ZNAK

MIESIĘCZNIK

ok XLVIII

Kraków CZERWIEC (6) 1996

493

Chrześcijaństwo przyszłości

CYTAT NUMERU:

Gdyby zdarzyło mi się kiedyś – a może to nastąpić dzisiaj –
stać się ofiarą terroryzmu,
który zamierza, jak się zdaje, pochłonąć wszystkich obcokrajowców
żyjących w Algierii,
chciałbym, żeby moja wspólnota, mój Kościół i moja rodzina
pamiętali, że oddałem swe życie Bogu i temu krajowi.
To utracone życie było całkowicie moje i całkowicie ich.
Dziękuję Bogu, który chciał je chyba całe,
za tę radość wobec wszystkiego i mimo wszystko.
W to dziękczynienie za moje życie, w którym już wszystko
jest odtąd powiedziane,
włączam oczywiście Was, dawni i obecni przyjaciele,
i Was, przyjaciół stąd, żyjących obok mojej matki i mego ojca,
moich sióstr i braci i ich bliskich,
danych mi po stokroć, jak to zostało przyobiecane!
I Ciebie też, przyjacielu z mojej ostatniej minuty,
który nie będziesz wiedział, co czynisz.
Słowa mojego dziękczynienia i pożegnania nie omijają także Ciebie.

Christian de Chergé,
przeor Notre Dame de l'Atlas,
zamordowany 22 maja 1996

ZESPÓŁ

Halina Bortnowska, Tomasz Fiałkowski, Tadeusz Gadacz SP, Stanisław Grygiel, ks. Michał Heller, Wacław Hryniewicz OMI, ks. Jan Kracik, Marek Skwarnicki, Stanisław Stomma, Władysław Stróżewski, Stefan Swieżawski, ks. Józef Tischner, Jerzy Turowicz, ks. Tomasz Węcławski, Stefan Wilkanowicz, Jacek Woźniakowski

REDAKCJA

Jarosław Gowin (redaktor naczelny), Jan Andrzej Kłoczowski OP, Karol Tarnowski, Łukasz Tischner (p.o. sekretarza redakcji), Stefan Wilkanowicz (przewodniczący Fundacji Kultury Chrześcijańskiej ZNAK), Elżbieta Wolicka, Henryk Woźniakowski, Dorota Zańko

Projekt okładki i opracowanie graficzne Joanna i Janusz Wysoccy

adres redakcji i administracji

30–105 Kraków, Kościuszki 37, I piętro, tel. 21 89 20, fax 21 98 14
Materiałów nie zamówionych nie odsyłamy

Numer wydany przy pomocy finansowej Ministerstwa Kultury i Sztuki

ZNAK
MIESIĘCZNIK
Kraków CZERWIEC (6) 1996 493

TREŚĆ ZESZYTU:

4 *Od redakcji*

6 ***TELEGRAM Z WATYKANU***

7 ***PIĘĆDZIESIĄT LAT „ZNAKU"*** ***Stanisław Stomma***

14 ***SYTUACJA OBECNA W PERSPEKTYWIE CHRZEŚCIJAŃSKIEJ*** ***Sergiusz Awierincew*** *tłum. Roman Mazurkiewicz*

23 ***WIARA PRYWATNA – WIARA PUBLICZNA*** ***Mikuláš Lobkowicz*** *tłum. Juliusz Zychowicz*

40 ***NADZIEJA I CIERPLIWOŚĆ*** ***Wacław Hryniewicz OMI***
KU CHRZEŚCIJAŃSTWU BARDZIEJ PASCHALNEMU

61 ***PRZYSZŁOŚCIĄ CHRZEŚCIJAŃSTWA JEST BÓG*** ***Ks. Tomasz Węcławski***

68 ***DYSKUSJA PANELOWA*** ***Ewa Bieńkowska***
Ryszard Legutko
Władysław Stróżewski
Adam Żak SJ

77 *DYSKRETNY WDZIĘK NIHILIZMU* — *Czesław Miłosz*

82 *FILOZOFOWANIE POŚRÓD CIERPIENIA* — *Jacek Filek*

99 TEMATY I REFLEKSJE
ICHTIOZAUR W WENECJI — *Janusz Marciniak*
NA MARGINESIE 46. BIENNALE W WENECJI

ZDARZENIA – KSIĄŻKI – LUDZIE

103 *BIOGRAFIA, KTÓRA MOGŁA POWSTAĆ* — *George Weigel*, *tłum. Łukasz Tischner*

112 *CÓŻ PO FILOZOFIE W CZASIE MARNYM?* — *Elżbieta Wolicka*

118 *WSZYSTKO JEST WAŻNE ALBO PRZYJEMNOŚCI TOMASZA MANNA* — *Małgorzata Łukasiewicz*

128 *HORROR POSTMODERNISTYCZNY* — *Ryszard Legutko*

136 *KOŚCIÓŁ PO KOMUNIZMIE RAZ JESZCZE* — *Zbigniew Stawrowski*

141 *KALIFORNIA DLA WSZYSTKICH* — *Andrzej Pawelec*

149 *RELIGIJNY WYMIAR FILOZOFII WITTGENSTEINA* — *Ireneusz Ziemiński*

153 DWUGŁOS: „TOTENMESSE" W WARSZAWIE I OSLO
WARSZAWSKA MSZA UMARŁYCH — *Tadeusz Chrzanowski*

POLSKA A EUROPA U KOŃCA STULECIA — *Andrzej Pieńkos*

160 LIST Z KOPENHAGI
BAJKA — *Janina Katz*

162 KWARTALNIKI, MIESIĘCZNIKI, TYGODNIKI...
RADOŚĆ Z WYZNANIA WIN ***Wojciech Bonowicz***

167 LUDZIE „ZNAKU"
ZNAK ZWYCIĘSTWA, ***Stefan Wilkanowicz***
ZNAK SPRZECIWU,
ZNAK JEDNOŚCI

170 JEDENASTA WIECZOREM
KIEDY MYŚLĘ O POŻEGNANIU ***Christian de Chergé***
tłum. Dorota Zańko

171 ***BRAT, KTÓREGO CI ODDAJĘ*** ***Maria Tarnowska***

174 ***SUMMARY***

175 ***SOMMAIRE***

Od redakcji

„Z podłoża najautentyczniejszego i najpełniejszego Katolicyzmu chcemy wywieść człowieka zdolnego dzisiejszej rzeczywistości podołać, napór jej wytrzymać i zwycięsko poddać ją sobie." Ten fragment deklaracji ideowej, otwierającej przed dokładnie 50 laty pierwszy numer „Znaku", najlepiej wyraża sens pracy kilku już pokoleń Redaktorów i Autorów, a także kierunek zainteresowań Czytelników, których oczekiwania współkształtują profil pisma.

Katolicyzm autentyczny i pełny to świadomość, że źródłem Prawdy jest dla chrześcijanina Ewangelia i tradycja Kościoła, ale że Prawda ta zarazem nie da się nigdy ogarnąć, że wymaga nieustannego odczytywania na nowo w świetle „znaków czasu". Katolicyzm autentyczny i pełny to świadomość, że granice Kościoła są niewidzialne, że Chrystus jest wszędzie tam, gdzie rozsiane są okruchy prawdy i dobra. Katolicyzm autentyczny i pełny to wreszcie świadomość, że wiara, oprócz codziennego świadectwa – świadectwa działania i świadectwa modlitwy – potrzebuje także zrozumienia. Najszerzej pojmowana kultura – teologia, filozofia, sztuka, nauka – jest sojusznikiem wiary i obszarem, na którym człowiek przygotowuje się do spotkania z Tajemnicą, obszarem preewangelizacji.

Tych kilka generalnych przekonań patronuje „Znakowi" od półwiecza. To z nich wynika przywiązanie do idei katolicyzmu otwartego, poszukującego, wyrażającego wiarę w odwadze stawiania niepokojących pytań. Program takiego katolicyzmu wypracowywał się przez stulecia, a jego najdojrzalszą postać sformułował Sobór Watykański II. Dziedzictwo Soboru uważamy za stale – a nawet: coraz bardziej – aktualne, w jego rozwijaniu widzimy rolę naszego środowiska.

Do naszych głębokich przekonań należy także i to, że katolicy dopełniają własną tożsamość przez dialog z tymi, którzy wierzą i myślą w sposób odmienny od nas. Jest dla „Znaku" radością i zaszczytem, że wśród naszych Autorów i Czytelników są chrześcijanie innych Kościołów, wyznawcy innych religii, ludzie chodzący po granicach wiary i niewiary, a także osoby o przekonaniach areligijnych. Dialog nie oznacza wyrzeczenia się własnej tożsamości, lecz jest sposobem jej pogłębienia. Prawdę trafnie porównano do kuli; choć wyznawcy różnych religii i światopoglądów próbują dotrzeć do jej wnętrza w rozmaitych punktach, to przecież im głębiej drążą, im mocniej utwierdzają się we własnej tożsamości, tym bardziej zbliżają się nie tylko do sedna prawdy, ale i do siebie nawzajem.

Przed polskimi katolikami stoi jeszcze jedno zadanie. Musimy nauczyć się

rozmawiać nie tylko z przedstawicielami innych wyznań, orientacji światopoglądowych czy szkół myślenia; musimy także nauczyć się rozmawiać sami ze sobą. Istnieją między nami napięcia, wiele nas różni, jednak różnice te nie muszą prowadzić do wzajemnego zwalczania się, mogą okazać się twórcze. Środowisko „Znaku", nie odżegnując się od posiadania i głoszenia własnych poglądów, traktuje pismo nie jako przekaźnik tych tylko poglądów, lecz jako miejsce spotkania ludzi poważnie, choć odmiennie, myślących o sprawach Kościoła i zatroskanych o jego dobro. Tak rozumiemy naszą współodpowiedzialność za kształt polskiego katolicyzmu.

Podejmując namysł nad kulturą nowoczesną, czynimy to z podwójną intencją: po to, byśmy my sami, ludzie wierzący, lepiej przyswoili sobie pozytywny dorobek tej kultury, ale także po to, by w nią z kolei wnieść świadomość – coraz częściej gubioną – że osią każdej kultury jest otwartość na wymiar transcendentny, że bez nakierowania na horyzont tajemnicy kultura skazana jest na skarlenie. Nie lekceważąc nowości w sferze idei, nauki, sztuki, staramy się przede wszystkim dbać o zachowanie związku z dziedzictwem dawnych epok, staramy się unikać ideologicznych czy intelektualnych mód, wystrzegać się pokusy taniej popularności czy łatwizny. Adresujemy „Znak" do tych, którzy nie boją się myśleć, to znaczy nie unikają trudnych pytań, ale nie uchylają się także od wysiłku myślowego. Sprawy ważne wymagają nie tylko szukania doraźnych „przyjemności intelektualnych", wymagają przede wszystkim pracy ducha.

*

Losy „Znaku", pojawiająca się na łamach pisma tematyka, dominujące w różnych okresach wątki – to wszystko kształtowało się w związku z doświadczeniami historycznymi. Walec komunizmu, który nie pozostawiał miejsca na nadzieję, odzyskanie a potem odwrót od zalążków wolności w latach 50., paroksyzmy roku 1968 i 1970, gnicie „małej stabilizacji" w latach 70., rewolucja bez przemocy i przemoc przeciw rewolucji w roku 1980 i 1981, katastrofa cywilizacyjna i bankructwo systemu, entuzjazm roku 1989 i rozczarowanie lat następnych, trudne i niepewne odbudowywanie niepodległej państwowości, mozolne dźwiganie się z ubóstwa, jeszcze wolniejsze pozbywanie się moralnych toksyn zniewolenia...

Przyglądamy się narodowej historii, staramy się w niej uczestniczyć i będziemy to robić nadal, ale naprawdę interesuje nas przyszłość. Dlatego temat konferencji zorganizowanej na 50-lecie pisma brzmiał: „Chrześcijaństwo przyszłości". Oddajemy dziś w ręce Czytelników dorobek pierwszego dnia obrad. Materiały z kolejnych sesji – o wychowaniu, o wyobraźni religijnej i o przyszłości Kościoła w Polsce – publikować będziemy w następnych numerach.

TELEGRAM Z WATYKANU

Watykan, 19 kwietnia 1996

Jego Eminencja
Ksiądz Kardynał Franciszek Macharski
Arcybiskup Metropolita Krakowski

Jego Świątobliwość Jan Paweł II, poinformowany o odbywającym się w tych dniach sympozjum z okazji jubileuszu 50-lecia miesięcznika „ZNAK", pozostaje w duchowej łączności z jego Uczestnikami.

Godne najwyższego uznania jest zaangażowanie wielu ludzi – duchownych i świeckich – którzy na przestrzeni tych pięćdziesięciu lat, z wiarą i oddaniem, starali się o budzenie w umysłach i sercach wiernych, w Krakowie i w całym Kraju, religijnej świadomości i poczucia kościelnej więzi. Zadanie nowej ewangelizacji środowisk może być dziś realizowane jedynie z uwzględnieniem dialogu, jaki dokonuje się pomiędzy ludźmi oraz pomiędzy człowiekiem a Bogiem na płaszczyźnie kultury. Krakowski „Znak" wypracował tę zdolność wnikania w kulturowe i religijne potrzeby współczesnego człowieka. Ojciec Święty życzy, aby zdolność ta, ożywiana wiarą, stała się obfitym źródłem inspiracji w dalszej służbie Kościołowi w Polsce.

Ojciec Święty poleca Bogu w modlitwie Redakcję oraz wszystkich Uczestników sympozjum i udziela Apostolskiego Błogosławieństwa.

Kardynał Angelo Sodano
Sekretarz Stanu

PIĘĆDZIESIĄT LAT „ZNAKU"

Stanisław Stomma

W historii naszego pisma wyróżnić można kilka wyraźnie rysujących się okresów. Pierwszy trwał od roku 1946 do 1953, kiedy na skutek likwidacji „Tygodnika Powszechnego" „Znak" podzielił jego losy: pismo przestało się ukazywać aż do roku 1956. Ten pierwszy okres nazywam prehistorią „Znaku".

Nie jest tu moim zadaniem streszczanie historii „Znaku". Chcę wypowiedzieć parę uwag dotyczących tej właśnie prehistorii, przed 1953 rokiem, gdy – po paru pierwszych miesiącach – objęliśmy razem z Hanną Malewską naczelną redakcję miesięcznika.

Były to czasy trudne, „Znak" był bardzo biedny, musieliśmy sami pokrywać duże deficyty pisma. Przed wydaniem każdego numeru jeździłem po różnych diecezjach „po prośbie". Stąd nieregularne ukazywanie się pisma planowanego jako miesięcznik. I rzecz rzadka w historii prasy: nie płaciliśmy nikomu honorariów.

Przypomnę z tamtych czasów epizod szczególny. Było to 16 października 1952 roku. Dnia tego Ksiądz Prymas Kardynał Stefan Wyszyński przyjął w Krynicy, gdzie przebywał na wypoczynku, naszą kierowniczą ekipę „Tygodnikowo–Znakową". Obecni byli: Antoni Gołubiew, Stanisław Stomma, Jerzy Turowicz, Jacek Woźniakowski, Jerzy Zawieyski. Audiencja była długa, trwała cały dzień. Byliśmy wszyscy głęboko przejęci. Nigdy przedtem ani potem Prymas Wyszyński nie sięgnął tak głęboko w analizę sytuacji Polski oraz w ocenę naszych możliwości i zadań.

Przytoczę tu jeden fragment tego nauczania Prymasa. Jako punkt

wyjścia wybrał Prymas opowieść biblijną o pojedynku Dawida z Goliatem. Dawid nie przyjął proponowanej mu przez jego adwersarza ciężkiej zbroi stalowej i rozpoczął walkę w swoim pasterskim przyodziewku. „Dawid powiedział – Ks. Prymas zacytował to po łacinie – »*Non habeo consuetudinem...*« (Nie zwykłem walczyć w tak ciężkiej zbroi)." Jak wiadomo, Dawid wygrał, Goliat przegrał i zginął.

„Wy – mówił do nas Ks. Prymas – prowadzicie szczególną walkę. Nie ma mowy o zniszczeniu przeciwnika, ale macie odnieść sukces. Wasz sukces będzie osiągnięty, jeśli w opinii waszych przeciwników, a także waszych widzów–czytelników będzie się utrwalać zrozumienie, że o dobrą sprawę walczycie »w duchu i prawdzie«. Piszcie zgodnie z nakazami sumienia, aby wasze głosy świadczyły o czystości sprawy, której służycie." Jakże mądre było ówczesne nauczanie Prymasa. Krótko wypowiedział to, co czuliśmy, pismo nasze zakładając.

Przez pięć lat wojny Polska była od reszty świata izolowana. Nielegalna prasa dawała tylko lakoniczne informacje polityczne. A przecież życie szło naprzód. Już na parę lat przed wojną obudził się w Kościele na Zachodzie żywy ruch umysłowy. Także u nas wystąpiły oznaki ożywienia. Stary dąb katolicki puszczał nowe pędy.

W lipcu 1939 wróciłem do kraju po rocznym pobycie we Francji. Jerzy Turowicz był od dawna wciągnięty w studia katolickiej francuskiej literatury współczesnej, filozoficznej i pięknej. Podobnie też Jerzy Zawieyski, Stefan Swieżawski i Jacek Woźniakowski byli głęboko włączeni w życie intelektualne Zachodu. Muszę tu ze stanowczością stwierdzić, że nie był to modny profrancuski snobizm, tak często w Polsce występujący. Nie byliśmy francuskimi nowinami oszołomieni. W wielu sprawach mieliśmy stanowisko krytyczne, jak też zdawaliśmy sobie sprawę, że katolicyzm polski, intelektualnie opóźniony, ma swoje walory. Zresztą w zachodnim ruchu odnowy nie chodziło tylko o zmiany. Przecież jednym z elementów tej odnowy było odkrywanie i odświeżanie średniowiecznej filozofii św. Tomasza – tomizmu. Chodziło o nowe spojrzenie na stare prawdy. *Nova et Vetera.*

Przedmiotem zainteresowania był nie tylko dorobek francuski. Równocześnie pojawiła się przecież wspaniała katolicka literatura angielska: G.K. Chesterton, Graham Greene, Bruce Marshall, Thomas Eliot. Nowy ten trend omawiał w swoim liście pasterskim kardynał Paryża Emanuel Suhard: *Essor ou déclin de l'Église.*

Słowa Ks. Prymasa wypowiedziane w Krynicy: „*Non habeo consuetudinem...*", „Nie przywdzieję zbroi na wojnie używanej", rozumieliśmy jako nakaz najpełniejszej prostoty i szczerości, po prostu jako nakaz mówienia prawdy.

Ale właśnie, wbrew pozorom, nie było to zadanie łatwe, choć dla

nas jedynie słuszne. Wszystkie problemy nas obchodzące, zwłaszcza wynikające z rozpoczynającej się odnowy katolickiej, staraliśmy się uchwycić, zrozumieć i przekazać czytelnikowi. Ale w tamtym stadium, na pierwszym etapie „Znaku", nie było to robione ani systematycznie, ani programowo. Po prostu zbieraliśmy i dalej podawaliśmy dobre chrześcijańskie nowiny. Znać było w tym żarliwy pośpiech i brak porządku. Za wcześnie było na syntezę. Zresztą synteza w Kościele to zagadnienie gigantyczne. Budował ją św. Tomasz przez całe życie, napisał mnóstwo tomów. W okresie prehistorii „Znaku" wyszło 35 numerów. Później, po październiku 1956 do dnia dzisiejszego, aż 457. Redakcja obecna pracuje systematycznie, porządnie. Jest bliższa syntezy generalnej.

Przeglądam teraz 35 numerów „Znaku", które wyszły pod wspólną Hanny Malewskiej i moją redakcją. Co było istotne w tym pierwszym dorobku „Znaku"? Czym absorbowaliśmy czytelnika? Widzę trzy linie operacyjne: filozoficzno–historyczną, społeczną i trzecią, trudną do nazwania, gdzie chodzi o stosunek katolików do świata zewnętrznego, a więc do ludzi spoza Kościoła.

I

W numerze 6 „Znaku" zamieściliśmy świetny esej Bolesława Micińskiego *Portret Kanta*. Było to uczczenie sławnego królewieckiego filozofa, którego nauka, szeroko znana w świecie, także w Polsce była wysoko ceniona i miała u nas w XIX i XX wieku wielu zwolenników. Chodziło tu o ukazanie wielkiego człowieka i jego nauki zawierającej dużo mądrości, ale nie było to pomyślane jako propaganda kantyzmu.

Członek naszego Kolegium i jeden z założycieli „Znaku" prof. Stefan Swieżawski był gorliwym wyznawcą filozofii św. Tomasza i tomizm propagował. Zamieściliśmy bardzo dobrą popularyzację tomizmu pióra ojca Innocentego Bocheńskiego: *ABC tomizmu*, a także piękną i mądrą mowę Etienne Gilsona stanowiącą apoteozę racjonalizmu tomistycznego *Ukochanym tworem Bożym jest rozum*. Racjonalizm przyjmowaliśmy z satysfakcją, ale – pomimo wszystko – tomizm nie stawał się doktryną wiążącą, pismo nie zamykało dyskusji.

Sprawy mistycyzmu chrześcijańskiego wracały parę razy na łamy „Znaku". W numerze 21 ukazała się rozprawa profesora Wacława Borowego o wierszach religijnych Adama Mickiewicza. Wiersze te, choć znane, nie uzyskały należytego zrozumienia jako arcydzieła ukazujące głębię mistyki chrześcijańskiej. Profesor Borowy pokazywał to czytelnikowi.

II

Jest zrozumiałe, że instalowanie u nas pod przymusem nowego ustroju politycznego kierowało zainteresowanie Polaków w stronę problemów społecznych. Ale to był szczególnie trudny teren, gdzie cenzura była najostrzejsza. Należało więc pójść w głąb, sięgając do podłoża zagadnień socjalnych. Zajęliśmy się prawami indywidualnej jednostki ludzkiej: jej rolą w strukturach społecznych. Problem ten szczegółowo i szeroko rozpracowywał Emmanuel Mounier w swoim piśmie „Esprit". Tłumaczył on, że jednostka ludzka powinna być punktem wyjścia i także punktem dojścia rozważań społecznych, stanowi bowiem centrum problemu społecznego; społeczeństwo składa się z jednostek, więc rozwój jednostki ma być celem ustroju. Dokoła „Esprit" powstał duży ośrodek społeczny, który nazwano ruchem personalistycznym. Myśmy sprawę „personalizmu" z sympatią referowali.

Kwestią obszernie na Zachodzie dyskutowaną był humanizm. Warto tu podkreślić fakt, że katolicki ruch odnowy zwracał się z sympatią w stronę średniowiecza. Dominowała tendencja do rehabilitacji średniowiecza. W numerze 14 „Znaku" Hanna Malewska pisała o tym z wiedzą i gorącym subiektywnym zaangażowaniem. Z punktu widzenia kultury duchowej było to zrozumiałe. Jednakże gdy chodzi o przyszłość, o kulturę społeczną, ośrodki odnowy katolickiej zdecydowanie wołały o humanizm. Szermierzem humanizmu był na Zachodzie Jacques Maritain. Jego dzieło *Humanisme intégral* było znane w całej Europie. Maritain dowodził, że autentyczny humanizm musi mieć podłoże metafizyczne, siłą rzeczy teocentryczne. Dopiero wtedy staje się humanizmem integralnym. Postulat ten wywoływał dalsze złożone kwestie, jak na przykład sprawa stosunku do humanizmu XVI lub XVII stulecia, a więc humanizmu laickiego. „Znak" ciągle do tych spraw powracał.

Wielką dyskusję, także na łamach własnych „Znaku", wywołał mój artykuł, zamieszczony w numerze 3, *Maksymalne i minimalne tendencje katolików*. Pisałem go z głębokim przekonaniem i do dzisiejszego dnia bronię jego słuszności, rozumie się – na tle ówczesnej sytuacji. Byłem zawsze przekonany, że należy przyjmować pełną odpowiedzialność za własne działania i za każde swoje słowo. Ale z tego względu należy z góry wyznaczyć sobie rozsądne granice możliwego działania. Natomiast przeciwny byłem wystąpieniom politycznym, które muszą być rozumiane przez władze jako rzucenie rękawicy. Taki krótkochwilowy triumf publicystyczny mógł być tylko urojonym sukcesem.

Bardzo wielki wkład w katolickie myślenie „Znaku" wniósł ks. prof. Konstanty Michalski, jeden z założycieli naszego pisma. Zwłaszcza jego piękne i mądre wywody streszczone dewizą: „Nieznanemu Bogu". Ks. Michalski mówił o tych wielu ludziach, którzy z różnych powodów nie doszli do osiągnięcia pewnej, intelektualnej wiary w Boga, ale są sprawiedliwi, kochają świat i nieświadomie do Boga tęsknią. Oni – mówił ks. Michalski – „służą nieznanemu Bogu". Pisaliśmy o tym i staraliśmy się takich ludzi w chaosie życia wynajdywać. Teraz są to rzeczy same przez się zrozumiałe. Ale wtedy były nowością.

Zaraz na początku naszej działalności „Znakowej" zamówiłem u Antoniego Gołubiewa artykuł o katolickości Conrada. Temat był poniekąd prowokacyjny, Conrad nigdy nie deklarował się konfesyjnie, ale był rzadkim przykładem autora o nieugiętych zasadach moralnych. Był heroicznie wierny sobie, przyjętym przez siebie wartościom. Tragizm jego bohaterów polegał na wierności nakazom moralnym.

Ks. Konstantemu Michalskiemu wdzięczni byliśmy również za artykuł *Heroizm chrześcijański* w numerze 9 „Znaku". Autor zastanawiał się w nim nad motywami i konsekwencjami bohaterstwa. Z respektem oceniając różne szlachetne motywy, zajął się szczególniej bohaterstwem o znamionach chrześcijańskich. Z katolickiego punktu widzenia jest to bohaterstwo najpełniejsze, w pełni teocentryczne. W bohaterstwie takim – pisał ks. Michalski – człowiek ściga się z Panem Bogiem. Człowiek robi heroiczny wysiłek, który prowokuje dar łaski. Łaska umożliwia mu wytrwanie i dalszy postęp. Do tego rodzaju heroizmu odnosi się wspaniała dewiza św. Augustyna: „*Da quod iubes et iube quod vis.*" Daj mi łaski, na ile wymagasz, i wymagaj, ile chcesz.

To jest najpiękniejsza wizja heroizmu znana w kulturze ludzkiej.

III

Około roku 1949 zaczęła się wielka ofensywa ideologiczna oparta na podstawie doktryny marksistowsko–leninowskiej. Religię starano się po prostu zdezawuować jako oczywisty przeżytek, którego nie mogą przyjąć ludzie wykształceni, racjonalnie myślący. Ofensywa ta nabierała rozmachu, ale... zaczęły się ujawniać niespodzianki.

„Tygodnik Powszechny" i „Znak" poczęły skupiać coraz większe gremium wielkich naukowców i utalentowanych artystów. A któżby się zgodził zakwalifikować jako naiwnych półinteligentów ludzi takich jak: Hanna Malewska, Jerzy Zawieyski, Antoni Gołubiew, Jan Parandowski, Jan Czekanowski, Stanisław Kutrzeba, Władysław Tatarkiewicz, Henryk Elzenberg, Wacław Borowy, Stefan Kisielewski, Juliusz Osterwa,

Karol Górski, Konrad Górski, Adam Krzyżanowski, Stanisław Pigoń, Juliusz Kleiner itd.? Prawie wszystkie te nazwiska powtarzają się i w „Tygodniku", i w „Znaku", a wymieniłem tylko zmarłych, i to nie wszystkich.

Mam czasem przekorną chętkę ogłosić moje przypadkowe rozmowy z wybitnymi politykami PZPR na temat katolicyzmu. Mówili mi, iż się nie spodziewali, że ich wróg, Kościół katolicki, może się okazać niebezpiecznym przeciwnikiem, gdyż potrafi zmobilizować tak duże siły intelektualnie pierwszorzędne. Dopiero po wojnie, w Polsce przekonali się o tym.

IV

Opowiedziałem tu Państwu trochę o „Znaku" z jego pierwszego okresu. Zmierzam do końca. Ponieważ nie mogę mówić długo, zakończę alegorycznie.

Nikita Chruszczow chwalił się kiedyś na konferencji prasowej na Zachodzie, że wysłał dwóch kosmonautów, Gagarina i Titkowa, w kosmos z poleceniem, aby znaleźli w niebie Pana Boga. Szukali starannie, ale nie znaleźli. „Okazało się więc – konkludował Chruszczow – że Pana Boga nie ma."

Biedny Chruszczow! Poniósł duże koszta, szukał daleko i wysoko, a nie znalazł. W związku z tym przypomina mi się rozmowa, którą miałem kiedyś na wakacjach ze znanym polskim kardiologiem prof. Leonem Manteufflem. Profesor Manteuffel podał mi liść zerwany z drzewa, mówiąc: „daję Panu dokument świadczący niezbicie o istnieniu Boga. Bo oto w tym małym listku mieści się skomplikowana fabryka chemiczna działająca niezawodnie. Kto tę fabrykę wymyślił, skonstruował i w listku umieścił? Ja nie mówię, że ja wierzę w Boga – ciągnął Manteuffel – ja nie wierzę, bo ja wiem, bo widzę."

Dlaczego o tym mówię? Uderzał mnie zawsze kontrast tych dwóch postaw. Ogromny między nimi rozziew. Z jednej strony zamknięcie się w kręgu czysto materialistycznego widzenia i odczuwania. Samowystarczalność i samozadowolenie w tym kręgu. Z drugiej zaś widzenie, jako oczywistości, harmonii transcendentnej, wypełniającej wszechświat.

W numerze 20. „Znaku" zamieściliśmy artykuł o. Sertillanges *Rzeczywistość niewidzialna*, który właśnie proponuje takie „metafizyczne" spojrzenie na cały byt stworzony. „Bóg jest transcendentny wobec świata, ale także immanentny w świecie" – pisze o. Sertillanges. „*Tout plonge en Dieu.*" Wszystko jest zanurzone w Bogu.

Mówiąc „Bóg jest immanentny", trzeba myśleć precyzyjnie, aby nie popaść w panteizm. Ale precyzję myśli wszczepiała katolikom

tomistyczna tradycja filozoficzna i nie tylko ona. W podobny sposób patrzy na świat G. K. Chesterton. Trzeba wniknąć głębiej w to, co widzimy, aby zrozumieć, że wśród cudów żyjemy. Bo czyż nie jest cudem Kula Ziemska unosząca się w próżnej przestrzeni i wykonująca ruchy celowe, a więc „rozumne"? „Świat niewidzialny" przemawia do nas poprzez dostrzegalne znaki. Są znaki na ziemi i niebie, które zdradzają głębszy sens bytu.

Na pierwszym miejscu znakiem takim jest świętość. Pamiętam, jak wielkie wrażenie za moich szkolnych lat wywarła św. Teresa „Mała" z Lisieux. Przemawiając na akademii z okazji jej kanonizacji, prof. Marian Zdziechowski powiedział, że prawie nie dotknęła ziemi. Przyszła na chwilę, aby złożyć świadectwo, i zaraz została „na górę" odwołana.

Świadectwo daje też dobra sztuka, przebijająca się w głąb. O tym wiedzą wszyscy myślący ludzie. Także mędrcy dochodzą na drodze spekulacji intelektualnej do wychwytywania fragmentów prawdy przedwiecznej. Tak często służy filozofia.

Ale jest jeszcze czwarta możliwość. Można by powiedzieć „czwarta służba", która może być pomocna w odkrywaniu tajemnic ducha. To po prostu dobra i mądra prasa chrześcijańska, która relacjonuje i popularyzuje odkrycia, przemyślenia i zdarzenia w trzech wymienionych wyżej strefach życia i myśli. Właśnie w ramach tej „czwartej służby" znajduje się nasz „Znak". Pracujemy już 50 lat. Obecna Redakcja ma pod każdym względem łatwiejszą sytuację cywilizacyjną, niż myśmy mieli w pierwszym etapie naszego działania.

Obecnej Redakcji „Znaku" składam gorące życzenia. Życzę wiele niepokoju ducha, bo niepokój duchowy ma sens dynamiczny, przełamuje inercję i naprzód nas gna. Ale razem z tym życzę wiele pokoju ducha. Życzę ogromnego rozmachu, impetu, ale zarazem wiele głębokiego umiaru.

Niech czytelnicy „Znaku" odczuwają głos Pisma „jak pacierz, co płacze, i piorun, co błyska".

STANISŁAW STOMMA, ur. 1908, prawnik, dziennikarz, działacz społeczny. Od 1945 związany z „Tygodnikiem Powszechnym", 1946–1953 wespół z Hanną Malewską redaktor naczelny „Znaku", do dziś członek zespołów redakcyjnych obu pism. 1957–1976 poseł na sejm, w 1976 jako jedyny wstrzymał się w czasie głosowania nad zmianami w konstytucji ograniczającymi suwerenność Polski. Senator RP I kadencji. Mieszka w Warszawie.

SYTUACJA OBECNA W PERSPEKTYWIE CHRZEŚCIJAŃSKIEJ

Sergiusz Awierincew

Pragnę serdecznie podziękować za zaszczyt, jakim jest dla mnie udział w niniejszej konferencji; proszę mi wierzyć, że potrafię docenić to wyróżnienie.

Niełatwo przyjdzie mi wyrazić to, o czym chciałbym tu powiedzieć. Perspektywa dnia dzisiejszego i dającej się przewidzieć przyszłości wymaga od nas krytycznego rozróżniania pomiędzy samym chrześcijaństwem a ziemskimi korzeniami kształtujących się w historii chrześcijańskich kultur. Jeżeli jednak istnieje na świecie kraj, w przypadku którego utożsamienie obu tych rzeczywistości wydaje się całkowicie zrozumiałe, to niewątpliwie jest nim Polska. Poeci ocalający integralność jej duszy w czasach, w których podzielone było jej ciało, ważyli się wypowiadać słowa, które brzmiałyby obrazoburczo w ustach synów narodu nie doświadczonego przez los tak tragicznie. Ja sam, choć jestem cudzoziemcem, nie mogę zapomnieć wersów Zygmunta Krasińskiego:

> ...Tą postacią powtórną Mesjasza
> Nikt inny, jeno święta Polska nasza –
> Bo z mąk jej krzyża tyle krwi wyciekło,
> Że ta krew – ziemskie odkupiła piekło!

Jeśli zważyć na męczeński, ale zarazem czynny wkład Polski w dzieło pokonania obu totalitaryzmów, które stworzyły piekło naszego

stulecia, trudno nie uznać tych słów za dostatecznie uprawomocnione przez historię. Szczęśliwy to naród, który w sprzeciwie wobec zewnętrznej przemocy kieruje się motywacją trwale łączącą wartości religijne z wartościami narodowymi. Tragedia w pewnym sensie upraszcza życie: kiedy wróg nastaje na wszelkie wartości, nie pora na łamanie sobie głowy nad subtelnościami rozróżnień pomiędzy nimi.

Dla opozycyjnej mniejszości w Rosji, która nie akceptowała ani komunistycznej ideologii, ani też sowieckiego ekspansjonizmu, Polski Sprzeciw był niedoścignionym wzorem – również dzięki harmonii pomiędzy jego religijną i polityczną motywacją; pamiętam lata, gdy w mieszkaniach wielu prawosławnych moskiewskich inteligentów można było zobaczyć portrety księdza Jerzego Popiełuszki. Pamięć o tych czasach, jak również pamięć o wcześniejszych dramatycznych wydarzeniach, w które obfitowała przecież wasza historia, pozostanie żywa w naszych najlepszych sercach. Ale tragiczne czasy, Bogu dzięki, odchodzą, a świat – w teologicznym znaczeniu słowa „*saeculum*" – pozostaje wciąż tym samym światem. Idą czasy nieuchronnie prozaiczne. I oto nasza wiara staje już nie w obliczu zewnętrznej presji stymulowanej ze stolicy obcego imperium, ale wobec zagrożeń, jakie czyhają na nią zawsze i wszędzie: wobec samowystarczalnego sekularyzmu, indyferentyzmu, lęku przed wymogami religijnego sumienia, utajonym, ale niezwykle silnym ciążeniem ku nicości, wreszcie wobec tego wszystkiego, co papież Jan Paweł II nazywa „kulturą śmierci"... A to już nie tylko polska specyfika; to sytuacja ogólnoświatowa, którą pragnę uczynić przedmiotem moich rozważań.

Średniowiecze oraz wczesna faza epoki nowożytnej żywiły jeszcze przeświadczenie, że istnieje stabilny geopolitycznie „świat chrześcijański" (łac. *christianitas*, fr. *chrétienté*, wł. *cristianità*, ang. *Christendom*, niem. *Christenheit* itd.), podzielony na skutek konfliktów religijnych, zwanych schizmami, na katolickie, prawosławne i protestanckie terytoria i państwa. Pewne relikty takiego stanu rzeczy napotkać można jeszcze w naszej dzisiejszej rzeczywistości, nade wszystko w naszych nawykach myślowych. Powinniśmy w końcu oswoić się z myślą, że konfesyjne parcelowanie świata, zachowujące być może jeszcze jakąś aktualność wobec świata islamu – przestało już być wyraziście postrzeganą realnością, zwłaszcza w odniesieniu do terytoriów tradycyjnie zamieszkanych przez chrześcijan. Co więcej, właśnie dla chrześcijan prawda ta nie powinna być czymś zaskakującym. Geograficznie określony „świat chrześcijański" w jego tradycyjnych granicach pojawił się w dziejach chrześcijaństwa stosunkowo późno. Nie funkcjonował ani jako realność, a co ważniejsze, również jako idea w czasach, gdy *List do Diogneta* (II w.) ukazywał chrześcijańską tożsamość w całkiem

odmiennych kategoriach: „Chrześcijanie nie różnią się od innych ludzi ani miejscem zamieszkania, ani językiem, ani strojem (...) Podejmują wszystkie obowiązki jak obywatele i znoszą wszystkie ciężary jak cudzoziemcy. Każda ziemia obca jest im ojczyzną i każda ojczyzna ziemią obcą."[1] Przeciwstawną orientację reprezentuje teologiczna doktryna islamu, konceptualizująca właśnie pojęcie „ziemi islamu"; nas jednak, chrześcijan, nasza wiara uczy, że – jak powiedziano w Liście do Hebrajczyków (13, 14) – „nie mamy tutaj trwałego miasta, ale szukamy tego, które ma przyjść". Dla islamu utrata ziemi Mekki byłaby tragedią; świat chrześcijański, odzyskawszy rękami krzyżowców Jerozolimę, a później ponownie ją utraciwszy, mógł się przekonać, że w pierwszym przypadku niczego w sensie duchowym nie zyskał, w drugim zaś niczego w sensie duchowym nie stracił. Mistyczna geografia islamu obca jest istocie nauki chrześcijańskiej. Ta duchowa odmienność obu światowych religii wyraziła się w odmienności ich geograficznych losów. Islam został przyjęty przede wszystkim przez te plemiona arabskie, pośród których się narodził; język arabski do dzisiaj pozostaje jedynym, w pełni zalegitymizowanym językiem, w którym do wiernych na całym świecie przemawia Koran i w którym odprawiane są muzułmańskie modlitwy. Dzięki podbojom w niezwykle krótkim czasie ukształtowało się terytorium islamu, które jakkolwiek w ciągu następnych stuleci doznawało pewnych strat (np. Hiszpanii) czy też zyskiwało nowe obszary, to jednak jako całość przetrwało w kształcie zdumiewająco stabilnym i niezmiennym. Przeciwnie chrześcijaństwo – zostało ono odrzucone przez naród, w którym się narodziło, zaś Nowego Testamentu nie spisano po hebrajsku, w świętym języku Synajskiej Teofanii, ani też po aramejsku, w języku, którym mówił Jezus, ale po grecku, w *lingua franca* Śródziemnomorza; jako tekst uformował się on pod znakiem działalności misyjnej oraz towarzyszącej jej inkulturacji, i dlatego również – pod znakiem przekładu: z jednego języka na inny język i z jednego systemu semiotycznego na inny system. I choć przedsoborowy katolicyzm przyznawał status języka sakralnego łacinie, zaś prawosławie rosyjskie przyznaje do dzisiaj taki status językowi cerkiewno–słowiańskiemu – są to jedynie zwykłe fakty historyczno–kulturowe nie posiadające znaczenia doktrynalnego ani też nie mające precedensu w praktyce epoki, w której Ewangeliści tłumaczyli słowa Nauczyciela z języka, którym On sam się posługiwał. Wspomniane wyżej podboje islamskie oderwały od „świata chrześcijańskiego" takie obszary, jak Mała Azja, na terenie której

[1] Cyt. w tłumaczeniu A. Świderkówny za: *Pierwsi świadkowie. Wybór najstarszych pism chrześcijańskich* (seria „Ojcowie żywi" t. 8), opr. M. Starowieyski, Kraków 1988, s. 364.

znajdowało się siedem Kościołów symbolizujących w Apokalipsie Kościół Powszechny; Egipt, w którym narodził się chrześcijański monastycyzm i chrześcijańska filozofia; północna Afryka, gdzie prawdopodobnie najwcześniej zabrzmiała kościelna łacina. Tymczasem istotnym komponentem rodzącego się „świata chrześcijańskiego" średniowiecznej Europy stały się ziemie germańskie i słowiańskie. Później islam odebrał chrześcijanom również Konstantynopol; w tym samym jednak XV stuleciu odkrycia geograficzne otworzyły przed misjonarzami pozaeuropejskie przestrzenie, przede wszystkim kontynent amerykański. Jeśli islam rozrastał się niczym drzewo, które zakorzenione w ziemi wypuszcza konary ze swego centrum – z miejsca swego pierwotnego ukorzenienia, to nasza wiara żyje już niemal dwa tysiąclecia niczym ogień, przerzucający się z jednego miejsca na drugie. Nieprzypadkowo jej symbolem są zawieszone w powietrzu ogniste języki Pięćdziesiątnicy. I jeśli jest zakorzeniona, to z pewnością nie w ziemi; jej korzenie tkwią nie w dole, lecz na wysokości.

Historia naszej wiary przez cały ten czas sprowadzała się do tego, że – ujmując rzecz w kategoriach ludzkich – wiele traciła i wciąż traci; jednak w miejsce owych strat – czasami boleśnie niespodziewanych – przychodzą nabytki, nie mniej zaskakujące. Gilbert Chesterton stwierdził niegdyś, że na świecie istnieją wierzenia zbyt stare, by umrzeć, które jakby zapomniały umrzeć we właściwym czasie i tylko dlatego wciąż jeszcze pędzą swój żywot. Nasza wiara jednak do nich nie należy – jest dostatecznie młoda, by wciąż na nowo umierać, to śmiercią gwałtowną, to znów na skutek wewnętrznych schorzeń. I rzeczywiście umiera, w każdej epoce i być może nawet – by pójść za myślą pisarza – w każdym pokoleniu; wie jednak również od zmartwychwstałego Chrystusa, jak powstawać z grobu. Nie wegetuje, nie „pędzi swego żywota" – lecz umiera i zmartwychwstaje. Jest wiarygodna właśnie jako „Dobra Nowina", zawsze nieoczekiwana dobra nowina, „najświeższa nowina", zbawiająca tego, kto wypróbował już i odrzucił wszystko inne – krótko mówiąc – jako wiara apostołów i neofitów.

Wszyscy dobrze znamy rzeczywistość, pośród której przyszło nam dzisiaj żyć. Niezbyt przystaje ona do wyobrażeń o „chrześcijańskich narodach". Wszędzie, na wszystkich kontynentach, w ramach najrozmaitszych kultur lokalnych żyją chrześcijanie, których wiara jest niekiedy bardziej autentyczna aniżeli wiara wielu ich współwyznawców w starej Europie. To prawda, chrześcijanie są dzisiaj wszędzie, przeważnie jednak jako mniejszość (bez względu na to, co mówią statystyki z ich procentami, które traktują „przynależność" do społeczności wiernych całkowicie odmiennie od tego, o czym poucza nas Ewangelia). Często przy tym mniejszość ta spotyka się z przejawami mniej

lub bardziej odczuwalnej wrogości, jak to na przykład miało miejsce w państwach komunistycznych, czy choćby z wyobcowującym niezrozumieniem, co zdarza się niemal wszędzie.

W dzisiejszych miastach „chrześcijańskich narodów" Europy stare katedry giną często w cieniu nowo wzniesionych meczetów (nie wspominając już o supermarketach i tym podobnych „przybytkach cywilizacji"). Oto jedna z moich ostatnich obserwacji: najnowszą antologię niemieckiej liryki religijnej, prezentującą na wstępie teksty poetów średniowiecznych, zamykają wiersze młodego Niemca, który niedawno przyjął islam i z całą prostodusznością zwierza się czytelnikowi, jak to lekko mu na sercu, gdy na swoim rowerze podąża do miejscowego meczetu. Cóż czynić – to właśnie islam ofiarował mu doświadczenie wiary stawiającej realne wymogi i gotowej, nawiasem mówiąc, twardo podjąć to wyzwanie. Nie znalazł tego, niestety, w chrześcijańskich konfesjach swoich przodków. „Źle szukał" – mógłby ktoś rzec – i z pewnością miałby rację; fakt jednak pozostaje faktem: nie znalazł. Zaś redaktorzy wspomnianej antologii nie znaleźli współczesnego poety chrześcijańskiego, który bez skrępowania mówiłby o swojej wierze, jak ów niemiecki muzułmanin, bynajmniej nie z uwagi na swój talent zasługujący na sąsiedztwo z Marcinem Lutrem, o. Fryderykiem Spee SJ, Novalisem i innymi. A może chrześcijanin nie potrafiący we współczesnym świecie trzymać języka za zębami byłby dla nich zjawiskiem zbyt szokującym? Co innego muzułmanin na rowerze przemierzający ulice niemieckiego miasta – jak przystało na dzisiejszy postmodernizm...

Tam zaś, gdzie spotykamy się z chrześcijaństwem autentycznym, formującym całe życie wierzącego, coraz rzadziej bywa ono depozytem przejmowanym od rodziców, coraz rzadziej uwarunkowane jest tradycją rodzinną czy choćby przynależnością narodową.

Wystarczy przywołać nazwiska wybitnych twórców kultury katolickiej naszego stulecia, by zauważyć, jak wielu z nich było konwertytami. Gilbert Chesterton, wychowany w rodzinie indyferentnej w kwestiach wiary, pochodził z rodu purytanów – nieprzejednanych przeciwników katolicyzmu. Jacques Maritain był potomkiem hugenotów, zaś jego żona Raisa urodziła się w rodzinie ukraińskich Żydów. Niemiecka pisarka katolicka Gertruda von Le Fort pochodziła ze starego rodu zmuszonego niegdyś do opuszczenia Francji z powodu swej przynależności do hugenotów. Wybitny polski poeta katolicki Roman Brandstaetter – podobnie jak współczesny nam kardynał Jean-Marie Lustiger oraz wielu innych znanych myślicieli i działaczy różnych konfesji chrześcijańskich – urodził się w rodzinie żydowskiej. Z kręgu elity intelektualnej prawosławia przypomnijmy jedynie współczesną nam postać

francuskiego teologa–ekumenisty Oliviera Clément, pochodzącego z rodu hugenotów i wychowanego w rodzinie ateistycznej, później zaś nawróconego pod wpływem kontaktów z prawosławnym środowiskiem rosyjskich filozofów–emigrantów. W czasie gdy tysiącletnia tradycja rosyjskiego chrześcijaństwa legła pod ciosami zadekretowanego sowieckiego ateizmu, pośród tych, którzy wbrew swej chrześcijańskiej genealogii dawno już zdążyli zapomnieć o Chrystusie, misjonarzował ojciec Aleksander Mień, sam będący potomkiem rosyjskich Żydów. Przykłady podobne można by mnożyć *ad libitum*. Znowu, jak w czasach Tertuliana, coraz bardziej zyskuje na oczywistości stara prawda: „*fiunt, non nascuntur Christiani*" – „ludzie nie rodzą się, lecz stają chrześcijanami" – co więcej, stają się nimi w akcie osobistego wyboru. Nasza wiara nie przechodzi już automatycznie z ojca na syna, nie „wysysa się jej – jak zwykło się u nas mówić – wraz z mlekiem matki"; aby stać się chrześcijaninem, niezbędny jest wewnętrzny wysiłek jednostki. Nawet ci, którzy mieli rzadkie w naszych czasach szczęście urodzić się w rodzinie autentycznie zasługującej na miano chrześcijańskiej, nie są zwolnieni z trudu osobistego opowiedzenia się po stronie chrześcijaństwa, jako że ich dzieciństwo i lata młodzieńcze wystawione są na płynące zewsząd podmuchy sekularyzacji, od których nie może i nie powinna ich odgradzać żadna sztuczna zapora. Nieprzypadkowo w kulturze chrześcijańskiej naszego stulecia tak znaczącą rolę odegrał *casus* Dostojewskiego, który sam o sobie mówił, że jego wiara przeszła „przez ogień zwątpienia", że logikę ateizmu poznał nie z zewnątrz, ale od środka, w osobistym doświadczeniu wewnętrznym. To samo mógłby powiedzieć o sobie rosyjski filozof chrześcijański Władimir Sołowjow, francuski poeta katolicki Charles Péguy, który przeszedł przez stadium ateistycznego socjalizmu, znany apologeta anglikański Clive Staples Lewis, również przez długie dziesięciolecia pozostający ateistą, czy wspomniany już prawosławny myśliciel Olivier Clément i wielu, wielu innych.

Raz jeszcze przywołajmy Romana Brandstaettera:

> Niech będą błogosławione wszystkie drogi,
> Proste, krzywe i dookolne,
> Jeżeli prowadzą do Ciebie...

Bez wątpienia sytuacja dzisiejsza przynosi chrześcijaństwu całkiem wymierne straty. Chrześcijańska sztuka, chrześcijańska poezja dotknięte zostały powszechnym kryzysem tożsamości, stawiającym pod znakiem zapytania wszelką sztukę i wszelką poezję. Nie pojawi się już wśród nas nie tylko Dante, ale nawet Claudel. Całe bogactwo, jakim odznaczała się kultura dawnego „świata chrześcijańskiego", zamarło

pod naporem tendencji do uproszczenia i zubożenia. Szlachetna, estetycznie ujmująca naturalność, z jaką chrześcijanie dawnych czasów uświadamiali sobie swoje chrześcijaństwo, ów owoc długotrwałych wysiłków i ofiar pielęgnowany z pokolenia na pokolenie, staje się dzisiaj coraz rzadsza. Stabilne normy życia chrześcijańskiego, które niegdyś były czymś powszechnie akceptowanym, straciły swą oczywistość. I jeżeli dzisiejszy świat uznaje jeszcze jakąś oczywistość, bez wahania, bez krytyki ze strony współczesności – to są to wyłącznie niemożliwe do pogodzenia z chrześcijaństwem „trendy" zadufanego hedonizmu. Nic, co chrześcijańskie, nie jest już w naszych czasach „zrozumiałe samo przez się". Biada nam, jeśli przestaniemy dogłębnie odczuwać powagę wszystkich owych strat. Nie do przyjęcia jest jednak dla chrześcijanina również poza nostalgicznego romantyzmu integrystów. W końcu jeśli naprawdę wierzymy, że nie tylko mechaniczna przypadkowość biegu historii oraz ciężar ludzkich grzechów, ale również dobra wola Opatrzności decyduje o współczesnej rzeczywistości i nakazuje nam realizować nasze chrześcijańskie posłannictwo już nie w ramach dawnego „świata chrześcijańskiego", ale tu i teraz, musimy sobie postawić pytanie: jakie nowe możliwości, jakie nie znane poprzednim epokom szanse przynosi chrześcijaństwu sytuacja, w której znaleźliśmy się obecnie? Jesteśmy wprawdzie ubożsi od naszych przodków w wierze, ale zarazem – jeżeli tylko zechcemy – możemy być w pewnym sensie bardziej wolni niż oni. Poza tym ubóstwo, nawet ubóstwo kultury, w tym również kultury chrześcijańskiej, jej zewnętrzne „uniżenie się", nie może być w chrześcijańskim rozumieniu postrzegane wyłącznie jako zło. Już w roku 1933 rosyjski poeta i myśliciel chrześcijański Wiaczesław Iwanow mówił w wygłoszonym po włosku wykładzie pt. *Discorso sugli orientamenti dello spirito moderno*:

W porównaniu z innymi religiami chrześcijaństwo jest najbardziej radykalnym „tak" dla boskiego uniżenia, doprowadzonego do pogrzebania Boga–Człowieka w łonie ziemi (...) Wyniszczenie aż po doznanie samotności w obliczu nicości, przez krótką chwilę, równoznaczną wieczności, już nie boskie, bo opuszczone przez Ojca – oto cena zbawczego Zmartwychwstania i triumfalnego powrotu do Źródła Bytu. „Jeżeli ziarno pszenicy wpadłszy w ziemię nie obumrze, zostanie tylko samo, ale jeżeli obumrze, przynosi plon obfity"; temu najwyższemu prawu stawania się podporządkowuje się Słowo, które staje się człowiekiem; jemu też poddany jest człowiek, stworzony przez Słowo.

Nie jest wyłącznie złem dla naszej wiary to, że stała się ona przedmiotem wolnego wyboru jednostki. Oczywiście człowiek zawsze może dokonać wyboru przeciw chrześcijaństwu; dlatego właśnie postrzegamy dzisiaj wokół siebie „chrześcijańskie jednostki", a nie „chrześcijańskie narody". Taki jednak był zamysł naszego Stwórcy,

byśmy posiadali wolną wolę wraz ze wszystkimi możliwościami grzechu, upadku, negacji, jakie dopuszcza ów niezwykły przywilej; i nie sposób zaprzeczyć, że atrybut wolnej woli człowieka pełniej i wyraźniej urzeczywistnia się w dzisiejszej sytuacji, aniżeli w czasach „chrześcijańskich narodów". Jeden przynajmniej z argumentów wysuwanych przeciwko naszej wierze utracił swoją moc – żaden ateista nie ma już prawa powiedzieć mi: „Jesteś chrześcijaninem tylko dlatego, że urodziłeś się w chrześcijańskim kraju, uczyłeś się w chrześcijańskiej szkole, żyłeś w kręgu chrześcijańskiej cywilizacji; gdybyś urodził się wśród wyznawców hinduizmu czy islamu, byłbyś hinduistą albo muzułmaninem, a gdybyś miał w sobie intelektualną odwagę, by krytycznie spojrzeć na to wszystko, czego cię nauczono – stałbyś się ateistą." Urodziłem się w Związku Radzieckim, uczyłem się w sowieckiej szkole, a potem studiowałem w sowieckim uniwersytecie – wszędzie tam systematycznie wpajano mi ateizm; otaczali mnie rówieśnicy, którzy najczęściej nie przejawiali żadnych zainteresowań religią albo też – co zdarzało się wówczas dość często – fascynowali się hinduizmem lub buddyzmem. W środowisku uniwersyteckim, zwłaszcza po nawiązaniu bliskich kontaktów państwowych z Indiami, jakieś konkretne informacje na temat religii Dalekiego Wschodu można było jeszcze przy pewnym wysiłku uzyskać, podczas gdy dostęp do obiektywnych informacji na temat chrześcijaństwa był przez władze całkowicie blokowany. Ale i moi rodzice, którzy, dzięki Bogu, nader dalecy byli od obowiązującej wówczas orientacji i którzy zdążyli zaszczepić mi dawną tradycję kulturalną, a nawet moralne podstawy charakteru demokratycznego i w swej istocie chrześcijańskiego, trwali przy agnostycznym i abstrakcyjnym deizmie; dobrze pamiętam, jak matka odpowiedziała na moje pierwsze dziecięce pytanie „kto to jest Bóg?" – całkiem w duchu oświeceniowego deizmu – „Najwyższa Istota". Tak więc nic prócz mojego osobistego wyboru, całkowicie sprzecznego z normami otaczającego mnie świata, nie mogło przyprowadzić mnie do Kościoła. Sowiecki komunizm był oczywiście zjawiskiem specyficznym. Młody człowiek we współczesnej Rosji, nie wspominając już o Zachodzie, nie ma już na szczęście takich problemów. Nikt mu już nie broni wejść do świątyni – choćby tylko z ciekawości; może wysłuchać kazania, kupić Biblię czy wypożyczyć w bibliotece religijną książkę. Tymczasem na ulicach dzisiejszej Moskwy dźwięki komunistycznych pieśni zastąpione zostały przez śpiew „Hare Kriszna"; na każdym rogu ulicy książki poświęcone magii, ezoteryce, okultyzmowi sąsiadują z pornografią. I tak jak przedtem gołym okiem widać, że społeczeństwo nie stało się chrześcijańskie, że człowiek może stać się chrześcijaninem tylko wówczas, gdy wewnętrznie uwolni się od presji środowiska – które stało się

wprawdzie bardziej „miękkie", ale wcale nie mniej „usidlające" – i wybierze Chrystusa w głębi swego sumienia.

Wybór ten – za Chrystusem, lub odwrotnie – przeciw Chrystusowi – coraz mniej zależny jest od uwarunkowań zewnętrznych. Jeśli ktoś wybiera dziś Chrystusa, coraz częściej wybiera Jego samego, a nie „chrześcijańską kulturę". Tak zasmucające same w sobie zjawiska, jak ubożenie kultury (którego jednak nie wolno wyolbrzymiać!) czy redukowanie jej różnorodności pod presją charakterystycznych dla naszych czasów tendencji homogenizacyjnych – jeszcze wyraźniej obnażają z pstrokatych niekiedy szat duchową istotę tego wyboru.

Pisał o tym przenikliwie w roku 1930 cytowany już Wiaczesław Iwanow w liście do francuskiego pisarza Charles'a Du Bos:

> Chcą, by nie było bogatych; ale i bogactwa także więcej nie będzie. Zniknie samo z siebie – już gaśnie jego blask – gdyż bogactwo jest wyrazem różnorodności, a różnorodność ta właśnie przemija. Jego różnobarwna szata, która pozwalała podzielonemu światu sądzić, że jest złożoną jednością, została rozdarta. Nie pozostało nic prócz nagiej dwoistości. Wszystko sprowadza się do tragicznej diady, wszystko się rozdwaja (...) Nadszedł czas, by stanąć „za" lub „przeciw" Temu, który jest jedynym obiektem nienawiści dla apostołów Nienawiści (...) Niechaj każdy stanie po stronie tego lub tamtego z dwóch walczących ze sobą państw.[2]

Wiedeń, luty 1996

tłum. Roman Mazurkiewicz

SERGIUSZ AWIERINCEW, ur. 1937, literaturoznawca, zajmuje się literaturą antyku i średniowiecza oraz filozofią kultury XX wieku. Wydał m.in. *Plutarch i biografia antyczna* (1973), *Poetyka literatury wczesnobizantyjskiej* (Moskwa 1977); współredagował prace zbiorowe *Typologia i wzajemne związki literatur świata antycznego* (1971), *Literatura bizantyjska* (1974); w języku polskim ukazał się wybór jego studiów i rozpraw *Na skrzyżowaniu tradycji. Szkice o literaturze i kulturze wczesnobizantyjskiej* (Warszawa 1988). Tłumacz z literatur antycznych i współczesnej literatury niemieckiej. Poeta religijny, ostatnio ukazał się wybór jego wierszy *Modlitwa o słowa* w przekładzie i opracowaniu Wiktora Woroszyłskiego.

[2] Chodzi tu o *Civitas Dei* oraz *Civitas terrena* św. Augustyna.

WIARA PRYWATNA – WIARA PUBLICZNA

Mikuláš Lobkowicz

Kiedy profesor Tarnowski zapytał mnie, czy byłbym skłonny, z okazji jubileuszu miesięcznika „Znak", wygłosić referat na temat wiary prywatnej i publicznej oraz ich wzajemnego stosunku, wyraziłem spontanicznie zgodę. Temat – pan Tarnowski sformułował go w języku naszej korespondencji, a więc po francusku, jako: „*Foi privée, foi publique*" – wydawał mi się utrafiać w samo sedno refleksji, jakie snułem ostatnimi laty.[1] Kiedy jednak począłem się zastanawiać nad tym, co dokładnie mam powiedzieć, uświadomiłem sobie, że wcale nie jest tak zupełnie jasne, co ten temat właściwie obejmuje. Będę zatem musiał wytyczyć mieszczący się w nim zakres problemów; i w ogóle będę raczej stawiał pytania, formułował problemy, niż dawał odpowiedzi. Ludwig Wittgenstein miał prawdopodobnie rację, zauważając kiedyś, że dla filozofa sformułowanie trafnych pytań jest krokiem decydującym, niejako znalezieniem się już w połowie drogi do właściwej odpowiedzi.

Zanim do tego przystąpię, chciałbym wskazać na pewien zupełnie inny problem – postawić pytanie charakteryzujące się tą szczególną cechą, że z zasady nie ma na nie wiarygodnej odpowiedzi, a pomimo to nie należy go tracić z oczu. Pytanie to brzmi: Czy świat, a tym

[1] Jako przykład wymienię dwa artykuły z ostatnich lat: *Zur Lage des Katholizismus*, w: F. Hilterhaus, M. Zöller (wyd.), *Kirche als Heilsgemeinschaft, Staat als Rechtsgemeinschaft* (Hanns Martin Schleyer-Stiftung, t. 38), Köln 1993, 135–144; *Die christliche Zukunft der europäischen Kultur*, w: Hanns Seidl-Stiftung Prag (wyd.), *Im Licht der Dunkelheit*, Praga 1995, 49–65 (wersja niemiecka), 66–79 (wersja czeska).

samym Kościół, któremu przecież Pan obiecał, że bramy piekielne go nie przemogą (Mt 16, 18), że zatem jako dzieło Jezusa Chrystusa będzie istniał przynajmniej dopóty, dopóki na ziemi będą ludzie, mają przed sobą jeszcze długą przyszłość, czy też kres jest już bliski? Możliwe, że za parę lat czy parę dziesięcioleci nastąpi koniec świata; ale jest też możliwe, że Kościół znajduje się dopiero w powijakach i że będzie mu dane przeżywać jeszcze swoje dwudzieste milenium. Nie ma na to pytanie odpowiedzi, jakkolwiek wielu – na przykład w oparciu o coraz liczniejsze objawienia prywatne – sądzi, że wygląda tak, jakby kres miał nadejść już wkrótce. Niemniej wydaje mi się, że pytanie to właśnie obecnie, pod koniec drugiego tysiąclecia, nie jest bez znaczenia.

Jedną z przyczyn tego jest fakt, że Kościół dopiero niedawno zszedł z pewnej drogi, którą kroczył zasadniczo od chwili „zwrotu konstantyńskiego", a więc od przeszło półtora tysiąca lat. Że wyzbył się wyobrażenia, iż ma rządzić światem[2], a ściślej: mówić mu, jak winien on kierować swoimi sprawami. Jeszcze niewiele dziesiątków lat temu, właściwie aż do II Soboru Watykańskiego, reprezentował Kościół – jakkolwiek nigdy w formie dogmatu – pogląd, dla którego trudno byłoby znaleźć podstawę w Ewangelii, że mianowicie zasady przez niego wyznawane winny być decydującymi zasadami życia publicznego, że zatem ma on prawo, a nawet obowiązek mówić władcom tego świata, jak powinni oni kształtować to życie publiczne, społeczną i państwową koegzystencję ludzi. Wyobrażenia tego wyzbył się w każdym razie w tym sensie, że pragnie już tylko przemawiać do serc swych wiernych, nie zabiegając o jakieś państwo chrześcijańskie i że w odniesieniu do zasad, które reprezentuje, sam rezygnuje z ich realizacji drogą jakiegokolwiek – choćby nawet bardzo pośredniego – przymusu.[3]

Motywacja tego była dwojaka: z jednej strony spostrzeżenie, że w demokratycznie zorganizowanych państwach z ich światopoglądowym pluralizmem Kościół nie zdoła swych roszczeń zrealizować, a dążąc do tego, sam znajdzie się w niebezpiecznej opozycji do przekonań coraz większej liczby swych własnych wiernych; z drugiej strony odkrycie, że prawo osoby, a tym samym również prawo wolności jej sumienia jest ważniejsze niż prawo prawdy. Oba te momenty: spostrzeżenie i odkrycie, były efektem dwóch zupełnie różnych doświadczeń: doświadczenia państwowego totalitaryzmu i doświadczenia Kościoła w Stanach Zjednoczonych.

Doświadczenie z totalitarnymi reżimami nauczyło Kościół – umyśl-

[2] Por. list papieża Gelazego I (492–496) do cesarza Anastazego I z roku 494, Denzinger–Schönmetzer, *Enchiridion symbolorum*, wyd. 36, s. 120.

[3] Por. Deklarację o wolności religijnej *Dignitatis humanae*, wydaną jako ostatni dokument soborowy w grudniu 1965 r. Właśnie ta deklaracja, a nie – jak się często sądzi – reforma liturgiczna, jest istotną przyczyną schizmy abpa Lefebvre'a.

nie formułuję to nieco skrajnie i tym samym ryzykownie – że również, a nawet właśnie tam, gdzie ludzie wierzący stanowią przeważającą większość społeczeństwa, powinien on za wszelką cenę unikać przyjmowania samemu cech totalitaryzmu.[4] Żądanie wolności religijnej wynikało oczywiście pierwotnie z pragnienia, by przyjść z pomocą prześladowanym przez totalitarne reżimy chrześcijanom; Kościół walczył o ich wolność, a często po prostu o ich egzystencję. Gdyby wszakże to miało być jedynym motywem Soboru, wystarczyłoby chyba obłożyć totalitarne państwa klątwą.

W zachodnich analizach ideologii marksistowsko–leninowskiej, dokonywanych kompetentnie przez katolickich teologów – wystarczy wymienić Gustava A. Wettera i Innocentego Marię Bocheńskiego – przedstawiano zwykle od późnych lat czterdziestych[5] rzeczywistość komunizmu jako pewien rodzaj zamienionej w czyn pseudoreligii, jako perwersyjne małpowanie tradycji Kościoła katolickiego. Analogię tę sprecyzował zwłaszcza w swoim przedstawieniu materializmu dialektycznego[6] jezuita Wetter: tutaj Pismo Święte, tam pisma klasyków od Marksa po Stalina; tu i tam wiążąca wykładnia tych tekstów, nie dopuszczająca ich kwestionowania z pozycji historycznych; tu i tam dogmaty, herezje, ekskomuniki, najwyższe, wszystko rozstrzygające autorytety. Oczywiście pierwotnym zamiarem takich porównań było wykazanie, że twierdzenie radzieckiej filozofii, jakoby miała ona charakter naukowy, nie wytrzymuje krytyki. Ale czy nie musiało napawać przerażeniem to, że porównanie Kościoła katolickiego z rzeczywistością sowieckiej ideologii daje się tak łatwo przeprowadzić? Czy zupełnie nieuzasadnione było mniemanie, że Kościół sam – nie

[4] Że ma on jakoby jeszcze dzisiaj takie cechy, zarzucają mu niekiedy nawet katoliccy teologowie. Tak np. niedawno pewien członek wydziału teologicznego uniwersytetu w Tybindze oświadczył publicznie, że Kościół katolicki jest ostatnią utrzymującą się dotąd totalitarną instytucją na świecie.

[5] Próbę przedstawienia systemów totalitarnych jako „religii politycznej" podjął m.in. niemiecki katolik rosyjsko–żydowskiego pochodzenia Waldemar Gurian, który w latach 30. wyemigrował do Stanów Zjednoczonych; por. artykuł H. Hürtena w: H. Maier (wyd.), *Totalitarismus und „Politische Religionen"*, München 1996, 60–70. Gurian, który przez ostatnie lata swego życia wykładał na uniwersytecie Notre Dame, był blisko zaprzyjaźniony z Jacques'iem Maritain. Por. także H. Hürten, *Waldemar Gurian*, Mainz 1971.

[6] Por. np. angielskie wydanie jego opublikowanej po raz pierwszy w 1952 książki *Der dialektische Materialismus – Dialectical Materialism*, New York 1958, s. 544 nn. Nie należy jednak zapominać, że porównanie to było spowodowane omówieniem, jakie z okazji pierwszego wydania pojawiło się w komunistycznej „L'Umanità" z 30 III 1948. Myśl, że katolicy i marksiści–leniniści mają podobną *forma mentis*, była później często powtarzana, np. przez G. Lichtheima. Gdy u większości niekatolików podejście do radzieckiej filozofii było naznaczone myślą heglowską, a zwłaszcza lewicowohegeliańską, to Wetter i Bocheński wychodzili z tomistycznego realizmu, który miał pewne – co prawda bardzo powierzchowne – podobieństwo z reprezentowanym przez Lenina radykalnym odrzuceniem wszelkiego rodzaju idealizmu. Dlatego Wetter i Bocheński nigdy nie wiedzieli, co począć z „filozofią młodego Marksa" (zresztą zajęli się nią dość późno) i niekatolikom spośród autorów zainteresowanych marksizmem–leninizmem, o ile nie pochodzili ze szkoły Wettera–Bocheńskiego, rzucał się w oczy przede wszystkim „prymitywizm" radzieckiej filozofii, zwłaszcza materializmu dialektycznego.

dostrzegając tego – przyjmował niekiedy w ubiegłych stuleciach cechy *quasi*–totalitarne?

Doświadczenie amerykańskie, które spośród doradców soborowych najdobitniej reprezentował wielce zasłużony jezuita–kanonista John Courtney Murray, było dokładnie odwrotne: jest to doświadczenie Kościoła, który uzyskał w społeczeństwie znaczenie zupełnie nieproporcjonalne do liczby katolików, a pomimo to nie miał najmniejszych pretensji do tego, by państwo czegoś uczyć, lecz przeciwnie: w sferze polityki przyswoił sobie w znacznej mierze amerykański liberalizm.[7] Do tego doszła wyraźna refleksja nad postawą samego Jezusa Chrystusa: wprawdzie groził On niekiedy sądem ostatecznym, ale nigdy, choćby w najmniejszym stopniu, do niczego nie zmuszał. Chociaż sam był Bogiem, Jego władza ograniczała się do poruszania serc.[8]

Co to ma wspólnego z naszym tematem? To mianowicie, że jeśli Kościół mógł zrezygnować z tak ważnej zasady swego stosunku do świata, to w jakiejś dalekiej przyszłości mógłby zrezygnować również z czegoś innego – i to nie głównie pod wpływem świata, lecz dzięki refleksji nad zachowaniem samego Pana. Oczywiście nie ze Składu Apostolskiego, oczywiście w niewielkim tylko stopniu z tego, co jest zawarte w *Enchiridion symbolorum* Denzingera–Schönmetzera, ale jednak w bardzo znacznej mierze z tego, co dzisiaj uchodzi za istotny element katolicyzmu: że biskupi są mianowani przez Rzym, że istnieje prawo kościelne, że Kościół wysyła swoich ambasadorów (którym do dzisiaj w większości państw przysługuje wśród dyplomatów pozycja *primus inter pares*), że z państwami zawierane są konkordaty, a może nawet że urząd kapłański mogą sprawować tylko mężczyźni.

Spieszę tu jednak od razu dodać, że podobne perspektywy w żaden sposób nie zwalniają wiernych od tego, by w sprawach istotnych byli posłuszni Kościołowi takiemu, jaki on w tej chwili jest. Naturalnie wolno katolikowi odróżniać to, co istotne, od tego, co nieistotne; ponieważ jednak nie potrafi on powiedzieć, jaka będzie droga Kościoła w bardzo być może odległej przyszłości, przeto powinien się strzec przed pochopnym zachowaniem w tym względzie. Jeśli z powodu swej osobistej drogi życiowej nie jest w stanie przestrzegać kościelnych przepisów, to zapewne lepiej uczyni, zdając się na miłosierdzie Boże – już choćby dlatego, że naszym wzorem tak czy inaczej powinien być celnik, a nie faryzeusz.

Pomimo to wydaje mi się, że refleksja tego rodzaju nie jest bez

[7] Rzym miał przez długi czas ogromne trudności ze zrozumieniem tych amerykańskich tendencji, nie mówiąc już o ich uznaniu – por. np. list *Testem benevolentiae* Leona XIII do biskupa Baltimore z 22 II 1899, Denzinger–Schönmetzer 3340 nn.

[8] Por. *Dignitatis humanae* 11.

znaczenia; może ona nam być pomocna nie tylko w zorientowaniu się w rzeczywistości dzisiejszego Kościoła, ale także w poszukiwaniu bardziej zasadniczych relacji.

Jeśli właściwie rzecz widzę, to istnieją dwie z gruntu różne, a jednak analogiczne płaszczyzny mojego tematu: z jednej strony stosunek Kościoła do świata, a szczególnie do państwowej i społecznej sfery publicznej; z drugiej – stosunek wiernych do władz Kościoła. W obu wypadkach chodzi – jakkolwiek w bardzo różny sposób – o stosunek między sferą prywatną a publiczną: Kościół może, ale nie musi wchodzić z państwem i społeczeństwem w relację, którą określa się jako publiczną; może też, jeśli wejdzie w tę relację, wybrać jeden z kilku wariantów. Z drugiej strony człowiek wierzący powinien się zastanowić nad tym, jakiego rodzaju jest jego konkretny stosunek do społeczności Kościoła; może on się do niej bez jakichkolwiek zastrzeżeń jawnie przyłączyć, ewentualnie też jawnie się jej przeciwstawić, ale może także zamknąć się w samym sobie i skoncentrować na osobistym stosunku do Pana.

O pierwszej z tych płaszczyzn już nieco powiedziałem. Sobór dokonał tutaj głębokiego przełomu: wskazując na godność osoby i na to, że sumienie, zwłaszcza pod względem problemów religijnych, stanowi najistotniejszy element sfery osobowej, uznał prawo każdego człowieka do opowiedzenia się za taką wiarą (albo też nie–wiarą), jaka wydaje mu się prawdziwa.[9] Podczas gdy dawniej ograniczano się do deklaracji, że dla zachowania pokoju społecznego katolickie państwo może albo nawet powinno tolerować innowierców, to Sobór porzucił koncepcję państwa katolickiego i wysunął nawet postulat zapisania w konstytucjach prawa do wolności religijnej. Jak to sformułował Bernhard Sutor w swojej *Etyce politycznej*[10], zdecydowano się dać pierwszeństwo prawu osoby przed prawem prawdy – nie dlatego, jakoby oceniano sceptycznie znaczenie prawdy, lecz dlatego, że odmówiono l u d z i o m prawa do wydawania osądów, które są zastrzeżone dla samego tylko Boga.

Cała ta problematyka nie przestała jednak być aktualna. Chciałbym to zilustrować na dwóch przykładach. Po pierwsze, deklaracja o wolności religijnej zupełnie nie zajmuje się sytuacją, w której jakaś religia czy jakieś wyznanie samo wysuwa roszczenia polityczne. Ma to

[9] Gdy się zastanowimy, co to ma oznaczać, wtedy intencja deklaracji o wolności religijnej staje się szczególnie wyraźna: otóż deklaracja mówi o prawie do (religijnej) wolności sumienia w odniesieniu do ludzi, a nie w odniesieniu do Boga. Nie ma na myśli – może lekkomyślnego – powoływania się wobec Boga na sumienie, lecz jedynie sposób, w jaki mogą względnie powinny działać (świeckie) władze. Por. sformułowanie w *Gaudium et spes* 16 na temat godności nawet sumienia błądzącego, przy czym, podobnie jak w *Lumen gentium* 16, jest tu wyraźnie mowa o niewiedzy nie zawinionej, niepokonalnej.

[10] B. Sutor, *Politische Ethik*, Paderborn 1991, 168.

miejsce nie tylko w przypadku islamu[11], przynajmniej w pewnych jego postaciach, lecz także w niektórych Kościołach chrześcijańskich, jak na przykład rosyjsko–prawosławnym, mających tradycje cezaropapistyczne. W jakim zakresie istnieje prawo do wolności religijnej dla tych, którym ich wiara – a może tylko ich pseudoreligijna ideologia – nakazuje kształtować całe życie publiczne ściśle według ich zasad religijnych albo zgoła gnębić inaczej wierzących? Problem ten, pokrewny dyskusjom uczniów Sir Karla Poppera na temat tolerancji dla tych, którzy tolerancji nie uznają, wolno uważać przynajmniej za nie wyjaśniony.

Drugi przykład jest natury o wiele bardziej delikatnej. W deklaracji o wolności religijnej Kościół zrezygnował wprawdzie z koncepcji państwa kierującego się we wszystkim zasadami katolickimi – co pozostawało niewątpliwie w związku z faktem, że z chwilą nastania liberalnej demokracji poczęło stopniowo zanikać charakterystyczne dla tradycji zachodniej od czasów Platona wyobrażenie, iż *polis* winna odzwierciedlać sobą stosunki kosmiczne[12], i – jak się wydaje – zgodzono się co do tego, że państwo jest (by użyć wyrażenia Lutra) „rzeczą całkowicie świecką", którą należy kształtować raczej pragmatycznie dla dobra obywateli niż w oparciu o jakąś pryncypialną czy zgoła *quasi*–mityczną antropologię.[13] Jednocześnie wszakże Kościół jak gdyby zachował sobie furtkę – możliwość powiedzenia jednak państwu, co powinno ono czynić, a przede wszystkim czego mu czynić nie wolno; tą furtką jest powołanie się na prawo natury. Problem polega tutaj nie tylko na tym, że historia koncepcji prawa natury jest o wiele bardziej złożona, niż się przeważnie sądzi[14], lecz także na tym, że niemało jest takich reprezentowanych przez Kościół elementów prawa natury, które bez podłoża religijnego, a niekiedy nawet bez akceptacji tradycji katolickich trudno uzasadnić. Niezwykle delikatnym tego przykładem jest problem karalności aborcji: czy Kościół może skłaniać państwo do jej karania, jeśli znaczna część ludności nie podziela już przekonań, bez których absolutne potępienie aborcji przestaje być zrozumiałe? Grecy, a jeszcze i Rzymianie, po których odziedziczyliśmy koncepcję prawa natury, bez skrupułów spędzali płód, a nawet topili jak kocięta ułomne

[11] Por. na ten temat interesującą analizę w: E. Gellner, *Conditions of Liberty*, London 1994, zwłaszcza rozdz. 3–5.

[12] Wystarczy przypomnieć panujący przez długi czas w chrześcijańskim świecie pogląd, że ponieważ Bóg jest władcą wszechświata, przeto państwo powinno mieć ustrój monarchiczny, por. np. *De regimine principum* 7, ed. Spiazzi 1954, 767 nn, ale także jeszcze wypowiedzi w niektórych encyklikach Leona XIII.

[13] Przy czym zwłaszcza lewicowi demokraci mają skłonność do „ideologizowania" demokracji.

[14] Przełomowe znaczenie miała pod tym względem praca Leo Straussa, *Natural Right and History*, Chicago 1950.

noworodki. Kościół stoi tu w obliczu szczególnego dylematu: z jednej strony czuje się zobowiązany bronić prawa do życia najbardziej bezbronnych z bezbronnych, z drugiej przychodzi mu przemawiać do społeczności, która z powodu braku perspektywy transcendentnej coraz rzadziej potrafi zrozumieć, że chodzi tu o morderstwo[15] i dlatego trzeba się odwołać do pomocy państwowego prawa karnego.

Krótko mówiąc, zakres tego, czego Kościół może się domagać nie tylko od swoich wiernych, ale zgodnie ze swymi przekonaniami od wszystkich obywateli państwa i prawodawców, jest nieostry. Jeśli, jak to zdają się sugerować najnowsze tendencje, przeciwstawimy Kościół państwu jako sferę prywatną sferze publicznej, ściślej: jeśli przyznamy mu, jak to zdaje się mieć miejsce w świeckich liberalnych demokracjach, najwyżej jeden z wielu głosów w politycznym koncercie, to często bardzo trudno będzie rozstrzygnąć, jakie prawa – pomijając swobodne praktykowanie wiary – będzie należało Kościołowi zagwarantować względnie jakich będzie on się mógł domagać, nie stając się niewiernym sobie samemu. Jak trudna bywa w praktyce odpowiedź na to pytanie, pokazuje sytuacja Kościoła w krajach, w których odgrywał on dawniej znaczącą rolę publiczną: kiedy zbyt dobitnie dochodzi on tam przestrzegania katolickich czy nawet tylko chrześcijańskich zasad, zaczyna mu grozić niebezpieczeństwo, że będzie jeszcze bardziej wypierany z życia publicznego i wpychany w sytuację prywatnej izolacji, niż to i tak już miało miejsce w wyniku stosunków prawnych w liberalnych demokracjach. Kościół powinien oczywiście – jeszcze raz powtarzam – rozwijać działalność publiczną, ale właśnie nie w płaszczyźnie państwa, lecz na *agora*, na rynku opinii.

Można by na to odpowiedzieć, że po pierwsze niesłuszne jest przeciwstawianie Kościoła państwu w taki sposób, jak przeciwstawia się sferę prywatną sferze publicznej, a po drugie, że opisana sytuacja

[15] Koloński arcybiskup kard. Höffner na argument, że można tu mówić najwyżej o uśmierceniu ludzkiego życia, ale jednak nie o morderstwie, odparł kiedyś, że aborcja spełnia kryteria morderstwa: ponieważ płód nie może się bronić, a nawet rozpoznać niebezpieczeństwa, jest ona czynem podstępnym, a ponieważ ojciec czy matka mają na względzie tylko własny interes, dokonywana jest z niskich pobudek. [Powyższa argumentacja oparta jest na występującym w niemieckim prawie karnym rozróżnieniu między m o r d e r s t w e m (*Mord*) jako czynem popełnionym „z niskich pobudek", a z a b ó j s t w e m (*Totschlag*), które tych znamion nie spełnia – przyp. tłum.] Kiedy Jan Paweł II przyrównał aborcję z racji jej częstotliwości do Holocaustu, przez świat przetoczył się krzyk oburzenia; był to namacalny dowód na to, że Kościół i świat (do którego pod tym względem należy też wielu ludzi wierzących) nie wychodzą już z tych samych założeń. Poza Kościołem istnieje wyraźna skłonność (wystarczy przypomnieć M. Singera), by za osoby uznawać te tylko ludzkie istoty, które wiedzą o swojej kondycji jako osoby lub którym można ją objaśnić; nie zachodzi to ani w przypadku nie narodzonych, ani ludzi w stanie agonalnym, którzy utracili już świadomość. Gdy Kościół pod pojęciem osoby rozumie stanowiącą podłoże zachowań „substancję", to „świat" widzi kondycję bycia osobą tylko w realizacji aktów świadomości; jest to jeszcze jeden przykład na to, że światopoglądowa różnica zdań ma swoje źródło w rozmaitych, nie wyartykułowanych wyraźnie założeniach ontologicznych.

czyni wezwanie do reewangelizacji jeszcze pilniejszym, niż jest ono już i tak z chrześcijańskiej perspektywy. Przecież Kościół ze swej istoty jest misyjny.[16] Ale w jakim kierunku zmierza owo wezwanie do reewangelizacji? Czy może w tym, że Kościół winien odzyskać publiczną pozycję, jaką dawniej zajmował, a więc mieć znowu głos w sprawach dotyczących postępowania państwa? Chyba jednak nie; znaczyłoby to bowiem, iż Kościół dlatego tylko odstąpił od koncepcji państwa katolickiego, ponieważ nie jest ona już dziś do zrealizowania, a nie dlatego, że lepiej niż dawniej rozumie postawione mu przez Chrystusa zadanie do spełnienia w świecie.[17] Niekiedy nachodzi mnie – zgoła bezbożna – myśl, że gdyby reewangelizacja rzeczywiście odniosła sukces i znaczna większość obywateli powróciła do wiary chrześcijańskiej czy nawet do Kościoła, to bardzo szybko pojawiłyby się znowu sytuacje, które Kościół dopiero co pozostawił za sobą: że innowiercy byliby prześladowani albo co najwyżej tolerowani, ale nie uznawani bez żadnych ograniczeń jako pełnoprawni obywatele.

Mamy więc dzisiaj do czynienia z czymś w rodzaju częściowo wymuszonego przez okoliczności, częściowo dobrowolnego powrotu do sytuacji Kościoła sprzed zwrotu konstantyńskiego, i Kościół stoi w obliczu niełatwego ze względu na swoje tradycje zadania: ma mianowicie nie dopuścić do tego, aby zwrot taki ponownie nastąpił. Nie wolno mu wejść znowu w alianse z panującymi, tym bardziej, że przecież – przynajmniej w naszych krajach – nie znajduje się w krytycznym położeniu okresu przedkonstantyńskiego, kiedy to był stale narażony na prześladowanie. Czy jest rzeczą w pełni trafną przedstawianie dotychczasowej drogi Kościoła jako przejścia ze sfery prywatnej do publicznej, a potem po części wymuszonego, po części spowodowanego nowym wejrzeniem w Ewangelię powrotu do prywatności, wydaje mi się przy tym mniej ważne. Przecież samo przeciwstawienie „prywatne–publiczne" jest – tam, gdzie nie chodzi o myślenie czysto prawnicze – mało ostre. Ważne są natomiast moim zdaniem dwie sprawy: aby Kościół przemyślał na nowo nie tylko praktycznie, ale

[16] Por. dekret soborowy *Ad gentes divinitus*, 6/7.

[17] Wypowiedzi II Soboru Watykańskiego sformułowane są oczywiście dla XX wieku. Zarazem wszakże zawierają one, zwłaszcza te w *Gaudium et spes*, jak gdyby refleksję o dziejach Kościoła w ich całości i w związku z tym pośrednio także wyznanie winy, szczególnie w odniesieniu do problemów ekumenizmu. Nie jest rzeczą przypadku, że Jan Paweł II zamierza z okazji dwutysięcznej rocznicy narodzenia Chrystusa przeprosić w imieniu Kościoła za wiele uchybień, jakich dopuścił się on wobec swojej misji. Mówi się o cofnięciu wyroku skazującego Savonarolę, o Janie Husie, a może nawet o Lutrze. Jak trudne może to być z perspektywy historyka, pokazało wznowienie sprawy Galileusza, który przecież został skazany głównie nie z powodu herezji, lecz z powodu swego nieposłuszeństwa. Można nawet bronić poglądu, że z abstrakcyjnego, teoretycznonaukowego punktu widzenia rację miał nie Galileusz, lecz kardynał Bellarmin. Por. wydane ostatnio prace: S.M.Pagano (wyd.), *I documenti del processo di Galileo Galilei*, Vaticano 1984; W.Brandmüller, *Galileo und die Kirche*, Aachen 1994.

także teoretycznie, a w gruncie rzeczy teologicznie, swój stosunek do państwa i jego „publicznego" charakteru; a także aby swoich wiernych (do których należy również hierarchia) wychowywał tak, by tam, gdzie wchodzą oni w struktury władzy politycznej (np. zostają członkami rządu), z jednej strony działali wprawdzie jako chrześcijanie, ale nie w imieniu Kościoła[18], z drugiej zaś nie tracili z oczu wniosków, których Kościół z trudem się dopracował, kiedy utracił swoją tradycyjną – zawsze wprawdzie pośrednią, niemniej jednak realną – władzę świecką. Również, a nawet właśnie reewangelizacja Europy powinna być chyba wyraźniej niż dotychczas przedstawiana raczej jako krok naprzód, ku nowemu sposobowi wiary w zmienionym świecie niż jako powrót do dawnego stanu rzeczy, jak by to sugerował przedrostek „re".

W ten sposób przechodzę do drugiej płaszczyzny zadanego mi tematu: charakter prywatny pojedynczego człowieka wierzącego a charakter publiczny Kościoła. Tutaj konieczne jest krótkie historyczne spojrzenie wstecz. Sobór, który Jan XXIII określił jako rozwarcie na oścież okien i nazwał *aggiornamento*[19], zmierzał do nowej otwartości Kościoła wobec świata – takiego, jaki się ukształtował od czasów Oświecenia. Był może przy tym, jak przyznaje synod biskupów z 1985 roku[20], nieco zbyt optymistyczny w swojej wizji przyszłego rozwoju świata. Przede wszystkim jednak opierał się na pewnym założeniu, które bardzo szybko okazało się naiwne: że mianowicie możliwe jest nawiązanie dialogu ze światem bez ryzyka wtargnięcia do Kościoła rozlicznych i różnorodnych opinii tego świata zagrażających jego charakterowi jako *acies ordinata* – hufca w szyku bojowym. Skupiając uwagę na wielkich buntowniczych teologach z czasów pontyfikatu Piusa XII, jak Karl Rahner, Urs von Balthasar, Henri de Lubac, Yves Congar, Jean Daniélou itd., którzy po Soborze okazali się najwierniejszymi z wiernych, przeoczył ogromną liczbę pomniejszych, pod względem teologicznym nieporównanie mniej znaczących „maruderów", którzy w końcu poczęli głosić swoją prywatną teologię jako właściwe przesłanie Kościoła. Skutek był (i jest) taki, że – najwyraźniej w Niem-

[18] Por. *Gaudium et spes*. 43, gdzie jest podkreślone, że w sferze polityki i innych podobnych dziedzinach chrześcijanie – zwłaszcza świeccy – powinni zgodnie z wymaganiami swego sumienia „starać się o to, aby prawo Boże było wpisane w życie państwa ziemskiego", przy czym jednak nie wolno im „domagać się sankcji autorytetu kościelnego wyłącznie dla swego zdania".

[19] W języku włoskim słowo to jest używane, kiedy chodzi np. o aktualizację listy zaproszonych osób. Nie oznacza ono zatem (jak się często sądzi) przystosowania, lecz raczej przyjęcie do wiadomości, uwzględnienie.

[20] *Ecclesia sub verbo Dei mysteria Christi celebrans pro salute mundi*, Watykan 1985, D 3 (s. 17). Tutaj również ładny opis znaczenia słowa *aggiornamento*: *„In hac perspectiva paschali, quae unitatem crucis et resurrectionis affirmat, verus et falsus sensus sic dicti aggiornamento discernitur. Excluditur mere facilis accomodatio quae ad saecularizationem Ecclesiae duceret. Excluditur etiam immobilis clausura communitatis fidelium super se ipsam. Affirmatur tamen aperitio missionaria pro salute integrali mundi."*

czech – znaczna część dzisiejszych teologów bez żadnego skrępowania głosi swoje osobiste interpretacje i opinie, a pod ich wpływem wielu wiernych poczęło w zastraszającym zakresie przyrządzać sobie własne koktajle wiary.

Oczywiście nie należy też przeceniać znaczenia tej ewolucji. Z jednej strony jest ona naturalną konsekwencją nowożytnego podkreślania prawa do podmiotowości i roszczenia do autonomii, z drugiej zaś odzwierciedla stan rzeczy, jaki dla Kościoła do czasów Tomasza, a w innym sensie aż do Soboru Trydenckiego był czymś zupełnie zrozumiałym. Musimy przywyknąć do myśli, że owa nawet dla wielu niekatolików fascynująca jednomyślność Kościoła, która pozwalała traktować *ecclesiam Dei* jako rodzaj prastarej niezdobytej twierdzy pośrodku spienionych bałwanów morza świata, była w znacznej mierze fenomenem późniejszego okresu. Ponadto winniśmy się wystrzegać przeceniania sukcesów Kościoła w dawniejszych czasach; jeszcze w dobie kontrreformacji i baroku wiara prostego ludu była przemieszana z zabobonami i pogańskimi wyobrażeniami, a około roku 1800 sytuacja w całej niemal Europie wyglądała tak, że nie tylko w półwiecze później Marks i Engels mogli sądzić, iż Kościół znajduje się w stanie agonalnym, ale już wtedy trudno było odróżnić teologię od filozofii oświeceniowców.

Pomimo to Kościół i jego wierni znajdują się dzisiaj w położeniu, które można określić jako konflikt między *foi privée* a *foi publique*. Nie tylko coraz większa liczba wiernych odwraca się od Kościoła, ale również ci, którzy w Kościele pozostają, są zrażeni do jego rzeczywistości w takim stopniu jak chyba nigdy dotąd od czasów reformacji. Niechęć ta idzie przy tym w dwóch, a może nawet w trzech kierunkach. Jedni protestują przeciwko zamętowi, jaki nastąpił po Soborze, i skłonni są winą za niego obarczać sam Sobór, najchętniej więc widzieliby „przedsoborowy stan rzeczy". Inni przywołują nie urzeczywistnionego ducha Soboru i skarżą się, że Kościół stale jeszcze nie nadąża za czasem, a przede wszystkim nie umie sobie poradzić z liberalnymi tendencjami tego świata. Jeszcze inni – i ci stanowią zapewne większość – patrzą bezradnie, a niekiedy nawet z niesmakiem na Kościół, w którym ich zdaniem nie ma już świętych obdarzonych jakimś charyzmatem, do których można by się przyłączyć: jest on w ich oczach niesłusznie niezłomny w sprawach moralnych, których nikt już prawie nie bierze na serio, obojętny na problemy, które poruszają dzisiejszego człowieka (np. w kwestii praw ludzkich), bezmyślny, a niekiedy pozbawiony wyczucia smaku przy sprawowaniu swej własnej liturgii, próżny i rozmiłowany w przepychu, a wreszcie ciągle jeszcze żądny władzy.

Ta po części bardzo skomplikowana sytuacja nasuwa cały szereg

pytań. Pierwszym i najbardziej podstawowym z nich jest chyba: co się właściwie stało? Czy były sposoby na to, aby Vaticanum II, bez wątpienia najdonioślejsze wydarzenie w dziejach Kościoła od czasu Soboru Trydenckiego, a tym samym od początku doby nowożytnej, przyniosło inne, na pierwszy, a zapewne też na drugi rzut oka korzystniejsze dla Kościoła skutki? Niekiedy wskazywano słusznie na to, że dokumentom soborowym nie towarzyszyły „przepisy wykonawcze", jakie pojawiły się przykładowo po Soborze Trydenckim. Jedyną szybko, o wiele za szybko przeprowadzoną reformą była reforma liturgii mszalnej; przeoczono przy tym, jak ściśle pobożność prywatna, a po części również wierność Kościołowi były związane z dawną liturgią. Ponieważ nie tylko nie zadbano o to, aby wiernym starannie objaśnić założenia nowej postaci ofiary eucharystycznej, ale ponadto przez długi czas tolerowano „eksperymentalną" dowolność nowej liturgii, a do tego często była ona (i jest) sprawowana ogromnie niedbale, reforma ta więcej początkowo zburzyła, niż zbudowała. W dobie ogólnoświatowej turystyki zrezygnowano z łaciny; *actuosa participatio* wiernych była rozumiana jako wezwanie do nieustannego „zatrudnienia" uczestników Mszy; również pod względem teologicznym pozbawiono liturgię eucharystyczną jej charakteru sakralnego (np. podkreślając jej znamię wspólnotowe i zacierając jej charakter jako ofiary[21]) – a to wszystko w okresie, w którym od czasu Maxa Webera wiedziano o „odbóstwieniu" współczesnego świata przemysłowego i można już było zaobserwować początki tęsknoty za mitem i *sacrum*, która niedługo potem znalazła wyraz w zainteresowaniu – także, a nawet właśnie wśród katolików – religiami wschodnimi czy ruchem New Age.[22]

Obecnie poirytowanie w związku z nową liturgią należy do przeszłości; władze kościelne (w tym również kard. Ratzinger) już od dawna zrozumiały, że kroczono niewłaściwą drogą, a ściślej: że na właściwą drogę wkroczono w niewłaściwy sposób; pokolenie zaś tych, którzy byli przywiązani do liturgii Piusa V – trzeba tu od razu dodać: w jej postaci z końca XIX wieku – z roku na rok wymiera. Ale przykład ten ukazuje wyraźnie coś innego: z jednej strony imponujący system wychowawczy, jaki Kościół budował przez co najmniej 150 lat, załamał się niemal bez sygnałów zapowiadających; z drugiej strony Kościół spotkało to nieszczęście, że jest on postrzegany niemal już tylko jako instancja moralna, zwłaszcza w drażliwych dzisiaj sprawach, a nie jako

[21] Por. na ten temat R. Schenk (wyd.), *Zur Theorie des Opfers. Ein interdisziplinäres Gespräch*, Stuttgart 1995.

[22] Tak np. w Europie Zachodniej można u wielu młodych chrześcijan spotkać się z opinią, że wyobrażenie o reinkarnacji daje się bez trudu pogodzić z wiarą chrześcijańską; na temat problemów teologicznych por. wydaną przed paru laty książeczkę arcybiskupa Wiednia Ch. Schönborna, *Existenz im Übergang*, Einsiedeln 1987, 99 nn.

wspólnota i instytucja, która – jak to wyrażają piękne słowa wstępu do końcowego sprawozdania synodu biskupów z 1985 roku – „pod przewodnictwem Słowa Bożego sprawuje tajemnice Chrystusa dla zbawienia świata". Tym, czego nam dziś brak, jest nowy kształt teologii Kościoła, jaką w latach 30. nakreślili Henri de Lubac[23] i inni, teologii, która – aby wyrazić to nieco trywialnie – nie pomijałaby milczeniem tego, że Kościół zawsze był po części odrażającym chlewem (podobnie jak ludzie bywają świniami), ale że za tą empiryczną rzeczywistością i w niej samej ukryta jest po prostu tajemnica tego świata – tajemnica, której promieniowanie zadecyduje na końcu o zbawieniu i o losie dziejów świata. Ponieważ teologia taka nie istnieje, ponieważ w epoce powierzchownej, uprawianej skutecznie przez media pogoni za nowinkami trudno byłoby ją stworzyć, a jeszcze trudniej głosić, moralizujący charakter władz kościelnych wysuwa się na pierwszy plan z taką natarczywością, że potrafi ona przerażać nawet wierne dzieci Kościoła.

Przed kilku laty próbowałem zilustrować to w pewnym odczycie na następującym przykładzie.[24] Kościół ma tradycyjnie do zaoferowania kobiecie dwa ideały: dziewicy i matki; tymczasem jedną z najszybciej w ubiegłych latach rosnących grup społecznych stanowią kobiety, które nie chcą brać na siebie trudów macierzyństwa, a zarazem nie potrafią zrozumieć, dlaczego z tego powodu miałyby pozostawać dziewicami. Ponieważ Kościół nie ma dla nich żadnego innego przesłania, jak tylko to, że grzeszą, kobiety te odchodzą. Kiedy zostają jednak w końcu matkami, żywią wprawdzie jeszcze niekiedy nostalgiczne wspomnienia o pobożnym zapale swego dzieciństwa, ale swoim dzieciom nie mogą już przekazać tego zapału, lecz jedynie swoją niechęć do instytucji, która na ich drodze do dorosłości obarczyła je poczuciem winy, nie umiejąc im powiedzieć, dlaczego pomimo to winny jej pozostać wierne. Tak więc trzeba się spodziewać czasów, w których dzieci – pomimo chrztu, ślubu, pogrzebu, które dzisiaj są traktowane nieomal jak uroczystości świeckie – będą w stopniu nie spotykanym w Europie od przeszło tysiąca lat wzrastały praktycznie jako poganie – w kulturze przesyconej wprawdzie dziedzictwem chrześcijańskim, ale która z niedbalstwa czy z rozmysłem godzi się na obumarcie korzeni tego dziedzictwa.

Co ma to wspólnego z naszym tematem „prywatnej i publicznej wiary"? Otóż myślę, że Kościół stoi w obliczu bardzo niemiłego dylematu: albo będzie się zachowywał jak wielka ogólnonarodowa partia, w której istnieje mnogość rozmaitych opinii i konsens tylko co do spraw absolutnie najważniejszych, albo też będzie stale przypominał o całym depozycie wiary wraz ze wszystkimi normami moralnymi,

[23] H. de Lubac. *Catholicisme*, Paris 1938.
[24] Por. artykuł w: P. Poupard. *Christianisme et culture en Europe*, Paris 1992. 155–166.

ryzykując przy tym, że coraz większa z roku na rok liczba wiernych będzie się odwracać do niego plecami, w końcu głównie dlatego, że podatek kościelny wyda im się bezsensownym i niepotrzebnym wydatkiem. Już i tak doszło do sytuacji – wprawdzie, jak sądzę, jeszcze nie w Polsce, ale na przykład w Niemczech – w której Kościół przez dużą liczbę swych członków postrzegany jest podobnie jak związek hodowców królików. Jeśli komuś przestaje on odpowiadać albo jeśli ten ktoś stracił zainteresowanie dla królików, po prostu się wypisuje...

Jednocześnie, rzecz paradoksalna, u wielu wierzących występuje autentyczna tęsknota za Kościołem, który w rozlicznych wirach życia mógłby być dla człowieka ostoją, domem; zdają się tego dowodzić nieustanne zarzuty ze strony ludzi pozostających już od dawna na marginesie Kościoła, którym – jako że i tak nie respektują już prawie jego przepisów – wszystko to mogłoby przecież być obojętne.[25] Przy tym zarzuty te są wstępnie formułowane głównie przez teologów, którym przecież władze kościelne mogą dać się we znaki o wiele bardziej niż człowiekowi świeckiemu. Temu ostatniemu bowiem rzadko w gruncie rzeczy grozi coś ze strony owych władz: jeśli nie jest on im posłuszny, musi to załatwić jedynie ze swoim sumieniem, a nie ze swoim pracodawcą. Natomiast kapłan czy tym bardziej wykładowca teologii ma do czynienia z przełożonymi – w sensie o wiele ściślej sprecyzowanym niż w przypadku bardziej ogólnego stosunku hierarchii do wiernych.

Wraz z pojęciem „hierarchii" – które w Niemczech wyrażane też bywa często pochodzącym z protestantyzmu określeniem „Kościół urzędowy" (*Amtskirche*)[26] – pojawia się nowy aspekt problemu. Otóż Kościół, przez analogię do innych wielkich organizacji społecznych, postrzegany jest jako instytucja kierowana przez etatowe osobistości, które *ex officio* zarządzają wiarą (i tym, co z niej wynika). Kościół zaś o tyle wychodzi nieświadomie takim oczekiwaniom czy wyobrażeniom

[25] Z socjologicznego punktu widzenia dla Kościoła znamienne są dzisiaj m.in. dwa osobliwe zjawiska: to, że teologiczni buntownicy, których już się właściwie nie „odtrąca", a tylko co najwyżej pozbawia wybranego przez nich samych urzędu kościelnego, nie opuszczają Kościoła, tylko próbują go zmienić zgodnie ze swymi prywatnymi wyobrażeniami (por. takie przypadki, jak Drewermanna, Gaillota, Boffa itp.); i to, że członkowie Kościoła mogą się bez końca zżymać na przepisy, których nigdy nie mieli zamiaru respektować (np. „pigułka"). Pierwsze z tych zjawisk ma zapewne związek m.in. z profesjonalizacją teologii (teolog, który opuszcza Kościół, wkrótce przestaje kogokolwiek interesować), drugie mogłoby być pewnego rodzaju nieświadomym, wzmaganym przez środki masowego przekazu przywiązaniem do wyobrażeń o demokracji i wspólnocie. W obu wypadkach działa też zapewne niekiedy nie wyartykułowana refleksja, że Kościół jest jednak czymś więcej niż tylko „związkiem hodowców królików". Rzadko jednak można się dziś spotkać z odważną postawą młodego przewodniczącego „Stowarzyszenia katolickich homoseksualistów", który na pytanie, dlaczego po prostu nie odchodzi z Kościoła, odpowiedział w dyskusji telewizyjnej: „Ponieważ Chrystus jest jednak jakoś w tym Kościele."

[26] Por. krótki, ale trafiający w sedno artykuł w nowym (trzecim) wydaniu *Lexikon für Theologie und Kirche*, Freiburg 1993, I, 567.

naprzeciw, że – zarówno w Rzymie, jak w siedzibach konferencji episkopatów i kurii biskupich – coraz bardziej rozbudowuje swój aparat organizacyjny, w którym wierni nierzadko natrafiają raczej na „odźwiernych", jak w *Zamku* Kafki, niż na osoby rzeczywiście kompetentne w załatwianiu pewnych spraw. W ogóle propagowane przez Sobór pojęcie *Communio*, sugerujące wspólną odpowiedzialność wszystkich wiernych, w płaszczyźnie strukturalnej prawie jeszcze nie jest realizowane, w związku z czym o wiele trafniejsze teologicznie określenie „diakonia", tzn. „posługa", nieomal nie znajduje zastosowania, a nawet często jest odczuwane jako w negatywnym znaczeniu „protestanckie". Współwinien jest temu zapewne również przepych, jakim otaczają się – często bardziej *nolens* niż *volens* – biskupi, przepych pochodzący z czasów, kiedy ich poprzednicy byli jednocześnie książętami świeckimi.

Ale to tylko jedna – choć oczywiście szczególnie rzucająca się w oczy – strona problemu. O wiele bardziej podstawową i dlatego nieporównanie trudniejszą do zanalizowania jest okoliczność, że – niezależnie od wszelkich interpretacji *pistis* w sensie wierności i zaufania – wiara chrześcijańska wyraża się w pewnych tezach, a dwutysiącletnie dzieje Kościoła sprawiają, że liczba tych tez, zarówno o charakterze dogmatycznym, jak etycznym jest bardzo duża. Kardynał Ratzinger podkreślił kiedyś, wiele lat temu, że to dziedzictwo starożytności jest jedną z wielkich zalet chrześcijaństwa w porównaniu z taką religią jak hinduizm.[27] Można się z tym w pełni zgodzić, a pomimo to dostrzegać problemy, jakie stąd wynikają. Może to prawda, co miał kiedyś powiedzieć Monsignore Escriva: że jest zdumiewające, w jak niewiele rzeczy my, katolicy, m u s i m y wierzyć; jeśli jednak przyjrzeć się szczegółom, jest to jednak bardzo wiele – za wiele, aby dzisiejszy człowiek, który w końcu akceptuje to tylko, co sam dla siebie jako słuszne przyjął, mógł nie odczuwać tego niemiłe. Ponadto liczne tezy zostały przez współczesne badania w zakresie egzegezy, ale także historii dogmatów, zrelatywizowane i skomplikowane co do swego znaczenia i wagi w stopniu, z jakim przeciętnemu człowiekowi wierzącemu niezwykle trudno się uporać. Aby dać jeden tylko, prosty, ale obrazowy przykład: z jednej strony my, katolicy, odmawiamy część radosną Różańca, z drugiej zaś egzegeza mówi nam, że historia dzieciństwa Jezusa w Ewangelii Łukasza jest legendą.

Nietrudno chyba zatem dostrzec, na czym polega problem *„foi privée – foi publique"*: otóż człowiek wierzący konfrontowany jest z masą tez, których w razie wątpliwości powinien się w swojej wierze i swoim

[27] J. Ratzinger, *Einführung in das Christentum*, München 1968, 48 nn.

postępowaniu trzymać i tylko bardzo rzadko odczuwa radość z tego, że może wyartykułować swoje przekonania w oparciu o własne doświadczenie. Do tego Kościół nie mówi mu, jak to z nim jest, jeśli nie akceptuje on – choćby tylko *in pectore* – czy zgoła nie jest w stanie zaakceptować jednej z tych tez, i jakimi wytycznymi winien się kierować, jeśli przekroczy kiedyś mur oddzielający cnotę od grzechu w sposób, który uniemożliwia prosty powrót. Zwłaszcza to ostatnie stało się dla wielu katolików poważnym problemem: oddalają się oni od Kościoła, a w końcu rozstają się z nim, ponieważ nie widzą możliwości przestrzegania jego przykazań – a nikt nigdy im nie pokazał, jakie priorytety obowiązują w ciemnościach, które istnieją za jego murem. Aby wrócić do wspomnianego wyżej problemu kobiet, które nie chcą być ani matkami, ani dziewicami: otóż Kościół nie znalazł jeszcze, w każdym razie oficjalnie, właściwego sposobu, aby – nie rezygnując z własnych zasad – przekonać je, że niezależnie od swej drogi życiowej nie muszą, na litość boską, odwracać się od Kościoła, że mogą w nim pozostać.

W gruncie rzeczy chodzi przy tym jedynie o przypomnienie tego, co Kościół zawsze, od niepamiętnych czasów, głosił: że nie jest się jeszcze bynajmniej heretykiem, jeśli neguje się jakąś prawdę wiary, nie rozgłaszając jednak tego publicznie na całe gardło, oraz że Kościół jest Kościołem grzeszników i dla grzeszników. Kiedyś, przed laty, napisałem krótki artykuł zatytułowany *Głos w obronie grzechu* (*Plädoyer für die Sünde*)[28], w którym próbowałem ukazać, że z punktu widzenia teoretycznonaukowego, teologicznego i psychologicznego o wiele prościej jest przyznać, że nie jest się zdolnym przestrzegać norm Kościoła, niż ustawicznie – w oparciu o swą prywatną drogę życia – normy te podważać. I czasami wyobrażam sobie, jaki dalszy przebieg mogłaby mieć przypowieść o faryzeuszu i celniku (Łk 18, 10–14): Oto celnik powracał co roku do świątyni i nie śmiąc wznieść oczu ku niebu prosił Boga o zmiłowanie. Nie zmieniał swego postępowania, nie wyznawał swych grzechów, lecz ciągle od nowa korzył się przed Panem, jak to niekiedy czynią prości rosyjscy prawosławni, znający niemal tylko jedną modlitwę: „Panie, zmiłuj się nade mną". Wolno sądzić, że za każdym razem odchodził do domu na nowo usprawiedliwiony – chyba że zacząłby być z racji swojej pokory zarozumiały, co uczyniłoby z niego skomplikowany przypadek faryzeusza. Również ostatni Sobór powtórzył, że Kościół jest Kościołem grzeszników, nie zaś ludzi doskonałych[29], a najpóźniej od czasu Soboru Trydenckiego Kościół

[28] Geschwister Goppel (wyd.). *Was wär Er ohne Sie*. München 1988, 89 nn. Książka ta była podarunkiem ofiarowanym zmarłemu premierowi Bawarii Alfonsowi Goppelowi przez jego dzieci.

uczył wbrew Lutrowi[30], że również grzesznik może być dobrym człowiekiem. I dodam tu coś nieprawowiernego: otóż nie jestem pewien, czy Ojcowie Soboru dobrze postąpili, przypominając nam tak wyraźnie to, o czym w gruncie rzeczy zawsze wiedzieliśmy, że mianowicie wszyscy jesteśmy powołani do świętości[31]; perspektywa ta, jeśli nie zostanie starannie wyjaśniona, sięga zbyt wysoko i wskutek tego musi onieśmielać i zniechęcać.

Wszystkie te problemy prywatnej wiary jednostki i publicznej wiary Kościoła dadzą się rozwiązać chyba tylko wtedy, jeśli się zrozumie, że bycie chrześcijaninem i członkiem Kościoła jest wezwaniem do tego, by kształtować w sobie całkowicie osobową relację do pewnej zupełnie niezwykłej osoby – do Jezusa Chrystusa. Jedną z tragedii Kościoła jest to, że sprawując każdego dnia i na całym świecie Ofiarę Chrystusa, przez mnogość swoich tez, norm i poczynań organizacyjnych nierzadko tę prostą relację raczej przesłaniał, niż głosił potrzebę jej budowania. „*Dilige et quod vis fac*", powiedziane jest w komentarzu Augustyna do Pierwszego Listu św. Jana: „Kochaj i czyń, co chcesz!"[32] – a Romano Guardini opisał to za pomocą pięknego obrazu: „W doświadczeniu wielkiej miłości cały świat skupia się w relacji Ja–Ty i wszystko, co się dzieje, staje się wydarzeniem w obrębie tej relacji."[33] Jeśli istnieje coś, co pozwoliłoby nam, chrześcijanom, przełamać w obrębie Kościoła dialektykę tego, co prywatne, i tego, co publiczne, wyjść poza nią, „unieważnić" ją w Heglowskim znaczeniu tego słowa, to tym czymś jest osobowa relacja miłości do Tego, który pozostawił nam przesłanie: „Jestem z wami przez wszystkie dni aż do skończenia świata" (Mt 28, 20). W aurze takiego przywiązania i miłości – w której, jak o tym świadczy choćby przykład Simone Weil, mogą uczestniczyć również nie ochrzczeni – wszystko, czego doświadczamy, jawi się w nowym świetle: nie liczą się już przepisy ani nawet dogmaty, lecz jedynie gotowość do tego, by być z Nim, by poświęcać, oddawać siebie. Nam, ludziom żyjącym w świecie, przychodzi to oczywiście z niezwykłym trudem i na ogół udaje się w bardzo tylko niedoskonałym stopniu: nie dochowujemy wierności, zdradzamy, myślimy o sobie samych, użalamy się nad sobą. Ale kto tego w ogóle nigdy nie pojął, kogo tego w ogóle nigdy nie nauczono, ten niechybnie będzie się zawsze gorszyć dziełem Chrystusa i niedoskonałymi ludźmi albo też stanie się perfekcjonistą, któremu chodzi już tylko o zadośćuczynienie choćby najskryt-

[29] *Lumen gentium* I 8; *Gaudium et spes* 43.
[30] Por. Denzinger–Schönmetzer 1557, 1575.
[31] *Lumen gentium* V.
[32] *MPL*, XXXV, 2033.
[33] Ponieważ w pośpiechu nie mogę tego miejsca znaleźć, cytuję je za: Luigi Giussani, *Ein ökumenischer Glaube*, niemieckie wydanie „Trenta Giorni" V (1995), 12, 26 nn.

szej normie. Będzie się wtedy zachowywał jak ów wróbel, którego przechadzające się zwierzęta ujrzały leżącego na grzbiecie z wyciągniętymi ku niebu nóżkami i który na pytanie, co właściwie robi, odrzekł ciężko dysząc: „Proszę was, bądźcie cicho, bo jeśli je opuszczę, niebo się zawali."

Taka osobowa relacja do człowieka, o którym jako chrześcijanie mamy podstawę sądzić, że był On samym Bogiem i dlatego jest nadal wśród nas, ukazuje z kolei całkowicie nowy, a zarazem pradawny publiczny charakter Kościoła. Po prostu relacjonuje się to, czego się doświadczyło – podobnie jak czyni to niezwykle chętnie każdy, kto kocha, ponieważ jego serce jest przepełnione, a usta pragną to wypowiedzieć. Nie głosi się już tez i norm, lecz ma się przemożną chęć wybiec na rynek i zawołać: „Oto zwiastuję wam radość wielką!" (Łk 2, 10). Tak czynili misjonarze – od Pawła poprzez Franciszka Ksawerego po Brata Rogera i Teresę z Kalkuty – i tak chyba winniśmy czynić i my, jako że Europa stała się krajem misyjnym. My, intelektualiści, nie powinniśmy przy tym, jak to chętnie czynimy, przeceniać naszego znaczenia, wolno nam jednak sądzić, że mamy do spełnienia pewne szczególne zadanie...

tłum. Juliusz Zychowicz

MIKULÁŠ LOBKOWICZ, ur. 1931, filozof religii i polityki, w l. 1967–1990 kierował Katedrą Filozofii i Teorii Politycznej Uniwersytetu Monachijskiego, obecnie jest prezydentem Uniwersytetu Katolickiego w Eichstätt; członek Papieskiej Rady Kultury w l. 1982–1992; opublikował m.in. *Theory and Practice. From Aristotle to Marx* (1967), *Marxismus und Machtergreifung* (1978). W Polsce ukazał się zbiór jego esejów *Czas kryzysu, czas przełomu* (1996).

NADZIEJA I CIERPLIWOŚĆ

KU CHRZEŚCIJAŃSTWU BARDZIEJ PASCHALNEMU

Wacław Hryniewicz OMI

Każda próba refleksji nad chrześcijaństwem przyszłości ma charakter fragmentaryczny. Jest rezultatem określonej wrażliwości religijnej, duchowej i teologicznej. W sprawach dotyczących jutra nikt nie może mieć pewności. Można jedynie dzielić się własnymi odczuciami, przewidywaniami i nadziejami. Rzut oka na minione dzieje chrześcijaństwa poucza jednak, że potrafi ono przetrwać najtrudniejsze próby dziejowe, zmagając się z własną słabością, nieumiejętnością przekazywania Ewangelii i dawania jej świadectwa.

Docta spes futuri

Pytanie o chrześcijaństwo przyszłości pobudza umysł, serce i wyobraźnię. Stoimy u progu trzeciego tysiąclecia wiary chrześcijańskiej. Pamięć podsuwa obraz tysiąclecia, które dobiega końca. Przyniosło ono największe podziały w chrześcijaństwie, trwające do dzisiaj. Ostatni wiek stał się świadkiem usilnych i wytrwałych dążeń do położenia kresu procesowi dezintegracji. Ruch ekumeniczny pomimo swoich zahamowań i niekonsekwencji zmienia powoli oblicze chrześcijaństwa. Czyni je bardziej wrażliwym na inność i różnorodność. Uczy otwartości i tolerancji. Uczy również większej koncentracji na tym, co najbardziej istotne w chrześcijańskim doświadczeniu Boga, człowieka, Kościoła i świata. Dzięki ekumenizmowi wszyscy staliśmy się już dzisiaj, świadomie lub nieświadomie, bardziej chrześcijanami jutra.

Jestem ekumenistą, dlatego ta refleksja narzuca mi się już na samym początku moich rozważań. Nikt nie zna dzisiaj oblicza chrześ-

cijaństwa w nadchodzących stuleciach trzeciego millenium. Wiara chrześcijańska nie daje takiej wizji. Trzeba pozostać człowiekiem nadziei. Nadzieja podsuwa pewne myśli i oczekiwania, pozostaje jednak tylko uczoną nadzieją na przyszłość, *docta spes futuri*. W niniejszym przypadku owa nadzieja okazuje się jedynie uczoną niewiedzą, *docta ignorantia futuri*.

W obliczu przyszłości wszyscy odczuwamy pewną bezradność i zakłopotanie. Przyszłość nie jest jedynie tym, co daje się przewidzieć, zaplanować i urzeczywistnić. Jest w niej również coś wymykającego się ludzkim oczekiwaniom, kalkulacjom i planom. W jakiejś mierze dzień dzisiejszy jest przygotowaniem do jutra, niekiedy jego antycypacją. Jednakże przyszłość jako taka nie pozwala sobą rozporządzać. Jest nieuchwytna, tajemnicza, pełna niespodzianek i nieoczekiwanego rozwoju wydarzeń. Po przełomie 1989 roku Kościoły stanęły w obliczu nowych napięć, konfliktów i nieporozumień, które rzucają cień na rozwój przyszłych relacji i na ekumeniczny dialog Kościołów.

Chrześcijaństwo uczy pokładać nadzieję w Bogu, który jest Panem ludzkich dziejów i przyszłością świata. Pismo Święte przekazuje obietnicę, iż „bramy piekielne nie przemogą" Kościoła zbudowanego przez Chrystusa (zob. Mt 16, 18). Z drugiej strony nie znajdziemy w nim obietnicy, iż w dziejach ludzkości Kościół ten odniesie pełny sukces ewangelizacyjny. Chrystus nie obiecywał doczesnej szczęśliwości. Mówił jedynie, że wraz z Jego przyjściem „przybliżyło się" (*éggiken*) do ludzi Królestwo Boga (zob. Mk 1, 15), a nawet że „wewnątrz was (*entòs hymon*) jest" (Łk 17, 21). Interioryzacja Królestwa nie oznacza jego widzialnego zwycięstwa w dziejach ludzkości. Nowy Testament odsłania pesymistyczne rysy historii i procesu dehumanizacji ludzkości w miarę zbliżania się jej do tego kresu, który nazwany został „dniem Pańskim" (1 Tes 5, 2; 2 P 3, 10). Wystarczy uważnie przeczytać „małą apokalipsę" św. Marka (Mk 13). Ewangelista Łukasz zanotował przejmujące słowa Jezusa: „Czy jednak Syn Człowieczy znajdzie wiarę na ziemi, gdy przyjdzie?" (Łk 18, 8).

Aluzja do ludzkiej wolności jest w tych słowach wyraźna. Jeżeli jest to wolność rzeczywista, może wybierać również zło, wyrządzać krzywdę, nieść zniszczenie i zagładę. Wyzwolenie, o którym mówi Ewangelia, nie oznacza automatycznego zniszczenia zła. Będzie ono istnieć w świecie aż do końca dziejów. Wyzwalająca siła zbawienia wprowadzona w świat przez Chrystusa jest nową energią uzdrawiającą i przeobrażającą. Energia ta wyzwala, uzdrawia i przeobraża jednak tylko tych, którzy ją przyjmują w swoje życie. Dzieje świata są dziejami ludzkiej wolności. Dlatego właśnie zawodne są hipotezy futurologów. Chrześcijaństwo przyszłości nie daje się dokładnie zaprogramować.

Ono także powierzone zostało kruchej wolności samych chrześcijan. Jaki użytek uczynią z tej wolności, odsłoni dopiero przyszłość.

Dlaczego paradygmat paschalny?

Pascha Chrystusa to nie tylko największe święto liturgiczne, ale również sam rdzeń wiary i nadziei chrześcijańskiej. Dramat Krzyża jest dramatem ludzkiej wolności. Wolność ludzi ukrzyżowała Chrystusa. Zmartwychwstanie to zwycięstwo życia nad śmiercią, dobra nad złem, miłości nad nienawiścią, światła nad ciemnością, nadziei nad rozpaczą i zwątpieniem. Największy kryzys w ludzkich dziejach znalazł swoje boskie i szczęśliwe rozwiązanie. Wolność ludzi została uszanowana, ale zwycięski okazał się Bóg. Dzieje wolności noszą na sobie znamię tragizmu. Bóg przezwycięża zło, nie cofając się nawet przed tajemnicą Krzyża – po to jedynie, by pociągnąć stworzoną wolność od wewnątrz i przeobrazić. Kościół głosi Paschę Pana po to, aby człowiek mógł duchowo zmartwychwstać i odnaleźć siebie w świetle tajemnicy Chrystusa.

Chrześcijaństwo zachowywało w swej istocie charakter paschalny nawet wtedy, kiedy teologia i duchowość zdawały się zapominać o integralnej głębi i uniwersalizmie misterium paschalnego. Sobór Watykański II przywrócił katolikom, wraz z odnowioną liturgią, świadomość centralnej roli tego misterium. Jestem przekonany, że chrześcijaństwo bardziej zjednoczone czerpać będzie siłę i natchnienie ze swojej eschatologicznej nadziei i radości, które rozbłysły ludziom wraz ze zmartwychwstaniem Chrystusa. Teologia i duchowość paschalna ma szczególne znaczenie w dziele pojednania chrześcijaństwa Wschodu i Zachodu. Wskazuje ona na ośrodek wiary i nadziei chrześcijańskiej, na samą osobę Zmartwychwstałego Pana dziejów i Jego Dobrą Nowinę, a to jest największym skarbem Jego jednego Kościoła. Można już dzisiaj mówić o stopniowym ekumenicznym procesie odkrywania bardziej paschalnego oblicza chrześcijaństwa.

Wedle zwięzłego określenia św. Klemensa z Aleksandrii chrześcijaństwo jest religią zachęty i ufności. Tak należałoby rozumieć jego trudno przetłumaczalną formułę: „bowiem cała religia ma charakter zachęcający" (*protreptikè gar he pása theosébeia*)[1]. Chrystus jest Boskim Logosem – Słowem, które pociesza i zachęca (*Lógos paramythetikós, protreptikós*), Pedagogiem wszystkich ludzi i „jedynym Lekarzem" (*mónos iatròs*) prawdziwie miłującym ludzi. Leczy nas jak „dobry Lekarz" (*iatròs agathós*).[2] Nie mówi On tylko jednym głosem, ma więcej niż jeden sposób wychodzenia ludziom naprzeciw: „Zbawi-

[1] *Paidagogós* I, 1, 3, SCh 70, 110.
[2] Tamże I, 1, 1–3; 6, 1 (s. 108–111, 118).

ciel jest polifoniczny (*polýphonos*) i działa na wiele sposobów (*polýtropos*) dla zbawienia ludzi."[3]

Przytaczam te słowa, gdyż tchną one przedziwnym duchem pogody. Są świadectwem wczesnochrześcijańskiego poczucia pluralizmu Bożych dróg wobec człowieka. Chrystus Klemensa jest „Bogiem współczującym", *ho philoiktírmōn Theós*, który przez swoją miłość „przywiązuje się" (*antéchetai*) do człowieka i troszczy o niego.[4] Oto największy motyw przemawiający za tym, że chrześcijaństwo jest naprawdę „protreptyczne" – podtrzymuje ufność i zachęca do zaufania.

Nie sposób zrozumieć takiej wizji chrześcijaństwa, zapominając o roli serca współczującego, życzliwego i przyjaznego. Bez tego odniesienia niezrozumiały byłby również nacisk, jaki wczesne pokolenia chrześcijan kładły na ów parakletyczny charakter chrześcijaństwa. *Paráklesis* – to właśnie zachęta, pomoc, pocieszenie, dodawanie otuchy i odwagi. Uderza wyraźny związek tego słowa z wrażliwością na obecność i działanie Ducha Świętego, Parakleta, Obrońcy, Wspomożyciela i Pocieszyciela. Postawa parakletyczna to nie ustawiczne moralizowanie, upominanie, przestrzeganie, sprzeciwy. To przede wszystkim głoszenie posłania, które daje nadzieję, otuchę, odwagę, poczucie sensu i celu. Nie wolno redukować chrześcijaństwa do etyki i moralności.

Są w starożytnej *Didachè* czyli *Nauce Dwunastu Apostołów* słowa zasługujące ze wszech miar na zastanowienie. Pismo to powstało na przełomie I i II wieku, odzwierciedla zatem coś z ducha pierwotnego chrześcijaństwa. Chodzi o zdumiewającą intuicję, iż „jarzmo Pańskie" może być w całości nie do uniesienia dla wszystkich: „Jeśli możesz w całości nieść jarzmo Pana, będziesz doskonały; jeśli nie możesz, czyń, co możesz."[5] W słowach tych widzę pewną przestrogę przed stawianiem wygórowanych wymagań słabym i grzesznym ludziom. Kto czyni, co może, nie schodzi z „drogi życia". Pomimo swej słabości i niezdolności do uniesienia jarzma – pozostaje uczniem Chrystusa. Z przytoczonych słów przebija zrozumienie i miłosierdzie wobec ludzkiej słabości. A może jest to wyraz poszanowania dla pluralizmu postaw moralnych w pierwotnym chrześcijaństwie? Nie znajdziemy w *Didachè* myśli o sankcjach i karach za nieprzestrzeganie „jarzma Pańskiego w całości". Ewangelia Chrystusa jest Dobrą Nowiną i taką pozostać powinna. Wyrozumiałość, współczucie i miłosierdzie przemieniają skuteczniej niż groźby i kary. Można tylko żałować, że ta wczesna pedagogia miłosierdzia zalecana w *Didachè* nie znalazła posłuchu w późniejszych wiekach Kościoła, kiedy to brały górę rygoryzm i nietolerancja.

[3] *Protreptikós* I, 8, 2, SCh 2, 62.
[4] Tamże I, 8, 4: X, 91, 3 (s. 63, 159).
[5] *Didachè* 6, 2. PSP t. XLV: *Ojcowie Apostolscy*, Warszawa 1990, s. 60.

Postawa ta owocowała również całkowitym brakiem współczucia i miłosierdzia we wzajemnych relacjach wyznaniowych.

Nie znamy konkretnych kształtów przyszłego chrześcijaństwa. Wiele wskazuje na to, iż będzie ono z trudem akceptowane przez świat, kwestionowane i podawane w wątpliwość. Nie znamy form tego sprzeciwu. Niepoznawalność jest nieodłącznym składnikiem chrześcijańskiej nadziei i cierpliwości. Syryjski mistyk św. Izaak z Niniwy nazwał nadzieję „mądrością serca".[6] Mądrość ta jest nieodłączna od pokory i cierpliwości. Cierpliwość nie oznacza jedynie znoszenia czegoś z rezygnacją. Jest długim oddechem nadziei na ostateczne spełnienie boskich zamierzeń. Cierpliwość, *hypomoné*, to trwanie (*moné*) pod naciskiem (*hypo*) sytuacji – przetrzymanie wszelkiej próby czasu. Dzięki swej nadziei chrześcijanin może więcej wytrzymać. Mając dłuższy oddech nadziei, nie musi pytać o doraźne sukcesy w określonym terminie czasu. To, czego nie udało się zrealizować dzisiaj, może być urzeczywistnione jutro. To, co zatraciło się w jednym stuleciu czy tysiącleciu, może być odnalezione trudem pokoleń w następnym wieku i tysiącleciu.

Bóg nie zraża się upadkiem i grzesznością człowieka. Jest miłością, pełnią współczucia i życzliwości. Chrześcijaństwo dające otuchę i nadzieję jest naśladowaniem postępowania samego Boga. Mądrość zawarta w parakletycznym charakterze chrześcijaństwa jest mądrością paschalną, wypróbowaną i cierpliwą.

Koncentracja na prawdach istotnych

Wydaje się, że chrześcijaństwo przyszłości potrafi wyraźniej skoncentrować się na najbardziej podstawowych prawdach wiary. Dalekowzroczna idea „hierarchii prawd" sformułowana przez Vaticanum II w Dekrecie o ekumenizmie (DE, 11) ma pod tym względem szczególne znaczenie. Pojęcie to pozwala odkryć w nauce chrześcijańskiej pewne prawa proporcji i egzystencjalnej doniosłości prawd wiary. Nie wszystkie prawdy mają to samo znaczenie pod względem swej treści. Ich charakter gatunkowy nie jest jednakowy. Największa prawda głoszona przez chrześcijaństwo nie jest teoretycznym twierdzeniem, ale Dobrą Nowiną – wydarzeniem objawienia się Boga w Jezusie Chrystusie.

Poczucie ważności prawd potrzebne jest chrześcijaństwu dla zachowania jego zdrowia duchowego. Samo pojęcie hierarchii prawd odwodzi wzrok Kościoła od niego samego, a kieruje w stronę niepojętego Boga. Kościoły chrześcijańskie przejawiały i nadal przejawiają zbyt duże zainteresowanie samymi sobą. Za wiele mówią o sobie

[6] *Homilia 40*, w: *The Ascetical Homilies of Saint Isaac the Syrian*, transl. by the Holy Transfiguration Monastery, Boston Mass. 1984, s. 203.

samych. Zbyt zachłannie troszczą się o swoje własne interesy wyznaniowe, wbrew duchowi Ewangelii. Poszukiwanie Boga i Jego poznanie schodzą często na dalszy plan. Wiele przyczyn skłania dzisiaj chrześcijan do podkreślania najbardziej istotnych prawd wiary, które są im wspólne. Przynagla do tego szerzący się sekularyzm i praktyczny ateizm. Przeminęły czasy ilościowego pomnażania dogmatów. Wielkim i wspólnym zadaniem chrześcijaństwa jest intensywne pogłębianie i przeżywanie zasadniczych prawd wiary. Skłania do tego także ekumeniczne dążenie Kościołów do pojednania i wzajemnego uznania. Potrzebne jest do tego myślenie wartościujące i krytyczne również w stosunku do własnej tradycji wyznaniowej.

Szczególnym wyrazem pielgrzymowania chrześcijaństwa przez wieki jest jego d u c h o w o ś ć. Pojęciem tym określam intensywność, dojrzałość i głębię życia duchowego poszczególnych chrześcijan oraz całej wspólnoty wierzących. Niezmiennym rdzeniem duchowości chrześcijańskiej jest cześć oddawana trójjedynemu Bogu, który w dziejach ludzkości najpełniej objawił się przez Chrystusa. Chrześcijaństwo przyszłości będzie musiało coraz mocniej akcentować to odniesienie do boskiego świata transcendencji. Chrześcijanin nie stanie się wyznawcą humanizmu pozbawionego wszelkiego odniesienia do Boga. Duchowość chrześcijańska kształtuje się w relacji do żywej osoby Chrystusa ukrzyżowanego i zmartwychwstałego. To On jest ostateczną i nieodwracalną obietnicą Boga dla przyszłości świata. Duchowość otwarta na potrzeby ludzi pozostanie niezmiennie duchowością nadziei i oczekiwania na ostateczne przeobrażenie świata. Duchowość ta jest lekarstwem na wszelkie iluzje urzeczywistnienia na tym świecie królestwa szczęścia i pokoju samym wysiłkiem ludzi.

Kształt chrześcijańskiej duchowości zależy przede wszystkim od intensywności i wewnętrznego bogactwa doświadczenia Boga. Już dzisiaj widać, iż w przyszłości wiele zależeć będzie od tego, czy ludzie będą mieli odwagę do podejmowania indywidualnej decyzji za wiarę chrześcijańską, opierając się na osobistym doświadczeniu religijnym. Sekularyzacja, materializm, ateizm, idol racjonalności utrudniać będą podjęcie takiej decyzji. Sytuacja taka przypominać może pod wieloma względami dzieje wiary w pierwszych wiekach chrześcijaństwa. W tym właśnie kontekście Karl Rahner wyraził przekonanie, iż „chrześcijanin przyszłości albo będzie mistykiem, albo nie będzie go wcale"[7]. Mistykę trzeba rozumieć w tym przypadku nie jako dziedzinę niezwykłych doznań, ale jako autentyczne doświadczenie Boga w codziennym życiu

[7] K. Rahner, *Schriften zur Theologie*, Bd. XIV, Zürich–Einsiedeln–Köln 1980, s. 375. Słowa poprzedzające to stwierdzenie: *„Man hat schon gesagt, dass..."* są chyba aluzją do powiedzenia André Malraux, iż „wiek XXI będzie albo religijny, albo nie będzie go wcale".

wiary, jako głęboką duchowość płynącą z przeżywania obecności Chrystusa i Ducha Świętego w historii konkretnych ludzi i świata. Można by zaryzykować twierdzenie, że chrześcijaństwo przyszłości albo będzie chrześcijaństwem bardziej paschalnym, albo gubić się będzie w sprawach drugorzędnych i tracić swoją wiarygodność.

Fenomen sekt i nowych ruchów religijnych jest już dzisiaj poważnym ostrzeżeniem dla chrześcijaństwa. Ludzie odchodzą od Kościoła, gdyż nie znajdują w nim żywego doświadczenia Boga, ciepła obecności Chrystusa, tchnienia Ducha Bożego i prawdziwego braterstwa współwyznawców. Pociąga ich entuzjazm i obietnica nowego doświadczenia religijnego. Czy znajdują na dłuższą metę to, czego szukali, czy też rozczarowują się od nowa – to inna sprawa. Faktem jest jednak, że chrześcijańska duchowość pozostaje bezowocna, jeśli nie wychowuje wierzących do dzielenia się nadzieją, do braterstwa i solidarności. Wymagałoby to nowego spojrzenia m.in. na sprawę tradycyjnych parafii i nowych grup religijnych. Nie chodzi o chrześcijaństwo elitarnych grup oderwanych od reszty wierzących. Żadna wspólnota nie zwolni człowieka od osobistego, często samotnego zmagania o los wiary we własnym życiu.

Powrót do mądrości kenotycznej

W przeszłości Kościół był dla ludzi rzeczywistością jakby samo przez się zrozumiałą, niekwestionowaną ojczyzną duchową, punktem odniesienia i orientacji. Jeszcze Sobór Watykański I mówił o Kościele jako „znaku wzniesionym pośród narodów" (*signum levatum in nationes*)[8]. Dziś myślimy o nim raczej jako o pielgrzymującym Ludzie Bożym, świadomym własnych grzechów, ustawicznie potrzebującym oczyszczenia i odnowy. Zniknęły już na ogół akcenty triumfalistyczne. Vaticanum II uwrażliwiło nas na inne wymiary Kościoła, z trudem torującego sobie drogę w przyszłość pośród wielu doświadczeń, zmagań i wewnętrznych napięć. Jest to Kościół grzesznych ludzi, skazany na większą cierpliwość wobec samego siebie. Zdajemy sobie coraz lepiej sprawę z tego, iż człowiek wierzący musi uczyć się znosić ludzką słabość Kościoła. Musi również znieść cierpienie pochodzące od Kościoła, czy nawet zadawane przez ludzi Kościoła. Nie musimy już ukrywać faktu, że Kościół jest często nieprzejednany w swoim doktrynerstwie, formalizmie, rytualizmie i konfesjonalizmie. Utrudnia to porozumienie z inaczej wierzącymi chrześcijanami, a w oczach niechrześcijan i niewierzących czyni go mało wiarygodnym. Właśnie ta kenotyczna strona egzystencji Kościoła wymaga cierpliwości, pokory, wyrozumiałości i tolerancji. Postawa taka jest oznaką wewnętrznej

[8] DS 3014.

dojrzałości i wolności chrześcijanina. W chrześcijaństwie przyszłości nie straci ona nic ze swej aktualności i mądrości. Mądrość ta zakorzeniona jest w naśladowaniu postawy Chrystusa, który „ogołocił samego siebie (*heautòn ekénosen*) przyjąwszy postać sługi" (Flp 2, 7).

Tożsamość chrześcijańska nie może być oparta jedynie na sprzeciwie wobec świata. Powiedziano w Biblii: „Tak bowiem Bóg umiłował świat, że Syna swego jednorodzonego dał" (J 3, 16). Taka jest boska akceptacja świata. Tekst Janowy nie mówi w tym miejscu o Kościele ani chrześcijaństwie, lecz o świecie. Bóg przyjął świat w ekonomię zbawienia, bo go miłuje. Zaproponował wolności ludzkiej drogę uzdrowienia i przeobrażenia. Przeobrażenie to dokonało się jednak za cenę kenozy – ogołocenia i uniżenia Chrystusa.

Ekumenizm uczy chrześcijan odkrywać tożsamość bardziej otwartą, pełniejszą i mądrzejszą. Wszyscy jesteśmy ofiarami historycznych konfliktów, konfesjonalizmu i różnych form eklezjalnej rywalizacji. Konfesyjne pytanie o to, KIM JESTEM, nie bierze pod uwagę komponenty bardziej podstawowej: DO KOGO NALEŻĘ? Nie jesteśmy własnością Kościoła. Odniesienie do żywej osoby Chrystusa jest w tym względzie najważniejsze. Nie wystarczy pamiętać o tym, kim jesteśmy. Trzeba przede wszystkim pytać: DO KOGO NALEŻYMY? Chrześcijańska nauka o Chrystusie i Jego zbawczym dziele przypomina ustawicznie, iż należymy do Chrystusa, który „ogołocił samego siebie". Tożsamość Chrystusa, wynikająca z Jego bycia na równi z Bogiem, była czymś przeciwnym do zachłannego posiadania własnej chwały i godności. Zachował on iście boską zdolność do wyrzeczenia się swojej mocy i chwały. Jego tożsamość stała się otwarta na potrzeby świata. Odwaga Boga zdumiewa! Postać kenotycznego Sługi Jahwe ma znaczenie normatywne dla Kościoła. Uniżenie Chrystusa staje się imperatywem dla Jego Kościoła.

Chrześcijańskie Kościoły będą musiały w przyszłości pytać same siebie z większą szczerością, jak wyrzec się tego, co pomniejsza ich wiarygodność i oddala możliwość wzajemnego pojednania. Obecnie nie wydają się jeszcze gotowe do tego rodzaju wyrzeczenia. Najtrudniejszą rzeczą jest nawrócenie Kościołów ku sobie nawzajem. Aby mogła dokonać się taka zmiana, potrzebny jest wewnętrzny przełom duchowy, który w języku biblijnym nazywa się *kénosis* – kenotycznym aktem wyrzeczenia się tego, co nie służy dziełu pojednania. Niełatwo jest naśladować mądrość samego Boga. Potrzeba do tego odwagi, skromności i współczucia. Chrześcijaństwo stało się zbyt doktrynerskie i przypomina często pewną formę ideologii. Zapomina o mądrości kenotycznej, o mądrej akceptacji idącej w parze ze zdolnością wyrzeczenia i wartościowania, z bezinteresownością i nieszukaniem siebie.

Po Soborze Watykańskim II często pisano o czekającej Kościoły chrześcijańskie sytuacji diaspory. Słowa Chrystusa o „małej trzódce" (Łk 12, 32) nie muszą wcale odnosić się do wspólnoty pierwszych uczniów u samych początków chrześcijaństwa. Sama istota misji chrześcijaństwa w świecie nie ulegnie zmianie także wówczas, gdy stanie się ono w pluralistycznym społeczeństwie tylko „małą trzódką". Chrześcijanin zachowa w pamięci Chrystusowy nakaz głoszenia Dobrej Nowiny wszystkim ludziom. Nie ograniczy religijności do sfery własnego sumienia, lecz będzie dawał świadectwo swej wierze. Dzieje zbawienia dokonującego się w ludziach i dzieje widzialnego Kościoła nie utożsamiają się ze sobą. Zbawienie urzeczywistnia się także poza granicami Kościoła. Bóg zna różne drogi do ludzkiego serca. Ewangelia napotykać będzie na sprzeciwy, a z drugiej strony powracać w życie ludzi drogą okrężną, bardziej pośrednią, jakby z opóźnieniem.

Minął czas jednolitych społeczeństw religijnych. Wiara nie ma już zewnętrznych zabezpieczeń. Średniowieczny model społeczności chrześcijańskiej należy do przeszłości. Nie ma już ani świata, ani państwa chrześcijańskiego. W społeczeństwie pluralistycznym chrześcijaństwo będzie istnieć obok innych religii i światopoglądów. Zasada wolności religijnej wyklucza wszelki przymus i pokusę totalitaryzmu. Kościoły chrześcijańskie będą coraz bardziej wspólnotami ludzi wierzących z własnej decyzji, świadomie opowiadających się za wiarą na podstawie własnych przekonań. Chrześcijaństwo przyszłości także uczyć się będzie wyrozumiałości i tolerancji. Deklaracja zasad tolerancji wydana przez UNESCO 16 listopada 1995 stwierdza, iż tolerancja jest „cnotą, która umożliwia pokój i przyczynia się do zastąpienia kultury wojny kulturą pokoju". Ucząc się ekumenicznej otwartości, kultury wzajemnego uznania i pozytywnie rozumianej tolerancji, już dzisiaj przygotowujemy coś z przyszłego kształtu chrześcijaństwa w świecie. Trzeba przede wszystkim pogłębiać kulturę szacunku dla innych ludzi w całej ich różnorodności i odmienności. Niezdolność do pamiętania o innych, zwłaszcza o dziejach ich cierpienia, jest oznaką religijnej niedojrzałości i brakiem zrozumienia. Chrześcijaninowi nie wolno być ślepym na obecność Boga w innych ludziach.

Otwartość i tolerancja nie są równoznaczne z permisywizmem. Nawet jeśli Kościół stanie się mniejszością, pozostanie wspólnotą tej samej wiary i nadziei. Będzie musiał mieć odwagę przeciwstawienia się rozpowszechnionym błędom, przeciwnym nauce Ewangelii. Równocześnie jednak nie będzie mu wolno zamknąć się w sekciarskiej pewności, iż stanowi jedyną wspólnotę ludzi wybranych przez Boga do zbawienia. Sytuacja diaspory nie może być powodem do sekciarskiej dumy z własnego wybrania. Kościół, nawet będąc „małą trzódką", nie

zatraca bynajmniej swej powszechności. Pozostaje zawsze znakiem obecności i działania Boga w świecie, „zalążkiem jedności, nadziei i zbawienia dla całego rodzaju ludzkiego" (KK, 9). Bóg działa w głębi ludzkich sumień. Wedle nauki Vaticanum II „Duch Święty wszystkim ofiarowuje możliwość dojścia w sposób Bogu wiadomy do uczestnictwa w (...) paschalnej tajemnicy" (KDK, 22).

Więcej eschatologicznego optymizmu

Trzeba zdać sobie sprawę z długiego procesu przezwyciężania w chrześcijaństwie zachodnim pesymistycznego poglądu o niewielkiej liczbie zbawionych i bankructwie odkupienia. Decydujący wpływ na taką wizję dziejów świata miał św. Augustyn. To on właśnie pisał w *De civitate Dei* (XXI, 12) o „potępionej masie" ludzi (*massa damnata*). Jakie były konsekwencje tej doktryny, łatwo przekonać się na podstawie wnikliwego studium Jeana Delumeau o grzechu i strachu w kulturze Zachodu.[9] Doktryna ta przekształciła chrześcijaństwo w religię strachu, niepokoju i agresywności wobec grzesznych ludzi. W samym człowieku widziano istotę zbrodniczą i występną, zasługującą na wieczną karę. Śmiech został usunięty z życia chrześcijańskiego.

Wskutek pogłębiających się podziałów w chrześcijaństwie do przekonania o potępieniu większości ludzi dołączone zostały względy konfesyjne. Uczono, że na potępienie pójdzie także większość chrześcijan: heretycy, schizmatycy oraz źli katolicy (panowała jednak opinia, że większość katolików osiągnie zbawienie). Dopiero w drugiej połowie XVIII wieku zaczęto bronić poglądu, że zbawiona będzie większa część ludzkości. Był to nurt myślenia bardziej optymistycznego. Z trudem i oporami odchodziła w przeszłość epoka teologicznego pesymizmu i ponurego spojrzenia na ostateczne losy ludzkości. Vaticanum II może być uważane za koniec dawnej i początek nowej epoki w dziejach Kościoła katolickiego. Świadczy o tym jego nauka o możliwości zbawienia wyznawców innych religii i ludzi niewierzących.

Chrześcijaństwo przyszłości zdobędzie się kiedyś na jeszcze więcej optymizmu w patrzeniu na ostateczny wynik ludzkich dziejów. Stanie się bardziej paschalnym chrześcijaństwem nadziei. Będzie to nadzieja prawdziwie powszechna. Wspólnym ekumenicznym wysiłkiem Kościołów trzeba będzie dokonać wielkiej rewizji powtarzanego na wczesnych soborach potępienia orygenizmu, które zaciążyło na losach nadziei. W kilkaset lat po swojej śmierci Orygenes był zgoła niesłusznie wymieniany na równi z twórcami wielkich herezji IV wieku. Przypisy-

[9] *Grzech i strach. Poczucie winy w kulturze Zachodu XIII–XVIII w.*, przeł. A. Szymanowski, Warszawa 1994.

wano mu rozumienie apokatastazy jako powszechnej amnestii, nie liczącej się z wolą potępionych, obejmującej wszystkie stworzenia, bez żadnego ich współudziału w dziele wyzwolenia od męki. Tego rodzaju rozumienie apokatastazy nie znajduje potwierdzenia w poglądach samego Orygenesa. Mówił on w formie hipotezy o możliwości nawrócenia po śmierci, w którymś z przyszłych „wieków" świata. Był przekonany, iż bezbożni mogą przestać być bezbożnymi, a zbuntowani mogą pojednać się ze Stwórcą. Nie chodzi zatem o przymusową amnestię, lecz o dobrowolny proces wyzwolenia od zła, w którym wolna istota sama podejmuje decyzję nawrócenia. Nie potrafiono w owym czasie dostrzec tej różnicy. Wiele spraw domaga się rewizji we wspólnym dialogu Kościołów chrześcijańskich. Nie ulega wątpliwości, że pierwszy krok został uczyniony na Soborze Watykańskim II, który powołuje się na pisma Orygenesa i innych zwolenników nadziei na powszechne pojednanie stworzeń ze Stwórcą (Teodor z Mopsuestii, Dydym Ślepy).[10] Ci, których potępiano w ciągu wieków, zostali uznani za poważne autorytety w sprawach wiary. Czy to nie zastanawiający krok? Zostawmy jeszcze większe niespodzianki przyszłym pokoleniom!

Faktem jest, że Kościół bronił wiary w odpowiedzialność człowieka za popełnione zło, powołując się na ostrzeżenia i przestrogi Pisma Świętego. Odrzucał teorię apokatastazy, ale rozumiał ją w sensie swoistego determinizmu zbawienia w postaci przymusowej amnestii ze strony Boga. Nastąpiło jakieś wielkie dziejowe niezrozumienie rzeczywistej intencji tych, którzy głosili nadzieję zbawienia dla wszystkich. Przed chrześcijaństwem przyszłości stoi zadanie uczciwej rehabilitacji tej nadziei, spychanej w ciągu wieków na margines świadomości chrześcijańskiej. Zdumiewającą rzeczą jest, że nadzieja ta nie zaginęła. Odżywa ona coraz wyraźniej w Kościołach chrześcijańskich.

To prawda, że po Vaticanum II Kościół katolicki nie głosi apokatastazy ani nie opowiada się oficjalnie za nadzieją powszechnego zbawienia. Nowy Katechizm Kościoła Katolickiego nawiązuje do tradycyjnej nauki o istnieniu piekła i jego wieczności. To właśnie o tej nauce wypowiedział się patriarcha ekumeniczny Bartłomiej I w swoim wywiadzie na temat katechizmu:

> Dlaczego nie powiedzieć nic o nadziei i modlitwie o zbawienie powszechne, które odnajdujemy u Ambrożego z Mediolanu, Grzegorza z Nyssy, Dionizego Areopagity, Izaaka Syryjczyka, Julianny z Norwich oraz u tylu wielkich teologów współczesnych, takich jak Hans Urs von Balthasar? Problemy te są istotne dla dzisiejszego człowieka, który oscyluje w tragiczny sposób między strachem przed nicością a zwodniczymi obietnicami reinkarnacji.[11]

[10] Zob. KK 6, 7, 21; KO, 16; DM, 9; DK, 7.

[11] *A propos du nouveau Catéchisme catholique: Convergences et divergences entre ca-*

Słowa Patriarchy Konstantynopola w dyskretny sposób przypominają o tradycji, która nigdy nie wygasła w chrześcijaństwie, zarówno wschodnim jak i zachodnim. O tradycji tej nie wolno zapominać. Tradycja ta miała odwagę stawiania pytań bardzo istotnych.

W swojej książce *Przekroczyć próg nadziei* papież Jan Paweł II nie pominął tych trudnych zagadnień. On także przypomina, że problem piekła niepokoił największe umysły w dziejach chrześcijaństwa. Wymieniony został Orygenes, a spośród myślicieli XX wieku prawosławny teolog Sergiusz Bułgakow (nie Michaił Bułhakow, autor *Mistrza i Małgorzaty*, jak błędnie podaje książka) i teolog katolicki Hans Urs von Balthasar, wyniesiony tuż przed śmiercią do godności kardynalskiej. Opowiadali się oni, obok wielu innych, za nadzieją powszechnego zbawienia i powinnością podtrzymywania tej nadziei. Jan Paweł II przypomniał, iż dawne sobory odrzuciły teorię apokatastazy, która „pośrednio znosiła piekło" głosząc, iż wszystkie stworzenia zostaną zbawione. W tym właśnie kontekście pojawiło się niezwykle ważne stwierdzenie Papieża: „Problem jednak pozostał. Czy może Bóg, który tak umiłował człowieka, zgodzić się na to, aby tenże Go odrzucił i przez to został skazany na męki wieczne?"[12] Wydaje się, że Papież nie przekreśla nadziei ani sensu dalszych dociekań teologicznych. Piekło jest, jego zdaniem, przede wszystkim postulatem moralnym, wymogiem sprawiedliwości w obliczu największych zbrodni ludzkich, które nie mogą ujść bezkarnie.

Warto podkreślić, że w rzeczywistości wszyscy ci, którzy opowiadają się za powszechną nadzieją zbawienia, nie głoszą bynajmniej przymusowej amnestii. Człowiek musi ponieść konsekwencje swoich złych czynów. Zbawienie nie jest koniecznością ani przymusem, lecz darem Boga, który trzeba przyjąć dobrowolnie. Nadzieja ośmiela się ufać, że Bóg nie pozostaje całkowicie bezradny wobec ludzkiej wolności, że potrafi ją pociągnąć w końcu ku sobie, oczyścić i przeobrazić swoją cierpliwą i bezgraniczną miłością. Dokonywać się to może poprzez cierpienie i mękę, która po ludzku mówiąc trwać może przez wieki.

Jestem przekonany o tym, że chrześcijaństwo przyszłości pogłębi te intuicje i włączy je w świadomość wierzących. Pedagogia nadziei i miłosierdzia będzie mogła wówczas zająć miejsce pedagogii strachu.

O grzechu pogodniej

Zwolennicy światopoglądu oferowanego przez New Age ukazują przyszłość jako wielkie kosmiczne pojednanie i ostateczną harmonię

tholiques et orthodoxes. Un entretien avec Bartholomée I^er^, patriarche oecuménique, „Service Orthodoxe de Presse – SOP" 1993, nr 178, s. 21–26, cyt. s. 22.

[12] Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei*, Lublin 1994, s. 140.

wszechświata. Głoszą hasła nadziei, pojednania i humanitaryzmu. Mówią o tym, że wszystkie negatywne zjawiska i siły w przyrodzie zostaną kiedyś przemienione i włączone w jeden potężny nurt życia. Pozytywne energie obecne w świecie same doprowadzą do tego, że zło zostanie przezwyciężone. Nie potrzeba zatem żadnej teologii odkupienia czy wyzwolenia. Wszechświat wyzwala się sam w procesie przemiany świadomości i powszechnego pojednania. Nastąpi kiedyś kres wszelkich antagonizmów między dobrem a złem. Dobro i harmonia staną się wszystkim we wszystkich. Proces samowyzwolenia doprowadzi do zniesienia podziałów między Bogiem a światem, między człowiekiem a przyrodą, między niebem a piekłem.

Taką nadzieję dają głosiciele nowej wizji świata z kręgu New Age. Wytykają oni chrześcijaństwu, że z uporem wciąż zaprzecza wielkim tęsknotom „nowego wieku" za wszechpojednaniem, ostateczną harmonią i jednością świata. Uważają, że nadszedł czas, aby położyć kres wizji nie kończącego się podziału między niebem a piekłem. New Age jawi się jako filozofia mająca do zaofiarowania ludziom współczesnym znacznie więcej niż chrześcijaństwo. Przez wielu tak jest rozumiana i przyjmowana. Czy nie jest to rzeczywiste wyzwanie dla chrześcijańskiej wizji zbawienia i ostatecznych losów ludzkich?

Nie znajdując odpowiedzi na trudne pytania dotyczące przyszłości, wielu chrześcijan zwraca się w stronę innych religii, światopoglądów i doktryn. Szukają pocieszenia w buddyzmie, w doktrynie reinkarnacji, w teozofii lub w poglądach głoszonych przez Świadków Jehowy. Jeszcze inni popadają w nihilizm, stają się w końcu obojętni na tego rodzaju sprawy lub wręcz cyniczni. Z drugiej strony, apokaliptyczna atmosfera końca wieku i drugiego tysiąclecia sprzyja wzrastającym skłonnościom do sektarianizmu, fundamentalizmu i integryzmu. Tendencje te nie oszczędzają tradycyjnych Kościołów chrześcijańskich. Kto głosi istnienie piekła dla drugich, skłonny będzie zaludniać je tymi, których potępia i pozostawia ich własnemu losowi.

Mam nadzieję, że chrześcijaństwo potrafi odnaleźć w przyszłości pogodniejsze spojrzenie na grzeszność człowieka. Nie chodzi bynajmniej o to, by miało wyrzec się samego pojęcia lub poczucia grzechu. Człowiek winien mieć świadomość popełnionego zła. Wyolbrzymianie rzeczywistości grzechu i winy przesłania jednak wiarę w przebaczenie i miłosierdzie Boga. Kształtuje się wówczas mentalność, która ludzi paraliżuje, zniechęca, a nawet skłania do odrzucenia samej idei Boga. Chrześcijaństwo nie może stać się religią nakazów, zakazów i sprawiedliwości karzącej. W przeciwnym razie zatraca się myśl o wolności, którą Bóg respektuje, lecz nie pozostawia nigdy samej sobie, dopóki nie zdoła jej ku sobie pociągnąć. Ośrodkiem ludzkich dziejów nie jest

upadek i grzech, lecz o s o b a Jezusa Chrystusa ukrzyżowanego i zmartwychwstałego. Powracamy zatem do samego rdzenia paschalnej wiary chrześcijan. W obliczu wielkości odkupienia wielkanocny *Exultet* sławi „szczęśliwą winę" Adama: „*O felix culpa*". Nie można myśleć o grzechu, zapominając o cierpliwej i przebaczającej miłości Boga względem grzesznych ludzi. Moc łaski przewyższa siłę grzechu. „Gdzie wzmógł się grzech, tam jeszcze obficiej rozlała się łaska" (Rz 5, 20). Chrześcijanin nie może myśleć o ludzkich winach, choćby największych, w taki sposób, jak gdyby Bóg przestawał miłować grzesznego człowieka. Pod koniec swojego życia jeden z najwybitniejszych teologów katolickich XX wieku Karl Rahner pisał:

Istnieje (...) niebezpieczeństwo takiej *hybris* [pychy – przyp. W.H.], która zbyt poważnie traktuje grzech i zapomina, że być może to właśnie, co najbardziej nas przeraża w okropieństwie dziejów ludzkości, mimo wszystko bardziej jest skutkiem stworzoności człowieka i jego niezawinionej głupoty, słabości, popędów niż prawdziwym grzechem, za który trzeba rzeczywiście odpowiadać przed Bożym sądem.[13]

Ze słów tych przebija długoletnie doświadczenie teologa. Wyczuwa się w nich mądrość życzliwą człowiekowi, pogodną i głęboką. Przypominają one sposób, w jaki o grzechu mówił w VII wieku św. Izaak Syryjczyk: „Jak garść piasku rzucona do oceanu – oto czym są grzechy wszelkiego ciała [tj. człowieka – przyp. W. H.] w porównaniu z myśleniem Boga. I tak jak wartko płynącego źródła nie da się zatamować garścią pyłu, tak miłosierdzia Stwórcy nie powstrzymają występki Jego stworzeń."[14]

Priorytet duchowości współczucia i miłosierdzia

Nie żyjemy już w świecie powolnych, długich i spokojnych procesów. Jest to dzisiaj świat gwałtownych przemian, pełen nerwowości, hałasu, napięć i konfliktów. Trudniej odnaleźć w nim głębszy nurt życia. Potrzebny jest zatem nowy typ duchowości, który pomógłby odnaleźć zdolność do wewnętrznego uciszenia, skupienia i modlitwy. Duchowość przyszłości to duchowość otwartych oczu i współczującego serca, asceza większej wrażliwości na innych ludzi i na los przyrody. I tej postawy uczyć się można od wielkich świadków życia duchowego w przeszłości. Wspomniany już Izaak Syryjczyk uczył, że niemiłosierny asceta jest podobny do nieurodzajnego drzewa.[15] Celem życia chrześcijańskiego nie jest asceza jako taka, lecz czynna i współczująca miłość do wszystkich stworzeń. „Czym jest serce miłosierne?" – pyta

[13] K. Rahner, *Doświadczenia katolickiego teologa*, „Znak" nr 441 (1992), s. 77.
[14] *Homilia 51*, w: *The Ascetical Homilies...*, dz. cyt., s. 244.
[15] Tamże, s. 246.

Izaak i odpowiada: „Jest pałaniem serca do całego stworzenia: do ludzi, ptaków i zwierząt, i do demonów [!], i do wszystkiego, co istnieje."[16]

Jeżeli prawdą jest, że chrześcijanin przyszłości ma stać się w większym stopniu mistykiem, czyli człowiekiem o głębokiej duchowości, to już dzisiaj trzeba zwracać baczniejszą uwagę na te sprawy w całym procesie formacji chrześcijańskiej. Mistycy są po stronie miłosierdzia. Nie przeraża ich otchłań upadku człowieka. Ich religia jest religią przebaczenia i pojednania. Chyba dlatego mistyka potrafi budować mosty porozumienia i harmonijnego współistnienia religii. Jest z natury swej ekumeniczna. Mistycy odkrywają najgłębszy sens jedności i solidarności ze wszystkimi ludźmi. Zdolność współczucia dla innych jest istotną cechą ich drogi do wewnątrz. Całym swoim życiem uczą się miłosierdzia i współczucia. Jest to szczególnie wyraźne w przypadku amerykańskiego trapisty Thomasa Mertona. „Wielkie współczucie", o którym pisze na samym początku swojego *Dziennika azjatyckiego*, odnalazł dopiero w czasie podróży do Azji, kiedy stanął przed wykutymi w skale posągami Buddy. Jeden z nich ukazuje Buddę siedzącego w pozycji lotosu – ręką wskazuje ku ziemi, a w drugiej trzyma miseczkę żebraczą.

> Gdy tak patrzyłem na te posągi, zostałem nagle, niemal przemocą, odarty ze zwykłego, na wpół ograniczonego sposobu widzenia rzeczy i jakaś wewnętrzna klarowność, przejrzystość, eksplodująca jakby z wnętrza samych skał, stała się widoczna i oczywista (...) Wszystko jest współczuciem (...) Zobaczyłem to, czego w niejasny sposób szukałem.[17]

W referacie wygłoszonym w Bangkoku 10 grudnia 1968, a więc w dniu swojej tragicznej śmierci, Merton tak wyjaśniał to odkrycie:

> Żebracza miseczka Buddy symbolizuje (...) najgłębsze teologiczne korzenie wiary – nie tylko w prawie do żebrania, ale w gotowości do przyjęcia darów od wszystkich istot jako wyrazu wzajemnej współzależności wszystkich istot (...) Cała idea współczucia (...) opiera się na wyraźnej świadomości wzajemnej współzależności wszystkich żywych istot, z których każda (...) jest związana ze wszystkimi innymi.[18]

Jakże inspirująca jest w tych słowach myśl o „gotowości do przyjęcia darów od wszystkich". Wyraża ona to, co jest najbardziej istotną cechą postawy ekumenicznej. Gotowość do przyjęcia darów to otwartość i świadomość wzajemnej współzależności. Etos współczucia odsłania wtedy swą głębię i uniwersalizm.

Mistyk potrafi odkrywać ukryte piękno w ludziach, nawet najbardziej grzesznych i zagubionych – piękno, które jest zapowiedzią

[16] *Homilia 71*, s. 344.
[17] Th. Merton, *Dziennik azjatycki*, przeł. E. Tabakowska, Kraków 1993, s. 216.
[18] Tamże, s. 275.

ostatecznego ocalenia i przeobrażenia. Świadectwa mistyków (jest wśród nich wiele kobiet) tchną wielką mądrością spojrzenia na świat i ludzkie losy. Jest to mądrość wyzwalająca od wszelkiego fundamentalizmu, ciasnoty ducha, ekskluzywizmu i zadufania w sobie. Mądrość ta rodzi się z głębokiego doświadczenia jedności i solidarności wszystkich ludzi. Thomas Merton doświadcza tej jedności w tłumie ludzi, w samym centrum gwarnej dzielnicy Louisville:

Nagle uderzyło mi do głowy nieodparte przekonanie, że przecież kocham tych wszystkich ludzi, że oni są moi, a ja jestem ich, że nawet gdybyśmy byli kompletnie nieznajomi, to nie ma prawa istnieć obcość między nami (...) A potem to było tak, jak gdybym nagle ujrzał tajemnicze piękno ich serc, te przepastne zakątki, dokąd ani grzech, ani żądza, ani samowiedza nie docierają, jądro ich rzeczywistego bytu – to, czym są jako osoby w oczach Pana Boga. Gdybyż oni mogli wszyscy zobaczyć siebie takimi, jakimi naprawdę *są*.[19]

W swoim duchowym itinerarium Merton dociera do nieskalanego prapoczątku każdego ludzkiego istnienia. Jest to dla niego tajemniczy *le point vierge* – dziewiczy punkt zakorzenienia każdego stworzenia w Bogu, wolny od grzechu i upadku. Istnieje w ludzkim bycie coś boskiego, czystego i nieskalanego. Tradycyjna antropologia chrześcijańska mówi o obrazie Boga w człowieku. Dla mistyków człowiek jest rzeczywiście i dotykalnie ikoną Boga, która nie może zatracić się na wieki. Doświadczenie tej prawdy jest darem, trudnym do sformułowania w takich słowach, jak „czysta prawda", „punkt albo iskra, która należy bez reszty do Boga", „ośrodek, który jest poza zasięgiem fantazji naszego umysłu i brutalnych poczynań naszej woli", „czysta chwała Boża w nas". O tym właśnie ośrodku człowieczeństwa mówi Merton, iż jest poza zasięgiem grzechu („nie pokalany przez grzech"), że nie jest do naszej dyspozycji, lecz pozostaje w iście Boski sposób suwerenny i niezniszczalny. Człowiek jest stworzeniem poczętym z samego Boga na Jego obraz. Dotyczy to każdej istoty ludzkiej bez wyjątku. Każdy nosi w głębi własnego jestestwa ów boski prapoczątek, choćby nawet nie zdawał sobie z tego sprawy.

I jeszcze jeden ważny moment. Prawda o początku jest dla Mertona również prawdą o końcu ludzkich dziejów. Tajemniczy *le point vierge* jest nie tylko punktem wyjścia, ale również punktem docelowym, czymś w rodzaju świetlanej przystani, do której powrócić ma każda istota ludzka w swoim pielgrzymowaniu. Wraz z mistykiem mogę odkryć ze zdumieniem, że początek ma swój odpowiednik w końcowym spełnieniu. Jest to nadzieja, że kres ludzkiego bytowania będzie zgodny z boskim początkiem, nie skalanym przez błądzenie stworzonej

[19] Th. Merton, *Domysły współwinnego widza*, tłum. Z. Ławrynowicz, Warszawa 1972, s. 150, 152.

wolności. U kresu pielgrzymowania wszystko będzie znowu czyste i pełne blasku. Boski początek jest zapowiedzią i obietnicą dobrego końca. Nic dziwnego, że Merton nawiązuje do znanych słów XIV-wiecznej mistyczki angielskiej Julianny z Norwich: *Sin must needs be. But all shall be well* (Grzech jest nieuchronny. Ale wszystko będzie dobrze). Taki jest boski „sekret", który poznamy dopiero u kresu dziejów ludzkości. Dlatego właśnie mistyk mówi o „mądrym sercu trwającym w nadziei pośród sprzeczności". Dzięki nadziei i mądrości serca chrześcijaństwo odzyskuje swój prawdziwy uniwersalizm. Jest, jak mowa była wcześniej, religią parakletyczną, religią zachęty i ufności. Chrześcijaństwo przyszłości odkrywać będzie swoje prawdziwe oblicze.

Przejęte funkcją pedagogiczną, Kościoły chrześcijańskie przejawiają wiele obaw przed ukazywaniem całej prawdy o Bożym miłosierdziu. Uważają, iż byłby to krok zgoła antypedagogiczny. Obawiają się, że taka duchowość nie sprzyjałaby wychowaniu wierzących. Stąd to ostrożne i powściągliwe stanowisko Kościołów wobec ostatecznych konsekwencji miłosierdzia. Tu właśnie widać wyraźnie faktyczny dystans oficjalnej doktryny w stosunku do nurtu teologii i mistyki opowiadającego się za nadzieją zbawienia dla wszystkich. Pedagogia nadziei na ostateczne i całkowite zwycięstwo dobra nie jest bynajmniej drogą łatwizny. Miłosierdzie nie musi być antypedagogiczne. Otwiera ono raczej perspektywę innej pedagogii, być może nawet trudniejszej niż pedagogia lęku przed karą wieczną, wymagającej większej odpowiedzialności i dojrzałości religijnej. Skłaniam się coraz bardziej do przekonania, że chrześcijaństwo przyszłości przezwycięży kiedyś rozbieżność pomiędzy oficjalnym nauczaniem Kościołów i teologią szkolną a mistycznym nurtem zaufania do boskiej pedagogii miłosierdzia. W nurcie tym świadectwo kobiet jest szczególnie wyraźne.

Kobiety i przyszłość chrześcijaństwa

Żyjemy w kręgu doświadczeń ateizmu, praktycznego materializmu i rozkładu współczesnej cywilizacji. Świat zdominowany przez element męski, niewrażliwy na charyzmat kobiety, staje się – jak wykazywał Paul Evdokimov – coraz bardziej światem bez Boga, niepomnym swego pochodzenia, odciętym od ostatecznego źródła prawdy i wolności. To właśnie kobieta, dzięki swej ofiarności, oddaniu, aktywnej wierności, duchowej receptywności, wrażliwości i zdolności współczucia przyczynia się do ocalenia świata i chrześcijaństwa, zwłaszcza w czasach najtrudniejszych.

Lata prześladowań w Rosji sowieckiej Kościoły chrześcijańskie

przetrwały dzięki kobietom, niezliczonym „babuszkom" w chustkach na głowie. Za swoje oddanie wiele z nich zostało zesłanych do łagrów i więzień. Holenderski teolog i historyk Wim Rood zadedykował tymże właśnie „babuszkom" swoją książkę pt. *Rzym i Moskwa*. W zakończeniu przeczytać można znamienne słowa:

Zaznały one siedemdziesięciu lat ateistycznej przemocy i komunistycznego totalitaryzmu ze wszystkimi szykanami i przeżyły to wszystko. Przez wszystkie burze czasów niosły wiarę w Chrystusa i nie pozwoliły jej upaść. Modliły się po domach przed przechowywanymi w ukryciu ikonami Matki Bożej. Troszczyły się o potajemny chrzest wnucząt. Odbywały pielgrzymki. Niektóre przebywały pieszo setki kilometrów. To one były modlącym się sercem ateistycznego społeczeństwa (...) Znały doskonale na pamięć swoje modlitwy (...) Babuszki przeżywały swą wiarę w ciągu tysiąca lat od chrystianizacji i przekazywały ją dalej. Przeżyły cara i aparat partyjny. Oby przeżyły także wolność religii.[20]

Eugenia Ginzburg (*Szał*) opisała zachowanie prostych kobiet, deportowanych z powodu wyznawania wiary do jednego z syberyjskich łagrów. Kiedy nadeszła Wielkanoc, wzbraniały się iść do pracy w Niedzielę Zmartwychwstania. Były gotowe odrobić każdą zaległość w następnych dniach. Nie przyjęto ich propozycji. Na nic zdały się prośby i błagania. Kobiety zostały surowo ukarane. Za swoje nieposłuszeństwo musiały stać boso w marznącym błocie. Wówczas to zaczęły śpiewać hymny wielkanocne. *Christos voskrese iz mertvych* – „Chrystus powstał z martwych, śmiercią śmierć podeptał, a tym, którzy są w grobach, życie darował". Nie wiemy, jak długo tak stały, ukarane i upokorzone. Jedna z nich powiedziała w jakimś momencie do sprawcy cierpienia: „Cierpię i umieram z twojej ręki, ale czynię to, abyś był zbawiony."

Świadectwo to odsłania paschalny etos duchowości współczesnych męczenników. Przejście przez doświadczenie krzyża dokonuje się w pokorze. Jest w nim wielka pochwała mocy Boga. Udręczony człowiek nie myśli tylko o sobie i swoim zbawieniu. Paschalna pamięć o Zbawcy skłania go do wstawienniczej modlitwy za prześladowców. Powierza miłosiernemu Bogu ich los ostateczny. U kresu ludzkiej wytrzymałości staje się najbardziej podobny do Boga w Jego pokorze, ogołoceniu i miłosierdziu. W obliczu tego świadectwa bledną wszelkie słowa o chrześcijaństwie bardziej paschalnym. Pozostaje sama wymowa życia, objawienie wiary paschalnej, która przeszła przez gehennę nieludzkości i cierpienia.

To prawda, że oficjalny nurt życia Kościołów oraz ich wzajemne relacje kształtują niemal wyłącznie mężczyźni. Tak było od wieków. To oni podejmują decyzje i wydają rozporządzenia. To oni popadają

[20] W. Rood, *Rom und Moskau. Der Heilige Stuhl und Russland bzw. die Sowjetunion von der Oktoberrevolution 1917 bis zum 1. Dezember 1989*, Altenberge 1993, s. 377.

w konflikty, prowadzą dialog lub go zrywają. To z ich ust padają słowa potępienia i niezrozumienia. To ich wypowiedzi i czyny wpływają w decydującej mierze na bieg wydarzeń. Jeśli jednak przyjrzeć się dziejom Kościoła w najtrudniejszych momentach, zauważyć można rzecz zdumiewającą. Evdokimov tak pisał o tym w odniesieniu do Rosji: „Wszystkie świadectwa w uderzający sposób podkreślają rolę kobiet w przekazywaniu wiary (...) W znacznej mierze to właśnie rosyjska kobieta, bez przemocy, od wewnątrz przywróciła Rosję chrześcijaństwu."[21] Kościół mężczyzn kłóci się i spiera o rząd dusz. Kościół cierpliwych i wytrwałych kobiet ocala wiarę przed upadkiem. Czas zadumać się nad tym faktem. Czas uczyć większej pokory i trzeźwości. Rola kobiety w Kościele domaga się gruntownej rewizji.[22]

Chrześcijaństwo nie może liczyć na tradycyjny mechanizm przekazu wiary. Musi stawać się coraz bardziej religią ludzi, którzy świadomie odkrywają sens Dobrej Nowiny. Dotyczy to zarówno mężczyzn, jak i kobiet. Nie można nabyć religii tak, jak kupuje się tanie i gotowe ubranie. Prawdziwa religia nie może być religią z drugiej ręki – czymś, co Amerykanie nazywają *a good hand–me–down religion*. Religii nie przyswaja się bezosobowo, na podobieństwo używanej odzieży, po zniżonej cenie. Wiara wymaga osobistego przekonania i zaangażowania. Kto odkrył ją wśród zmagań i wątpliwości, dla tego będzie ona sprawą osobistej decyzji.

Niewykluczone, że chrześcijaństwo będzie stawało się w przyszłości coraz bardziej religią nawracających się i nowo nawróconych. To oni wnosić będą do niego gorliwość neofitów. We wszystkich Kościołach chrześcijańskich spotkać można takich ludzi. Są oni błogosławieństwem dla świata, darem Bożym dla całych pokoleń chrześcijan. Wszyscy potrzebujemy intensyfikacji i pogłębienia życia duchowego. Bez tego nasza wiara, niezależnie od religii i wyznania, będzie płytka i niezdolna do świadczenia o wyznawanej prawdzie.

Przyszłość zaczyna się dzisiaj

Kończące się drugie tysiąclecie chrześcijaństwa przekaże wkrótce, z niepokojem i troską, przyszłemu stuleciu trudną sprawę pojednania chrześcijan. Sporo ważnych kroków zostało już poczynionych. Rozpoczęty został dziejowy proces przezwyciężania barier konfesyjnych.

[21] P. Evdokimov, *Kobieta i zbawienie świata*, tłum. E. Wolicka, Poznań 1991, s. 288.

[22] Nie podejmuję tutaj kwestii święcenia kobiet w Kościołach chrześcijańskich, gdyż wymagałaby ona znacznie więcej miejsca. Do sprawy tej zastosować można dwa biblijne kryteria: 1. „Poznacie ich po owocach" (Mt 7, 20); 2. kryterium Gamaliela: „Jeżeli bowiem od ludzi pochodzi ta myśl czy sprawa, rozpadnie się, a jeżeli rzeczywiście od Boga pochodzi, nie potraficie ich zniszczyć i może się czasem okazać, że walczycie z Bogiem" (Dz 5, 38–39).

Dialog stał się ważnym narzędziem porozumienia i pojednania. Uczymy się żyć duchowym doświadczeniem całego chrześcijaństwa, zarówno zachodniego jak i wschodniego. Ekumeniczny proces wzajemnej wymiany charyzmatów znajduje się jednak dopiero w jakiejś fazie początkowej. Duchowość recepcji jest jednym z pilnych zadań ekumenicznych. Od kierunku rozwoju ekumenii zależy w dużej mierze oblicze chrześcijaństwa jutra. Wszyscy zmierzamy, jak się wydaje, w kierunku większej prostoty i większej koncentracji na sprawach istotnych. Nie znane są nam kształty tej ekumenicznej syntezy, którą przyniesie przyszłość. Jest to zadanie trudne, wymagające zmagania wielu pokoleń.

Historia przeorała już głęboko glebę naszych Kościołów. Doszły nowe doświadczenia. Nie jesteśmy już w okresie nieustannego oddzielania się poszczególnych wyznań. Wiek ekumenizmu zaszczepił pragnienie pojednania i zjednoczenia. Wśród historycznych doświadczeń zaczyna kształtować się nowe oblicze chrześcijaństwa.

Na tym tle tym wyraźniej rysuje się na przyszłość wielki problem powrotu do myślenia inspirowanego starotestamentalną kategorią pamięci.[23] Kategoria ta została w dużej mierze wyparta wskutek dominacji ducha greckiego i tradycji hellenistycznych w chrześcijaństwie. Miejsce myślenia historycznego, przenikniętego pamięcią o minionych wydarzeniach, zajęła ontologia dyskursywnego rozumu. Obrazowo mówiąc, Ateny i Rzym wydziedziczyły Jerozolimę. Anamneza ograniczona do sfery kultu liturgicznego (*memoria passionis Domini*) nie mogła wpływać decydująco na całokształt kultury, w której szczególną rolę pełniłaby pamięć o cierpieniu ludzi. Tymczasem współczucie, o którym była mowa wyżej, oraz kultura pamięci o cierpieniu innych są od siebie nieodłączne. Chrześcijanie chętnie rozumieją siebie jako „nowy Izrael" i właściwy Lud Boży, zapominają jednak o znaczeniu tradycji starotestamentalnej. Tradycja ta jest korzeniem, z którego chrześcijaństwo wyrosło. Nie wolno degradować jej do roli historycznego przygotowania drogi do chrześcijaństwa. Tradycja ta ma swoje nieprzemijające znaczenie, jak o tym świadczy sama kategoria pamięci i nadziei w myśleniu religijnym judaizmu.

Tradycja judaizmu znała od wieków pewną instytucję, która mogłaby być pomocna również w obrębie ekumenii chrześcijańskiej. Co siedem lat przypadał szabatni rok jubileuszowy. Był to rok niezwykły, o charakterze niemal sakramentalnym. Trzeba było naprawić zaistniałe w ostatnich latach zło, usunąć wyrządzone niesprawiedliwości, otrzeć ludzkie łzy, przywrócić właściwe relacje między ludźmi. Stary Tes-

[23] Zob. J. B. Metz, *Für eine anamnetische Kultur*, „Orientierung" 56 (1992), nr 19, s. 205–207; tenże, *Jedność i wielość. Problemy i perspektywy inkulturacji*, „Znak" nr 472 (1994), s. 4–11.

tament często przypomina o tej instytucji, powstałej z boskiego natchnienia.[24] Wyrosła ona z głębokiego doświadczenia słabości i ułomności człowieka. Była jednak równocześnie wyrazem niegodzenia się na zaistniały stan niesprawiedliwości i grzechu, wezwaniem do nawrócenia i pojednania. Należałoby głęboko zadumać się nad mądrością dawnych rozporządzeń, przewidzianych na jubileuszowy rok szabatowy, stojący na straży ludzkiej godności. Życie odsłaniało wówczas nowe, piękniejsze oblicze.

Wydaje się, iż podzielone chrześcijaństwo potrzebuje podobnej instytucji jubileuszowej – choćby co 50 lat, na wzór żydowskiego „jubileuszu jubileuszów"[25]. Byłby to rok pojednania, usunięcia konfliktów i podziałów, prawdziwy rok łaski i zmiłowania Bożego. Kościół nie jest eschatycznym Królestwem Bożym, lecz jedynie jego niedoskonałym znakiem i antycypacją. Nie ma wspólnoty ludzkiej, która wolna byłaby od konfliktów i tendencji do podziału. Nie żyjemy w utopijnej krainie niewinności, zgody i szczęścia. Trzeba wciąż przezwyciężać konflikty i podziały. Ekumeniczny rok jubileuszowy byłby za każdym razem rokiem Bożego sądu (według 1 P 4, 17: „sąd zaczyna się od domu Bożego"), a zarazem rokiem przebaczenia, pojednania, pocieszenia, łaski i zmiłowania. Czy jest to idea całkowicie pozbawiona szans na urzeczywistnienie? Być może chrześcijaństwo jutra będzie miało więcej odwagi i wyobraźni w przezwyciężaniu sytuacji podziałów i konfliktów. Stare przysłowie mówi nie bez racji, iż Bóg ma więcej, niż rozdał, że Bóg jest mocniejszy niż nadzieja. Okazało się to najpełniej w tajemnicy śmierci i zmartwychwstania Chrystusa.

Nadzieja i cierpliwość są cnotami paschalnymi. O ich potrzebie przekonuje najlepiej codzienne doświadczenie. Najpiękniejsza wizja ekumenicznej przyszłości chrześcijaństwa odsłania często swą bezsilność wobec trudnych realiów życia. Słowo o ekumenii wydaje się wtedy tylko pieśnią przyszłości, wybiegającym naprzód marzeniem o lepszym jutrze chrześcijaństwa. To jutro zaczyna się dzisiaj.

WACŁAW HRYNIEWICZ OMI, ur. 1936, profesor dr hab., kierownik katedry teologii prawosławnej w Instytucie Ekumenicznym KUL, zajmuje się teologią staroruską, chrześcijańską teologią paschalną, soteriologią i eschatologią prawosławną. Ostatnio wydał: *Chrystus zmartwychwstał. Motywy paschalne w pismach metropolity Ilariona (XI w.). Przekład pism z oryginału cerkiewnosłowiańskiego*. Warszawa, Verbinum 1995; *Przeszłość zostawić Bogu. Unia i uniatyzm w perspektywie ekumenicznej*, Opole, Wyd. Św. Krzyża 1995.

[24] Zob. Wj 20, 8–11; Kpł 25, 1–7.
[25] Zob. Kpł 25, 8–55; Iz 61, 1–11; Łk 4, 18–21.

PRZYSZŁOŚCIĄ CHRZEŚCIJAŃSTWA JEST BÓG

Ks. Tomasz Węcławski

Co będzie? Bóg na pewno będzie, a ty w Nim.
Kard. Stefan Wyszyński

0. To, co tu powiem, będzie przynajmniej miejscami miało pewne nieprzyjemne cechy teologicznej abstrakcji. Zapewne można by było tego uniknąć. Mam jednak wrażenie, że kiedy usiłuję to zrobić, unikam zarazem najistotniejszej części mojego zadania. Myślę dlatego, że nie będzie złą rzeczą spróbować razem ścierpieć ten rodzaj nieprzyjemności. Jedną z jej przyczyn jest to, że w zasadzie nie zamierzam tu mówić o przyszłości chrześcijaństwa rozumianego jako wielka formacja historyczna i nie będę próbował opisywać sytuacji, w jakiej formacja ta się dzisiaj znalazła, jej już dokonanych i wciąż jeszcze możliwych sukcesów i porażek. Ale chcę mówić o tej przyszłości, której ani dzisiejsze chrześcijaństwo jako całość, ani tym bardziej poszczególni chrześcijanie sami nie zdołają z niczego wyprowadzić.

1. To Bóg jest naszą przyszłością. Wierzę, że taka właśnie jest odpowiedź na każde w ogóle pytanie o przyszłość – zatem i na nasze dzisiejsze pytanie o przyszłość chrześcijaństwa. Oznacza to jednak najpierw, że pytanie o przyszłość chrześcijaństwa nie wyróżnia się niczym szczególnym wśród wielu innych pytań o przyszłość. Nie jest więc tak, że chrześcijanie i chrześcijaństwo (jako osobna formacja historyczna) mogą się spodziewać przyszłości innej niż ktokolwiek czy cokolwiek poza nimi w tym świecie; ani tym bardziej nie jest tak, że wszystko inne w naszym świecie miałoby mieć przyszłość dzięki chrześcijaństwu albo wprost miałoby mieć przyszłość chrześcijańską.

A jednak wypowiedzenie w ramach chrześcijańskiej refleksji nad przyszłością takiego zdania o Bogu może być czymś więcej niż tylko powtórzeniem pewnej, dla wierzącego chrześcijanina w miarę oczywistej, prawdy. Może to mianowicie być droga albo przynajmniej jedna z możliwych dróg do zrozumienia naszego miejsca w tym świecie. Chciałbym zatem, żeby to zdanie odegrało i w podejmowanej teraz refleksji taką właśnie rolę. Po krótkiej chwili rozważań nie należy się oczywiście spodziewać zbyt wiele (i tym mniej po mówiącym te słowa). Ale po tym prostym zdaniu i po jego obecności w naszych myślach możemy się spodziewać naprawdę wiele – o wiele więcej, niż się spodziewamy.

Czego zatem mamy się spodziewać po tym zdaniu? Czego w ogóle możemy się spodziewać jako chrześcijanie – to jest jako ludzie wciąż na nowo zaskakiwani tym, że Bóg pragnie nas bardziej niż my sami siebie? Odpowiedź znamy dawno, chociaż może nie tak dobrze, jak nam się czasem wydaje. Brzmi ona: możemy się spodziewać, „czego ani oko nie widziało, ani ucho nie słyszało, ani serce człowieka nie zdołało pojąć..." (1 Kor 2, 9). Tam, gdzie to powiedziano, znajdujemy jeszcze więcej. Paweł, Apostoł Jezusa, mówi Koryntianom i nam wszystkim: „My wam to głosimy" – to właśnie nie widziane, nie słyszane, nie posiadane, „co przygotował Bóg dla tych, którzy Go miłują".

2. Wygląda zatem na to, że mamy już przed sobą wszystko, nad czym mielibyśmy się teraz zastanowić, wszystko, co możemy tu razem znaleźć i rozważyć. Już przecież nie może być nic więcej niż to, co swoim przygotował Bóg. A jednak możemy się wobec tego wszystkiego poczuć prawdziwie bezradni. Mamy wszystko przed sobą, a nic wcale nie mamy dla siebie; mamy na pewno, ale wciąż jeszcze nie wiemy, co mamy. Powiem to jeszcze prościej i całkiem naiwnie: jak można mówić o czymś, czego ani widzieć, ani słyszeć, ani pojąć nie można? Nie mogę o tym nie mówić, bo mi się wciąż na nowo zdaje, że gdybym został przy tym tylko, co już zobaczyłem, usłyszałem i mam, umarłbym z rozczarowania i nudy, ze złości i z zawodu. A zarazem nie mogę o tym mówić – bo naprawdę nie wiem, co miałbym powiedzieć. Mówię naiwnie, ale to oczywiście nie jest tylko naiwność. To jest prawdziwa trudność i prawdziwe pytanie.

Cała nadzieja w tym, że prawdziwe pytania nie pozostają bez odpowiedzi. Jeśli zaś wciąż jeszcze odpowiedzi nie znamy, to dlatego, że wciąż jeszcze nie ma czegoś, co ją współtworzy, że jeszcze czegoś brakuje, że jeszcze coś ważnego się nam wymyka. Czego zatem brakuje, żebyśmy mogli spróbować odpowiedzieć na nasze pytanie?

Odpowiem znowu prosto i naiwnie: nas! Nas samych! Odpowiedzi na pytanie o naszą przyszłość, którą jest Bóg, nie może być tak długo, jak długo chcemy, żeby ona przyszła do nas i żeby dała się nam poznać od zewnątrz – to znaczy, żeby pojawiła się dla nas, ale bez nas. Tymczasem tutaj nie chodzi tylko o to, co dla nas przygotował Bóg. Chodzi także i najpierw o tych, którzy Go miłują – to znaczy o nas.

3. Może ktoś powiedzieć: ogólniki. Dobrze, teraz będą konkrety. Na początek powiedzenie pewnej poznanianki z pokolenia moich dziadków. Miała ona zwyczaj powtarzać (charakterystycznym tonem suwerennej rezygnacji): „Ady nie mieć, nie widzieć, nie słyszeć." Zdaje się, że najczęściej mówiła to dzieciom, które za dużo chciały. Ale mówiła to zarazem pokusie zdobywania i posiadania czegoś, czegośmy dotąd nie mieli, zaproszeniu i kuszeniu nowości. Mówiła to więc pewnemu sposobowi wybiegania ku przyszłości, który wielu z nas wydaje się prawie oczywisty. Chodzi o pragnienie, żeby, skoro już nie może być lepiej, to przynajmniej było inaczej niż dotąd. To właśnie takiemu poczuciu zostało tu powiedziane: Nie, tak nie trzeba chcieć. Można poprzestać na tym, co jest. Kto tak postępuje, naprawdę niczego nie traci – ani przeszłości, ani przyszłości. Dlatego zostańmy przy tym, co jest.

Powie ktoś: przecież nic w tym dziwnego, że tak właśnie myśli i mówi stara kobieta z odchodzącego świata, trzeźwa tradycjonalistka, jakich w jej pokoleniu i w jej rodzinnych stronach było wiele. Może szkoda, że tacy ludzie odeszli, ale przecież nic na to nie poradzimy... Zapewne, jeśli spojrzymy na rzecz całą od tej strony, rzeczywiście nic w tym dziwnego. Dziwne tylko, jak dokładnie te słowa odpowiadają temu, co święty Paweł powiada o oczach, które nie widziały, uszach, które nie słyszały, i sercach, które nie pojęły. Przypadek? Sądzę, że nie.

Dlatego właśnie o tym teraz opowiadam. Byłoby to za mało i byłoby szkoda, gdybyśmy w słowach tej kobiety usłyszeli jedynie głos dawnego, dzisiaj już bezpowrotnie minionego, czasu i świata – świata tradycyjnych wartości i czasu ludzi wolnych od łapczywego pragnienia coraz nowych przeżyć. To za mało, powiadam, to nie tylko tak. W tych słowach możemy usłyszeć więcej. To, co teraz powiem, może się komuś wydać egzaltowaną przesadą, ale w moich uszach i oczach te słowa nie są jedynie ostatnim, gasnącym odblaskiem dawnego, one są także i jeszcze bardziej pierwszym pobłyskiem nowego świata – tego właśnie, o którym mówi święty Paweł.

Pawłowe słowo o rzeczach nie widzianych, nie słyszanych i nie pojętych, które przygotował dla nas Bóg, znaczy przecież to właśnie, że Bóg pragnie nas bardziej niż my sami siebie; że Jego pragnienie jest

większe niż wszystko, co my sami potrafimy dla siebie samych tak czy inaczej zobaczyć i zdobyć – i że dlatego to Boże pragnienie jest naprawdę otwierającą się dla nas teraz naszą przyszłością. Te stwierdzenia również mogą się nam wydać całkiem oczywiste. Przywykliśmy mówić takie rzeczy o Bogu. Ale to nie są słowa o Bogu, a przynajmniej nie tylko i nawet nie na pierwszym miejscu o Nim. Te słowa mówią przede wszystkim o nas – i mówią coś, co raz trzeba usłyszeć. Spróbujmy zatem to właśnie teraz razem zrobić.

4. Postawię i zwięźle objaśnię w związku z tym trzy ściśle ze sobą powiązane tezy. Wprawdzie to one właśnie sprowadzają na nasze rozważanie wspomniane już na początku niebezpieczeństwo teologicznej abstrakcji, ale sprawa, której dotyczą, bynajmniej abstrakcyjna nie jest. Dlatego dobrze jest o niej myśleć i mówić. Oto moje tezy:

1. Treścią naszej indywidualnej i wspólnej eschatologicznej przyszłości będzie nie co innego, jak tylko nasza indywidualna i wspólna przeszłość, ale
2. Między nami a tak rozumianą przyszłością stoi teraz nasza śmierć.
3. Możemy mówić o śmierci, poza którą mamy przyszłość, skoro uczestniczymy w zmartwychwstaniu Jezusa. Oznacza to jednak, że taka nasza przyszłość nie jest ani przywróceniem, ani prostą kontynuacją naszej przeszłości.

Tezy te musiałem sformułować i przedstawić w takiej kolejności, bo taka jest ich wewnętrzna logika. Objaśnię je jednak teraz w kolejności odwrotnej – poczynając od ostatniej, a następnie wracając do pierwszej i drugiej. Objaśnić je można bowiem jedynie wychodząc od wiary w zmartwychwstanie Jezusa – dokładniej: od naszego uczestnictwa w Jego zmartwychwstaniu. Zatem:

5. Możemy mówić o śmierci, poza którą mamy przyszłość, skoro uczestniczymy w zmartwychwstaniu Jezusa. Oznacza to jednak, że taka nasza przyszłość nie jest ani przywróceniem, ani prostą kontynuacją naszej przeszłości. To jest teza złożona, ale w gruncie rzeczy nie twierdzimy w niej nic więcej, jak tylko to, że uczestniczymy w zmartwychwstaniu Jezusa. Reszta jest konsekwencją. Czym więc jest to pierwsze i najważniejsze? Spróbuję to powiedzieć nie wchodząc ani w szczegóły egzegetyczne, ani w możliwe teologiczne wyjaśnienia tego, co przynosi analiza świadectwa biblijnego. Przed jednym i drugim jest bowiem wspólne (dokonywane w wierze, kościelne) doświadczenie tego, co się stało z Jezusem ukrzyżowanym. Co ono nam mówi?

Najpierw to właśnie, że przynajmniej temu jednemu Człowiekowi, Jezusowi z Nazaretu, nie zdołano odebrać przyszłości, kiedy odebrano Mu życie. Zabity Jezus ma przyszłość. Więcej: przyszłość należy właśnie do Niego. Nie można jednak w żadnym razie powiedzieć, że zostało Mu zwyczajnie przywrócone to, co utracił przez swoją śmierć. Nie można powiedzieć tym bardziej, że Jego życie toczy się dalej mimo Jego śmierci. On umarł naprawdę – i w tym sensie umarł bezpowrotnie. Może nawet trzeba powiedzieć, że Jezus umarł bardziej bezpowrotnie niż ktokolwiek inny, skoro Jego grób jest pusty. A przecież razem doświadczamy, że ten Umarły żyje; że żyje nie kto inny, ale właśnie On – Jezus z Nazaretu. Wiele się zmieniło i nic nie jest tak samo jak za Jego życia do śmierci na krzyżu, a przecież mamy do czynienia nie tylko ze wspomnieniem o Jezusie, nie tylko z historycznymi śladami Jego obecności, nie tylko z zapoczątkowaną przez Niego sprawą, ale na zupełnie nowy sposób z Nim samym. Właśnie dlatego mówimy, że Jego zmartwychwstanie nie jest ani tylko przywróceniem życia, które minęło, ani prostą jego kontynuacją, ani cudownym do niego dodatkiem, ale dzięki Bogu jest prawdziwą i prawdziwie nową przyszłością tego, co samo w sobie minęło. Skoro zaś *my* uczestniczymy w zmartwychwstaniu Jezusa, możemy na tej podstawie powiedzieć także o sobie samych, że treścią naszej indywidualnej i wspólnej eschatologicznej przyszłości będzie nie co innego, jak tylko nasza indywidualna i wspólna przeszłość (teza 1), a zarazem, że to, co było, mamy teraz otrzymać zupełnie inaczej, skoro między nami a tak rozumianą przyszłością stoi teraz nasza śmierć (teza 2). Zauważmy, że oba te stwierdzenia łączą się ściśle ze sprawą, na którą zwróciliśmy uwagę w pierwszej części tego rozważania: że mianowicie to, co dzięki Bogu ma z nami być, jest poza naszym widzeniem i poza naszym pojęciem. Nie chodzi tu jedynie o oczywistą niedostępność przyszłości, jak długo jest ona przyszłością. Przyszłość, o której teraz mówimy, jest dla nas samych niedostępna radykalnie. Kluczem do niej jest bowiem stojąca teraz między nami a nią nasza śmierć. Podkreślam: śmierć stojąca teraz między nami a naszą przyszłością – to jest nie tylko ta, o której powiedziano: „postanowione ludziom raz umrzeć, a potem sąd" (Hbr 9, 27), ale także ta, która stale nam towarzyszy – dając znaki.

6. Mówię: „my, nasze, nam" – i mam na myśli tym razem także chrześcijaństwo jako całość, jako wielką formację historyczną i kulturową. Nie ma powodu twierdzić, że jest ono bliskie śmierci, chociaż wiele z tego, co dzieje się na naszych oczach, tak właśnie można odczytywać. Chrześcijaństwo nie jest jednak dzisiaj w żadnym razie bliższe śmierci,

niż było w jakimkolwiek innym momencie swoich dziejów. Jest raczej tak, że z wielu miejsc dawnego i dzisiejszego chrześcijaństwa śmierć daje znaki. Tak się składa, że są to miejsca ważne dla jego dotychczasowych i przyszłych losów.

Tyle tylko, że znaki, które nam daje śmierć, są same w sobie indyferentne, że niekoniecznie, a przynajmniej nie od razu wiadomo, co one mogą nam powiedzieć i do czego mogą nas doprowadzić. Garść nieco przypadkowych przykładów. Czy ten tłum popisowo wystrojonych dzieci, zaaferowanych rodzin i dyrygujących nimi księży i katechetów naprawdę jest tym samym co tamtych Dwunastu zebranych wokół Jezusa wieczorem, w przeddzień Jego śmierci? Czy te dobrze rozbudowane urzędy, które tradycyjnie w swoich nazwach umieszczają słowa „święty" i „apostolski", zdają sobie sprawę, że to czasem brzmi ironicznie? A teraz w drugą stronę: Czy ten drobny nerwowiec, Franciszek Bernardone, jest nawiedzonym burzycielem, czy przeciwnie – podporą przyszłego Kościoła? (Dzisiaj znamy go jako świętego Franciszka z Asyżu.) Czy ta trochę egzaltowana dziewczynka, Teresa Martin, która koniecznie chce się znaleźć w Karmelu, jest kimś innym niż tyle mniej lub bardziej egzaltowanych panien, które przed nią i po niej wrosły w ciasne ramy życia klasztornego? (Dzisiaj znamy ją jako świętą Teresą od Dzieciątka Jezus. Ma zostać Doktorem Kościoła.)

Ile jest w dawnym i współczesnym chrześcijaństwie rzeczy i znaków, form życia, idei, instytucji i zwyczajów, które tak czy inaczej nie przeszły (lub właśnie nie przechodzą) przez samozaprzeczenie porównywalne tylko ze śmiercią? Ile jest takich miejsc, na których najwyraźniej chodzi bardziej o to, co swoim przygotowali swoi, niż o to, co swoim przygotował Bóg? Czy takim miejscem nie może się stać i nie staje się wciąż na nowo nawet samo serce chrześcijańskiego życia: eucharystyczna liturgia? Ile dziwactw, ile nieistotnych popisów, ile ludzkiej próżności, bezmyślności i tępoty otacza i zasłania wciąż na nowo to, co się tam dokonuje.

Żeby nie było nieporozumień: ja nie mówię tego wszystkiego jako obrazoburca, jako zwolennik odzierania chrześcijaństwa z dawnych i nowych szat i ozdób, z prawdziwych i fałszywych dekoracji, z wszystkich tych miłych i niemiłych barw, dźwięków i zapachów, które się zrosły z chrześcijańską codziennością i niecodziennością. Ilekroć próbowano to zrobić, wynik okazywał się równie albo jeszcze bardziej żałosny niż widok tej wystrojonej i wymalowanej przykościelnej Jezabel, od której taka operacja miała nas uwolnić (por. 2 Krl 9, 30 nn). Cokolwiek byśmy złego czy dobrego powiedzieli o dawnych i dzisiejszych chrześcijanach i ich ziemskich instytucjach – to one przecież są dla nas miejscem zbawienia i jedynym bezpiecznym dostępem do tej

przyszłości, której oczekujemy od Boga. Bynajmniej nie krytykuję też tych wszystkich szczerze wierzących i gorliwych ludzi, którzy żyją bardziej tym, co widzą i słyszą, i co mogą pojąć, niż tym, czego pojąć nie mogą; którzy najlepiej jak umieją oddają chwałę Bogu, a przy okazji sami mają z tego trochę radości. Chcę powiedzieć tylko tyle, że to wszystko, co znamy, co było dotąd i jest teraz, choćby w naszych oczach było najświętsze i najpiękniejsze, albo przeciwnie: najokropniejsze i najbardziej gorszące, nie było, nie jest i nigdy nie będzie ostatnim słowem chrześcijaństwa. Franciszek jest fantastą, Teresa jest egzaltowana, chrześcijańskie święta bywają targowiskiem próżności, chrześcijańskie instytucje, urzędy i hierarchie zdają się często niepokojąco dalekie od prostoty Ewangelii. Ale to wszystko nie jest ostatnim słowem chrześcijaństwa. To wszystko mija i umiera, ale także śmierć nie jest ostatnim słowem. Ostatnim słowem będzie, czego nikt nigdy nie widział.

7. Dzięki Bogu są między nami ludzie, którzy to wiedzą, czy może raczej czują lepiej niż inni. Oni to wiedzą i czują dla nas. Niekoniecznie są to teologowie czy nauczyciele chrześcijaństwa. To są raczej ludzie wiary niezależnej od zmieniających się zewnętrznych okoliczności i podniet. To są ludzie wolni. To są ludzie, którzy wprawdzie śmierci nie pragną, ale też się jej specjalnie nie boją. Dzięki Bogu wciąż są wśród nas tacy ludzie i jest ich niemało. To właśnie ich wyczucie prawdziwego porządku rzeczy pozwala nam ze spokojem oczekiwać przyszłości chrześcijaństwa. Są to ludzie podobni do tej dawnej poznanianki, którą tu przypomniałem. Dlatego chciałbym zakończyć to rozważanie również jej słowami. Wydają mi się one kwintesencją tego rodzaju wiary w przyszłość, na który chciałem tu wskazać. Otóż to były czasy, kiedy jeszcze śpiewało się wieczorami, razem, w gronie rodziny – nie tylko raz w roku w wieczór wigilijny; a kiedy tak sobie śpiewali, nasza bohaterka w pewnym momencie podnosiła się ze słowami: „A teraz każdy robi, co do niego należy. Tego śpiewania też może być za wiele..."

KS. TOMASZ WĘCŁAWSKI, ur. 1952, prof. dr hab. teologii fundamentalnej, rektor Arcybiskupiego Seminarium Duchownego w Poznaniu. Wydał: *Obecność i spotkanie* (1981), *Zwischen Sprache und Schweigen. Eine Erörterung der theologischen Apophase in Gespräch mit Vladimir N. Lossky und Martin Heidegger* (1983), *Elementy chrystologii* (1988), *Gdzie jest Bóg?* (1992), *Wspólny świat religii* (1995), *W teologii chodzi o Ciebie* (1995).

DYSKUSJA PANELOWA

EWA BIEŃKOWSKA: Punkt widzenia, z jakiego rozważam problem „chrześcijaństwa przyszłości", jest punktem widzenia człowieka kultury, tego, kogo tradycyjnie nazywano humanistą. Oznacza to – tym samym – że jestem człowiekiem historii. W XX wieku wiele było prób ucieczki humanistów od historii – ucieczki w „synchronię" – ale okazało się, że humanistyka nie może unieważnić wymiaru historycznego, choćby nawet nakładał on na nią bolesne ograniczenia. Pytanie, które chciałam postawić, brzmi: jak człowiek z bagażem historyka, z historycznym punktem widzenia na rzeczywistość, ma odnieść się do tego tajemniczego zjawiska, jakim jest religia czy też chrześcijaństwo jako wielka formacja cywilizacyjna? Przede mną problem ten otworzył się właśnie dzięki współpracy z „Tygodnikiem Powszechnym" i „Znakiem". Ta współpraca przybliżyła mnie – jak i wielu innych polskich humanistów – do horyzontu wiary i religii.

Jak mają się do siebie chrześcijaństwo i kultura? Jakie „korytarze", związki, napięcia można znaleźć między nimi? Odpowiedź, jaką tu zaproponuję, ma charakter dzielenia się własnymi wątpliwościami.

Od razu pojawia się problem: chrześcijaństwo jako religia historyczna. Co to znaczy? Na czym polega opozycja: religia historyczna – religie kosmiczne? Historyczność chrześcijaństwa wynika z samego sposobu ukonstytuowania się tej religii – w centrum chrześcijaństwa leży historyczny fakt pojawienia się konkretnego człowieka, Jezusa z Nazaretu. Drugi aspekt tej historyczności wiąże się z tym wszystkim, co dalej się z chrześcijaństwem działo. To właśnie chrześcijaństwo stoi u początku dziejowości europejskiej, a nawet światowej, bo Europa „zaraziła" historią inne cywilizacje. Chrześcijaństwo jest religią stąpania przez czas. Rytm czasu stał się ważki dla samej istoty chrześcijaństwa, co widać już u Augustyna.

Moje pytanie brzmi: jak chrześcijaństwo poradziło sobie intelektualnie z historią? Wydaje mi się, że z trudem przychodziło mu pogodzenie się z własną historycznością, z tym, że w samej tkance chrześcijaństwa, jego doktryny, obyczaju, liturgii tkwi strzałka czasu. To spotkanie aspektu wiecznego i historycznego nie zostało przemyślane w sposób radykalny. Często odbierane jest ono jako rozdarcie: z jednej strony przeznaczeni jesteśmy do wieczności, z drugiej – realizujemy się w doczesnym świecie, z jego historyczną dynamiką.

Wydaje mi się, iż dzisiaj znajdujemy się w tej szczególnej sytuacji, że mniej niż kiedykolwiek jesteśmy w stanie uciec od konfrontacji z historią. Zaproponuję Państwu prowizoryczny schemat historyczny jako hipotezę dla teoretyka kultury. Prof. Lobkowicz wspomniał w swym wystąpieniu o przełomie, który ma kolosalne znaczenie: „zwrocie konstantyńskim", wejściu chrześcijaństwa w gotowe struktury imperium rzymskiego i związanej z tym pewnej koncepcji rozumienia swojej roli w świecie. Prof. Lobkowicz wspomniał, że aktualnie era konstantyńska dobiega końca. To niesłychanie ważny problem: jak dalece „zwrot konstantyński" uformował chrześcijaństwo i nadaje mu do dzisiaj piętno? Co w naszym rozumieniu chrześcijaństwa związane jest z „kostiumem" konstantyńskim?

Następny wielki zwrot historyczny to Reformacja. Kształtował on świat człowieka Zachodu o wiele mocniej niż schizma między Wschodem a Zachodem. Czy Kościół katolicki do końca domyślał brutalne zerwanie, jakim była Reformacja? Odpowiedź kontrreformacyjną trzeba uznać za zbyt słabą. Skłaniam się do opinii, że wielkie spotkanie z historią, jakim był przełom reformacyjny, nie zostało należycie przyjęte.

Kolejne ważne wydarzenie to Rewolucja Francuska, rozumiana szeroko jako rozpoczęcie długiego historycznego procesu stopniowej laicyzacji państwa, wyłonienia się liberalizmu, uznania dla praw człowieka. Odpowiedź Kościoła następuje w sto lat później, gdy Leon XIII akceptuje republikę. I znów pytanie: czym dla chrześcijaństwa, dla jego ziemskich struktur było to spotkanie z historią?

Ostatnie ogniwo tego maksymalnie uproszczonego schematu to Sobór Watykański II. To spotkanie z historią udało się Kościołowi świetnie. Kościół nie koncentruje się już na przyjmowaniu uderzeń i zadawaniu ciosów, ale otwiera się na świat, próbuje sprostać historii, przestaje traktować ją jako zagrożenie. Pojawia się refleksja ludzi Kościoła: czego historia nas uczy, czego możemy się dowiedzieć od świata o nas samych, co świat pozwala ujawnić chrześcijaństwu w jego bogactwie? Zamknięte skarbce chrześcijaństwa nagle otwierają się. Przykładem stosunek do praw człowieka: to właśnie w konfrontacji ze

światem chrześcijaństwo coś w sobie odkrywa – coś odwiecznego, ale zapoznanego w historii. Tu ujawnia się sama kwintesencja dobrodziejstwa chrześcijaństwa z czasem.

Prof. Lobkowicz mówił, że w czasie Soboru pojawił się bardzo ważny, a delikatny problem. Gdy mowa o wolności religijnej, o prawach człowieka jako czymś, co zawiera w sobie element świętości, pojawia się napięcie: prawo osoby a prawo prawdy. Sobór uznał, że prawo osoby jest ważniejsze od prawa prawdy, i na tym oparł nową w doktrynie kościelnej koncepcję wolności religijnej. Moim zdaniem ma to związek z wrażliwością na historyczność. Prawda jest nam dostępna przez formy historyczne już choćby dlatego, że prawdy szukamy, odkrywamy ją i głosimy w języku, ten zaś jest zawsze historyczny. Zrozumienie, że prawdy nie wyczerpuje żaden historyczny język, że każdy z nich jest tylko perspektywą na prawdę – umożliwiło soborową koncepcję wyższości praw osoby nad prawami prawdy. W osobie ludzkiej dostrzegamy bowiem wkorzenienie pozahistoryczne w sposób bardziej oczywisty i bezpośredni niż w formach, w których mamy dostęp do prawdy.

Sobór Watykański II jest pierwszym spotkaniem chrześcijaństwa z historią, które daje nadzieję, że historia nie będzie postrzegana przez katolików jako coś wyłącznie niszczącego. Mam nadzieję, że doczekam się jeszcze w życiu wielu takich pozytywnych odpowiedzi chrześcijaństwa na spotkanie z historią.

RYSZARD LEGUTKO: Wykluczę od razu dwie wersje postawionego w tytule konferencji problemu. Nie będę próbował zgadywać, jaka jest przyszłość chrześcijaństwa, bo nie mam daru przewidywania przyszłych wydarzeń. Nie będę również rozważał kwestii, jakie chrześcijaństwo chciałbym widzieć w przyszłości, bo tego typu pytanie w moim przypadku byłoby nie na miejscu. Pozwolę sobie natomiast wypowiedzieć kilka uwag na temat dość wąski: jakie wyzwanie stoi przed chrześcijanami dzisiaj i w dającej się przewidzieć przyszłości, przy czym słowem „chrześcijaństwo" będę się posługiwał – i proszę to cały czas mieć na uwadze – w sensie wyłącznie socjologicznym (a nie eschatologicznym).

Myślę, że w naszej epoce kluczowym dla chrześcijaństwa jest problem jego obecności w kulturze oraz w polityce (przede wszystkim w myśleniu o polityce, chociaż również w polityce samej). Jak widać, adresatem moich uwag są nie tyle struktury kościelne czy hierarchia, organizacje, społeczeństwo czy politycy, ile raczej chrześcijańska klasa intelektualna. Refleksja moja ma również kontekst okolicznościowy, a to z uwagi na instytucję, która obchodzi jubileusz; podobnie jak inni

uczestnicy konferencji ja również wychowałem się na miesięczniku „Znak", dzięki czemu mogłem zrozumieć i dostrzec obecność chrześcijaństwa w dziedzinie szeroko rozumianej kultury. Ta rola „Znaku" w Polsce komunistycznej jest trudna do przecenienia.

Kiedy mówię, że obecność wydaje mi się największym problemem, przed jakim stoi chrześcijaństwo, mam na myśli obecność bezpośrednią. Jest taki argument, że chrześcijaństwo odegrało swoją rolę cywilizacyjno-kulturową i wniknęło głęboko w struktury oraz obyczaje, które przestały już być chrześcijańskie: na przykład równość, braterstwo, godność człowieka, miłość jako kategoria moralna itd. Wyrażając to prościej – chrześcijaństwo odchodzi, a odchodząc odnosi triumf. Nie o taką obecność mi jednak chodzi, gdyż ta – aczkolwiek nie do zbagatelizowania – bywa czasami trudno odróżnialna od nieobecności. Powiedziałbym nawet, że nadużywanie takiego argumentu nierzadko świadczy o tym, że chrześcijaństwu intelektualnemu brak odwagi. Cierpi ono na kompleksy winy, które pragnie odkupić, i sparaliżowane jest potencjalnym zarzutem triumfalizmu. Czasami mam wrażenie, iż chrześcijańska klasa intelektualna przestała wierzyć we własną moc inspirującą, zadowalając się przystosowywaniem do dziejących się zmian i kształtujących się stanowisk. W rezultacie chrześcijaństwo przestaje być widoczne jako dynamiczny czynnik tworzący kulturę i politykę. Wpływ chrześcijaństwa w tej dziedzinie wyraźnie maleje i to nie w porównaniu ze średniowieczem, ale z okresem sprzed kilku dekad. Klasa intelektualna jest nieliczna i słabo słyszalna, a wielkie dyskusje, jakie się toczą w dzisiejszym świecie, rzadko uwzględniają głosy pochodzące ze środowiska chrześcijańskiego. My w Polsce mamy perspektywę fałszywą, gdyż wydaje nam się, że współczesny dyskurs kulturowy i polityczny nie może obyć się bez chrześcijaństwa. Otóż obywa się on bez niego i nie słychać znikąd nuty żalu.

Znika na przykład ze współczesnej kultury twórczość literacka, filmowa, plastyczna czy intelektualna nawiązująca bezpośrednio do tradycji chrześcijańskiej. Jeszcze niedawno mieliśmy, na przykład, bardzo interesującą chrześcijańską literaturę piękną w Anglii czy we Francji; dziś znajduje się ona na marginesie, a wiedzą o niej tylko ci, którzy są nią specjalnie zainteresowani. Wartym odnotowania faktem jest to, iż w Polsce, kraju tradycyjnie katolickim, gdzie religia odgrywała zawsze ogromną rolę, literatura i sztuka katolicka nie tylko nie objawiły się w momencie uzyskania niepodległości, ale wpływy zyskały inspiracje wyraźnie antykatolickie, a nawet antyreligijne. W nowej epoce i w nowym ustroju zastanawiająco niewiele czasu spędziliśmy na rozmowie o sensie kultury chrześcijańskiej – chrześcijańskiej nie pośrednio, ale ze świadomego nawiązania.

Powiedziałbym nawet, że znika w całym współczesnym świecie nie tylko kultura chrześcijańska, ale nawet samo pojęcie jest coraz rzadziej używane; zbyt wielu ludziom kojarzy się albo z tym, co groźne, albo z tym, co nudne. Na takie stwierdzenie można oczywiście usłyszeć ripostę, iż kultura jest jedna i nie hierarchizuje jej przynależność twórców do wspólnot religijnych. No cóż. Kultura jest i nie jest jedna. Zastanawiające jest wszelako, że żyjemy w czasach, kiedy z upodobaniem mówi się o kulturach w liczbie mnogiej, kiedy podobno odkrywa się rozmaite kody kulturowe i rozmaite duchowości płci, ras, grup etnicznych czy wspólnot lokalnych, ale kultura chrześcijańska znajduje się poza ową fascynacją partykularyzmem.

Istnieje duże prawdopodobieństwo, że stan i siła polskiego chrześcijaństwa intelektualnego będą zależały od stanu i siły chrześcijaństwa na Zachodzie. Można to interpretować albo pozytywnie, albo negatywnie, w zależności od punktu widzenia: być może po fazie zstępującej będziemy mieli fazę wstępującą, albo też faza zstępująca będzie nieodwracalna. Niezależnie od tego, co się stanie, jedno jest pewne. Percepcja chrześcijaństwa i jego rola w społeczeństwach przyszłości będzie zależała nie od deklaracji dobrej woli intelektualistów, ale od jego realnej obecności; tu chrześcijaństwo nie różni się od innych ruchów czy formacji światopoglądowych – kto nie jest obecny, nie jest słyszalny.

WŁADYSŁAW STRÓŻEWSKI: Ja także chciałbym podzielić się pewnymi refleksjami na temat nie tyle wizji, ile ewentualnych hipotez dotyczących przyszłości chrześcijaństwa, zaczynając jednakże od dnia dzisiejszego. Chciałbym rzecz ustawić raczej na płaszczyźnie aksjologicznej aniżeli socjologicznej czy psychologicznej. Proszę pozwolić, że wyjdę od zdania Platona sformułowanego na końcu dialogu *Hippiasz większy*, który poświęcony jest pięknu. Jest tam mowa, że piękno to rzecz trudna. Otóż wydaje mi się, że każda wartość jest sprawą trudną, że jest trudną, gdy chodzi o jej poznanie, dlatego że wymaga wyrobienia w nas szczególnej aksjologicznej wrażliwości poznawczej, a jest jeszcze trudniejszą, gdy chodzi o jej urzeczywistnianie. Dotyczy to każdej wartości, od ekonomicznych poczynając, na artystycznych i estetycznych kończąc, i dotyczy to także tego, co można by nazwać wartościami *sacrum*, jeżeli tylko czujemy potrzebę ich realizowania w świecie. Chrześcijaństwo jest wyzwaniem, i to wyzwaniem szalenie wymagającym. Niezależnie od tego, co tutaj słyszeliśmy – i co jest rzeczą na pewno słuszną – że to jest przede wszystkim religia nadziei, miłości, przebaczenia, to jednak jest to także religia bardzo wysoko stawianych wymagań. Jeżeli bierze się na serio postulat niesienia własnego krzyża za krzyżem Chrystusa, nie ma wątpliwości,

że chrześcijaństwo to religia ofiary, religia poświęcenia, a więc religia wymagań właściwie maksymalistycznych, niezależnie od tego, czy postulat świętości jest najważniejszy czy nie jest najważniejszy (tutaj nawiązuję do tego, co mówił także profesor Lobkowicz i z czym się całkowicie zgadzam).

I teraz co się okazuje, jaki jest dzień dzisiejszy? Okazuje się, że współczesna cywilizacja jest cywilizacją dążącą do ułatwienia sobie życia w sferze aksjologii, w sferze wartości. To jest cywilizacja, która chce świadomie iść na łatwiznę i chce zdobywać pewne wartości w sposób możliwie najłatwiejszy, pozbawiony wysiłku. Mało tego: jeżeli jakieś wartości wymagają wysiłku, należy je całkowicie zarzucić albo od nich się odwrócić, uznając, że są niepotrzebne.

W związku z tym nurtuje mnie bardzo proste pytanie: jak w tym świecie – który wygląda tak, jak wygląda – zachowa się chrześcijaństwo ze swej istoty stawiające wymagania? Wymagające ogromnego wysiłku dla realizacji tego, co w tej religii jest najważniejsze... Była tu mowa na przykład także – co jest rzeczą niesłychanie ważną – o miejscu grzesznika w chrześcijaństwie. Ale grzesznik nie ma przecież pozostać do końca świata grzesznikiem, on ma jednak z tym swoim grzechem coś zrobić! A przełamywanie swojej grzeszności, odwracanie się, nawracanie się, budowanie czegoś nowego, czystego, pozbawionego grzechu jest tym trudniejsze, im większy to był grzech.

Otóż widzę trzy możliwości i nie wiem, która zwycięży. Pierwsza z nich: że ta łatwizna pozostanie już na zawsze i że w związku z tym także chrześcijaństwo będzie coraz bardziej formacją ułatwianą, „samo–ułatwiającą się". Takie niebezpieczeństwo już zaczyna grozić. Proszę wybaczyć, że przywołam przykład muzyki, ale serce mi pęka, jak słyszę i widzę, gdy – powiedzmy – nasze wielkie, wspaniałe stare pieśni, które są teologicznie przebogate, jeżeli tylko się troszkę wmyśleć w ich treść (proszę pomyśleć o pieśniach wielkanocnych na przykład), są zastępowane jakimiś piosenczynami przy brzdąkającej gitarze, które właściwie nie wyrażają absolutnie niczego. Grozi nam zatem, że będą naciski na Kościół, na hierarchię, aby coraz bardziej ułatwiała życie wiernym, podczas gdy – jak się wydaje – wszystkie wielkie, autentyczne ruchy chrześcijańskie z przeszłości, które nie prowadziły do rozłamów, nie prowadziły do herezji, zawsze zaczynały od wymagań stawianych samym sobie (tak było z ruchem franciszkańskim, tak było z ruchem dominikańskim, tak było ze wszystkimi autentycznymi ruchami odnowicielskimi w Kościele). To jest jedna możliwość. Druga możliwość jest taka, że właśnie ta cywilizacyjna łatwizna ludziom się wreszcie znudzi i zobaczą w chrześcijaństwie coś, co jest najwartościowsze właśnie dlatego, że stawia wymagania. Zdaje

się, że taka jest nadzieja Ojca Świętego, który w swoich przemówieniach do młodzieży zawsze podkreśla, że młodzież chce rzeczy wielkich i w końcu znudzi się tą łatwizną, bo ona rzeczywiście do znudzenia prowadzi. I wreszcie trzecia możliwość, najbardziej optymistyczna: że wszystkim się łatwizna znudzi, na wszystkich szczeblach, na wszystkich płaszczyznach, że zacznie się powrót do wielkiej kultury i zacznie się tworzenie wielkiej kultury, która nie będzie kulturą łatwizny, i w tym wielkim pochodzie realizacji wielkich wartości na nowo znajdzie się także odnowione chrześcijaństwo. Takie trzy możliwości widzę, ale która z nich się spełni? Może czwarta, o której pojęcia nie mamy?... Nie wiem.

ADAM ŻAK: Formę chrześcijaństwa przyszłości można próbować określić zasadniczo na tle formy, jaka się aktualnie wyczerpuje. Z drugiej strony, chrześcijaństwo przyszłości nie byłoby chrześcijaństwem, gdyby nie znajdowało swojej formy w powrocie do źródeł, dzięki którym odradzało się w różnych kryzysach i wydawało owoce świętości. A źródła te, wciąż obfite, nie tkwią w ziemi, lecz na wysokości – jak to przypomniał Sergiusz Awierincew. Wśród sposobów czerpania ze źródeł dwa wydają się mieć szczególne znaczenie. Są to modlitwa i myślenie.

Jaka forma chrześcijaństwa się wyczerpuje? Jest to forma chrześcijaństwa, której sposobem agregacji jest konformizm jednostek i grup wobec chrześcijańskiego świata. To chrześcijański świat kończy się na naszych oczach. Chrześcijański świat to ten świat, który pod wpływem chrześcijaństwa zastąpił świat pogański. Chodzi o ten świat, którego siła przyciągania była tak wielka, że przyjęcie chrztu przez panujących i poddanych stawało się racją stanu, wymogiem politycznej mądrości i przezorności.

Co to znaczy? Znaczy to, że sukces ewangelizacji oparty był po części o polityczny konformizm. Chrześcijański świat, jaki się rozszerzał i umacniał na tym fundamencie, był ze swej strony środowiskiem formacyjnym dla nowych pokoleń. Był – można powiedzieć – podpórką dla trwania i wzrostu chrześcijańskiej wspólnoty. I ten właśnie chrześcijański świat od dość dawna ulega – wolno wierzyć, że nie bez udziału Opatrzności – stopniowej erozji i staje się na powrót światem jeśli nie pogańskim, to przynajmniej po prostu światem z wieloma przymiotnikami. Nie znaczy to, że znika chrześcijaństwo i pozostaje sam świat. Znaczy to tylko, że znikają różne historyczne formy utożsamienia i że zarówno świat, jak i chrześcijaństwo uwalniają się z symbiozy, która staje się coraz mniej płodna tak w sensie kulturowym, jak i w sensie religijnym. Chrześcijaństwo odzyskuje

swoją proroczą wolność, żywotność zaczynu i wymowę znaku, a świat swoją autonomię, która nie musi być opozycją wobec chrześcijaństwa. Jest to w sumie proces pozytywny, choć towarzyszą mu znaczące zjawiska negatywne i wstrząsy.

Chrześcijaństwo przyszłości będzie chrześcijaństwem, którego mocą jest nawrócenie serca człowieka do Boga ze względu na Boga samego i Jego miłość. Jego sednem jest wolna inicjatywa Boga i odpowiedź człowieka na nią – w wolności; odpowiedź wsparta świadectwem i modlitwą wspólnoty wierzących; odpowiedź szukająca upewnienia w Słowie i Sakramencie, a nie w korzyści wynikającej z przynależności do chrześcijańskiego świata. Jest to więc odpowiedź niekonformistyczna wobec świata. Co więcej, jest to odpowiedź, która ma wszelkie szanse, by być odpowiedzią proroczą.

Chrześcijaństwo przyszłości nie będzie bowiem tworem bez pamięci o czasie symbiozy. Doświadczeniem wyniesionym z niej będzie służyło światu. To doświadczenie zawiera głęboką wiedzę o świecie i o ryzykach jego upadku. Dzięki tej wiedzy chrześcijaństwo, które w głębokim rachunku sumienia odkrywa swoje grzechy i zaślepienia, a zwłaszcza swój udział w racjonalizacji i usprawiedliwianiu historycznych błędów chrześcijańskiego świata, będzie umiało spełnić wobec autonomicznego świata rolę niezastąpioną. Chodzi o rolę demaskowania usprawiedliwień zgody na niesprawiedliwość, na polityczny nihilizm, na dekadencję moralną. Usprawiedliwienia te przyjmują formę ideologicznych racjonalizacji i nierzadko również legalizacji błędów.

Do pełnienia tej roli nie będzie zdolne chrześcijaństwo pojmowane jako religijność prywatna, przeżyciowa. Konieczne jest kontynuowanie i pielęgnowanie przebogatej tradycji poszukiwań intelektualnych – filozoficznych i teologicznych – chociaż trzeba tu wciąż mieć w świadomości, że wyczerpuje się również chrześcijaństwo przekazywane jako doktryna, która przecież przynależy do przemijającej formy tego świata. Głoszenie chrześcijaństwa nie jest głoszeniem doktryn, lecz Dobrej Nowiny. Refleksja chrześcijańska ma być refleksją nad doświadczeniem chrześcijańskim, a nie tylko nad tym, co już pomyślano i wyrażono w pojęciach. Swoisty „powrót do rzeczy" z konieczną *epoché* – metodycznym wzięciem w nawias historycznych doktryn – powinien zdecydowanie zdobyć przewagę w chrześcijańskim myśleniu.

Chrześcijaństwo przyszłości to chrześcijaństwo żywe i dynamiczne, wyrastające z osobistych odpowiedzi na powołanie do wiary; to chrześcijaństwo wspólnot przeżywających sakramenty i promieniujących świadectwem miłości; to wreszcie chrześcijaństwo intelektualnej pokory, ale i odwagi, posługujące się argumentami rozumu w dialogu z kulturami. Chrześcijaństwo przyszłości będzie stale przypominać

sobie i światu, że przyszłością człowieka jest to, czego świat dać nie może – życie wieczne z Bogiem.

W numerze 45 *Gaudium et spes* czytamy: „Kościół, zarówno pomagając światu, jak też wiele od niego otrzymując, zmierza ku temu jednemu, aby nadeszło Królestwo Boże i żeby urzeczywistniło się zbawienie całego rodzaju ludzkiego (...) Pan jest celem ludzkich dziejów, punktem, do którego zwracają się pragnienia historii oraz cywilizacji, ośrodkiem rodzaju ludzkiego, weselem wszystkich serc i pełnią ich pożądań." Chodzi o to, by na Nim skupiać spojrzenie ludzi, by odkrywali, że On jest nadzieją rodzaju ludzkiego.

Jak to robić? Jest to zasadnicze pytanie, bo w sumie przyczyną niemałej liczby napięć są właśnie metody, jakimi myśli się urzeczywistniać to, co wydaje się sednem „nowej ewangelizacji". Nie wszystko trzeba wynajdować od początku. Trzeba również sięgnąć do skarbca rzeczy nowych i starych. Do tego skarbca należą m.in. charyzmaty różnych wspólnot zakonnych. Jestem przekonany, że wiele z nich jest nadal aktualnych i – co chyba ważniejsze – żywych. Myślę, że wśród innych wyznań chrześcijańskich też są obecne podobne skarby darów Ducha Świętego. Chodzi o to, by po nie sięgnąć.

Tytułem przykładu niech mi będzie wolno przypomnieć jeden z takich darów danych Kościołowi w czasach wielkiego kryzysu XVI wieku. Mam na myśli *Ćwiczenia duchowe* św. Ignacego Loyoli. Jeden aspekt *Ćwiczeń* czyni je szczególnie aktualnymi: stwarzają przestrzeń wolności do osobistego doświadczenia wiary i odpowiedzi na wołanie Jezusa tu i teraz i uczą rozeznawania nowych darów i dróg, jakimi Bóg dziś prowadzi człowieka. Są doświadczeniem wyzwolenia przez łaskę – a więc przeciwieństwem wtłaczania w przebrzmiałe formy – są doświadczeniem odkrywania podstawowej przynależności do Boga, która jest bardziej elementarna od wszelkiej przynależności konfesyjnej.

Stąd bardzo głośno trzeba wypowiadać postulat pod adresem wspólnot obdarowanych przez Ducha Świętego różnymi charyzmatami, by jak najhojniej i jak najautentyczniej dzieliły się tym wszystkim, co może się stać drogą „powrotu do rzeczy".

DYSKRETNY WDZIĘK NIHILIZMU

Czesław Miłosz

Nihilista pospolity

Najpierw umysły wybredne zajmujące się literaturą i sztuką, potem ich światopogląd przenika, stopniami, do coraz szerszych kręgów, aż wreszcie staje się własnością kultury masowej tudzież znakiem rozpoznawczym umysłów pospolitych. Zajęło to jakieś sto pięćdziesiąt lat.

Opium dla ludu

Religia, opium dla ludu. Ponieważ cierpiącym ból, poniżenie, chorobę, niewolę obiecywała nagrodę w życiu pośmiertnym. W przemianie, której jesteśmy świadkami, może być odwrotnie. Prawdziwe opium dla ludu to wiara w nicość po śmierci. Ogromna pociecha w tym, że za nasze świństwa, upadki, tchórzostwa, morderstwa nie będziemy sądzeni.

Odwrotnie

W Polsce są wszelkie dane na odwrócenie: kiedyś była sceptyczna, mocno pozytywistyczna inteligencja i pobożny lud zapełniający kościoły. W niedalekiej nawet przyszłości może być inaczej: chrześcijaństwo, zmagające się z powszechną niewiarą, okaże się za trudne dla ogółu i większość swoich wiernych zachowa jedynie wśród najwyżej wykształconych.

Triumf obyczaju

„On czytał Swedenborga." Śmiech. Bo w istocie polska inteligencja nie lubi myśleć o religii. Jeżeli przyznaje się do katolicyzmu, to w celach nacjonalistycznych i mesjanicznych. To zostawia grupom interesującym się literaturą religijną tylko wąski margines.

Religia i polityka

Są tacy, którzy wolą Nic niż religię z jej politycznym złem. Bo doświadczenie wykazuje, że człowiek owija się w podniosłość, czystość i szlachetność wysokiej sfery ducha, żeby udawać, że nie wie, co robią jego ręce. Tylko gdyby katolicyzm był wolny od takiej podwójności, miałby prawo wytknąć prawosławiu zbrodnie Karadżicza.

Religie

Wszystkie wielkie religie, chrześcijaństwo, buddyzm, judaizm, islam, przynoszą wizję sądu człowieka po śmierci, z wyraźną predylekcją do obrazów sporu pomiędzy Oskarżycielem i Obrońcą. Niekiedy widzimy szale, na które kładzione są grzechy i dobre czyny. W buddyzmie tybetańskim sędzią jest Władca Śmierci, a pomagają mu w wydaniu wyroku kamyki, czarne, rzucane przez Oskarżyciela, i białe, rzucane przez Obrońcę. Zresztą ze wszystkich religii niezniszczalność naszych czynów najsilniej chyba występuje w buddyzmie, jako prawo karmy.

Po spełnieniu

Prorok, jak to sam nazywał, nihilizmu europejskiego, Fryderyk Nietzsche, z dumą powiadał: „My, nihiliści" i określał, co będzie „najskrajniejszą formą nihilizmu". Będzie to „pogląd, zgodnie z którym wszelka wiara, wszelkie przekonanie, że coś jest zgodne z prawdą, będą z konieczności fałszywe, dlatego po prostu, że nie ma prawdziwego świata". Nazywał nawet ten pogląd „boskim sposobem myślenia". Odnosi się z pogardą nie tylko do chrześcijaństwa, również do zbyt pokrewnego chrześcijaństwu buddyzmu, natomiast dla Schopenhauera miał pogardliwy epitet: dekadent.

Nie byłby chyba zadowolony, gdyby mógł zobaczyć, do czego w ciągu stu lat służyło jego dzieło. A bezgraniczna odwaga obrazoburcy, którą tak się szczycił? Cóż po niej dzisiaj, kiedy trzeba odwagi, żeby twierdzić coś przeciwnego?

Biedny Schopenhauer

Dlaczegóż to Schopenhauer ma być filozofem, którego nazwisko pojawia się, jak sto lat temu, kiedy mowa o nihilizmie Europejczyków? Nie zasługuje na to, chociażby ze względu na wysokie miejsce, jakie w jego filozofii zajmuje świętość i sztuka. A w tej mierze, w jakiej jest zależny od religii Dalekiego Wschodu, wyzwolenie oznacza u niego pozbycie się ciężaru karmy. Tylko w folklorze kawiarń literackich Nirwana była nicością.

Oś pionowa

Góra i dół. Można dziwić się obrazowi Wniebowstąpienia Pańskiego w Nowym Testamencie, ale oś pionowa rządzi wszędzie światem pozacielesnym, a więc podziemia Hadesu u Greków, Szeol u Żydów, Piekło nisko, Czyściec wyżej, Raj najwyżej u Dantego, stan pośredni po śmierci, bar–do, w tybetańskiej Księdze Umarłych, z ruchem w górę ku lepszym wcieleniom i w dół ku gorszym.

Rechoty

Rechoczącym cynikom, wbijającym ludziom w głowy, że nie ma dobra ni zła, że życie jest kłębowiskiem gryzących się szczurów, nie można powiedzieć: „Skazujecie siebie na męki wieczne", bo śmieją się z wiary w życie po śmierci. Można jednak powiedzieć: „Skazujecie siebie na wygraną, i to będzie dla was dostateczną karą."

Co za upadek

Na to im przyszło, żeby od Marksa i Lenina spaść do ideologii klas posiadających i kultu Złotego Cielca.

Za proste?

W roku 1873 ukazały się *Biesy* Dostojewskiego i wszystko tam zostało już powiedziane. Bo rewolucja w Rosji miała być dziełem inteligencji, której nihilistyczne umysły badał Dostojewski. Lenin był bliskim krewnym jego powieściowych bohaterów. Kiedy Lenin zrobił pucz w 1917 roku (bo to był pucz, szturm do Pałacu Zimowego dorobił na ekranie Eisenstein, też inteligent), w zdobyciu władzy nad Rosją nie przeszkodził mu żaden opór w umysłach.

Przepowiednia

Władimir Sołowjow, w swoim dziele *Trzy rozmowy*, 1900, mówi o sekcie dziuromodlców w Rosji. Wydrążali dziurę w ścianie chaty i modlili się do niej, „święta dziuro". Ten kult nicości (w intencji autora była to satyra na tołstoizm) przygotowywał nieszczęścia Rosji i Europy w XXI wieku: podbój Rosji przez Chiny i zmaganie się Europy z odrodzonym agresywnym Islamem (któż prócz Sołowjowa ośmielał się przewidywać takie rzeczy?).

Czy Nic, święta dziura w umysłach zachodniej Europy, nie będzie pokusą dla islamskiego fundamentalizmu, który w imię Boga występuje już nie przeciwko niewiernym, ale ludziom pozbawionym jakiejkolwiek wiary?

Przydługa cytata

„Balzac, Stendhal, pokolenia powieściopisarzy, którzy obnażali mizerne kulisy pobudek i poczynań ludzkich, którzy węszą za każdym znakiem degradacji natury ludzkiej, aż do samego spodu jego marzeń" – myślał Loth i przeraził się, tak dalece odbiegało to od ocen i uczuć, jakich doznawał dawniej przy lekturze tych samych książek, nawet najbardziej zjadliwych. Miał bowiem jakby wrodzony podziw dla wszystkiego, co było dobrze zrobione, dobrze napisane, co miało klasę czy kaliber – i przeraził się jeszcze bardziej, kiedy uświadomił to sobie: już obchodzi nas nie „co", ale „jak", staliśmy się obojętni na treść i reagujemy nie na formę nawet, ale na technikę, na samą sprawność techniczną. Wszelka treść bowiem została przez tamtych już strawiona, przeżuta, wszystko uczynili wtórnym, poobrywali nam skrzydła, jak dzieci o niedobrych instynktach, i czym stało się życie człowieka, jeśli nie życiem muszym, bzykającym, jednosezonowym... Marks, który obnażył haniebną podbudowę społeczeństw... Nietzsche, opaczny Rousseau tego rozczarowanego wieku, który skompromitował wszystkie nasze konwencje... Freud, który w głębi każdego z nas wykrywa ślepego ludożercę, pełnego infantylizmu, deprawacji i zahamowań, równie szkaradnych jak jego popędy. Nawet przyrodnicy, którzy na miejsce ostatnich prawd, w jakie wierzyła ludzkość, naukowych prawd obiektywnego świata, ustanowili nad sobą prawo nieoznaczoności. Samobójcza pasja kompromitowania, degradacji. Nieustanne deprecjonowanie człowieka, jego ideałów, jego natury – i oto w tym ogólnym nałogowo uprawianym poczuciu małowartościowości zaczyna działać groźny mechanizm nadkompensacji, megalomania osobista i grupowa, i upodobanie w obnażaniu, w obnoszeniu na pokaz własnej deprawacji.

Jeżeli wszystkie prawdy są względne i zależne od układu odniesień – buntuje się zdemaskowany w najtajniejszych myślach i odruchach człowiek – to ja chcę być decydującym układem odniesień, ja sam decyduję, co uczynię prawdą. Szukaliście we mnie drapieżnika, okrutnej, złej bestii, patrzcie – oto jestem. Jeśli jestem zły, przewrotny, spragniony tylko władzy, rozkoszy, niechże będę nim na całego, bez obłudy, na największą skalę. Bo już tylko w skali i kalibrze upatruję dla siebie możliwość wielkości i usprawiedliwienie.

(Aleksander Wat, *Ucieczka Lotha*)

CZESŁAW MIŁOSZ, ur. 1911 w Szetejniach nad Niewiażą, poeta, eseista, tłumacz, historyk literatury. W 1980 roku otrzymał literacką Nagrodę Nobla. Ostatnio ukazały się: *Na brzegu rzeki* (1994), *Metafizyczna pauza* (wydanie uzupełnione – 1995), *Szukanie ojczyzny* (wydanie drugie – 1996), *Legendy nowoczesności* (1996).

ZAPOWIEDZI WYDAWNICTWA znak

Bibliografia miesięcznika „Znak"
1946–1995
Oprac. Maria Filipiak

Polecamy jubileuszowe, pełne opracowanie bibliografii półwiecznego już miesięcznika. Bibliografia została ułożona w porządku chronologicznym, w ramach zaś poszczególnych lat – w porządku alfabetycznym. Publikacja zawiera wiele nieraz zaskakujących rozwiązań kryptonimów i pseudonimów, których używali autorzy. Wzbogacona o indeks osób oraz wykaz zeszytów monograficznych i pozycji z serii „Znak–Idee" może okazać się cenną pomocą dla badaczy XX–wiecznej polskiej myśli humanistycznej.

FILOZOFOWANIE POŚRÓD CIERPIENIA

Jacek Filek

O, wy, których niegdyś dostało jak zabawkę cierpienie, kiedy jeszcze było małe, w jednym z jego przewlekłych ozdrowień...

Rainer Maria Rilke, *Elegie duinejskie*, V

Cierpienie i filozofowanie – w jakim one pozostają stosunku?

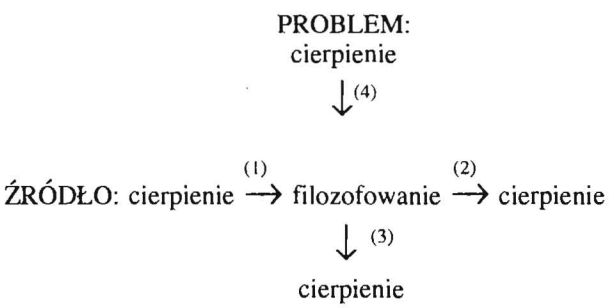
Poszukując odpowiedzi na tak postawione pytanie – odpowiedzi nie aspirującej bynajmniej do pełności – wypróbujemy dwa rodzaje odniesień, które na dwa różne sposoby pozwolą nam sytuować względem siebie filozofowanie i cierpienie.

Pierwszym rodzajem odniesienia będzie: *bycie źródłem*. A zatem stosunek zachodzący między cierpieniem a filozofowaniem będziemy próbowali pojąć jako stosunek *bycia źródłem*. Najpierw przedstawimy tezę sugerującą, iż cierpienie jest źródłem filozofowania, a następnie tezę, iż filozofowanie jest źródłem cierpienia.

Drugim rodzajem odniesienia będzie: *bycie problemem*, a ściślej: *sposób bycia problemem*. Ten rodzaj odniesienia od razu pojęty jest jednostronnie, tzn. jako odniesienie się filozofującego rozumu do cierpienia. Zróżnicowanie dotyczyć będzie jedynie sposobu, w jaki cierpienie stanowi problem dla myślenia. Otóż w swym użytku teoretycznym rozum w żaden sposób nie będzie „ulegał" cierpieniu. Usytuuje się *ponad* nim i będzie „na zimno" teoretyzował. Natomiast w użytku praktycznym cierpienie zawsze będzie już opresją dla rozu-

mu, a więc problemem, któremu ów rozum będzie *pod*legał i któremu na różne sposoby próbował będzie „zaradzić", nie unikając przy tym – jak zobaczymy – naiwności i moralnej dwuznaczności.

Gdyby chcieć teraz obrazowo przedstawić usytuowanie filozofowania względem cierpienia – mianowicie to usytuowanie, jakie implikuje przyjęty tu tryb rozważania – to mogłoby ono wyglądać następująco:



Oś pozioma ilustruje tu stosunek *bycia źródłem*: (1) – cierpienie jako źródło filozofowania, (2) – filozofowanie jako źródło cierpienia. Zaś oś pionowa ilustruje sposób sytuowania się filozofowania względem cierpienia jako problemu: (3) – filozofowanie sytuujące się *ponad* cierpieniem jako problemem czysto teoretycznym, (4) – filozofowanie *pod*legające cierpieniu jako wyzwaniu dla rozumu w jego użytku praktycznym.[1] Jest jasne, iż w każdym z tych przypadków cierpienie musi ukazywać się nieco inaczej.

Tak oto odnaleźliśmy filozofowanie pośród cierpienia.

Cierpienie jako źródło filozofowania

> Bo wszelka świadomość jest
> świadomością śmierci i bólu.
> Miguel de Unamuno

Doświadczenie cierpienia jest, oczywiście, starsze niż ukonstytuowanie się rozumu, tego rozumu, który dopiero może „zacząć" filozofię. Człowiek cierpiał dużo wcześniej, zanim zaczął filozofować. „Moim udziałem stało się cierpienie... Cierpienie spadło na mnie, jakbym był

[1] Nie jest naszą intencją utrwalać ów sztuczny rozdział na rozum teoretyczny i praktyczny. Posługujemy się znaną formułą Kanta mówiącą jedynie o teoretycznym bądź praktycznym użytku rozumu, który pozostaje jednym rozumem. W pełni zgadzamy się z Husserlem, kiedy twierdzi, iż „rozum nie dopuszcza żadnego rozróżnienia na »teoretyczny«, »praktyczny« i »estetyczny« czy jakikolwiek jeszcze" (*Husserliana*, VI, s. 275).

stworzony tylko do łez" – skarży się człowiek cierpiący jeszcze na dwa tysiące lat przed pierwszymi filozofami.[2] Doświadczenie bólu, cierpienia i śmierci, życie w strachu przed bólem, cierpieniem i śmiercią – oto, wedle niektórych przynajmniej, rzeczywiste źródła filozofowania. „Gdyby nas całkiem nie trapiły obawy dotyczące zjawisk niebieskich, a także śmierci i cierpień – twierdził Epikur – nie potrzebowalibyśmy filozofii naturalnej."[3] Schopenhauer ze swą tezą o śmierci jako inspirującym geniuszu filozofii („Trudno byłoby filozofować bez śmierci") miał doprawdy wielu czcigodnych poprzedników.

Zanim jednak rozpamiętywać zaczniemy inspirującą dla filozofii rolę cierpienia, musimy uświadomić sobie, iż nie tylko filozofujemy „dzięki" cierpieniu, ale że „dzięki" niemu w ogóle pytamy, myślimy i poznajemy, również samych siebie poznajemy. Mało tego, to „dzięki" bólowi i cierpieniu nauczyliśmy się pamiętać, bez którego to pamiętania nie moglibyśmy myśleć i poznawać. Mało jeszcze, to dzięki ofierze cierpienia tych, którzy nas poprzedzili i „przygotowali" (nas, jak i miejsce dla nas), w ogóle *jesteśmy*. Ile, jaki bezmiar cierpienia musiał zostać przecierpiany, byśmy dzisiaj mogli, założywszy nogę na nogę, „filozofować" o cierpieniu?

Pierwszym „darem cierpienia" miałaby być pamięć. Bowiem to poprzez ból uczył się człowiek pamiętać. „Wypala się ogniem, co ma zostać w pamięci: tylko to, co nie przestaje b o l e ć, zostaje w pamięci"[4] – oto zasada, której rozmaitej maści „wychowawcy" hołdują jeszcze po dziś dzień. Toteż „stworzenie sobie pamięci" wymagało całych tysiącleci cierpień i zapewne musi zawieść nas wyobraźnia, gdybyśmy chcieli ich ogrom sobie przedstawić.

Kiedy jednak człowiek z pomocą tych „straszliwych środków" pozyskał pamięć, stał się zdolnym już do przyjęcia następnego „daru cierpienia": teraz mógł już poznawać świat i poznany starać się zrozumieć, teraz mógł zacząć już myśleć. „Cierpienie – czytamy w słynnym eseju Jana Szczepańskiego – jest także przyczyną odkrywania świata i poznawania świata. Jest motorem dążeń poznawczych. Bez cierpienia inteligencja człowieka pozbawiona byłaby kierunkowskazu."[5] To ze sprzeciwu wobec tego, co zostało tu od razu odkryte i poznane, a mianowicie ze sprzeciwu wobec nieuchronności cierpienia, wobec jego niepojętości, wyrosły pytania, które uczyły człowieka myśleć i które temu myśleniu nadawały szczególną intensywność i radykalność. „Wiemy już – pisał Paul Ricoeur – jaką siłę

[2] Tekst sumeryjski, cytuję za: M. Bielicki, *Zapomniany świat Sumerów*, Warszawa 1973, s. 262–263.
[3] Cytuję za Plutarchem (*Moralia*, II 1092 B).
[4] F. Nietzsche, *Z genealogii moralności*, tłum. L. Staff, Warszawa – Kraków MCMXIII, s. 62.
[5] J. Szczepański, *Cierpienie*, w: tenże, *Sprawy ludzkie*, Warszawa 1978, s. 9–10.

mogą nadać pytaniom cierpienie i grzech: »Dopokąd, Panie?«, »Czy zgrzeszyłem przeciw bóstwu?«, »Czy mój postępek był czysty?«. Można by powiedzieć, że problem zła w sposób najintensywniejszy prowokuje do myślenia."[6]

Cierpienie jednakże nie tylko „darowało" człowiekowi zdolność poznania i myślenia, ale również zdolność samopoznania i autorefleksji: „właśnie cierpienie skłaniało człowieka do zastanawiania się nad sobą samym (...) człowiek cierpiący z powodu klęski, przegranej, człowiek pogrążony w rozpaczy jest zawsze bardziej skłonny zapytać – dlaczego? Co we mnie zawiodło? Kim jestem?"[7] Dobitniej jeszcze wyraża to Miguel de Unamuno: „Cierpienie jest drogą świadomości i to przezeń istoty żywe zyskują świadomość samych siebie (...) I jakże, bez większych czy mniejszych cierpień, wiedzieć o własnym istnieniu? Jak inaczej można zwrócić się ku sobie, zyskać zwrotną świadomość, jeśli nie poprzez ból? Rozkoszując się przyjemnością człowiek zapomina o sobie, o swym istnieniu, wykracza z siebie ku czemuś innemu, obcemu, wyobcowując się. Zaś wchodzi w głąb siebie samego, zwraca się ku sobie, sobą staje się w bólu."[8]

Cierpienie, ból „darowują" przeto człowiekowi nie tylko zdolność pamiętania, poznawania i myślenia, nie tylko zdolność samopoznawania i autorefleksji, ale „darowują" mu wręcz jego samego, a więc wyrazistą świadomość samego siebie i szansę „wypalenia" w ich ogniu – to jest w ogniu udzielonego przez los bólu i cierpienia – własnej wielkości, własnego dostojeństwa. Bowiem to „z tego, j a k głęboko człowiek cierpieć zdolen, oznaczyć można do pewnego stopnia szczebel jego dostojeństwa".[9] Człowiek cierpiący „dzięki swemu cierpieniu w i ę c e j w i e, niż najrozumniejsi i najmędrsi wiedzieć mogą".[10] W pełni rozumieli to już Grecy. To przecież Ajschylos czyni „aksjomatem, który wszystkie jego dzieła łączy w jedną wielką myślową całość", ideę *pathei mathos*, a więc ideę „nauki przez cierpienie"; a właściwie więcej jeszcze: idzie mu bowiem nie o jakąkolwiek naukę, o jakiekolwiek poznanie, ale o ten „najwyższy rodzaj poznania, do którego droga wiedzie tylko poprzez cierpienie".[11]

Ci szczęśliwi, kochający się, ci szczęśliwi, cieszący się zdrowiem, ci szczęśliwi, obdarzeni światowym powodzeniem, ci i inni, wszyscy szczęśliwi, oni jeszcze potrzebują – jako tła – nieszczęśliwych. Dopiero

[6] P. Ricoeur, *Symbolika zła*, tłum. St. Cichowicz, M. Ochab, Warszawa 1986, s. 156–157.
[7] J. Szczepański, *Cierpienie*, wyd. cyt., s. 14.
[8] M. de Unamuno, *O poczuciu tragiczności życia wśród ludzi i wśród narodów*, tłum. H. Woźniakowski, Kraków – Wrocław 1984, s. 156–157.
[9] F. Nietzsche, *Poza dobrem i złem*, tłum. S. Wyrzykowski, Warszawa MCMVII, s. 264.
[10] Tamże.
[11] Por. W. Jaeger, *Paideia*, t. I, tłum. M. Plezia, Warszawa 1962, s. 283–284.

dzięki nim mogą uświadomić sobie pełnię swego szczęścia. Ale ci nie zaczną filozofować, filozofować z głębi cierpienia. Bowiem to dopiero „chów cierpienia, wielkiego cierpienia – pisał Nietzsche – nie wiecież, iż jeno chów ten stwarzał dotychczas wszystkie wywyższenia człowieka?"[12]

Tak, Boski Platonie, zdumiewa mnie świat, zdumiewa mnie „wiekuista ciszy tych nieskończonych przestrzeni", zdumiewa konstrukcja „źdźbła trawy" i zdumiewa „prawo moralne we mnie", ale nade wszystko zdumiewa mnie ogrom cierpienia, którego sensu nie jestem w stanie pojąć. I to dlatego ciągle jeszcze opieram się tak naturalnej pokusie niemyślenia, to dlatego ciągle pytam. „Nie możemy się zgodzić – konkluduje Jan Szczepański – z tak jawnym dowodem nędzy naszej egzystencji, jakim jest powszechność cierpienia. Albo więc budujemy religie przezwyciężające tę nędzę (...) albo konstruujemy filozofie czyniące z przezwyciężania cierpienia powołanie człowieka i sprawdzian jego humanitarnych zdolności (...) u podstaw ich wszystkich leży usiłowanie rozprawienia się z problemem cierpienia, nadania sensu życiu mimo cierpienia, wyzwolenia od cierpień."[13] Toteż odpowiadając na pytanie: „czym jest filozofia, którą uprawiam?", przyznaje Józef Tischner, iż „rodzi się ona z bólu", a o „jakości" jej rozstrzyga „jakość bólu ludzkiego".[14]

Tak oto, powoławszy się na wiarygodnych świadków i „wniknąwszy w siebie samego", ukazaliśmy cierpienie jako źródło filozofowania, a przynajmniej możliwość bycia takim źródłem. Oczywiście, nie twierdzimy, iż tam, gdzie się o cierpieniu zapomina, gdzie się o nim nie myśli, samo myślenie nie jest możliwe. Jest jasne, iż wielu „filozofuje", bo odnalazło w filozofowaniu dobry sposób na życie, a nawet pewną intelektualną przyjemność. Filozofem jednak jest się – napisał Edmund Husserl, świadek w pełni wiarygodny – „nie dlatego, że pięknie jest być profesorem filozofii czy móc zostać sławnym człowiekiem; jeżeli bowiem to jest jego właściwym celem, to właśnie nie jest to filozofia".[15]

Filozofowanie jako źródło cierpienia

Bo w wielkiej mądrości – wiele utrapienia,
a kto przysparza wiedzy – przysparza i cierpień
Kohelet 1, 18

Filozofujący, czyli miłujący mądrość, dążący do mądrości, albo rzeczywiście się ku niej zbliża, albo pozostaje ona dlań ciągle odległą

[12] *Poza dobrem i złem*, wyd. cyt., s. 184–185.
[13] *Cierpienie*, wyd. cyt., s. 16.
[14] Por. J. Tischner, *Myślenie według wartości*, Kraków 1981, s. 13.
[15] *Husserliana*, XXIX, s. 410.

rubieżą, a może nawet tym bardziej odległą, im natarczywiej do niej dąży. W obu jednak wypadkach miłującego czeka ostatecznie cierpienie. Bo choć Księga Mądrości uczy, iż kto szuka mądrości, łatwo ją znajdzie (6, 12–14), zaś Mądrość Syracha obiecuje szczęście „ćwiczącemu się w mądrości" (14, 20), to jednak dobrze wiemy, iż bliższy prawdy jest Kohelet, kiedy powiada, iż „serce mędrców jest w domu żałoby, a serce głupców w domu wesela" (7, 4), i dobrze też rozumiemy, ile cierpkiej prawdy jest w niniejszej konstatacji Emila Ciorana: „Ten, kto nie cierpi wskutek poznania, nie poznał nic."[16] Być może piękny jest smutek mądrości, ale nie przestaje przez to być smutkiem. Z drugiej zaś strony, samo owo „zajęcie" miłującego mądrość – poszukiwanie i badanie – to trud daremny, który Bóg spuścił na synów ludzkich ku ich udręce (por. Koh 1, 13).[17] „To wszystko badałem i miałem na uwadze mądrość. Mówiłem: »Chciałbym być mądrym!« – lecz mądrość jest dla mnie niedostępna" (Koh 7, 23, por. też 8, 17).

Nie wiemy, dlaczego Filetas z Kos zadręczył się na śmierć rozważaniem „paradoksu kłamcy": czy nie mógł pogodzić się z bezradnością ludzkiego rozumu, czy też nie mógł się pogodzić z bezsensownością świata, o której ten paradoks miałby świadczyć? Ale czyż można sobie wyobrazić bardziej przekonujący dowód na udręczenie, jakim jest filozofowanie?

Poznać, uświadomić sobie, chcieć wiedzieć, chcieć się upewnić, być ciekawym – człowiek od początku rozumiał, iż nie są to sprawy niewinne i że nie uchodzą one bezkarnie. Tu się płaci cierpieniem. Fosforos, syn Eos–Jutrzenki, owa gwiazda zaranna sprowadzająca światło dnia, Fosforos czyli „przynoszący światło", jak teraz brzmi dla nas jego imię? – Lucyfer; „przynoszący światło" to Lucyfer. I jeżeli nie zadrżysz na dźwięk tego imienia, toś bezbożnik chyba. „Światło" bowiem to rzecz nie dla śmiertelnych. Toteż ten, co to skradł iskry z „kręgu słonecznego" i darował je ludziom, Prometeusz, na straszliwe został skazany cierpienia. Zaś „pierwszy człowiek", Adam, kiedy spożył owoc z „drzewa poznania dobra i zła" i kiedy stał się – jako Bóg – znający dobro i zło (por. Rdz 3, 22), wyrok otrzymał ciągle nas obowiązujący: ból i znój, cierpienie i umieranie. A „pierwsza kobieta", Pandora, czy doprawdy była aż tak strasznie ciekawa? Ona chciała tylko „dowiedzieć się", co tkwi w środku. I w rezultacie świat pełen

[16] E. Cioran, *Na szczytach rozpaczy*, tłum. I. Kania, Kraków 1992, s. 174.

[17] Czesław Miłosz tak tłumaczy ten werset:

I postanowiłem w sercu swoim
szukać i wywiadywać się mądrością
o wszystkich rzeczach, jakie są pod niebem:
złą sprawę dał Bóg synom ludzkim,
że ciekawi są tego wielce.

jest nieszczęść. Orfeusz chciał się tylko upewnić – ma za swoje. A cóż jest bardziej przejmującego niż cierpienia Psyche? A za co to? Chciała „poznać" i poznała, i straciła wszystko. Wszędzie tu cierpienie jest karą za zdobycie świadomości, za „poznanie". Jeśli tedy świadomość, poznanie okazują się źródłem cierpienia, to nieświadomość, zapomnienie oferują się jako środki „przeciwcierpienne", uśmierzające ból. Zapomnij, uśnij.

To, o czym tu piszemy, nie jest bynajmniej jedynie prehistorią rozumu poznającego, lecz – chociażby w opinii niektórych – jego przeznaczeniem. „W tej samej mierze więc – pisze Schopenhauer – w jakiej poznanie nabiera wyrazistości, w jakiej wzrasta świadomość, rośnie również męka, która na skutek tego osiąga stopień najwyższy u człowieka, a tu znów tym bardziej, im człowiek poznaje wyraźniej, im jest inteligentniejszy; człowiek obdarzony geniuszem cierpi najbardziej."[18] Jeśli poznawanie – jak nie bez racji mniemają niektórzy – jest nieuchronnie agresją (jako pojmowanie bowiem jest zawsze już pojmaniem i zawładnięciem), to trzeba powiedzieć, że ostateczną jego ofiarą staje się w końcu sam poznający, a jego zdolność pamiętania, jego zdolność antycypowania, jego zdolność wdzierania się świadomością w głąb, jeno przyczyniają mu cierpień. Zwierzę zna tylko te cierpienia, które sprowadza nań teraźniejszość i to w ich bezpośredniości. „Cóż znaczy ból dla tego, kto mało myśląc nie żyje ani przeszłością, ani przyszłością!" – wyjaśnia Jan Jakub Rousseau, również autorytet w tych sprawach.[19]

Uzyskanie świadomości rodzi cierpienie, zdobycie poznania rodzi cierpienie, osiągnięcie mądrości rodzi cierpienie. Więc najwięcej tego cierpienia będzie tam, gdzie najwięcej pretensji do poznania i mądrości. Filozof, ów miłośnik prawdy, jakże jest on przez nią okrutnie zwodzony. A pamiętajmy, że „nigdy nie jesteśmy bardziej bezbronni wobec cierpienia niż wtedy, kiedy kochamy".[20] Kochasz prawdę nade wszystko i gotów jesteś nawet wybaczyć jej, że gorzka, bolesna, że rani. Ale tu ci jeszcze mówią, że „jest kobietą" i że teraz pracuje w reklamie. Przyjaciele ci radzą: bądź rozsądny, zapomnij.

Powstanie oraz rozwój filozofii, związanej z nią kultury i ufundowanej na nich cywilizacji nie będą przeto uwalniać ludzkości od cierpień, lecz cierpień przysparzać. Poglądy tych, którzy o tym dawno już wiedzieli, powtarza w wieku XX nie kto inny jak sam Max Scheler.

[18] A. Schopenhauer, *Świat jako wola i przedstawienie*, t. I, tłum. J. Garewicz, Warszawa 1994, s. 472. Por. „Im większa jest świadomość, tym intensywniejsza rozpacz" (S. Kierkegaard, *Choroba na śmierć*, tłum. J. Iwaszkiewicz, Warszawa 1981, s. 181).

[19] J. J. Rousseau, *Emil*, t. II, tłum. E. Zieliński, Wrocław 1955, s. 111.

[20] Z. Freud, *Kultura jako źródło cierpień*, w: tenże, *Człowiek, religia, kultura*, tłum. J. Prokopiuk, Warszawa 1967, s. 255.

Pisze on: „W tym punkcie Rousseau i Kant mają słuszność: cywilizacja stwarza więcej cierpień i głębsze cierpienia, aniżeli pomniejsza zakres cierpień."[21]

W 1930 roku Zygmunt Freud – człowiek, który nie tylko myślą wdzierał się w głąb ludzkiego bólu i cierpienia, ale i samemu dane mu było doświadczyć ich bezmiaru – publikuje swą słynną rozprawę *Kultura jako źródło cierpień*[22]. Również dla tego świadka nie ulega wątpliwości, iż kultura nie tylko nie „pomniejsza cierpień", lecz przysparza jeszcze nowych. Kultura, która miała uszczęśliwiać człowieka, okazuje się winną jego szczególnej nędzy. O nędzy tej mówi też największy umysł filozoficzny naszego stulecia – Edmund Husserl, określając ją jako „duchową nędzę Europy". W jego programowej pracy (1910) czytamy: „Tym jednak, co cierpimy, jest raczej najbardziej radykalna nędza *życiowa*, nędza, która nie ustaje w żadnym momencie naszego życia."[23] Husserl wyjaśnia: „Nędza pochodzi tutaj z nauki."[24] Zaś po latach, mówiąc o „kryzysie" i „chorobie" Europy, powie: „I ja jestem pewien, że kryzys europejski ma swe korzenie w zbłąkanym racjonalizmie."[25] „Współwinne" tragicznej sytuacji „europejskiej ludzkości" jest tedy „myślenie", „sposób myślenia", „filozoficzna nędza". Husserl co prawda wierzy jeszcze, iż obok owego brzemiennego nędzą człowieczą sposobu myślenia, uprawiania nauki, filozofowania istnieją takie myślenie, nauka i filozofia, które „zbawią" ludzkość od jej obecnej duchowej i życiowej nędzy.

Oczywiście, filozofowanie na różne sposoby staje się źródłem cierpienia, i to zarówno dla samego filozofującego, jak i dla wspólnoty ludzkiej, o ile ta właśnie w ideach filozofów znajduje swą podstawę oraz usprawiedliwienie swego kształtu i ukierunkowania albo o ile takiego usprawiedliwienia i ukierunkowania zostaje na skutek marności filozofii pozbawiona.

---

[21] M. Scheler, *O sensie cierpienia*, tłum. A. W., „Znak" 1986, nr 384–385, s. 18.

[22] Gwoli ścisłości powiedzieć trzeba, że oryginalny tytuł tej rozprawy brzmi *Das Unbehagen in der Kultur*. Jednakże każdy, kto czytał tę rozprawę, zgodzi się, iż polska wersja tytułu nader trafnie oddaje jej zasadnicze przesłanie.

[23] E. Husserl, *Filozofia jako ścisła nauka*, tłum. W. Galewicz, Warszawa 1992, s. 72.

[24] Tamże, s. 73.

[25] E. Husserl, *Kryzys europejskiego człowieczeństwa a filozofia*, tłum. J. Sidorek, Warszawa 1993, s. 38.

JACEK FILEK

Filozofowanie „nad" cierpieniem

> Cierpienie nie posiada wartości bezwzględnej, jest samo przez się wartościowo obojętne, przybiera jedynie wartość instrumentalną, stając się złem lub dobrem zależnie od związków, w które jest uwikłane.
>
> Tadeusz Czeżowski

Filozofia może podjąć analizę pojęcia czy zapytać o istotę czegokolwiek, co tylko wydaje się warte tego rodzaju badawczego wysiłku. Wśród wielu możliwych tematów jej namysłu miejsce może znaleźć i cierpienie jako jeszcze jeden „ciekawy" temat. Zachowując tedy niezbędny dla takiej myślowej pracy dystans, filozofia będzie teoretyzować nie tylko o cierpieniu człowieka – samo bowiem to cierpienie, w jego nagiej faktyczności, wydaje się tu czymś niestosownym, psującym niejako czystą atmosferę myślowej spekulacji – co raczej jedynie na temat samego pojęcia cierpienia czy samej w sobie istoty cierpienia. Myślenie takie nie pozostawałoby w żadnym wewnętrznym związku z cierpieniem, usytuowane w całości poza nim i wiedzione samą tylko poznawczą ciekawością demonstrowałoby dumnie swą analityczną czy dialektyczną sprawność.

Przystępując do takiej analizy, myślenie skonstatuje przede wszystkim pewną – gramatyczną i logiczną – osobliwość pojęcia „cierpienie". Okazuje się bowiem, iż źródłowe greckie *„cierpię, znoszę"* (*páschō*), mając gramatyczną formę strony czynnej, jest zarazem stroną bierną dla czasownika *„czynię, tworzę"* (*poiéō*). Zaś łacińskie *„cierpię"* (*patior*) należy do tzw. deponencjów, czyli grupy czasowników, które formę mają wyłącznie bierną, ale znaczenie zawsze czynne (dlatego *„cierpiałem"* wyrażamy jako *passus sum*).

Owa gramatyczna osobliwość źródłowego czasownika *„cierpieć"* nie jest czymś przypadkowym. Poświadcza ona uwikłanie się *cierpienia* w dialektykę działania i doznawania, aktywności i pasywności. Jest więc *cierpienie quasi*–czynnością, pseudoaktywnością, która w rzeczywistości polega na doznawaniu, na pasywności. Podmiot cierpiący jest w gruncie rzeczy obiektem, pasjensem. Natomiast właściwym podmiotem działania, agensem, jest tu to, co jest przedmiotem cierpienia, czyli to, co cierpiane. Mamy więc oto do czynienia z jakimś pozorem podmiotowej aktywności, podczas gdy w rzeczywistości aktywność przejęta została przez *przedmiot*. Przykładowo: *(Ja) cierpię ból*, ale tak naprawdę to: *(coś) boli mnie*. Natomiast ja nie „bolę". Mogę wprawdzie „boleć nad czymś", ale: *(Ja) boleję nad czymś* jest odpowiednikiem dla: *(Ono) boleje nad czymś*, a nie dla: *(Ono) boli*. Czynność nie jest tu i nie może być moją czynnością. Przeto filozofia dawno już

rozpoznała istotę cierpienia jako „przeciwieństwo aktywności", acz istota ta, jak widzieliśmy, skrywa się, stosując ciągły kamuflaż.

Jeśli jednak cierpienie ma charakter „negacji", to czym będzie „negacja negacji"? – „Nie cierpieć" ukazuje teraz już jawnie dwuznaczność cierpienia. Może bowiem znaczyć „nie doznawać" (np. „nie cierpieć bólu"), ale może też znaczyć „nie znosić", „nie lubić" (np. „nie cierpieć nadętych"). To skomplikowanie struktury opozycji odsłania się nie tylko filozofowi, ale i mistykowi. Św. Jan od Krzyża pisał w *Nocy ciemnej*: „Droga cierpienia jest bowiem o wiele bezpieczniejsza i korzystniejsza niźli droga radości i działania" (II 16, 9). Abstrahując od owej apologii cierpienia (w oparciu o wartość bezpieczeństwa i korzyści), zobaczmy, iż tutaj „drodze cierpienia" przeciwstawiona została „droga radości i działania". Cierpienie ma tu za swe przeciwieństwo nie tylko ów formalnie określony moment działania (jako kontrbiegun doznawania), ale i materialnie określone przeżycie radowania się, czyli przeżycie zwyczajowo waloryzowane pozytywnie.

Coraz wyraźniej ukazuje się nam struktura *cierpienia*. Określone formalnie jako czyste doznawanie, znoszenie, a więc pasywność, znajduje swe przeciwieństwo w aktywności, w działaniu. Dookreślone zaś materialnie okazuje się być doznawaniem czegoś, co waloryzowane jest jako „złe" i ma swe przeciwieństwo w doświadczaniu czegoś „dobrego". Jednakże pierwotnie cierpienie–doznawanie było cierpieniem–doznawaniem zarówno tego, co waloryzowane mogło być negatywnie, jak i tego, co waloryzowane mogło być pozytywnie. I tak na przykład starogreckie (*eu páschō*) jest właśnie doświadczaniem czegoś dobrego. Również łacińskie *cierpiący*, czyli *patiens*, może być *bene patiens*, czyli *dobrze cierpiący* (*zdrowy*). Pierwotnie zatem cierpienie pojęte jest wyłącznie formalnie jako doznawanie, wszelkie doznawanie, a więc również „dobra" czy „zła". Tak pojęte cierpienie znajduje swe przeciwieństwo w działaniu. Jeżeli cierpienie jako pasywność, jako wydanie się na aktywność pozapodmiotową, a przeto jako uprzedmiotowienie podmiotu, waloryzowane będzie negatywnie, zaś jego przeciwieństwo – działanie, własna aktywność podmiotu – waloryzowane będzie pozytywnie, to wówczas również doznawanie tego, co „dobre", będzie – jako doznawanie – musiało być uznane za negatywne, a czynienie tego, co „złe" – jako działalność własna – uznane za pozytywne. Waloryzowanie cierpienia–doznawania i działania może więc mieć miejsce przed wszelkim tradycyjnym podziałem na dobro i zło i podział taki dopiero warunkować. Wówczas to absolutyzacja podmiotowości, jej samookreślania się i spontanicznej aktywności, z jednej strony, a spostponowanie uprzedmiotowienia podmiotu, określania z zewnątrz, re–aktywności, z drugiej strony, wyznaczają dopiero

dobro i zło, i nadają mu jednoznaczną wykładnię. Można jednak waloryzować też i odwrotnie. Można bowiem uznać wszelkie działanie (i zmysłowe, i duchowe) za „samolubne" i głosić pochwałę pasywności. Nadal wszakże cierpienie uwikłane będzie w ową osobliwą dialektykę doznawania i działania. „Nauka ogołocenia i bierności prowadzi do ubogacenia natury i wspaniałej aktywności" – pisze o nauce św. Jana od Krzyża badacz i wydawca jego *Dzieł*.[26]

Ale już Arystoteles, pisząc o doznawaniu, obok znaczenia „indyferentnego", neutralizującego przedmiot doznawania, podkreśla znaczenie „negatywne", tj. doznawanie przykrości, szkód, bolesnych krzywd i nieszczęść (por. *Metafizyka*, V 21). Tutaj waloryzacja cierpienia–doznawania wyznaczona jest nie przez samą formę cierpienia, lecz przez naturę jego przedmiotu. Materia tego, co doznawane, waloryzowana negatywnie, rozstrzyga dopiero o negatywnej waloryzacji cierpienia. A zatem nie każde cierpienie–doznawanie jest „złem", lecz dopiero to, które jest cierpieniem–doznawaniem czegoś „złego". Co jednak jest „złe"? Najbardziej bezpośredniej odpowiedzi udziela nam nasze ciało. Ciało nasze mówi nam, iż czymś złym jest ból. To ból sprawia cierpienie. Ale przecież ból nie dlatego sprawia cierpienie, że jest zły, lecz jest zły dlatego, że sprawia cierpienie. Ale cierpienie jest tu już czymś więcej niż doznaniem, to znaczy jest doznaniem specyficznym, doznaniem posiadającym pewną nową jakość, której nie ma w samym doznaniu jako doznaniu. Czym jest ta jakość? Próba uchwycenia jej poprzez specyfikę przedmiotu cierpienia przyprowadziła nas na powrót ku samemu cierpieniu. Ale teraz nie możemy już pojmować go jako czystej pasywności. Musimy wrócić też do owego „pozoru" aktywności podmiotu cierpiącego. Widać bowiem, iż faktycznie mamy tu do czynienia z jakąś aktywnością w pasywności. Znamieniem tej aktywności jest zwrócenie się podmiotu przeciwko sobie samemu. I nie idzie o to, co Kartezjusz nazywał jednością działania i doznawania, gdzie działającym było ciało a doznającą dusza (*Les passions de l'âme*, art. I i II), lecz odwrotnie, tu ciało – czy człowiek w ogóle – doznaje, a działa „dusza". To na gruncie rozmaitych doznań, a więc pasywności, uaktywnia się nasza świadomość i zwraca się przeciwko nam samym. To, co jest tu „złem", nie znajduje się w przedmiocie doznania, lecz – jak powiada Rousseau – „w uczuciu istoty cierpiącej", a „uczucia tego człowiek nie otrzymał od natury, lecz sam w sobie stworzył" (*vol. cit.*, s. 111). Cierpienie jako nasze własne przeżycie pozostaje zależne od aktywności naszej świadomości. Nie przeczymy, iż – jak pisze Freud – „wszelkie cierpienie jest tylko doznaniem – istnieje o tyle, o ile je

[26] O. Filek, *Wprowadzenie*, w: Św. Jan od Krzyża, *Dzieła*, Kraków 1986, s. 30.

odczuwamy"[27], ale twierdzimy, iż owo „odczuwanie cierpienia" podlega świadomościowej modyfikacji i jako takie jest kwestią naszej myślowej aktywności. „Dusza – utrzymuje Marek Aureliusz – nie ulega żadnemu wpływowi ani łagodnemu, ani gwałtownemu, skoro się tylko sama w sobie zamknie i własną moc sobie uświadomi" (*Rozmyślania*, IV 3, por. też VII 33). Samo „zanegowanie *bezpośredniego* doznania, założenie go jako obojętnego" tak oto przedstawia Hegel: „*Uodpornienie się* na zewnętrzne doznania, podobnie jak uodpornienie się uczuciowości na nieszczęście, jest pewną siłą polegającą na tym, że choć wprawdzie mróz itd., a także nieszczęście jest przez człowieka doznawane, to jednak doznanie tego rodzaju zostaje zepchnięte do poziomu czegoś, co jest tylko pewną zewnętrznością i bezpośredniością."[28]

Krótko mówiąc, to, czym staje się cierpienie – to znaczy czy zwracamy się w nim i z nim przeciw sobie, stając się jego ofiarą, igraszką, czy też zwracamy się w swej aktywności przeciwko niemu, czyniąc je same ofiarą, narzędziem – zależy ostatecznie od nas samych. Dlatego też filozof poucza: „Wiele zależy nie od tego, co się cierpi, lecz od tego, kto cierpień doznaje."[29] Zaś przykład radykalnego przeciwstawienia się pasywności w cierpieniu tak przedstawia poeta:

> Jak dziki zwierz przyszło N i e s z c z ę ś c i e do człowieka
> I zatopiło weń fatalne oczy...
> – Czeka – –
> Czy, człowiek, zboczy?
>
> Lecz on odejrzał mu, jak gdy artysta
> Mierzy swojego kształt modelu;
> I spostrzegło, że on patrzy – c o? skorzysta
> Na swym nieprzyjacielu:
> I zachwiało się całą postaci wagą
> – – I nie ma go!
>
> (Cyprian Norwid, *Fatum*)

I nie ma go! Autorowi niniejszego eseju brak talentu, by oddać całą pychę rozumu, próżność erudycji, daremność pomysłowości, z jakimi zadowolony z siebie umysł filozoficzny rozprawia o cierpieniu. W obliczu faktyczności ludzkich cierpień nie tylko samo „teoretyzowanie" na temat cierpienia narażone jest na moralną dwuznaczność, ale problematyczną staje się wszelka spekulacja filozoficzna. Toteż Theodor W. Adorno ma w całości słuszność, twierdząc: „Najmniejszy ślad

[27] Z. Freud, *Kultura jako źródło cierpień*, wyd. cyt., s. 250.
[28] G.W.F. Hegel, *Encyklopedia nauk filozoficznych*, tłum. Ś.F. Nowicki, Warszawa 1990, s. 434–435.
[29] Św. Augustyn, *O państwie Bożym*, I, 8 (tłum. W. Kornatowski).

bezsensownego cierpienia w doświadczanym świecie zadaje kłam filozofii tożsamości, która by chciała wyperswadować je doświadczeniu."[30]

Nie jest jednak tak, iż rozum teoretyczny nie ma tu nic do roboty. Zacząć należałoby od wypracowania wstępnych dystynkcji, które mogłyby ustrzec nasze myślenie przed jałowym rezonowaniem. I tak, przeprowadzić trzeba zasadniczy podział cierpienia na *moje cierpienie, twoje cierpienie, jego cierpienie*. Przestrzeń pomiędzy nimi jest przestrzenią *par excellence* etyczną. Dalej, rozróżnić trzeba *cierpienie z wyboru i cierpienie bez wyboru, cierpienie niepotrzebne i cierpienie nieuniknione*, jak również *cierpienie zawinione i cierpienie niezawinione*. Jednakże nade wszystko rozróżnić należy *cierpienie sensowne i cierpienie bezsensowne*.

Mogę „perswadować" sobie *swoje cierpienie*, ale wobec *twojego* – szczególnie tam, gdzie jako żywo nie jest *cierpieniem z wyboru* ani też nie mnie sądzić o nim, iż jest *zawinione*, a zdaje się być zgoła *niepotrzebne* i doprawdy nie widać w nim żadnego *sensu* – jak mogę twierdzić, że cokolwiek z niego pojmuję? Miejmy nadzieję, iż dotknięci cierpieniem zachowają pobłażliwość wobec filozoficznej elokwencji. A może oni nawet domyślają się, iż owe potoki perswazji mają swe nieuświadomione źródło w głębokim niepokoju, jaki budzi w nas skandal cierpienia i jaki owym rezonowaniem pragniemy w sobie uciszyć.

Filozofowanie „pod" cierpieniem

> Minął czas zajmowania się inteligentnie sprawami powierzchownymi, nieporównanie ważniejszy od sylogizmu jest problem cierpienia.
>
> Emil Cioran

> Nadzieja nieszczęśliwych nie jest czymś, czym można się bawić.
>
> Simone Weil

Myślenie wyzwane przez cierpienie próbuje z nim się mierzyć, na różne sposoby je przemóc czy choćby oszukać. Z rzadka zdarza się, iż porażone ogromem cierpienia, jego niepojętością, uczy się ono pokory i wyznaje swą bezradność. Zazwyczaj brak mu skromności i chętnie wierzy w swą (prze)biegłość. Mierzące się z cierpieniem „sprytne" myślenie zwykle też zarazem „żeruje" na nim.

Wyróżnimy trzy sposoby, na jakie myślenie „radzi sobie" z cierpieniem: 1 – „wyjaśnianie" cierpienia, 2 – pocieszanie, 3 – wyprzedaż cierpienia jako atrakcji. Choć filozofii nieobcy jest trzeci sposób, to

[30] T. W. Adorno, *Dialektyka negatywna*, tłum. K. Krzemieniowa, Kraków 1986, s. 284.

generalnie posługuje się drugim i pierwszym. Jest przecież ona mniej czy bardziej zakamuflowaną obietnicą zbawienia czy choćby ulgi w cierpieniu – zamyśla, jeśli nie jakieś globalne wybawienie, to choćby jakąś technikę, jakiś fortelik, z pomocą którego można by ujść cierpieniu. I również samo „wyjaśnianie" nie jest wolne od intencji pocieszania. Jakiekolwiek bowiem „wyjaśnienie", odsłonięcie sensu cierpienia staje się zarazem jego usprawiedliwieniem. Jako „usensownione" i „usprawiedliwione", miałoby być ono już lżejsze dla człowieka.

Właściwa myśleniu intencja „wyjaśniania" cierpienia – „wyjaśniania", bo przecież jest „ciemne" – obecna jest zarówno w myśleniu magicznym i mitycznym, w myśleniu religijnym i etycznym, jak i w myśleniu naukowym. Głośne studium Victora E. Frankla *Homo patiens* (1950) nosi podtytuł: *Próba patodycei*. Patodycea staje się, wedle Frankla, zadaniem „n a u k i o człowieku" i nauka ta „ma się s p r a w d z i ć w w y j a ś n i a n i u s e n s u c i e r p i e n i a".[31]

Pierwsze „wyjaśnienie" cierpienia, jakie myślenie przedłożyło człowiekowi cierpiącemu, to zarazem jeden z największych „grzechów" samego myślenia (myślenie nie jest przecież nie–winne, bez–grzeszne). Idzie o związanie istnienia z cierpieniem, a cierpienia z winą i karą (czy „grzech" ten myślenie już odpokutowało?). Teogonie orfickie, poezja jońska VII i VI wieku przed Chrystusem, wreszcie Anaksymander wprowadzają pojęcie przyjścia na świat, powstania jako kary za „prawinę". Zaistnienie indywiduum nieuchronnie jest zachłannością, toteż życie stać się musi pokutą. Pierwszy bodaj filozoficzny traktat *O cierpieniu*, autorstwa żyjącego w drugiej połowie IV wieku przed Chrystusem platonika Krantora z Soloj, „wyjaśnia" cierpienie jako metafizyczną konieczność, od której nie ma uwolnienia, a która jest karą za nieuchronną przewinę życia. Owa „kultura obwiniania" pozostaje po dziś dzień „naszą" kulturą. „Każdy wielki ból, czy cielesny, czy duchowy" – „wyjaśnia" Schopenhauer – „wyraża to, na co zasługujemy; nie mógłby bowiem znaleźć do nas przystępu, gdybyśmy nań nie zasłużyli."[32] Więc, cóż ty tak szalejesz z bólu, droga Niobe? Opanuj się, kobieto! To w tobie jest źródło twych cierpień. Nie przyszły one do ciebie z zewnątrz. Posłuchaj filozofa: „cierpienie (...) nie przychodzi do nas z zewnątrz, lecz jego niewysychające źródło tkwi w każdym". Ból nieodzownie przynależy do życia, ale „jego stopień określa natura podmiotu", nie przedmiotu. Toteż: „u podstaw (...) nadmiernego bólu leży zawsze błąd i obłęd".[33] „Nadmierności" tej sama więc jesteś winna i gdybyś była rozumniejsza, mogłabyś jej uniknąć.

[31] Por. V.E. Frankl, *Homo patiens*, tłum. J. Morawski, Warszawa 1976, s. 83.
[32] A. Schopenhauer, *Sämtliche Werke*, Bd. II, s. 666.
[33] A. Schopenhauer, *Świat jako wola...*, wyd. cyt., s. 483–484.

Tradycja „obwiniania" pociągnie za sobą wykształcenie się „subtelnej" techniki uniewinniania. Cierpienie, będąc karą, stanowi zarazem pokutę, a więc ma moc „odkupienia", może „oczyszczać", a nawet „zbawiać". „Wyjaśniając" cierpienie, myślenie stosuje ciągle ten sam chwyt: powierza mu jakąś misję, ukazuje je jako środek do „wyższych celów". Ponieważ zaś kara nie tylko „odpłaca", ale również „leczy" (*poena medicinalis*), „wyjaśnia" się też cierpienie jako „lekarstwo", gorzkie lekarstwo, ale lekarstwo przecież. Kara również „poprawia", „uczy", a więc i cierpienie „uczy", „wychowuje". Srogi to co prawda nauczyciel i wychowawca, ale nauczyciel i wychowawca przecież. Ajschylos bliżej wyjaśnia pochodzenie i misję tego „nauczyciela": „Zeus to bowiem człeka wwiódł na rozumu drogę: »Cierp i cierpieniem ucz się« – rzekł."[34] Cierpienie jest pedagogicznym posłańcem od bogów, jest – jak wyjaśniał św. Augustyn – instrumentem pedagogicznym w rękach Boga. Cierpienie uczy rozumu. „Wasze cierpienie jest rozbiciem skorupy otaczającej wasze rozumienie" – naucza „Prorok".[35] Coraz jaśniej. Dobroczynność cierpienia jednak na tym się nie kończy. Ono, jak wiemy, „uszlachetnia", „wydostojnia". I to dopiero ono stwarza prawdziwe więzi. Czy pojęliśmy już? Czy pokochaliśmy cierpienie? Jeśli tak, to zrozumiemy, że to brak cierpienia jest cierpieniem, bo jest ono jak „pieszczota Boga". Dlatego musi to być dla duszy „szczególną męką, gdy widzi, że nie cierpi wiele".[36] – Dziewczynko, skazana na cierpienie, nie płacz, posłuchaj: „cierpienie jest dla duszy rzeczą najmilszą i najbardziej pożyteczną. Cierpienie jest środkiem do głębszego wniknięcia w gęstwinę rozkosznej mądrości Bożej. Im bowiem czystsze cierpienie, tym czystsze zrozumienie, a tym samym większa i czystsza radość, ponieważ wynika ona z głębszego poznania."[37]

W wieku XX „wyjaśnianie" cierpienia przybiera postać „wyjaśnienia sensu". Filozofowie piszą rozprawy o sensie cierpienia. Najwybitniejsza z tych rozpraw ogłasza: „W s z y s t k i e cierpienia i bóle stworzeń mają pewien *sens*."[38] Filozof „wyjaśnia": „tak jak śmierć (...) tak też wszelkie cierpienie i ból jest wedle swego metafizycznego sensu, najbardziej formalnego sensu, przeżyciem ofiary c z ę ś c i d l a c a ł o ś c i oraz tego, co relatywnie m n i e j wartościowe, dla tego, co b a r d z i e j wartościowe" (s. 8). – Rozumiesz? Wszystko tu jest *ofiarą*, „od wrażenia bólu aż do metafizyczno-religijnej rozpaczy". – Nie rozumiem. – „Twierdzę – perswaduje dalej Scheler – że wszystkie

[34] Ajschylos, *Agamemnon*, w. 174–176 (tłum. S. Srebrny).
[35] K. Gibran, *Prorok*, tłum. T. Truszkowska, Kraków 1981, s. 45.
[36] Por. Św. Jan od Krzyża, *Droga na Górę Karmel*, ks. II, 26, 7.
[37] Św. Jan od Krzyża, *Pieśń duchowa*, strofa 36, 12 (tłum. B. Smyrak).
[38] M. Scheler, *O sensie cierpienia*, wyd. cyt., s. 5.

rodzaje bólów i cierpień – jakkolwiek by się cierpiący zachowywał wobec nich – są w sobie jedynie subiektywnymi psychicznymi odzwierciedleniami i korelatami obiektywnych procesów ofiary, w których jakieś dobro niższego porządku zostaje poświęcone dla dobra wyższego porządku" (s. 10). – Dobrze, ale dlaczego właśnie ja? – Zostałeś wybrany.

William James tak to tłumaczył Męskiej Młodzieży Chrześcijańskiej z Uniwersytetu Harwardzkiego:

Pomyślcie o biednym psie, którego krają w laboratorium. W całej tej robocie nie może on dostrzec najmniejszego promienia zbawienia. A jednak wszystkie te, wyglądające na diabelskie, zdarzenia są często pod kontrolą intencji ludzkich, z którymi – gdyby można tylko sprawić, by jego biedny, ciemny umysł uchwycił choćby ich przebłysk – wszystko, co bohaterskie w nim, pogodziłoby się z religijnym oddaniem. Leżąc na grzbiecie na stole może spełniać funkcję nieporównywalnie wyższą od wszystkich, jakich domaga się pomyślne psie życie, a jednak owa funkcja jest jedynym fragmentem całego tego działania, który musi pozostać absolutnie poza jego polem widzenia. A teraz przejdźmy od tego do życia człowieka. Choć widzimy tylko nasz świat, a w nim świat psa, może jednak istnieć świat jeszcze większy, obejmujący oba te światy, równie niewidoczny dla nas jak nasz świat dla psa.[39]

Szkoda, że nie słuchał tego Marian Zdziechowski, tak go niepokoił przecież problem „cierpienia zwierzęcia pod panowaniem człowieka".

Wystarczy. Co to wszystko ma znaczyć?

Przecież prawdziwym wyzwaniem jest tu niezawinioność cierpienia, jego bezcelowość, dysfunkcyjność, a więc jego niesprawiedliwość i bezsensowność. Tymczasem, co się robi? – Poszukuje się winy, celu, funkcji. Znalezione miałyby usprawiedliwiać i „usensawniać" cierpienie. Stawiane więc w tym kontekście pytanie o sens cierpienia jest z góry fałszywe. Problem bowiem powstaje nie tam, gdzie cierpienie ma sens, acz ukryty, lecz tam, gdzie właśnie nie ma sensu, to znaczy, gdzie nic cierpienia usprawiedliwić nie może, również żaden „wyższy porządek". Przypomnijmy: „Przekleństwem, ciążącym dotąd nad ludzkością, była bezsensowność cierpienia, n i e cierpienie."[40] I co to ma znaczyć, że tylko n i e k t ó r z y cierpią? I nie szukaj, nie zadowalaj się łatwą odpowiedzią. Nie pozwól, by uśmierzono twój niepokój.

Filozoficzne „radzenie sobie" z cierpieniem najczęściej pojmuje swe zadanie jako wybudowanie owego „Rynku Pociechy" pośród „Miasta Cierpienia". Jak filozofia w okresie hellenistyczno–rzymskim popadła w manierę konsolacji, tak do dziś nie potrafi się jej wyzbyć. Przynależy przeto ona do kultury, którą określić trzeba jako „kulturę pocieszenia", a którą Josif Brodski tak opisuje: „Nie troszczy się ona

[39] W. James, *The Will to Believe*, cytuję za: V. E. Frankl, *Nieuświadomiony Bóg*, tłum. B. Chwedeńczuk, Warszawa 1978, s. 172.

[40] F. Nietzsche, *Z genealogii moralności*, wyd. cyt., s. 197.

o prawdę czy wyjaśnienie istoty rzeczy; ona pragnie pocieszać. Jest w tym jakiś patos. To kultura skrajnie fatalistyczna, oparta na przeświadczeniu, że nic nie da się zrobić. Toteż jedyną rzeczą, jaką ma do zaoferowania, jest usprawiedliwienie istniejącego porządku świata."[41]

Filozofia jako samarytanka już śpieszy, aby nieść ulgę, stroi się w szaty pocieszycielki, obnosi się dumnie ze swą misją, jakby rzeczywiście była w stanie spełnić swe obietnice. Czy oferuje ona coś więcej niż „opium"? Czy jej klientela to nie „morfiniści"? Jeśli żyjemy, jak określa to Kołakowski, w „kulturze analgetyków", to wśród typowych dla niej „urządzeń", z pomocą których uciekamy od rzeczywistości cierpienia i z pomocą których łagodzimy ból, miejsce swe ma też i filozofia.

* * *

> Kiedy widzę, jak inni cierpią, jest to tak, jak gdyby cierpieli oni zamiast mnie.
>
> Karl Jaspers

To, że tylu niewinnych całkiem ludzi tak okrutnie cierpiało i nadal cierpi, iż ani myślą, ani sercem nie jesteśmy w stanie tego ogarnąć, i to, że los nas oszczędził i ciągle jeszcze oszczędza, jest w najwyższym stopniu zobowiązujące, nakłada na nas obowiązek usprawiedliwienia i właściwego spożytkowania naszego „nie-nieszczęścia". A co my robimy?

Jeśli więc cierpienie wiąże się z winą, to zapewne nie będzie to wina cierpiących, lecz raczej „wina oszczędzonych". I jeśli owo niezawinione, niczym nie dające się usprawiedliwić, bezsensowne cierpienie milionów „wybranych" jest etycznym skandalem świata, to dające się obserwować – i to wcale nierzadko – dobre samopoczucie filozofów, również etyków, jest powtórzeniem tego skandalu po stronie świadomości. Można zrozumieć, iż cieszą nas blaski naszych karier, cieszy intelektualna sprawność itd., ale co to ma wspólnego z rzeczywistymi wyzwaniami, z którymi zmierzyć się trzeba miłującemu mądrość?

Postawmy sprawę uczciwie i zapytajmy: czy myślenie może coś czy nie może nic wobec nie usprawiedliwionego i bezsensownego cierpienia? Bo jeśli coś może, to kiedy tego nie czyni, jest tylko fanfaronadą myśli i niech ucichnie. Jeśli zaś nic nie może, niech wyzna swą skandaliczną bezradność, niech wyzbędzie się pychy, a nauczy pokory.

JACEK FILEK, filozof, adiunkt Instytutu Filozofii UJ. Zajmuje się głównie etyką (prawda, wolność, odpowiedzialność) oraz filozofią wartości. Publikował m.in. w „Studiach Filozoficznych", „Etosie", „Znaku". Mieszka w Krakowie.

[41] *Reszty nie trzeba. Rozmowy z Josifem Brodskim*, zebrał i opracował J. Illg, Katowice 1993, s. 153.

ICHTIOZAUR W WENECJI

NA MARGINESIE 46. BIENNALE W WENECJI

Janusz Marciniak

> W ten oto sposób – i, w moim wypadku, z tego oto powodu – skierowałem wzrok na to miasto. Nie ma w tej fantazji nic freudowskiego ani odnoszącego się konkretnie do strunowców, choć dałoby się z pewnością ustalić jakieś ewolucyjne – jeśli nie wręcz atawistyczne – albo autobiograficzne połączenie pomiędzy deseniem, pozostawionym na plaży przez falę i oglądanym przez potomka ichtiozaura, a samym tym potworem. Pionowa koronka weneckich fasad jest najlepszą taką linią i linijką, jaką gdziekolwiek na naszej *terra firma* pozostawił czas–*alias*–woda.
>
> Josif Brodski, *Znak wodny*

Wenecja. Zdumiewający splot sztuki i życia, i zdumiewająco odpowiednie miejsce, aby u progu XXI wieku, jak to uczynił Jean Clair przy okazji setnej rocznicy Biennale, postawić pytanie o „potomka ichtiozaura" i „potwora" – czyli o człowieka. Wystawa *Tożsamość i odmienność* (z podtytułem *Postacie ciała, 1895/1995*) odsłoniła człowieka, jego wyobrażenie artystyczne i rzeczywistość w XX wieku. „Potwór" obejrzał się w Wenecji i zamyślił nad sobą.

Wenecja tonie we własnym odbiciu, człowiek tonie we własnym odbiciu... Taka mogłaby być pierwsza konstatacja. Ale czas i sztuka w Wenecji nie są stronami konfliktu. Tutaj konflikt między śmiertelnym a nieśmiertelnym nie istnieje. Dawna sztuka jest jeszcze notariuszem ugody człowieka ze śmiercią i przemijaniem, a przede wszystkim sama uczestniczy w życiu. Spotyka się ją niemal na każdym kroku. Wenecjanie wiedzieli, że sztuka, jak człowiek, ma swoje przeznaczenie. Formą tej

wiedzy jest nie tylko malarsko wspaniała *Pietà* Tycjana z alegorycznym przedstawieniem atrybutów wiary, lecz oczywiście cała Wenecja – oderwana od ziemi, płynąca ku temu przeznaczeniu, którym jest dla niej druga strona lustra. Piękno jawi się w Wenecji jako przeciwieństwo nieskończoności. Jest boleśnie skończone, chciałoby się powiedzieć: zwykłe, namacalne, a przy tym pełne.

Przekonani, że piękno to poruszenie, które nie zastyga w jednej postaci, lecz, przeciwnie, polega na permanentnej przemianie i różnorodności, przeżywamy w Wenecji szok, widząc jego nieruchomość i realność, wobec której blednie... nasza realność. Piękno to anioł z białą lilią, który wtargnął do pokoju Marii w *Zwiastowaniu* Giovaniego Belliniego (Akademia) i zastygł w bezruchu z obietnicą Nadziei.

*

„Jak na kogoś, kto tak długo przemieszkał we Włoszech, dziwne było to niezdawanie sobie sprawy z faktu, że piękna nie można traktować jako wyznaczonego sobie celu, że jest ono zawsze produktem ubocznym innych, niekiedy bardzo zwyczajnych dążeń i przedsięwzięć." Te słowa Brodskiego, z którego książką rekonstruuję mój krótki pobyt w Wenecji, dotyczą smutnej historii Ezry Pounda i mogą być przyczynkiem do wystawy *Tożsamość i odmienność*. Czy pytanie o człowieka jest jeszcze pytaniem o piękno choćby w znaczeniu moralnym?

Przedłużeniem *Tożsamości i odmienności*, tak to odebrałem, były niektóre ekspozycje narodowe, m.in. *Pogrzebane sekrety* – zestaw projekcji video Amerykanina Billa Violi o poetyce tej warstwy naszego poznania, którą nazywamy „względną". Przedłużeniem, niestety, nie była ekspozycja prac Romana Opałki, chociaż rzekomo „podobała się" i „mówiło się" o polskim pawilonie. Opałka stał się egzemplifikacją fasadowej, zawieszonej między ksenofilią a ksenofobią, polityki kulturalnej i kompleksów. „Liczony" autoportret artysty to przykrość dla wyobraźni odbiorcy. Artysta, który padł ofiarą własnej megalomanii, przypomina zmącone lustro. Jest nieprzezroczysty. Można w nim zobaczyć wszystko i nic. W jego dziele przegląda się pycha zamiast prawdy uniwersalnej. Dlatego dzieła właściwie nie ma. Jest martwa konwencja i najtrywialniejsza forma nicości – próżność. Gdybyż chodziło o nicość głęboko przeżytą i nie zamienioną w estetyczny *gadget*...[1]

Tożsamość i odmienność znaczeniem wybiega poza czas i miejsce tej manifestacji sztuki współczesnej, którą jest Biennale. Pierścieniem wy-

[1] Wśród najnowszych wypowiedzi na temat twórczości Romana Opałki chciałbym zwrócić uwagę na świetny esej Doroty Jareckiej *Autoportret czy tworzenie siebie*, który niebawem zostanie opublikowany wraz z innymi materiałami seminarium metodologicznego *Wizerunek artysty* (seminarium zorganizowała Katedra Teorii Sztuki i Historii Doktryn Artystycznych KUL w Kazimierzu Dolnym w dniach 12–14.10. 1995).

stawy było nie tylko Biennale ze sztuką oficjalną państw uczestniczących w nim, lecz cała, zalana tłumem turystów Wenecja z dziełami sztuki w muzeach i kościołach z relikwiami świętych. Wystawa dla tych, którzy ją widzieli, jakby trwa, rozrasta się w wyobraźni, przywodzi na myśl artystów, których na niej nie pokazano, i prowokuje do pytań. To jej wielka zaleta nawet wówczas, gdy pytamy tylko siebie samych, dlaczego, na przykład, pokazano kiepskie obrazy Georga Baselitza z serii odwróconych do góry nogami, namalowane w latach 60., a nie o wiele wcześniejsze, znajdujące w odwróceniu uzasadnienie ikonograficzne i pełne wyrazu *Rozstrzelania* Andrzeja Wróblewskiego (tu cisną się pod pióro słowa wdzięczności dla organizatorów wystawy retrospektywnej Wróblewskiego w Zachęcie)? Jak mogło zabraknąć Aliny Szapocznikow? Bo doprawdy mogło zabraknąć Malczewskiego z jego drętwym egocentryzmem (*Przekazanie palety*) i słabych pasteli Witkiewicza (kto dokonał tak złego wyboru dzieł obu wybitnych artystów?). Czy z problematyką wystawy nie łączą się lepiej obrazy Jerzego Nowosielskiego lub kompozycje Zofii Kulik?

Spacerując po Palazzo Grassi, Museo Correr i Giardini di Castello, myślałem również o zwiedzających. Czyż i my nie jesteśmy eksponatami na tej wystawie? I słyszałem jak stare, antropometryczne instrumenty szepczą o nas i o tym, że chciałyby jeszcze wykazać się sprawnością i zademonstrować nie nam, lecz na nas, swe piekielne przeznaczenie... Pożółkłe fotografie z policyjnych kartotek, dowody zbrodni, świadectwa patologii i zwyrodnień, portrety ludzi, których inni ludzie ochrzcili imionami ułożonymi z cyfr, dezawuowały mit o naukowym poznaniu człowieka. Odpowiadała temu estetyka niektórych dzieł sztuki, jak choćby „pięknych" i ideowo „słusznych" fotogramów Andresa Serrano lub Cindy Sherman, estetyka fotografii reklamowej, hipokryzji, socrealizmu *à rebours*. To znamię czasu, że zakład pogrzebowy niewiele się różni od gabinetu kosmetycznego. Przypadkowo, już w Polsce, słyszę, jak młody człowiek mówi o zdjęciach Sherman, że są piękne, a Serrano jest świetnym, perfekcyjnym fotografem, artystą świadomie nawiązującym do najlepszych klasycystycznych wzorów. Nie biorę tych słów w cudzysłów, ale pytam go, zostawiając w spokoju jego pojęcie piękna, czy tradycja to estetyczne *alibi*? Czy nie byłoby lepiej, gdyby Serrano nie nawiązywał do żadnych wzorów?

Niezamierzony (?) dialog z wystawą *Tożsamość i ciało* trwa. W londyńskiej Hayward Gallery otwarto wystawę *Sztuka i władza: Europa pod rządami dyktatorów 1930–1945*. W recenzji z wystawy natrafiam na fragment wypowiedzi organizatora Henry Merrick–Hughesa: „W naszych czasach to nie politycy, lecz raczej potężne korporacje i przemysł reklamowy, dysponujące ogromnymi środkami finansowymi, próbują wciągać artystów do swych celów. Działają tu wprawdzie zupełnie inne mechanizmy niż w państwach totalitarnych, ale ich ostateczny rezultat nie jest w końcu aż tak bardzo niepodobny."

Co to jest piękno? Odpowiedzi podobnej do tej, jaką dał kiedyś Dürer

mówiąc: „nie wiem", nie udziela już zbyt wielu artystów. A „nie wiem" to Sokrates i sumienie. Biennale było ilustracją wyraźnej dziś zależności: im bardziej artysta deklaruje się ideowo, tym bardziej jego sztuka okazuje się obłudna i pusta i przeobraża się w to, z czym rzekomo walczy. Dlatego tak wiele w niej śladów nie człowieka, lecz po człowieku, i symptomów rozsypującej się osobowości. *Katharsis*? Sztuka, która zdradza piękno, traci wolność, staje się niemoralna.

Zachwyt Cézanne'a dla paru jabłek i pejzażu w Estaque podczas wojny francusko–pruskiej był jak najbardziej moralny. Z obrazów Cézanne'a wybrano i przywieziono do Wenecji *Martwą naturę z czaszką i świecznikiem*, obok której przechodziłem obojętnie rok temu w Stuttgarcie (Staatsgalerie). Tu nie jest obojętna. Niemal bezbarwna z biało–szarym, odkrytym gruntem wydaje się bardziej listem eschatologicznym niż malarstwem. Zoran Music, który przeżył obóz koncentracyjny, maluje pejzaż eschatologiczny na odkrytym „gruncie" reminiscencji z czasów zagłady. Jego pejzaż już nigdy nie będzie pejzażem z Estaque.

Ogromne wrażenie wywierają na mnie obrazy Lucien Freuda – wnuka Wielkiego Psychoanalityka. „Stare" piękno patrzy na nas wzrokiem samego malarza ze wstrząsającego prostotą i wyrazem autoportretu *Malarz przy pracy* – portretu... kozła z tragedii greckiej, starca w rozdeptanych butach Van Gogha, którego ubraniem jest nagie, zniszczone ciało, paleta i szpachla w dłoniach. Chciałoby się powiedzieć: „którego ubabraniem" jest ciało, skorupa ciała – synonim powierzchni obrazu i materii malarskiej. *Malarz przy pracy* przywodzi na myśl ostatni autoportret Rembrandta. Zrogowaciała materia tego krajobrazu pracowni z artystą jak starym drzewem pośrodku jest hołdem oddanym Palecie. Wszystkie, rozsadzane przez cielistość obrazy Freuda, które pokazano na wystawie, są piękne. Wtórują im obrazy Bacona, Balthusa i rzeźby Giacomettiego – trzech różnych poetów poczucia formy.

Ichtiozaur i piękno. *Ichthys*, ryba – symbol Chrystusa. Zapach ryb, szorstkość piasku z Lido i blask wody, który jest blaskiem, szorstkością i zapachem czasu – bezbrzeżności proszącej o kształt czyli o miłość. Piękno to manifestacja kształtu, wyraz empatii wobec świata, a także kształt współczucia dla tej bezbrzeżności, o której wiemy, że nie jesteśmy w stanie jej pojąć. Wiemy malarstwem, muzyką, poezją, wiemy Wenecją...

JANUSZ MARCINIAK, ur 1954, malarz, pedagog i krytyk sztuki. Pracuje w PWSSP w Poznaniu. Publikował m. in. w „Czasie Kultury", „Kulturze Niezależnej", „Znaku" i „Gazecie Wyborczej". Wydał *Paradoks artystów* (1994).

BIOGRAFIA, KTÓRA MOGŁA POWSTAĆ

Tad Szulc, POPE JOHN PAUL II: THE BIOGRAPHY,
Charles Scribner & Sons, New York 1995

Tydzień po ukazaniu się w księgarniach biografii papieża Jana Pawła II autorstwa Tada Szulca David Shaw, krytyk medialny z „Los Angeles Times", napisał znakomitą czteroczęściową serię artykułów, w której dowodził, że prasa amerykańska – oszalała na punkcie moralności seksualnej i niezdolna do pojmowania Kościoła w kategoriach innych niż te rodem z politycznych konfliktów i partyjnych waśni – w znacznym stopniu przegapiła wspaniałą opowieść XX wieku: dramatyczną sagę Karola Józefa Wojtyły, niegdyś dniówkowego robotnika, byłego poety i dramaturga, zapalonego narciarza, światowej klasy filozofa a przez ostatnie 16 lat Biskupa Rzymu.

Cykl Shawa był ostatnim dowodem na to, że zarządcy, dyktatorzy i, owszem, manipulatorzy amerykańskiej opinii mogą wreszcie znacznie poważniej traktować Ojca Świętego i pojmować go w jego własnych kategoriach. Ten mile widziany trend rozpoczął się najpewniej w Denver w sierpniu 1993 roku, kiedy setki tysięcy uczestników Światowego Dnia Młodzieży ukazało Ameryce rozfalowany katolicyzm, w którym najwyraźniej niewyalienowani ludzie zgromadzili się wokół namiestnika Chrystusa, płonąc ogniem Pańskiej miłości. Potem pojawiła się *Veritatis splendor*; papieska stanowcza obrona obiektywnych norm moralnych jako reafirmacji ludzkiej godności i bezpiecznego fundamentu demokratycznej równości nadeszła jak ożywczy sok dla kultury ogłuszonej efektem „każdy robi po swojemu". Wkrótce potem Katechizm Kościoła Katolickiego – inicjatywa, której Ojciec Święty sekundował i której bronił przed wieloma przeciwnikami – stał się głośnym bestsellerem: a w ślad za tą niespodzianką nadszedł niebawem niezwykły sukces książki autorstwa samego papieża *Przekroczyć próg nadziei*, która przez dziewięć miesięcy okupowała szczyt listy bestsellerów „New York Timesa". W tym samym czasie Jan Paweł II zdominował scenę światową w czasie kairskiej konferencji na temat ludności i rozwoju: broniąc świętości małżeństwa i rodziny, podkreślając godność i równość kobiet i krzyżując plany zwolennikom kontroli populacji

i obyczajowym libertynom, palącym się do eksportu rewolucji seksualnej i „aborcji na żądanie" do krajów rozwijających się. Pod koniec *annus mirabilis* 1994 „Time" przyjął to wreszcie do wiadomości i uhonorował Jana Pawła II nie tylko jako swego „człowieka roku", lecz jako jedynego u progu XXI wieku światowego przywódcę o niekwestionowanym autorytecie.

Wielu miało nadzieję, że książka Tada Szulca pogłębi i rozszerzy tę nową (i od dawna zasłużoną) ocenę Jana Pawła II jako niezwykłego człowieka, epickiego formatu postaci historycznej i od wieków najbardziej wpływowego papieża. Z lektury tomu Szulca wynosi się przekonanie, że autor podziwia, nawet otacza czcią obiekt swej pracy, któremu wyraża wdzięczność za „nadzwyczajną przystępność" okazywaną mu w trakcie przygotowań do książki. To, co sercu Tada Szulca najbliższe – przychylność Jana Pawła II wobec Narodu Żydowskiego i państwa Izrael – jest dobrze opowiedziane. To, co Szulc zna z własnego doświadczenia – życie małego polskiego miasteczka w okresie międzywojennym – opisuje z wyczuciem i przenikliwością. Co może pojąć jako człowiek obeznany z polską literaturą – szczególny charakter poezji i dramatów Wojtyły – przedstawia z dużą wrażliwością.

Lecz dosłownie pod każdym innym względem Tad Szulc zdaje się licho przygotowany do pisania poważnej biografii, tym bardziej „Biografii" (*„the biography"*) Jana Pawła II. Szulc wykazuje się małym zrozumieniem (i znacznym niezrozumieniem) katolicyzmu: jego doktryny, liturgii, organizacyjnej i prawnej struktury i jego XX–wiecznej historii. Jego „podziękowania" i bibliografia zawierają tuziny nazwisk tych, którzy demonstrowali ostentacyjną wrogość wobec papieża, znacząca jest z kolei nieobecność rozważnych obrońców Jana Pawła II w szczegółowych wykazach źródeł. Właściwe Szulcowi łatwe przyjmowanie standardowej karykatury Ojca Świętego jako postępowego w kwestiach społecznych i reakcyjnego teologicznie obnaża jego okaleczoną zdolność do oceny przy szacowaniu świadectw, brak krytycznego dystansu do własnych presupozycji i, oczywiście, podstawową niewiedzę na temat kluczowych wymiarów życia protagonisty książki.

Wszystko to sprawia, że książkę tę można opisać jedynie jako potężne rozczarowanie.

Nie trzeba być zawodowym filozofem lub teologiem, by napisać biografię człowieka, który jest i jednym, i drugim. Jednak pewien zasób wiedzy na temat tych dyscyplin pomaga. Tad Szulc niestety nie zapoznał się nawet z filozoficznym i teologicznym elementarzem. Jego brnięcie przy najpłytszym brzegu tej szczególnej sadzawki czyni go nieprzygotowanym do ogarnięcia, tym bardziej zaś wmyślenia się w samoświadomość papieża jako następcy Piotra, wyróżniającą rolę Piotrowej posługi w Kościele czy nowatorski projekt intelektualny, w który włączony był Karol Wojtyła (jako naukowiec i duszpasterz) przez ponad 40 lat.

Szulc przeto na początku swej książki plącze Augustyna z Akwinatą, a potem całkowicie błędnie stosuje do kontrowersji pelagiańskiej arystotelesowsko–tomistyczne pojęcie Boga jako „Pierwszego Poruszyciela". Głośna rozprawa Jacques'a Maritaina *Humanizm integralny* została, wedla słów Szulca, napisana „by wymóc większy humanizm w Kościele". Teologia *ressourcement*

lat 1940. i 1950., mająca uzdrowić i na powrót przyswoić teologiczne świadectwo patrystyczne, sprowadzona zostaje do propozycji „większej bliskości księży i ludzi świeckich w parafiach i diecezjach". Fenomenologia, współczesna metoda filozoficzna, do której Wojtyła wniósł oryginalny wkład, zbyta jest jako „mgliście zdefiniowana szkoła (...) oparta na badaniu fizycznych i duchowych fenomenów oraz doświadczeń w ludzkiej egzystencji, która prowadziła także do egzystencjalizmu". Harvey Cox, „czołowy teolog amerykański", jest popisowo wyciągnięty z rękawa w obronie wyświechtanego i starego jak świat twierdzenia, że walka między „monarchicznymi" i „demokratycznymi" modelami katolicyzmu jest najlepszą „definicją kryzysu niszczącego Kościół w II połowie XX wieku".

Nie jest zatem niespodzianką, że Szulc interpretuje poruszające antyfony ze wspaniałej homilii inauguracyjnej Jana Pawła II z 22 października 1978 roku – „Nie lękajcie się! Otwórzcie drzwi Chrystusowi!"– raczej jako powrót do autorytaryzmu niż czyste przesłanie ewangeliczne i gromką obronę religijnej wolności. Głuchota tego kalibru nie wróży dobrze poważnej biografii; zabrakło tu tylko zmarłego niedawno Brytyjczyka – Petera Hebblewaite'a, pełnego osobistych animozji wobec Wojtyły.

Dlatego też raczej z powodu niewiedzy niż złośliwości Tad Szulc pomija jedno ze wspanialszych dokonań pontyfikatu Jana Pawła II: reorientację intelektualnego spotkania katolicyzmu z nowoczesnością. Stroniąc zarówno od strategii oblężonej twierdzy, jak i ochoczej przychylności hipermodernistów, Karol Wojtyła pozostawał liderem w wąskiej grupie znakomitych katolickich intelektualistów, którzy przez około cztery dekady stosowali nowoczesne metody krytyczne, by prowadzić rekonesans na intelektualnym obszarze najdalej wysuniętych posterunków nowoczesności. Dziś, jako gospodarz letnich seminariów gromadzących ateistów i agnostyków, Jan Paweł II próbuje wyrazić klasyczne *credo* i moralność chrześcijańską w języku i terminologii, które są wyzwaniem dla określanych (w *Przekroczyć*...) mianem „mistrzów podejrzeń": czyli tych epigonów Oświecenia, którzy zaprzeczają samej ludzkiej zdolności uchwycenia i wyrażenia prawdy rzeczy.

Nie docierając do korzenia filozoficzno–teologicznego stanowiska Wojtyły, że rzeczywistość stworzona przez Logos jest rzeczywistością inteligibilną, Tad Szulc przeocza także najmocniej przez Ojca Świętego akcentowaną kościelną troskę, która ma związek nie tyle z jakimś domniemanym „kryzysem autorytetu", co raczej z kryzysem w i a r y: z pewnością kryzysem wiary w Boga, lecz również kryzysem wiary w człowieka i przyszłość ludzkich perspektyw. Podobnie jak Aleksander Sołżenicyn Karol Wojtyła sporo rozmyślał nad właściwym nowoczesności zapominaniem o Bogu, co dla papieża, w równej mierze co dla wielkiego rosyjskiego kronikarza, jest fenomenem o nieobliczalnych konsekwencjach p u b l i c z n y c h. Dlatego też wtedy, kiedy Jan Paweł II odczytuje przez swe szczególne okulary krwawą historię XX wieku, dostrzega w rzezi naszych czasów niewątpliwy dowód na to, co dzieje się, gdy w miejsce autentycznego humanizmu, który afirmuje godność i wartość każdej osoby, pojawia się humanizm jako pyszna maskarada. Wówczas to właśnie sprowadza się ludzi do rangi przedmiotów czyichś manipulacyjnych (a często śmiercionoś-

nych) mocy w służbie rasowych, etnicznych, ideologicznych czy klasowych celów.

Pierwsza encyklika papieża *Redemptor hominis* dobitnie proklamowała alternatywny projekt ludzkiej możliwości: chrystologicznie natchniony humanizm, w którym „Chrystus, nowy Adam, już w samym objawieniu tajemnicy Ojca i Jego Miłości objawia w pełni człowieka samemu człowiekowi i okazuje mu najwyższe jego powołanie". Oto chrześcijańska propozycja ufnie wysunięta jako zaprzeczenia tej „alienacji", którą wiara winna pośród nas nawiedzić. (Sięgając wstecz można zauważyć, że *Redemptor hominis* zapowiadała chrystologiczno–humanistyczny nacisk całego pontyfikatu.) Dla Tada Szulca wszakże *Redemptor hominis* jest zaledwie przejawem „teologicznego konserwatyzmu".

Analizując upadek komunizmu europejskiego, Szulc całkiem zasadnie chce przypisać znaczący weń wkład Janowi Pawłowi II. Jednakże jego interpretacja dynamiki wydarzeń w środkowo–wschodniej Europie wiodących do rewolucji 1989 niweczy tę intencję, w równym zaś stopniu pozostaje w sprzeczności (czego Szulc nie jest najpewniej świadomy) z papieską analizą tych wypadków, przeprowadzoną w *Centesimus annus*. Rozpoczynając od (słusznej) przesłanki, że większość obserwatorów wydarzeń lat 80. nie traktowała dość poważnie papieskiej dyplomacji, Szulc podpiera ostatecznie argument, że komunizm w rzeczywistości nie został zwalczony; raczej sam upadł, ponieważ jego „wewnętrzne sprzeczności" odpłaciły się niekonkurencyjnością w świecie kart magnetycznych, rzeczywistości wirtualnej i rewolucji cyfrowej.

Szczególnie podejrzane są w tym wypadku źródła informacji. Istotnie, w całej Szulcowej analizie polskiej historii, począwszy od późnych lat 60., zdolniejsi uczniowie dojrzą subtelną rękę Mieczysława F. Rakowskiego. Rakowski, były naczelny „liberalnego" komunistycznego tygodnika „Polityka" pełnił, jak to bywa, funkcję ostatniego komunistycznego premiera Polski; był także jednym z najbardziej odrażających – niektórzy dodadzą, pozbawionych skrupułów – politycznych intelektualistów w okresie tuż przed rewolucją „Solidarności" i zaraz po niej. Nie trzeba tłumaczyć, że pan Rakowski posiada nabytą skłonność (w dużej mierze podszytą żądzą odwetu) do ubarwiania komunistycznego krachu; Szulc tymczasem traktuje go jak uprzywilejowanego świadka, którego analizy i wspomnienia winno się brać za dobrą monetę i uznawać za niepodważalne.

Wedle tej optyki, co rzekomo miał pokazać bunt robotników w Stoczni Gdańskiej z 1970 roku, komunizm był już w Polsce w stanie rozkładu, gdy w październiku 1978 roku wybrano na papieża arcybiskupa Krakowa. „Polska dynamika polityczna – napisał Szulc – nie wymagała w rzeczywistości jakiegoś zewnętrznego bodźca" w postaci wyboru papieża i jego wizyty w ojczyźnie w czerwcu 1979 roku; fakty te jedynie „odegrały pewną rolę w przyspieszeniu marszu wydarzeń, przynajmniej w kategoriach psychologii narodowej". W latach 80. Jan Paweł II użytecznie, a nawet zręcznie, pośredniczył przy żmudnym przechodzeniu od totalitaryzmu do demokracji. Dobrze – kontynuuje Szulc – że znalazł się tam, gdzie się znalazł; dzięki temu sprawy toczyły się łatwiej. Jana Pawła II nie można jednak uznawać za inicjatora tych dramatycznych wydarzeń; tak zaś utrzymują „powierzchowni komentatorzy".

Pech chce, że wśród tych „powierzchownych komentatorów" podkreślających niezastąpioną i inicjującą rolę Jana Pawła II w wydarzeniach, które doprowadziły do rewolucji 1989 roku znaleźli się dosłownie wszyscy, którzy działali aktywnie w solidarnościowym podziemiu: ci zatem, którzy na to, co stało się w latach 80., zapatrują się dość odmiennie niż Mieczysław Rakowski i spółka, pałący się do przeformułowania historycznego świadectwa w imię ocalenia tych resztek honoru, które mogły im jeszcze pozostać.

Analiza Rakowskiego/Szulca „roku 1989" jest w gruncie rzeczy banalna. Sprowadza ona wielki ludzki dramat antykomunistycznego oporu do nieubłaganych mechanizmów historycznych potęg, w pierwszym rzędzie ekonomicznych. Jest to, mówiąc krótko, zwulgaryzowana marksistowska analiza upadku marksizmu. Co nie jest, dodajmy, pozbawione ironicznej pikanterii. Czegóż jednak możemy się z tego nauczyć?

Jeśli spojrzeć wstecz, wydaje się jasne, że ekonomiczne i technologiczne ograniczenia marksistowsko-leninowskich społeczeństw mogły w jakimś nieokreślonym momencie doprowadzić do krachu komunistycznego projektu. Daleki od bycia „przyszłością" niewybredny komunistyczny materializm uczynił ów komunizm całkowicie niezdolnym do konkurowania z osiągnięciami wolnych społeczeństw, których kreatywność, wyobraźnia i elastyczność dawały we współzawodnictwie zasadniczą przewagę. Wszystko to można przyjąć na pewnym poziomie historycznej abstrakcji. Lecz jeśli nawet brać to w rachubę, nic nam to nie mówi o rewolucji 1989 roku jako o przełomowym momencie historycznym.

Owo j a k, d l a c z e g o i k i e d y rewolucji „Solidarności" (i jej odpowiedników, innych państwach Paktu Warszawskiego) daje się wytłumaczyć jedynie w kategoriach rewolucji moralnej – rewolucji ducha, w której ludzie w sposób wolny opowiedzieli się, nie zważając na ryzyko i ogromną przewagę przeciwnika, za afirmacją pewnych prawd o sobie samych i kondycji ludzkiej, wśród których nie zabrakło prawdy o fundamentalnym prawie do religijnej wolności. Ta rewolucja ducha z kolei stworzyła warunki dla odtworzenia społeczeństwa obywatelskiego, które jest właśnie tym, co komunizm swymi represjami, zakłamaniem, fałszowaniem historii i upodleniem prawa próbował zniszczyć. Pozbawione fundamentów społeczeństwa obywatelskiego antykomunistyczne rewolty w Polsce, na Węgrzech i w Czechosłowacji w 1953, 1956, 1968 i 1970 zakończyły się porażką. Zaś elementarne społeczeństwo obywatelskie, które starannie odbudowywano w Polsce i w Czechosłowacji w latach 80., okazało się zdolne przetrwać pokojową rewolucję, która przegnała komunizm bez pomocy III wojny światowej.

Kiedy zapytać ludzi, którzy tworzyli tę rewolucję, kiedy był jej początek, odpowiadają wszyscy, dosłownie bez wyjątków: „Gdy Jan Paweł II przybył w czerwcu 1979 roku do Polski." Tak, oczywiście, istniało wiele innych sił, które odegrały swą rolę. Owszem, było wiele antecendencji. Jednakże właśnie t a pielgrzymka z czerwca 1979 roku była wydarzeniem przełomowym; w tych dniach ludzie pobudzani byli do „życia w prawdzie", do – jak mówili – życia „tak jakby" byli wolni. Odczytać na powrót kazania, przemówienia i wykłady Jana Pawła II wygłoszone w ciągu tych 8 dni to doświadczyć zadziwiającej

mocy kaznodziejskiego słowa, które nawracało ludzi i poprzez to zmieniało bieg historii. Szulc wymienia w bibliografii polską edycję tych wystąpień, lecz – jak się zdaje – nie wpłynęły one na jego analizę wydarzeń lat 80., których były bezpośrednim zarzewiem.

Szulc wyraża także należne uznanie dla dyplomatycznych zdolności papieża. Wszakże jego analiza *„Ostpolitik"* Stolicy Apostolskiej w latach 80. jest drobiazgowa i jałowa. Na pewnym poziomie istotnie niewiele się zmieniło, gdy Jan Paweł II objął sukcesję po Pawle VI po krótkim okresie *interregnum* Jana Pawła I: kontynuowano negocjacje z państwami komunistycznymi rozpoczęte przez papieża Pawła i prowadzone przez (ówcześnie) arcybiskupa – Agostino Casaroli, a próby poszerzania przestrzeni dla Kościoła w społeczeństwach komunistycznych postępowały naprzód. Jednakże pod innym, bardziej zasadniczym względem w s z y s t k o zmieniło się w *„Ostpolitik"* po 16 października 1978 roku.

Jan Paweł II, jak to dostatecznie jasno wyraził w *Centesimus annus*, nigdy nie uznał jałtańskiego podziału Europy na Wschód i Zachód za *fait accompli* – z pewnością żałosny, lecz w 1945 roku nieuchronny i w dającej się przewidzieć przyszłości trwały. Dla Wojtyły wszakże powojenny porządek w Europie (oznaczający w praktyce podległość historycznych narodów Europy Wschodniej jako zewnętrznych prowincji sowieckiego imperium) był moralną zniewagą i podstawową przyczyną zagrożenia wojennego, które wisiało nad kontynentem od czasu zwycięstwa nad hitleryzmem. Pokoju nie można było budować na fundamencie innym jak wolność i sprawiedliwość. Dlatego też od samego początku pontyfikatu, począwszy od odpowiedzi polskiemu rządowi na gratulacyjną depeszę (której pointę w charakterystyczny dla siebie sposób Szulc interpretuje opacznie), *„Ostpolitik"* Wojtyły posiadała wyraźnie ewangeliczne ostrze moralnego wyzwania. Wytyczony przez Casarolego tor negocjacji został poszerzony o nową stanowczą obronę podstawowych praw człowieka, szczególnie wolności religijnej. Lokalni przywódcy Kościoła mieli zajmować zbliżone stanowiska w swych specyficznych sytuacjach. Ci, którzy mogli się opierać naciskom, wiedzieli, że mają w Rzymie gromkiego, bezkompromisowego i nieustraszonego obrońcę. W ślad za tym szły zmiany zachowań (dowodem na to jest przeistoczenie się kardynała Frantiska Tomaska z niewinnego kotka w majestatycznego lwa aksamitnej rewolucji).

„Ostpolitik" Jana Pawła II nie była jedynie *„Ostpolitik"* Pawła VI z akcentem polskim. Sugestia Szulca, że tak jest w istocie, to tylko kolejny dowód na to, jak kiepsko zrozumiał on bohatera swej książki.

Szulcowe uparte trzymanie się twierdzenia, że Jana Pawła II dzieli ta sama odległość od komunizmu co od „skrajnego kapitalizmu", przywołujące plagi obu ustrojów, w poważnym stopniu zatraca oryginalność nauki społecznej Ojca Świętego. W *Centesimus annus* Jan Paweł II przeorientował katolicką naukę społeczną, stroniąc od odwiecznych problemów politycznych i ekonomicznych struktur i otwierając się na nowe, „postmodernistyczne" zagadnienie kultury moralnej wolnego społeczeństwa. Szulc najwyraźniej nie uświadamia sobie, że Jan Paweł II otwarcie odrzucił „katolicką trzecią drogę" między socjalizmem a ekonomią rynkową czy liberalną. Tymczasem twórczy wkład Ojca Świętego

w rozwój tradycji katolickiej nauki społecznej polegał raczej na wyjściu poza strukturalne spory (które uważa prawdopodobnie za nieusuwalne) i postawieniu głębszych, bardziej przenikliwych pytań: jak mamy budować kulturę moralną zdolną zdyscyplinować i skanalizować energie liberalnej ekonomii i ustroju demokratycznego? Jak ekonomia liberalna może uniknąć pogrążenia się w rynsztoku samopobłażliwości, co może stać się jedną z wielu przyczyn upadku tej właśnie ekonomii? Jakie przedsięwziąć kroki przeciwko większościowej presji i proceduralizmowi tak wielu współczesnych teorii demokracji? Jak połączyć na powrót demokratyczną praktykę z pewnymi samooczywistymi prawdami moralnymi dotyczącymi osoby ludzkiej?

Dla Tada Szulca, człowieka lewicy, Jan Paweł II jest „postępowy" w kwestiach ekonomicznych: najprawdopodobniej uważa on zatem papieża za jakiegoś socjaldemokratę. To jednak w większym stopniu zaciemnia niż rozjaśnia obraz (określenie to przypisuje także milcząco cały zestaw polityczno–ekonomicznych przekonań człowiekowi, który podkreśla, że jego orędzie do świata polityki i ekonomii ma charakter moralny i religijny, nie zaś techniczny).

Szulc nie baczy więc na nacisk, jaki Ojciec Święty kładzie w *Solicitudo rei socialis* na „właściwą inicjatywę ekonomiczną", nie zważa także na pochwałę twórczej przedsiębiorczości w *Centesimus annus*, w równym zaś stopniu ignoruje wyrażony w tej ostatniej ostry krytycyzm papieża wobec płonnych wysiłków państwa opiekuńczego. Właściwa Szulcowi niezręczność zrodziła podobne trudności w jego rozbrajająco nieudolnych rozważaniach na temat teologii wyzwolenia; krytykuje on zatem wystąpienie Jana Pawła II w Puebla w Meksyku w 1979 roku, za „pozostawienie wielu biskupów (...) w przeświadczeniu, że woli, aby teologię wyzwolenia zastąpiła (...) bardziej tradycyjna kościelna »opcja na rzecz ubogich«".

Owa optyka – „postępowy w kwestiach społecznych/konserwatywny teologicznie" – wykoślawia, i to znacznie, Szulcowe pojmowanie wysiłków Jana Pawła II na rzecz ożywienia rzymskiego katolicyzmu przy wkraczaniu w trzecie milenium chrześcijańskiej historii. Szulc upiera się więc, by łączyć papieskie wezwanie do „nowej ewangelizacji" z jakąś „krucjatą" wymierzoną w odstępczych teologów; tym sposobem jednak zatraca to, co było bodaj największym osiągnięciem pontyfikatu Jana Pawła II, a mianowicie przekształcenie roli papieża jako Prezesa Zarządu Kościoła Rzymsko–Katolickiego, Sp. z o.o., w globalnego ewangelistę. *Redemptoris missio*, encykliki Ojca Świętego z 1990 roku na temat chrześcijańskiej misji (zarazem jednego z najwspanialszych nauczycielskich dokumentów pontyfikatu, który – jak wiadomo – obfituje w znakomite dokumenty nauczycielskie), w książce Szulca najzwyczajniej zabrakło; los ten podzieliła również adhortacja apostolska z 1988 roku *Christifideles laici* na temat laikatu.

Szulc słabo również rozumie kult maryjny papieża, traktując go raczej jako fenomen psychologiczny – Wojtyła zwracający się do Czarnej Madonny po przedwczesnej śmierci swej matki i do Matki Boskiej Fatimskiej po tym, jak zabrakło dosłownie milimetrów, by kule Agcy okazały się śmiertelne – niż głębokie przekonanie teologiczne. Szulc zatem w żadnym wypadku nie jest w stanie dojrzeć długofalowego (i najpewniej dramatycznego) wpływu przy-

swajanych przez Jana Pawła II elementów mariologii Hansa Ursa von Balthasara, w której „Kościół Maryjny" jest pierwotny i w pewnym sensie umożliwia dopiero „Kościół Piotrowy". Osobliwie też nie zważa na intensywne koncentrowanie się papieża na temacie zbliżającego się III tysiąclecia, który zdominuje najprawdopodobniej następne pięć lat pontyfikatu.

Najbardziej wszakże nieporadny okazuje się Szulc wówczas, gdy próbuje wypowiadać się na temat przesłania papieża w sprawach moralności seksualnej i drażliwych kwestii aborcji i eutanazji. W tej materii elementarne rozumienie funkcji autorytetu w Kościele mogłoby uchronić Szulca od kilku poważnych zafałszowań wizerunku papieża. Szulc nie pojmuje najwyraźniej faktu, że Jan Paweł II, jako papież, jest strażnikiem korpusu religijnych i moralnych przekonań. Nie jest autokratą stanowiącym prawo na podstawie swych prywatnych przemyśleń na temat teologii i moralności. Jest Piotrem pośród nas, interpretującym autentyczną tradycję Kościoła. Tradycja ta może się wciąż rozwijać, lecz – jak nauczał John Henry Newman – autentyczny rozwój pozostaje zawsze w istotnym związku z tym, co odeszło wcześniej.

Zasady Składu Apostolskiego nie są przedmiotem negocjacji, pod wpływem których możemy do nich coś dodać lub którąś z nich usunąć; są czymś, co należy sobie głębiej przyswajać i bardziej wszechstronnie rozumieć poprzez poważne studia, modlitwę i refleksję nad żywym doświadczeniem Kościoła. Tad Szulc nazywa papieską afirmację podstaw chrześcijańskiej wiary „teologiczną kostycznością". Szkopuł w tym, że Jan Paweł II pozostaje przedstawicielem dynamicznej ortodoksji, nowego chrześcijańskiego humanizmu, nad którym długo jeszcze toczyć się będą debaty po tym, jak ucichną agitacje Matthew Foxa, Johna Dominica Crossan i Jeana-Bernarda Aristide (wszyscy oni pojawiają się w bibliografii).

We wspomnianych drażliwych kwestiach Szulc jest tyleż niedoinformowany, co zwodniczy. Podobnie jak w sprawach doktryny zdaje się on uważać, że stanowisko Ojca Świętego dotyczące aborcji jest raczej sprawą osobistych przekonań Karola Wojtyły niż nienegocjowalnym twierdzeniem moralności chrześcijańskiej (co Jan Paweł II po raz kolejny dobitnie podkreślił w *Evangelium vitae*). Wszystko wskazuje na to, że Szulc pozostaje błogo nieświadomy wymiarów publicznych aborcyjnej dysputy i ignoruje wypływające stąd konsekwencje dla praworządnego społeczeństwa o konstytucyjnie zagwarantowanym prawie do stosowania śmiertelnej przemocy w prywatnych celach. Poważnie zniekształca watykańską strategię i taktykę z kairskiej konferencji i nie zdaje sobie najwyraźniej sprawy z uderzającego dyplomatycznego sukcesu Stolicy Apostolskiej, która stawiła czoło próbie zawłaszczenia tej konferencji przez obyczajową lewicę. Cykl Davida Shaw w „Los Angeles Times" – w gazecie, którą trudno posądzić o antyaborcyjną kampanię – pokazuje, w jak znacznym stopniu prestiżowa prasa nie zrozumiała historii „Kościoła i Kairu"; debata Tada Szulca nad Kairem opiera się najwyraźniej na źródłach, nad którymi Shaw – laureat Pulitzera w dziedzinie publicystyki – załamuje ręce.

Papież Jan Paweł II: Biografia to książka wydana niestarannie, a pod pewnymi względami nierzetelna. Roi się od błędów, poczynając od dość drobnych (kardynałowie nie otrzymują „tytularnych biskupstw", lecz raczej

tytularne kościoły w Rzymie, kardynał Tisserant, którego Szulc opisuje jako przewodniczącego konklawe z 1978 roku, zmarł 6 lat przed wyborem Wojtyły), przez niechlujne (Wojtyła nie otrzymał doktoratu w wieku 22 lat; Karmel w Oświęcimiu nie był „świątynią"; Tadeusz Kościuszko został bohaterem amerykańskiej rewolucji przed, a nie „po utracie swej ojczyzny") aż po komiczne (domaganie się przez kardynała Wyszyńskiego uznania dla publicznych funkcji Kościoła nie było „wadliwym prawnie" naruszeniem „powszechnie akceptowanej zasady rozdziału między państwem a Kościołem" - cokolwiek nie miałoby *to* znaczyć w komunistycznej konstytucji!). Fotografie są fatalnie dobrane; prawie połowa książki dotyczy pontyfikatu Jana Pawła II, tymczasem najpóźniejsze zdjęcie pochodzi z 1969 roku, czyli sprzed dziewięciu lat zanim Wojtyła został papieżem. Nie można się więc powstrzymać od wrażenia, że książkę drukowano w nadmiernym pośpiechu.

Nikt, kto przeczytał autorską przedmowę, nie może wątpić, że Tad Szulc przystępował do dzieła z dużą dozą dobrej woli, ciężko pracował i zwieńczył swe wysiłki pozostając pod głębokim wrażeniem bohatera swej książki. Szulc jednak nie zbliża się nawet do standardu, który sam sobie wyznaczył: „by uchwycić istotę osoby Karola Wojtyły z Krakowa i Jana Pawła II ze Stolicy Apostolskiej". Dał się zwieść, i to poważnie, karykaturalnemu wizerunkowi Jana Pawła II-klerykalnego autokraty właśnie wtedy, gdy jego koledzy po piórze porzucają go jako krzywdząco niesprawiedliwy. Przedstawił w gruncie rzeczy reformatorsko-komunistyczną interpretację rewolucji 1989 roku, pomniejszając tym samym rolę papieża, którego zasługi w tym względzie sam zamierza podnosić. Przejmująco napisał o intensywnym życiu duchowym papieża; niewiele jednak wskazuje na to, że udało mu się dotrzeć do „istoty osoby" człowieka, którego najbardziej znaczącą cechą jest intensywność chrześcijańskiej wiary.

Bóg wszakże wciąż najwyraźniej potrzebuje Karola Wojtyły. We właściwym czasie Bóg może nawet obdaruje tego wspaniałego człowieka, wielkiego chrześcijańskiego świadka i dumnego syna Polski, który jest pierwszym obywatelem świata, biografią godną jego osoby.

George Weigel
tłum. Łukasz Tischner

GEORGE WEIGEL, ur. 1951, dyrektor Ethics and Public Policy Center w Waszyngtonie, stały współpracownik „Washington Post" i „Los Angeles Times". Autor kilkunastu książek dotyczących nauki społecznej Kościoła oraz moralnych podstaw polityki i ekonomii. Po polsku ukazała się praca *Ostateczna rewolucja. Kościół sprzeciwu a upadek komunizmu* (1995).

CÓŻ PO FILOZOFIE W CZASIE MARNYM?

Karl Jaspers, WIARA FILOZOFICZNA,
tłum. A. Buchner, J. Garewicz, D. Lachowska, M. Łukasiewicz,
Wydawnictwo Comer, Toruń 1995

Czytając Jaspersa, którego kolejne pisma filozoficzne ukazują się w polskich przekładach, ma się wrażenie, że jego myśl drąży uparcie treść kilku zaledwie kluczowych idei. Może jest to zresztą cechą myślicieli–wizjonerów, których filozofowanie sprowadza się do zgłębiania i rozjaśniania jednego i tego samego doświadczenia, jakie legło u podstaw ich biografii intelektualnej – stało się Platońskim „początkowym zdumieniem", przebudzeniem, olśnieniem wyznaczającym odtąd kierunek drogi. Narzuca się też przekonanie, że *philosophia perennis*, którą wskrzesza myśl Jaspersa, aby mogła być kontynuowana, wymaga nie tyle odnowienia terminologii i unowocześnienia metody, ile spełnienia pewnego koniecznego warunku w samym punkcie wyjścia: szczególnie intensywnego skupienia uwagi na swym przedmiocie, który ukazuje się i wymyka, przyciąga i fascynuje, a potem „roztapia się i unosi" we mgle napierających zjawisk potocznej świadomości otaczającego świata. Co więcej, jest to osobliwy „przedmiot", którego właściwie nie da się ująć „przedmiotowo" – zawrzeć w pojęciach jasnych i wyraźnych – ani ująć w twierdzeniach posiadających moc dowodową. Można by tu mówić o wglądzie lub intuicji, gdyby terminy te nie były tak obciążone różnymi historycznymi i systemowymi skojarzeniami. Jaspers woli się posługiwać określeniami zapożyczonymi ze słownika religii: wiara, przeświadczenie, świadomość Transcendencji.

Czy jednak dzisiaj postulowanie powrotu do „filozofii wieczystej" i odwoływanie się do aktu wiary nie zakrawa na utopię, czy nie jest mrzonką epigona tradycji, która odeszła już bezpowrotnie w przeszłość? Ale nawet jeśli filozofia Jaspersa wydaje się „wołaniem na pustkowiu", warto wysłuchać tego Głosu o rzadkiej sile przekonywania.

Bezdroża myśli współczesnej

Si fractus illabatur orbis, impavidum ferient ruinae – Kiedy rozpada się zmurszały świat, ruiny wciąż świadczą o tym, co niezłomne. Tak można by przełożyć przytoczoną przez Jaspersa łacińską sentencję, w której zawiera się w skrócie to, co on sam nazywa „dialektyką wiary filozoficznej", konfrontowanej nieustannie z granicznym doświadczeniem swego przeciwieństwa, ponieważ „wiara i niewiara są nierozłączne" – „tak jak nierozłączne są byt i nicość". „Kiedy wszystko ulega zrąbaniu, widać nagie korzenie" – tę

sentencję Jaspersa można uznać za parafrazę poprzedniej. „Korzenie te – to źródło, z którego wyrośliśmy i o którym zapomnieliśmy w gmatwaninie poglądów, nawyków, schematów" – powiada dalej Filozof. „Zrąbaniu" zaś powinny ulec przede wszystkim różne rodzaje pseudofilozofii, o których będzie jeszcze mowa.

Program filozoficzny Jaspersa jest obliczony na „czas marny" – czas ruin, rozproszenia, „zapomnienia Bycia"; czas rozpadania się niewzruszonych założeń i zasad; czas rewizji niepodważalnych prawd i dogmatów; czas kwestionowania i wątpienia. Program ten w rzeczy samej sprowadza się do restauracji metafizyki, takiej jednak, która umieszcza przedmiot i zarazem podmiot filozofii „w ramach Ogarniającego" (*das Umgreifende*), aby na nowo zakorzenić rozum, świadomość świata i ludzkie życie duchowe w samej Egzystencji.

W niesprzyjających warunkach współczesnego świata nie jest to przedsięwzięcie łatwe. „Wśród straszliwych zniszczeń chcielibyśmy mieć pewność, że coś zostaje, bo istnieje zawsze (...) Gdy grozi śmierć, chcemy myśleć o tym, co pozwala nam wytrwać." Jaspers odżegnuje się od roli proroka. Jego propozycja „wytrwania" nie oznacza samozbawienia. Nie ulega on również pokusie idei „postępu" na wzór postępu nauk lub techniki. Ani pokusie ideologii „szczęśliwego rozwiązania" dylematów i bolączek ludzkości. „Chęć panowania, potęgi, znaczenia", która owładnęła niektórymi prądami zideologizowanej filozofii XX wieku, prowadzi, według niego, tylko „w przepaść nihilizmu". Równie jednak zabójcze jest to, że „mimo wszystkich wstrząsów i zniszczeń (...) będziemy żyli i myśleli tak, jakby nic w istocie nie zaszło".

Szczegółowy opis „krajobrazu ruin" nie jest zadaniem filozofii, chociaż filozof musi zdawać sobie sprawę, że w takim właśnie otoczeniu przyszło mu żyć i filozofować. Jego profesja zobowiązuje go do niezłomnego świadczenia o tym, co odkrywa jako ponadczasową prawdę – „kiedy rozpada się świat". Jego zadaniem jest postawienie głębszej, sięgającej pod powierzchnię zjawisk i pozorów diagnozy, a także zarysowanie perspektywy wiary filozoficznej, która nie niesie z sobą żadnej, raz na zawsze ugruntowanej pewności oraz daje wyraz przekonaniom, których potwierdzeniem może być tylko porozumienie z innymi.

„Czego ma dokonać filozofia w sytuacji, w jakiej obecnie jest świat?" Oto kluczowe pytanie. Co może zaoferować człowiekowi, którego podstawowym *façon de vivre* jest przyoblekanie się w rozmaite „maski nihilizmu"?

Diagnoza Jaspersa dotycząca aktualnej sytuacji duchowej daleka jest od optymizmu. „Zjawili się ludzie na pozór rezygnujący w ogóle z tego, by być sobą, którym wydaje się, że wartości nie ma, którymi przypadek miota co chwila, którzy obojętnie umierają i obojętnie zabijają, natomiast zdają się żyć upajając się wyobrażeniami liczbowymi, w ślepym fanatyzmie, który zastąpić można innym, pod władzą elementarnych, bezsensownych, przemożnych, a jednak szybko wypalających się uczuć, a w końcu instynktownego pragnienia używania życia." Jednakże nie mamy tu do czynienia z jeszcze jedną odmianą popularnego pesymizmu, charakteryzującego epokę przesilenia i schyłku. Jaspers jest przekonany o tym, że „wpływ naszej epoki na historię powszechną będzie głębszy i bardziej brzemienny w skutki niż jakiejkolwiek innej w zna-

nych nam dziejach". I dlatego ogłasza program filozofii wsparty na fundamencie wiary filozoficznej.

Symptomy, a zarazem przyczyny przełomu w naszych czasach to przede wszystkim władztwo techniki, rozwój komunikacji, który powoduje gwałtowne kurczenie się obszaru świata do rozmiarów „globalnej wioski", oraz coraz dotkliwiej odczuwane antynomie: wolności i podległości, osobowości i umasowienia, ładu i chaosu, wykruszania się dawnych ideałów i problematyczności tradycyjnych wartości wraz z przybierającym na sile, masowym, w dużej mierze ślepym i instynktownym poszukiwaniem oparcia w nowych możliwościach otwieranych przez cywilizację. Obywatel współczesnego świata szuka samopotwierdzenia i życiowego sukcesu w warunkach zmiennej i niepewnej koniunktury, a także w nowych mitach uwodzących zbiorową wyobraźnię – bogactwa i władzy, nieograniczonej konsumpcji i łatwego zaspokojenia, rozrywek i przyjemności, wreszcie – mistycznej ekstazy bez tradycyjnej religijnej inicjacji, a nawet bez wiary i wysiłku moralnego.

Maski nihilizmu

Szczególnym zagrożeniem w oczach Jaspersa są rozpowszechnione złudzenia pseudofilozofii. Przybierają one postać trzech głównych, nawzajem się wzmacniających namiastek wiary, wchodzących w skład jednego w istocie światopoglądu, przybranego w kostium filozofii. Jawi się on jako współczesna forma „demonologii", której wyrazem jest swoisty kult paradoksalnej „immanentnej transcendencji": namiętności, witalności, piękna (albo – dodajmy, żyjemy już wszak w epoce postnowoczesnej: antypiękna), władzy i łatwej rozrywki. Wszystko to staje się wyrazem dążenia do (samo)ubóstwienia człowieka, wyposażanego przez kapłanów „nowej wiary" w prerogatywy mocy, której nic nie ogranicza. Innym mianem tej „wiary" jest nihilizm.

Współczesna „demonologia" kreuje mity absolutyzujące „bezpośredniość przeżyć" i złudne poczucie „wielkości"; zezwala na wszelką samoułudę i obłudę, usprawiedliwianie siebie i sięganie po przemoc. Demoniczność dotyka, zdaniem Jaspersa, przede wszystkim centrum ludzkiej świadomości – jest postacią uwiedzenia, czy też nawet opętania przez idole będące wytworami „ja" i służące do jego zachowania. „Demoniczny jest ten, kto swoje własne »ja« pragnie utrzymać w sposób absolutny." Można by się tu dopatrywać ukrytej polemiki Jaspersa z „filozofią podmiotu", a zwłaszcza fenomenologią transcendentalnego *ego* Husserla. Być może również z analityką *Dasein* Heideggera (którego w swych notatkach Jaspers porównuje do Fichtego). Obydwaj bowiem dokonują „immanentyzacji" Transcendencji i każdy na swój sposób stawia na jej miejscu człowieka – podmiot, „troskę o własne bycie".

Ego–centryzm – tak przejmująco opisywany przez Kierkegaarda – pełen zresztą wewnętrznych sprzeczności i z wyrafinowaną wirtuozerią zmieniający kostiumy i maski, gdyż tylko za tę cenę może podtrzymywać swoją Proteuszową, fingowaną witalność, nie jest jedyną formą demoniczności. Jaspers zwraca uwagę, że istnieje również coś takiego jak demonizm cywilizacji: techniki – jeśli opanowuje i zniewala wolność człowieka; kultury duchowej – jeśli

posługując się na przykład obrazową czy metaforyczną artykulacją „wywołuje zamęt w dziedzinie nastrojów, myśli i postaw ludzkich", propaguje to, co przypadkowe, pokrętne, estetyzuje zło i sprawia, że „człowiek rozpada się na możliwości, spośród których dziś urzeczywistnia jedne, a jutro inne – życie staje się zapomnieniem..., rozmywa się w nieokreśloności".

Odnosi się wrażenie, jakbyśmy słuchali napomnień starego Platona, autora *Praw*... Jaspers nie postuluje oczywiście, na wzór Ateńczyka, wprowadzenia cenzury. Wyzwania „marnego czasu" traktuje z dystansem mędrca, zatroskanego, lecz wpatrzonego w ideał „filozofii wieczystej" i stojącego na mocnym gruncie filozoficznej wiary. Szczególną dla niej próbą jest nihilizm, który niekiedy „unicestwia sam siebie na rzecz siły witalnej".

Właściwością nihilizmu jest „myśl zaprzeczna". „Myśl negatywna traktuje problemy Transcendencji jako pytania o skończone rzeczy tego świata (...) Założeniem tej negacji jest faktyczność doświadczeń zachodzących w świecie oraz faktyczność rzeczy. Zostają one poddane absolutyzacji z zamiarem uczynienia z nich bytu w sobie..." Wychodząc z takich założeń, nihilistyczny „faktualizm" rozciąga swoje prerogatywy na etyczne i praktyczne zasady rządzące życiem ludzkim, a przez to wyjaławia je z wszelkiego sensu, zastępując ów sens kryterium skuteczności i władania – „woli mocy". Nihilizm posługuje się prawdziwością jako środkiem, dopuszczając na równi „pragmatyczne kłamstwa".

Filozofia na fundamencie wiary

Przeciwko „demonizmowi" antropologicznemu i nihilistycznym fałszerstwom pseudofilozofii metafizyka Jaspersa wytacza jedyny w gruncie rzeczy argument: wiary filozoficznej. Nie jest ona samouzasadniającą się pewnością. Nie jest zniewalającą rozum oczywistością niepodważalnej prawdy. Nie opiera się na dogmatach ani autorytetach. Nie rości sobie prawa do narzucania się innym w formie jakiejś misji czy proroctwa. Nie odwołuje się do niczego innego poza perswazją samego rozumu, który zmierza do po–rozumienia. „Istnieje niejako nastrój rozumu" – pisze Jaspers. I wzywa do takiego jego „nastrojenia", które to porozumienie umożliwia.

Postawa umysłowa, w której wiara filozoficzna dochodzi do głosu, zakłada przede wszystkim obiektywno–subiektywny charakter źródłowego doświadczenia bytu samego w sobie, czyli Ogarniającego. Ogarniające, które nas obejmuje i którym zarazem sami jesteśmy, „rozszczepia się" niejako na świat i życie duchowe, istnienie i świadomość, Egzystencję i Transcendencję. „Wiara właściwa jest aktem Egzystencji, w której nastąpiło uświadomienie rzeczywistości Transcendencji." To uświadomienie zasadza się na doświadczeniu, że „jestem podarunkiem Transcendencji dla mnie (...) Mój samoistny byt jest bytem darowanym mi w mojej wolności. Może mi siebie zabraknąć i żadna wola moja nie zdoła mi siebie podarować."

„Wiara filozoficzna nie nadaje się do wyznania w twierdzeniach (...) wie, że zdana jest na siebie, niezabezpieczona, pozbawiona schronienia." Może oczywiście przekazywać pewne treści dotyczące bytu, istnienia, świadomości,

życia duchowego, powinności i odpowiedzialności, poznania i wolności, człowieka i Boga. Jednakże te treści, które filozof poddaje rozjaśniającemu rozważaniu i formułuje w postaci filozoficznego wykładu, stają się zrozumiałe dla innych tylko na gruncie owego „przedustawnego" niejako porozumienia co do źródła, z którego wypływają – jest nim właśnie wiara filozoficzna. Filozofowanie Jaspersa zakłada zatem współuczestnictwo w źródłowym akcie wiary. „Stąd wyrasta, będąc zarazem motorem, umiłowanie bytu, wszelkiego bytu konkretnego (*alles seienden als Seienden*), z jego przejrzystością, dzięki której przynależy widomie do swego źródła."

„Nastrojenie" rozumu filozoficznego, które „zaostrza słuch, wzmaga giętkość, gotowość do porozumienia, zdolność przemiany w toku nowych doświadczeń", jest w efekcie czymś w rodzaju „cnoty intelektualnej" – *recta ratio intelligibilium* – która stoi zarazem u podstaw ludzkiej wolności. „Wiarę znajdujemy na drodze wolności, która nie jest wolnością absolutną ani pustą, lecz doświadczającą siebie jako możliwości utraty siebie i bycia sobie podarowaną. Tylko dzięki wolności upewniam się o Transcendencji (...) Nie istnieję bowiem dzięki samemu sobie."

Metafizyka możliwości bycia

W programie Jaspersowej filozofii na „czas marny" odnajdujemy wszystkie kluczowe idee tradycyjnej metafizyki: bytu, istnienia, przygodności, uwarunkowania, wolności, Transcendencji. Jaspers odmawia jednak tym ideom statusu „obiektywności" rozumianej jako „przedmiotowość" przeciwstawiona „podmiotowości" – temu, co „subiektywne". Nie znaczy to, że człowiek nie może „obiektywizować" na przykład własnej egzystencji czy wolności i czynić ich przedmiotem namysłu lub naukowego poznania. Wówczas jednak ujmuje świat i siebie nie w perspektywie filozoficznej, lecz w kategoriach tego, co skończone i co dlatego właśnie da się określić pojęciowo; tego, co podległe koniecznościom i dlatego dające się przyporządkować prawom przyczynowym; tego, co wzięte z osobna i dlatego ujmowalne w stosunki rzeczowe. Ale równocześnie traci się z oczu byt i wolność – bierze się w nawias rzeczywistość Ogarniającego. Rzec można – rozum wypada wówczas z „nastroju metafizycznego" i wkracza na teren badań „obiektywnych".

„Człowiek jest zawsze czymś więcej niż tym, co o sobie wie." I byt jest czymś więcej niż to, o czym informują poszczególne – i razem wzięte – dyscypliny wiedzy o świecie. Dlatego, oprócz wyżej wymienionych, jedną z centralnych idei filozofii Jaspersa jest idea m o ż l i w o ś c i, która wiąże się ściśle z ideą n i e s k o ń c z o n o ś c i. „Nieskończonego człowiek dotyka, choć go nie ogarnia" – a dotyka wówczas, gdy uświadamia sobie swoją skończoność i przygodność świata jako całości. Jego własna skończoność „prowadzi go w dzieje, w których chce stać się tym, czym być może. Otwartość jest znakiem jego wolności." Ta właśnie „otwartość" jest wyróżnikiem „natury" człowieka. „Podstawowe doświadczenie istoty człowieka – przekraczające wszystko, co poddaje się poznaniu – ujmuje w jedno jego niemożliwość spełnienia i nieskończone możliwości, jego związanie i przekraczającą wszystko wolność."

Wiara filozoficzna nie jest ubezpieczeniem, lecz świadomością ryzyka wolności. Metafizyka Jaspersa oferuje tylko taką pewność, z którą łączy się „pokora trwania w pytaniu", ponieważ życie filozofa, przebiegając „między źródłem a celem", krąży wciąż od zawierzenia do zakwestionowania i na powrót. Wiara filozoficzna jest dla niego „oddechem wolności" – otwarciem możliwości bycia poza ograniczeniami „faktyczności". „Niewiara pozwala człowiekowi tkwić w faktach byle jakiego życia, zdać się na poznawalne konieczności i to, co nieuniknione, zatopić się w pesymizmie schyłku, w gasnącej świadomości. Człowiek dusi się w swoim rzekomo określonym bycie."

Można zapytać na koniec, jaka jest podstawowa różnica między Jaspersową wiarą filozoficzną a wiarą religijną. Sam Jaspers nie pomija tej kwestii. Powierzchownie rzecz ujmując, można powiedzieć, że „w filozofii nie ma rytuałów ani pierwotnych realnych mitów" (z czego wynikałoby, że w przeciwieństwie do Platona Jaspers wyklucza mit filozoficzny). Filozofia jest życiem rozumu i wolności, namysłu i wysiłku duchowego, a jeśli implikuje jakąś wspólnotę, to tylko wspólnotę porozumienia co do kierunku poszukiwań i „nastrojenia" rozumu na gruncie filozoficznej wiary. „Filozofowi pozostaje tylko nadzieja udziału w ustalaniu zasad [religii]. Chciałby pomóc w przygotowaniu gruntu i uprzytomnić przestrzeń duchowej sytuacji, w której musi wyrastać to, czego filozof stworzyć nie potrafi."

Tylko tyle – czy aż tyle?

W owej „przestrzeni duchowej" rozjaśnionej przez wiarę filozoficzną mogą się spotykać i komunikować przedstawiciele i wyznawcy – a także kontestatorzy i krytycy – różnych religii; co więcej, owa wiara umożliwia im dotarcie do tej prawdy, która leży u źródeł każdej religii, choć przejawia się w rozmaitych jej kształtach. „Różne religie prowadzą do jednej prawdy, ale tej prawdy nie można osiągnąć wprost, a jedynie tymi drogami, które się rzeczywiście przebywa, a wszystkich ich naraz i w ten sam sposób przebyć nie można."

Elżbieta Wolicka

ELŻBIETA WOLICKA, ur. 1937, filozof, teoretyk sztuki, dr hab., kierownik Katedry Teorii Sztuki i Historii Doktryn Artystycznych KUL, członek redakcji „Znaku". Wydała: *Byt i znak* (1982), *Mit – symbol rozwinięty. W kręgu platońskiej hermeneutyki mitów* (1989), *Wobec sztuki* (red. 1992), *Mimetyka i mitologia Platona* (1994).

WSZYSTKO JEST WAŻNE ALBO PRZYJEMNOŚCI TOMASZA MANNA

Tomasz Mann, DZIENNIKI. WYBÓR Z LAT 1918–1921 (t. I), 1933–1934 (t. II), 1935–1936 (t. III). Przekład Irena i Egon Naganowscy. Wyboru dokonali Marek Wydmuch i Egon Naganowski. Przedmowa i przypisy Egon Naganowski.
Dom Wydawniczy Rebis, Poznań 1995

Wydane *Dzienniki* Tomasza Manna liczą w całości dziesięć tomów i obejmują lata 1918–21 oraz 1933–55. Do przygotowania publikacji przystąpiono w 1975 roku, zgodnie z zastrzeżonym przez autora terminem: nie wcześniej niż 20 lat po śmierci. A byłoby tego jeszcze więcej, gdyby części nie zniszczył sam Mann: 21 maja 1945 w Pacific Palisades wyszedł do ogrodu i wielką porcją swego życia nakarmił piec do spalania śmieci.

Po polsku dostaliśmy na razie wybór z trzech pierwszych tomów. Egon Naganowski pisze we wstępie, że „uwzględnienie tych, a nie innych zapisków zawsze może i będzie budzić wątpliwości". To prawda, czytelnik jednak rad byłby wiedzieć, czego i dlaczego go pozbawiono. Jeśli odrzucić niegodne domniemanie o selekcji cenzurującej, to kryteriów wyboru wprost nie sposób sobie wyobrazić – w *Dziennikach* Manna strona po stronie powtarzają się monotonnie rzeczowe sprawozdania z dnia. Trzeba niezwykłych wydarzeń w rodzaju Adolfa Hitlera, żeby skłonić diarystę Tomasza Manna do zachowań bardziej licujących z wizerunkiem XX-wiecznego intelektualisty, co to na każdy temat ze swadą się wypowie. Że polski wydawca zdecydował się tylko na wybór, czyli pominięcie iluś dziennych zapisów, to zapewne zrozumiałe biorąc pod uwagę miejscowe ceny papieru, rynek książki *etc.* – ale na wyborze jako takim, niezależnie od jego kryteriów, tracimy sprawę zasadniczej wagi, mianowicie że Tomasz Mann sporządzał swoje sprawozdania codziennie. Jeżeli wyjątkowo, na przykład w chorobie lub w podróży, czynności tej nie dopełnił, to potem nadrabiał i przebieg opuszczonych dni *ex post* sumiennie odnotowywał.

Czytamy i nie możemy powstrzymać się od zdumienia: że też mu się chciało. Że mu się tak chciało – codziennie usiąść, otworzyć zeszycik i zapisać, o której wstał, jaka była pogoda, od kogo dostał list, że herbatę wypił z żoną, że koncert taki a taki wypadł przyjemnie? Jeżeli już wstał, przeczytał ten list

i wypił tę herbatę, to chciało mu się jeszcze zapisać, że przeczytał i wypił? I to komu – Tomaszowi Mannowi. Jakby mu było mało *Buddenbrooków, Czarodziejskiej góry, Doktora Faustusa* i całej reszty? Jakby dzień się nie liczył, jakby dzień nie był ważny, jeżeli wieczorem się nie siądzie i dnia nie zapisze.

W jakiej mierze publikacja *Dzienników* odmieni sposób istnienia Tomasza Manna w naszych głowach, to się dopiero okaże. Jest to niewątpliwie tzw. kopalnia wiedzy dla badaczy dzieła, dla biografów, a także dla ewentualnych odbrązowiaczy. W ubiegłym roku ukazały się w Niemczech dwie kolosalnych rozmiarów biografie: Klausa Harpprechta *Thomas Mann. Eine Biographie* (Rowohlt Verlag, Reinbek 1995) i Donalda Pratera *Thomas Mann. Deutscher und Weltbürger* (Carl Hanser Verlag, München 1995), oraz studium Karla Wernera Böhma o problemie homoseksualizmu u Manna (*Zwischen Selbstzucht und Verlangen. Thomas Mann und das Stigma Homosexualität*, Verlag Königshausen & Neumann, Würzburg 1991). Ukazała się też fantastyczna rozprawa Michaela Maara o powinowactwach Manna z Hansem Christianem Andersenem – o czym wspominam na użytek amatorów nieoczekiwanych przygód literackich (*Geister und Kunst. Neuigkeiten aus dem Zauberberg*, Carl Hanser Verlag, München 1995). *Dzienniki* są też kapitalnym materiałem dla historyków idei – w odnośnych tomach Mann dokumentuje swoje duchowe boje z Niemcami hitlerowskimi. Są prawdziwą ucztą dla tych, którzy nadal gotowi są roztrząsać zagadnienia typu „intelektualista a totalitaryzm", „pisarz a demokracja" itp.

Dobrze więc, wszystkie tego rodzaju pożytki z *Dzienników* mamy. Ale nawet jeśli nie interesować się w szczególności którymś z tych opatentowanych już poniekąd zagadnień, nawet jeśli zdać się tylko na efekt banalnej codzienności, może być bardzo ciekawie.

Kolejne zapisy zajmują przeciętnie stronicę, więcej – jeżeli diarysta wyjątkowo powierzy dziennikowi dłuższy wywód myślowy, czasem mniej. Często – w duchu skrajnego obiektywizmu – zaczynają się od komunikatu meteorologicznego. Na ogół narracja posuwa się chronologicznie. „Pogodny, jesienny dzień. Wstałem wcześnie (...) Podczas wyjścia w południe (...) Po obiedzie przeczytałem (...) Po odpoczynku w łóżku (...) po czym udałem się do Prinzregenttheater na *Palestrinę*. Siedziałem w prawej loży (...) Po przedstawieniu (...) Na kolację miałem surowe jajka i poncz." Wszystko to zdarzyło się 26 września 1918 roku.

Gdzie się podział złotousty zaśpiew, obfitość słów nizanych na sznureczek okresu tak, żeby każdą decyzją syntaktyczną uprzytomniać czytelnikowi ogrom kunsztu? Gdzie tłumy postaci, z których każda jest niepowtarzalnie wyrazista i ma do odegrania nieodzowną partię w powieściowej symfonii? Gdzie fantastyczne kwiaty lodowe, hochsztaplerskie przemiany, niebosiężne dialogi? W *Dziennikach* Tomasz Mann pisze sucho, nieozdobnie, krótkimi zdaniami albo równoważnikami zdań. Nie pisze, tylko zapisuje.

Wygląda to jak strony kalendarzyka–agendy, gdzie notujemy sobie, że tego a tego dnia trzeba oddać artykuł, spotkać się z B., napisać do C. Notujemy z góry, żeby nie zapomnieć, co ma być zrobione. Tylko że Mann wypełniał te swoje kalendarzowe stroniczki wtedy, kiedy właśnie wszystko to już był zrobił. Odnotowywał saldo dodatnie. Odptaszkowywał „wykony".

Iście po protestancku, chciałoby się rzec. Nie tylko ze względu na to wczesne wstawanie. Etyka protestancka jak żywa – ta z kalendarza Benjamina Franklina i z teorii Maxa Webera – która nacisk kładzie nie na samą aktywność, ale na aktywność metodyczną, świadomą siebie. Do teatru poszedłem, półtorej strony powieści napisałem, z B. się spotkałem – wszystko to bardzo dobrze i pięknie, wszystko to należało zrobić, takie są moje obowiązki, moje powołanie, moje życie na tym świecie. Ale robić coś, a nawet i zrobić, to widać nie dość. Dopiero kiedy się „wykony" wprowadzi do rejestru, zaksięguje – dopiero wtedy zyskują ostateczną sakrę. Ewidencja jest formą doskonałości.

W czerwcu 1935 roku Tomasz Mann płynie parowcem „Lafayette" do Ameryki, odbierać tytuł doktora *honoris causa* uniwersytetu Harvarda. Jest wiatr, zimno, Mann czuje się niedobrze. „Żołądek nie w porządku, wzdęcia, jestem zmęczony, mało aktywny, kiepski apetyt. Po południu długo spałem." Ale po kolacji „w holu przy herbacie lipowej czytałem i porządkowałem listy, byłem więc mimo bezwładu i odrętwienia jednak trochę czynny, że tak powiem" (III, 88)[1]. Byłem czynny – to wielkie. To jak odpowiedź na Sądzie Ostatecznym. Co robiłeś na ziemi, Pawle Tomaszu? – Byłem czynny. Tomasz Mann ma pięćdziesiąt dziewięć lat, płynie po oceanie, obejrzał tego dnia film z Jackie Cooganem, w Ameryce czeka wielka feta. Ale nic to, nie będziemy z siebie zadowoleni, dzień nie będzie zaliczony, póki „mimo" wszystko i „jednak" nie uda nam się odnotować jakiegoś przejawu aktywności wobec świata. Tylko co znaczy to „że tak powiem"? Może się w swej skromności zacukał, czy porządkowanie listów to aby nie za mało, czy w ogóle warto o tym wspominać? A może nagle poczuł, że nie mieści się bez reszty w trójkącie „ja – coś robię – zapisuję, co zrobiłem". Że wszystko to trzeba wziąć w nawias, a nasze prawdziwe królestwo jest daleko stąd, w niebiosach ironii.

Podstawową jednostką kompozycyjną *Dzienników* jest dzień. Dzień też jest starannie skomponowany – musi się w nim znaleźć czas na pracę, korespondencję, gazety, poważne lektury, spacer, regularne posiłki, czasem przyjmowanie gości. Jeżeli jakieś wydarzenie zostaje nie tylko odnotowane – że się zdarzyło – lecz skłania do zapisania ogólniejszych przemyśleń, w dzienniku przykrojone jest na miarę dnia. W 1933 roku dużo myśli się i rozmawia o sytuacji Niemiec. To, co z tych myśli i rozmów przesiąka do *Dzienników*, stanowi doskonały komentarz do bieżących wydarzeń, kapitalny przyczynek do teorii nazizmu. Przyda się przy budowaniu historiozofii *Faustusa* i *Józefa*, zasili jakieś przemówienie. Ale tu, w dzienniku, światowe zagadnienia nie przekraczają ram popołudnia przy herbacie. Gdyby chciały się rozrosnąć, gdyby upominały się o jakieś przywileje, o wyższą grzędę, diarysta natychmiast przywoła je do porządku. Po herbacie będzie nas zajmowało już coś innego. Tu, w dzienniku, niechaj spekulacje nad losem Niemiec sąsiadują ze wzmianką o wizycie u fryzjera. Niech sobie bieg świata za wiele nie wyobraża. Tu liczy się o tyle, że zajął część mojego dnia, jednego z dni, które składają się na moje życie.

Tomasz Mann przykładał do siebie i swego życia ogromną wagę. Obnosił

[1] Wszystkie cytaty, jeśli nie zaznaczono inaczej, pochodzą z polskiego wydania *Dzienników*; rzymskie cyfry wskazują tom, arabskie – stronę.

się ze swym dostojeństwem, sam dla siebie był instytucją. Jego poczucie własnej wyjątkowości i wielkości jest tak dziecinne i nieludzkie, że ręce opadają. Na przykład, kiedy obejrzawszy w Tribschen dom Wagnera z tablicą informującą, że tu powstał *Zygfryd*..., zapytuje Katię, „czy sądzi, że później napis na domu przy Schiedhaldenstrasse [w Küsnacht, gdzie mieszkali od września 1933 do wyjazdu do Ameryki w 1938 – M.Ł.] będzie głosił, że tutaj został ukończony *Józef*, szkic o Freudzie, może esej o Nietzschem" (III, 248). Albo kiedy wspomina o zamordowanym przez nazistów Theodorze Lessingu i pisze: „Przeraża mnie podobny koniec, nie dlatego, że to koniec życia, ale ponieważ jest taki nędzny i przystoi może takiemu Lessingowi, ale nie mnie" (II, 86). Kiedy w roku 1933 po pierwszym wstrząsie przychodzi kolej na analizę i refleksję, kiedy już wydaje się, że Tomasz Mann jak nikt subtelnymi instrumentami intelektualno–artystycznymi potrafi dobrać się do nazizmu, lepiej, trafniej, głębiej wytropić jego korzenie i konsekwencje, okazuje się, że Tomasz Mann umiał zrozumieć, dlaczego Niemcy przeciw Żydom, dlaczego Niemcy przeciw zachodniej cywilizacji, dlaczego Niemcy przeciw bolszewizmowi – ale nie mógł zrozumieć, że Niemcy gotowi są być przeciw Tomaszowi Mannowi, skonfiskować mu mienie, pozbawić go obywatelstwa i utrudniać publikowanie.

Dbał o swój wizerunek w oczach publiczności. Nie czekał biernie, aż świat zacznie interpretować jego dzieło – to byłoby zbyt ryzykowne – i starał się w miarę możliwości ingerować w historię recepcji. Niestrudzenie, szczegółowo – w listach, szkicach, odczytach – podsuwał właściwy sposób interpretacji. W tym sensie komentuje się niekiedy decyzję zniszczenia części dzienników – tej, w której m. in. zapisały się przeżycia z Ehrenbergiem i Heuserem: Tomasz Mann nie chciał zakłócić swego wizerunku motywem homoseksualizmu. Ale sporo w *Dziennikach* przemawiałoby za tym, że Mannowe zabiegi plastyczne dokonywane na własnej egzystencji nie są wcale, albo nie przede wszystkim, obliczone na efekt zewnętrzny. Że ich źródłem jest wszechogarniająca potrzeba formowania, porządkowania chaosu, ugniatania materii w sens – niepowstrzymana *Lust zu gestalten*, właściwa twórcy, twórcy w każdym calu i o każdej porze. Takiego, co nie przepuści niczemu, także strumieniowi własnego życia, aby nie odcisnąć na nim śladu świadomej woli. W tym miejscu etyka protestancka zbiega się pięknie z czystym artyzmem.

Jeżeli ktoś zapisuje w dzienniku, czy bolał go dolny siekacz, czy górny trzonowy, możemy pomyśleć: hipochondryk. Jeżeli wspomina, że nicowanie garnituru i nowa podszewka będzie kosztowało 150 marek, możemy pomyśleć: kutwa. Jeżeli nadmienia, że aplauz po odczycie trwał 7 minut, możemy pomyśleć: ambicja go zżera. Jeżeli regularnie w okolicach Nowego Roku odnotowuje, że umocował nowy bloczek kalendarzowy, a raz nawet cieszy się, że „tym razem Święta są oznaczone na czerwono" (II, 139), możemy się zdumiewać, że od tych poczciwych mieszczańskich rytuałów tak blisko do szaleńczych igraszek z czasem w *Czarodziejskiej górze* i *Józefie*. Jeżeli oglądając dziecko w trakcie zabiegów leczniczych zauważa, że wyrobi z tego jak nic pół heksametru w planowanym poemacie, możemy pomyśleć: artyści to potwory, obchodzi ich tylko artystyczny uzysk z życia. Jeżeli Europa się wali,

a Tomasz Mann zaprzątnięty jest odzyskaniem bibelotów z monachijskiego domu, możemy pomyśleć: co za małoduszność. Jeżeli rejestruje wrażenie, jakie robią na nim nagie torsy męskie, możemy spokojnie pomyśleć: no proszę, homoseksualista. A jeżeli zanotował, że w teatrze siedział w prawej loży, że na kolację były jajka i poncz, że Katia kupiła zapalniczkę?

Te jajka z ponczem, te zapalniczki i prawe loże mogą być, rzecz jasna, czystą mnemotechniką – tak, już sobie przypominam, siedziałem wtedy w prawej loży: i nagle cały wieczór odtworzy się w pamięci, prawa loża rozkwitnie jak magdalenka w lipowej herbatce, sucha notka wypełni się przeżyciem. Ale może te jajka z ponczem są dla pisarza ważne same w sobie. Tylko nie wiadomo, czy są ważne, bo ja o nich piszę, czy ja piszę, bo one są ważne. To pisanie może wydawać się straszliwą pychą: Oto ja, Tomasz Mann, raczę o tych jajkach – albo obłędną pokorą: Ja, Tomasz Mann, pochylam się nad jajkami, klękam przed jajkami tego świata. Raz wydaje się bardziej pychą, raz bardziej pokorą. Jakby siedział na wielkiej huśtawce, z jednej strony on, z drugiej doczesność.

Sam Tomasz Mann upatrzył sobie inne określenie tej zabawy ze światem. W 1939 roku w Princeton wygłosił wykład *Sztuka powieści*, gdzie na kilkunastu stronicach rozpatruje utwory od *Mahabharaty* przez *Boską Komedię*, Cervantesa, Sterne'a, Tołstoja po Kafkę, aby wykryć wspólny im rys. Przy okazji formułuje też swoje pojęcie ironii, powiadając, że pokrywa się ono z pojęciem sztuki w ogóle. „Ironia oznacza wtedy powszechną afirmację, która właśnie jako taka jest również powszechną negacją. Jest to promiennie jasne i pogodne spojrzenie, obejmujące całokształt rzeczy – spojrzenie sztuki, czyli absolutnej swobody, spokoju i rzeczowości, nie zamąconej żadnym moralizatorstwem (...) Ironia epicka jest raczej serdeczna, dobroduszna – wielkość, pełna tkliwości dla tego, co małe."[2]

Wychodziłoby na to, że przeciwieństwem tak rozumianej ironii będzie poczucie humoru. Poczucie humoru zakłada jakąś hierarchię, choćby arbitralną, choćby chwilową. Ale stwarzającą różnice między rzeczami, różnice proporcji, na skutek czego jedna rzecz wyda się mniej ważna, absurdalna, śmieszna. O tym u Tomasza Manna nie ma mowy. Czytelnik – którego życie i sztuka nauczyły śmiać się z niektórych rzeczy, a nawet i z samego siebie – przez trzy rozdziały *Czarodziejskiej góry* czeka daremnie, żeby Tomasz Mann jednoznacznie wydał *mynheera* Peeperkorna na pośmiewisko. A skąd. Tomasz Mann prędzej pozwoli, żeby mu tygrys wątrobę wygryzł. Po opublikowaniu powieści wybuchła afera, Gerhart Hauptmann, mający powody, by uważać, że został w tej postaci złośliwie skarykaturowany, groził obrazą. Tomasz Mann szedł w zaparte, wywodził, że Peeperkorn to wielki człowiek, „najbardziej niezwykła" postać w powieści, przecież Hans Castorp darzy go czcią i uwielbieniem.[3] No dobrze, mówił tak, bo chciał uniknąć towarzyskiego skandalu. Ale rzecz w tym, że mówił szczerze! W świecie, którym zawiaduje Tomasz Mann, nic nie będzie

[2] Tomasz Mann, *Sztuka powieści*, przeł. M. Żurowski, w: Tenże, *Eseje*, Warszawa 1964, s. 371 i n.

[3] Por. list Manna do Hauptmanna z 11 IV 1925, w: Tomasz Mann, *Listy 1989–1936*, przeł. W. Jedlicka, Warszawa 1966, s. 314 i n.

skazane na wzgardę i obśmianie. A kto by swego brata nazwał głupcem, pójdzie w ogień piekielny. Naiwne uwielbienie Castorpa jest tylko młodzieńczą, niepełną formą powszechnej afirmacji (nawet jeśli afirmacja równa się tu negacji). I Peeperkorn nie wszedł nigdy do galerii komicznych głupców, a raczej może Mann – by udzielić nam ironicznej lekcji – wyjął go z tej galerii i oprawił w ramy powagi, należnej stworzeniu – każdemu stworzeniu.

W 1934 roku napisał: „Lubię przytrzymywać uciekający dzień, jego zmysłowe wrażenia, a także, aluzyjnie – jego duchowy kształt i treści, i to nie tyle dla przypomnienia i ponownej lektury, ile w sensie obrachunku, rekapitulacji, uświadomienia sobie i wiążącej kontroli" (II, 159). Aż korci, żeby rekapitulacji przydać tu mocne znaczenie eschatologiczne. Taka rekapitulacja oznacza wtedy, że wszystko, co stworzone, może liczyć na powrót do istnienia w chwale. A jak wszystko to wszystko, jajka z ponczem i Peeperkorn też. Sztuka nie może być wobec świata trybunałem, ustalającym hierarchie i skazującym na potępienie – sztuka jest raczej instancją pojednania. Sztuka nie musi też usprawiedliwiać ani wykazywać zasług rzeczy tego świata – musi je tylko wyszczególnić, każdej musi nadać imię.

Był na *Parsifalu*: „w czasie przerw przyjemny bufet" (I, 13). Był na próbie sonaty Pfitznera: „przyjemna impreza" (I, 14). Był na *Palestrinie* i rozkoszował się „sympatyczną muzyką" (I, 15). W czasie ceremonii chrztu dzieciątka „wszystko odbyło się sympatycznie" (I, 30). W październiku zdarzyły się „przyjemne dni: ciemno, mglisto, opadają żółte liście, ale nie jest zimno i nie pada" (I, 31), a potem „sympatyczne, mgliste, zimne dni" (I, 34). Był u kogoś na kolacji i miał „przyjemność z oglądania małego, oryginalnego mieszkanka" (I, 36). Na gwiazdkę dostał „wygodne przyjemne rzeczy" (I, 70). Na herbacie był Lerch i „było zupełnie przyjemnie" (I, 86). „Zapalniczka kupiona przez K. sprawia mi przyjemność" (I, 105). Któregoś dnia znowu „Erika i Klaus bardzo przyjemni i mili" (I, 171). Z Walterami w restauracji: „zjedliśmy przyjemnie" (I, 189). Był na premierze *Dni naszego życia* Andriejewa. „Sztuka zrobiona z wspaniałym wyczuciem (...) Byłem pełen uznania i radości, co zresztą przedtem przewidywałem" (I, 53).

Najpierw przewidywał, potem czuł zgodnie z przewidywaniami, a potem jeszcze to sobie zapisał: kontrola z tyłu i z przodu. Od tych przyjemności Tomasza Manna można oszaleć. Co rusz zdarza mu się jakaś przyjemność. I ostatnia rzecz, jaka by czytelnikowi przyszła do głowy, to zakrzyknąć: Prawdziwy szczęściarz, ten to umiał się cieszyć drobiazgami, król życia! Niby raz po raz wystawia chwilom dobre stopnie, prawi światu komplementy, ale dziwnie to wychodzi. Nie dlatego, że zaraz obok diarysta narzeka na jakieś dolegliwości. Wychodzi zdawkowo, jakby był ze światem na bardzo etykietalnej stopie, dziękuję, było mi bardzo miło. Takie rzeczy mówi się czarującej pani domu na zakończenie wizyty, nie zapisuje w dzienniku. Przyjemny wieczór, przyjemna rozmowa – co to w ogóle znaczy?

Widać jednak, coś znaczy. Tomasz Mann używa rozmaitych określeń: *angenehm, sympathisch, freundlich, nicht unangenehm, wohltuend, unterhaltend, es war ein Vergnugen, ich hatte Gefallen, es freute mich*; w przekładzie mamy na ogół „przyjemnie" i „sympatycznie". Pewnie dałoby się znaleźć

i inne polskie odpowiedniki, ale mniejsza o to: zwróćmy uwagę na tę powściągliwość. Przyjemne jest to, co jest do przyjęcia. Bez oporu, choć bez entuzjazmu; w pół drogi, w sam raz. Żadna ekstaza, broń Boże – przyjemnie może być dopiero, kiedy wykonamy już pewną pracę nad ułożeniem sobie stosunków ze światem, oczyścimy się z namiętności, ugłaskamy żywioły. Przyjemność to tutaj raczej forma ascezy. W nic się zanadto nie wdać, w niczym nie zapamiętać, nie pogrążyć z kretesem. Zachować dystans. Każda odnotowana „przyjemność" to jak ratyfikacja bardzo ostrożnego przymierza ze światem – i z samym sobą.

W dziennikach z lat trzydziestych przyjemności znajduje się mniej – przymierze zostało zerwane, wypracowany porządek runął. Zwycięstwo Hitlera zastało Manna za granicą. Wygodny dom przy Poschingerstrasse w Monachium zajęły nazistowskie władze. „Fakt, że zostałem wyparty z tej egzystencji, stanowi ciężkie uchybienie wobec stylu i losu mego życia (...) a niemożność jego naprawiania i przywrócenia wszystkiego do dawnego stanu (...) rozdziera mi serce" (II, 178). Miesiącami trwają emigranckie rozmowy o losach własnych i losach Niemiec i miesiącami trwają zabiegi o odzyskanie zostawionego w Monachium dobytku. Aż wreszcie 25 listopada 1933 „nadszedł osobliwy dzień, meble z Monachium będą tu lada chwila. Wstałem o ósmej, wykąpałem się, przywitałem z K., zjadłem śniadanie i miałem jeszcze dużo czasu, zanim rozpoczęło się święto (...) Ustawianie i przemeblowywanie, wypakowywanie drobnych przedmiotów użytkowych i ozdobnych z szuflad biurka zajęło mi prawie całe przedpołudnie. To są pierwsze zdania, które piszę znowu przy moim pięknym meblu, siedząc na przynależnym doń krześle."

Potem to biurko załadowano na statek i przetaszczono do Ameryki, i 7 października 1938 w Princeton znowu nastał „wielki dzień: w południe nadejście transportu z zuryskiem mieniem i resztą kufrów (...) Moje biurko, przestawianie mebli w *library*. Mój monachijski fotel do czytania, główka Medi, szwajcarski zegar. Mieć znowu te rzeczy wokół siebie to coś w najwyższym stopniu fantastycznego. Dokładne odtworzenie biurka, każda rzecz, medale, egipski sługa, dokładnie na swoim miejscu, jak w Küsnacht i jeszcze w Monachium (...) To pierwsze słowa, które piszę przy własnym biurku, mając przed sobą pięknego syjamskiego wojownika."[4] Potem biurko i cała reszta przejechały jeszcze do Pacific Palisades w Kalifornii, a jeszcze potem z powrotem do Europy, do Szwajcarii, do domu w Kilchberg.

Niczego mi, proszę pana, tak nie żal jak porcelany. I nie ma się z czego śmiać. Pan Tadeusz także z radością pociągnął za wiadomy sznurek. A jak to jest u Goethego w *Hermannie i Dorocie*? Tu rewolucja, królowi głowę obcinają, świat się kończy, a Goethe wali poemat o tym, że największa nieprawość to rozdzielać rzeczy od ludzi, z którymi złączyło je życie. Kiedy się ogląda zdjęcia Tomasza Manna siedzącego przy biurku, jedno z roku 1916, drugie z 1954 – policzmy, ile się tymczasem w świecie zdarzyło – wydaje się, że na obydwu można rozpoznać to samo szklane naczyńko, coś w rodzaju piaseczniczki.

Nie ma się z czego śmiać, także dlatego, że bynajmniej nie przyłapaliśmy tu Tomasza Manna na jakiejś słabości, wstydliwie ukrywanej. Tomasz Mann nie zamierza wcale się wstydzić swego przywiązania do biurka, sprzętów, drobiaz-

[4] Thomas Mann, *Tagebucher 1937–1939*, Frankfurt a M. 1980, s. 306.

gów i ich niezmiennego porządku. Rzeczy, materialne przedmioty są nie tylko warunkami dla twórczości ducha, ale są od niego nierozłączne. Jakże by mógł być duch bez materii? Duch bez materii usycha, wyrodnieje w abstrakcję, zamienia się w próżne słowa jak w dysputach Naphty i Settembriniego. Jakże rzeczy nie miałyby być ważne dla Tomasza Manna, który tylekroć z maniakalną dociekliwością zapuszczał się w sekretne przejścia między ciałem a duszą, z diaboliczną przekorą objawiał, że nie da się ustalić sztywnej granicy między materią a duchem, stworzeniem i stwórcą? A miasto Lubeka, które jest duchową formą życia? A Jakub, który odkrył tajemny związek żywego i nieożywionego, wyrażający się w zapatrzeniu? A przeraźliwa kropla starego Leverkühna? A wewnętrzne portrety na szklanych płytkach radcy Behrensa?

I jakżeby rzeczy nie miały być ważne dla kogoś, czyja twórczość jest nieustannym ucieleśnianiem ducha w coraz to nowych kształtach, oblekania idei w ciała, aby mogły nabierać sensu i żyć? Bohatera noweli o Fauście – od dawna planowanego dzieła, które stało się potem *Doktorem Faustusem* – Mann wyobrażał sobie niekiedy (wspomina o tym w zapisie z grudnia 1935) nie jako muzyka, lecz jako rzeźbiarza. Czy patronem sztuki Tomasza Manna – choć to tak bardzo sztuka słowa – nie jest Demiurg, stwórca–lepiglina, który babrze się w bezkształtnej, grząskiej materii i wyczynia z nią cuda?

Raz na południowym spacerze „znowu" pomyślał, że dobrze byłoby teraz umrzeć. „Potem uczucie miłości do dzieciątka." „Dzieciątkiem" nazywa Mann córkę Elisabeth, wówczas kilkumiesięczną. W *Dziennikach* uderza, a nawet oburza, jak bardzo spośród swoich sześciorga dzieci wyróżniał właśnie to. Ale w tym zapisie uderza jeszcze coś: p o t e m uczucie miłości. No, a przedtem? A jeszcze potem? Już tej miłości nie odczuwał? Bo potem pił herbatę i przyjmował B., a także odczuł brak dywanów. Ale owszem, jeszcze później, wieczorem, zaniósł dzieciątko na górę do sypialni „z wielką miłością" (I, 8–9). Jak to jest z tymi uczuciami, czy są jak podwodne rafy, na które czasem niespodzianie nadzieje się nawa naszego życia, a kapitan wtedy sumiennie odnotuje incydent w księdze pokładowej?

W 1896 roku Tomasz Mann – dwudziestojednoletni – pisał do Ottona Grautoffa: „Wykorzenianie złego popędu nie odbywa się jednak nagle, jednym zrywem moralnym; to nic nie znaczy, a nieuchronne recydywy przyprawiają o tym większą rozpacz. Trzeba popęd powoli, ostrożnie osłabiać i zasuszać, w czym dopomagają wszystkie możliwe intelektualne chwyty, jakie podsuwa instynkt samozachowawczy. Ostatecznie człowiek jest zanadto *homme de lettres* i psychologiem, aby zarazem nie mieć prywatnej suwerennej uciechy z takiej autoterapii."

W tym czasie powstawała nowela *Wola szczęścia* i *Mały pan Friedemann*. Z innego listu do Grautoffa: „Nienawidzę tej płciowości, która rości sobie prawo do wszelkiego piękna (...) Jak mam się od tego uwolnić? Jedząc ryż?"[5]

Co za zwierzenia! Protekcjonalna porada dla przyjaciela z wyżyn dwudziestoletnich doświadczeń, kuracje z kalendarza. Uciekać od seksu, czuć w nim truciznę, i szukać antidotum w ryżowej diecie. Zamienić szaleństwo na białe ziarenka bez smaku, na różaniec codziennego wstawania, golenia, przyjemnych

[5] Thomas Mann, *Briefe an Otto Grautoff und Ida Boy–Ed*, Frankfurt a. M. 1975, s. 68 i s. 80.

kontaktów ze światem, systematycznego sublimowania w arcydzieła literatury i czerpać stąd prywatną wyższościową frajdę. Szczyty perwersji. Więc te dziesięć tomów *Dzienników* – to, co pozostało po *auto-da-fé* w amerykańskim incineratorze – to balia ryżowej papki? Czy zawsze *homme de lettres* musi być górą?

Prowadził dziennik „nie tyle dla przypomnienia i ponownej lektury, ile w sensie obrachunku, rekapitulacji, uświadomienia sobie i wiążącej kontroli." No tak, tośmy widzieli. Ale na przypomnienie i na ponowną lekturę też jest w dziennikach miejsce.

„Wczoraj wieczorem do późna czytałem stary tom dzienników 1927/28, prowadzonych w okresie pobytu K(lausa) H(eusera) u nas i moich odwiedzin w Düsseldorfie. Byłem głęboko wstrząśnięty, wzruszony i przejęty spojrzeniem wstecz na to przeżycie, które dzisiaj wydaje mi się przynależne do innej epoki bardziej intensywnych doznań i które przechowuję w pamięci z dumą i wdzięcznością, ponieważ było to nieoczekiwane spełnienie pewnej życiowej tęsknoty, szczęście, co się zowie, dostępne człowiekowi, choć nie przeciętnemu, i ponieważ owo wspomnienie oznacza: »Ja też«. Szczególne wrażenie zrobiło na mnie stwierdzenie, że osiągnąwszy to spełnienie myślałem o najwcześniejszym, o A.M., i następnych po nim i że według mojego odczucia wszystkie te przypadki zostały wchłonięte przez późne i zadziwiające spełnienie, które je ostatecznie dopełniło, pojednało i wynagrodziło" (II, 147).

„Czytałem długo stare dzienniki z czasów Klausa Heusera, kiedym był szczęśliwym kochankiem. Najpiękniejsze i najbardziej wzruszające – pożegnanie w Monachium, kiedy po raz pierwszy uczyniłem »skok w marzenia« i oparłem jego skroń o moją. No cóż – żyłem i kochałem. Czarne oczy, które płakały dla mnie, ukochane wargi, które całowałem – to wszystko było, ja też to miałem, będę sobie mógł to powiedzieć umierając" (20 lutego 1942).[6]

Piękne i skomplikowane. Więc tak, siedzi przy tym swoim biurku, pisze *Józefa* i przychodzi mu do głowy, że warto sięgnąć do tego, co przed laty napisał o sobie, bo może się przydać, więc sięga i wpada. To było, kiedyś naprawdę było, ja też! Wpada bardziej, niż myślał, bo nie może się zatrzymać, Klaus Heuser wydłuża się w szereg poprzedników, jak w wizji Makbeta, jak w archeologii miasta Troja. I te bezradne próby połapania się, uporządkowania: to było spełnieniem tamtego, ale tamto było całkowitym zachwyceniem; to było dojrzalsze, ale tamto było niepowtarzalne; to szczęśliwsze, ale tamto bardziej intensywne. Właściwie które było które? Właściwie jak to jest: miłości zachodzą na siebie, kochając rozpoznaje się w lustrze inne kochanie, czy cały czas jest tylko jedna miłość, która się przemienia w czasie? I *madame* Chauchat podaje Hansowi Castorpowi srebrny ołówek, dawno temu pożyczony od Przybysława Hippego.

Kiedy się to czyta, przychodzi na myśl, jak bardzo w ogóle miłość u Tomasza Manna jest pamięcią. Oto scena, którą żywi się uczucie Castorpa – Kławdia Chauchat wchodzi, spóźniona, do jadalni, słychać trzaśnięcie drzwi, Kławdia zwraca się przodem do zebranych w sali, aby się „zaprezentować", a potem skradającym się krokiem zmierza do lepszego stołu rosyjskiego. Ta

[6] Thomas Mann, *Tagebucher 1940–1943*, Frankfurt a. M. 1982, s. 395 i n.

scena jest jak kadr z pamięci: utrwalona raz na zawsze sekwencja obrazu i dźwięku, bez przedtem i potem, urywek czegoś, co było, z trzaskiem przebija się do świadomości. A Marusia o wysokich piersiach, która zawsze się śmieje i zawsze zasłania usta chusteczką o zapachu pomarańczy? Jakby nic już nie było w stanie tego odmienić? Joachim Ziemssen, dzielny żołnierz, próbuje uciec do służby na nizinie, ale zapach pomarańczy okazuje się trwały i Joachim po kilku miesiącach wraca, jednak wraca do swej choroby: „nie mógł zapomnieć pewnych świeżych zapachów, wysokich piersi i śmiechu bez powodu..."[7]

I obok tego heroiczne próby zamknięcia, przytrzaśnięcia w normalności, przemianowania na inne, bezpieczniejsze uczucia: „z dumą i wdzięcznością". Ale tuż przedtem „ja też" – właściwie nieśmiałe, niedowierzające, a triumfalne. Pokorne, bo mierzące się nie z egzystencją wybraną, tylko z prostaczą kondycją ludzką. Pokorne i niedowierzające, bo „to" nie zostało przecież wypracowane, ukształtowane, nie jest produktem ciężkich zmagań z gliną życia, tylko samo przyszło, los ofiarował w prezencie. Mała grudka, której nigdy się do końca nie przetworzy, nie uformuje, nie wysublimuje – dobrze wiedzieć, że gdzieś jest, ona też gdzieś jest, pośród labiryntów kunsztu, na którymś piętrze kreacyjnej swawoli.

W szkicu o *Powinowactwach z wyboru* Tomasz Mann pisze o „wyrzeczeniu", które z czasem stało się głównym motywem życia i dzieła Goethego. Mann szalenie lubił zestawiać się z Goethem, a płaszczyzną porównania miała być zarówno twórczość poetycka, jak sztuka życia. Bo właśnie Goethe uchodzi za wzór prawdziwie spełnionej egzystencji. Składają się na ten wzór różne sprawy: patriarchalna długowieczność, olimpijskie dostojeństwo, wytrwałe przedreptywanie szlaków między ziemią a niebem. Także ów motyw wyrzeczenia, i jeszcze coś, o czym mówi Lechoń w wierszu *Śmierć*: „jak boski Goethe, jak stary pan włości / Gdy zimą kryje pola biała śniegu warstwa / Do domu poniechawszy wracać gospodarstwa..."

Pan włości, gospodarstwo – otóż to. Zmieści się w tym i pracowite codzienne obrządzanie, i nadrzędny plan całości, i niezbędne pańskie oko nad wszystkim.

W końcu, jak pamiętamy z Księgi Rodzaju, Ktoś, kto przez całe sześć dni stwarzał ten świat, też miał chwile, kiedy widział, że to jest dobre. To chyba jeden z najbardziej poruszających wyobraźnię ustępów Biblii. Coś nieodparcie dobrego musi być w samym rozglądaniu się po swoim gospodarstwie.

Małgorzata Łukasiewicz

MAŁGORZATA ŁUKASIEWICZ, tłumaczka, laureatka licznych nagród za przekłady, m.in. nagrody polskiego PEN–Clubu w 1994 i „Literatury na Świecie" w 1995. Wydała monografię *Robert Walser* (1990). Tłumaczyła dzieła m.in. Adorno, Horkheimera, Nietzschego, Simmla, Süskinda i R. Walsera.

[7] Tomasz Mann, *Czarodziejska góra*, t. 2, przeł. J. Łukowski, Warszawa 1972, s. 226.

HORROR POSTMODERNISTYCZNY

Zygmunt Bauman, WIELOZNACZNOŚĆ NOWOCZESNA NOWOCZESNOŚĆ WIELOZNACZNA,
Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1995, tłum. Janina Bauman;
WOLNOŚĆ, tłum. Joanna Tokarska-Bakir,
Wydawnictwo ZNAK i Fundacja im. Stefana Batorego, Kraków 1995

Zygmunta Baumana książki filozoficzne zdobyły sobie w Polsce spory rozgłos, choć – jeśli dobrze odczytuję tę recepcję – raczej poza środowiskiem filozoficznym. Stanowi to potwierdzenie znanego w świecie zachodnim zjawiska, iż postmodernizm – a takiej właśnie orientacji zwolennikiem, i to nader elokwentnym, jest Bauman – znajduje największe wsparcie w środowiskach literaturo– i kulturoznawczych. Filozofowie, którzy w krajach anglosaskich pozostają pod silnym wpływem szkoły analitycznej, patrzą zwykle na gwiazdy postmodernizmu ze sceptyzmem, a na euforię literaturoznawców z rozbawieniem; podobnie reaguje wielu fenomenologów oraz niemal wszyscy, którzy odwołują się do klasycznych tradycji intelektualnych kultury zachodniej.

Lektura dwóch ostatnio przetłumaczonych książek Baumana potwierdza opory filozofów i nie daje wielu argumentów stronie przeciwnej. Główną wadą obu dzieł jest nieokreśloność przedmiotu dyskursu, która sprawia, iż czytelnik porusza się niemal cały czas na granicy niedorzeczności, a nierzadko ją przekracza.

Weźmy pierwszą z omawianych tu książek noszącą w języku angielskim intrygujący tytuł *Modernity and Ambivalence*, dla którego znaleziono ciężkawy polski odpowiednik *Wieloznaczność nowoczesna, nowoczesność wieloznaczna.* Autor stwierdza, iż jest to książka o „obcych". Kim są ci obcy? Na pewno należą do tej grupy Żydzi, którym Bauman poświęca wiele miejsca. A kto jeszcze, tego nie wiemy dokładnie. Niekiedy wspomina się „chuliganów", innym razem „emigrantów", a jeszcze kiedy indziej „buntowniczą młodzież, ludzi próżnujących, typy aspołeczne, prostytutki, homoseksualistów, inwalidów", choć zwykle egzemplifikacja taka pojawia się raczej w cytatach z innych autorów niż u samego Baumana. Z niektórych partii książki można wywnioskować, że zaczynamy żyć w świecie, gdzie wszyscy powoli stają się obcy, z czego można wnosić, iż książka jest o nas wszystkich. Chciałoby się zapytać, czy przypadkiem nić łącząca prostytutki, Żydów, chuliganów i nas wszystkich w zbliżającej się epoce nie jest zbyt cienka, by mogła posiadać jakąś wartość informacyjną. Cokolwiek by o tym sądzić, wypada od razu stwierdzić, iż autor

– choć z profesji, przypomnijmy, socjolog – nie stąpa bynajmniej po twardym gruncie socjologicznym, ale raczej porusza się w świecie ulotnych skojarzeń i ogólnych refleksji nad wszystkim.

Jeszcze bardziej enigmatyczna od „obcych" jest tytułowa kategoria „nowoczesności", która tych „obcych" rzekomo stworzyła i uczyniła swoimi ofiarami. Z rozmaitych uwag, jakie Bauman na jej temat wypowiada, można przypuszczać, iż stanowi ona swoistą mieszaninę językowo–filozoficzno–polityczną: wyraża się więc w języku, w systemach filozoficznych, a także w strukturach politycznych. Zaznaczmy, iż oprócz owych trzech elementów, wyróżnionych przez autora, istnieją z pewnością inne, co sprawia, iż „nowoczesność" jawi się jako gigantyczna struktura cywilizacyjno–intelektualna nastawiona na permanentne tworzenie coraz to nowych zastępów ludzi obcych.

Wszystko zło zaczyna się od „funkcji nazewniczo–klasyfikacyjnej" języka, która pewne rzeczy włącza pod daną kategorię („kartotekę"), inne wyłącza poza jej obręb. „Taka operacja włączania i wyłączania – pisze Bauman – jest niezmiennie aktem przemocy wobec świata i wymaga uciekania się do jakiejś dozy przymusu." Jej ideał stanowić będzie coś „na kształt obszernej kartoteki składającej się ze wszystkich teczek zawierających wszystkie szczegóły, które zawiera świat (...) gdzie każdy szczegół ma swoje miejsce w jednej tylko teczce; teczka i każdy w niej szczegół posiadają własne, odrębne miejsce, a indeks z jego odsyłaczami rozwiązuje wszelkie pozostałe wątpliwości" (s. 13).

Rzecz nabiera złowrogiego charakteru na poziomie filozofii i polityki, gdzie obserwujemy, jak pisze Bauman, „współgranie" metafizyki rozumu oraz biurokratycznego państwa, nastawione – podobnie jak funkcja „kartotekowa" języka – na wytrzebienie wieloznaczności. Metafizyka wprowadziła kategorię Prawodawczego Rozumu, który w imię prawdy i słuszności pozwalał oceniać rzeczywistość dzieląc ją na dwie części: wartościową, czyli zgodną z kryteriami Rozumu, oraz pozbawioną wartości. Taka filozofia – reprezentowana przez Platona, Kartezjusza i Kanta – „ujarzmiała chaos" zastępując go ładem, starając się jednocześnie „obezwładnić i pokonać" wrogów, którzy ów ład zakłócali. Kierowano ją do szczególnego czytelnika, którym był „aktualny rząd – ów despota, któremu proponowano oświecenie, czyli wskazanie środków skuteczniejszego osiągania tego, do czego i tak już zmierzał" (s. 41). Władza korzystała z kryteriów, jakich dostarczała filozofia i również traktowała rzeczywistość jako podzieloną „na dwie części o nierównej wartości. Były w niej kategorie ludzkie użyteczne, niczym użyteczne rośliny warte uprawy i pieczołowitego propagowania, obok kategorii chwastopodobnych, które należało tępić i wyrywać z korzeniami. Państwo troszczyło się o potrzeby grup, których wizja ogrodnicza określała jako użyteczne, i odmawiało uwzględnienia potrzeb tych, które uznano za chwasty" (s. 37). Odpowiednikiem filozofa, o którym Kant pisał, że „jest prawodawcą ustalającym prawa dla ludzkiego rozumu", było zatem państwo w roli ogrodnika pielęgnującego pewne części społeczeństwa, a tępiącego inne.

Zbrodniczą kulminację roli ogrodnika stanowiła zagłada Żydów, którą, co zdaniem Baumana jest znamienne, uzasadniano przy pomocy języka odwołującego się do czystości, pielęgnacji zdrowia, higieny czy odchwaszczania. Całą grupę ludzką potraktowano jako „robactwo", a w każdym razie jak obce ciało,

które „trzeba usunąć, by reszta społecznego organizmu zachowała zdrowie" (s. 71). Dlatego, według Baumana, nowoczesna językowo–filozoficzno–cywilizacyjna struktura ponosi odpowiedzialność za Holocaust. „Uwolniwszy celowe działanie z więzów moralnych, nowoczesność uczyniła ludobójstwo możliwym. Choć nie jest wystarczającą przyczyną ludobójstwa – jest nowoczesność jego warunkiem nieodzownym" (s. 75).

Co należy sądzić o takiej argumentacji? Najoczywistszy kontrargument stosuje się do fragmentu mówiącego o złowieszczych konsekwencjach funkcji klasyfikacyjno–nazewniczej języka. Rzecz nie tylko w tym, iż trudno jest ustalić związek przyczynowo–skutkowy między tą funkcją i Holocaustem, a wszelkie dopatrywanie się takiego związku polegać musi nie na argumentacji rzeczowej, lecz na insynuowaniu i sianiu podejrzeń za pomocą określeń niosących złe skojarzenia, takich jak „kartoteka", „teczki", „włączanie i wyłączanie". Tu wypada zauważyć, iż podporządkowując wieloryby pod kategorię ssaków, a ludzi pracujących przy maszynach fabrycznych pod kategorię robotników stosujemy być może „pewną dozę przymusu" (w dość frywolnym sensie tego słowa), ale jeszcze większy stopień przymusu (w sensie mniej frywolnym) trzeba zastosować, by przekonać kogoś względnie rozsądnego, że w takiej klasyfikacji tkwią źródła obozów koncentracyjnych lub że – jeśli nawet takie źródła da się wskazać – mają one jakąkolwiek wartą namysłu siłę sprawczą. (Na tej samej zasadzie moglibyśmy analizować wpływ podwórkowych zabaw dzieci w wojnę na wybuch, charakter i przebieg drugiej wojny światowej.) Ważniejszym zarzutem jest to, iż języka nie da się pozbawić inkryminowanej funkcji, jeśli ma on służyć swoim celom, a wszystkie jej niedoskonałości i uchybienia wydają się mniej niebezpieczne niż jakaś zaprogramowana rewolucja językowa, na którą ktoś przejęty diagnozą Baumana mógłby mieć ochotę. Że od funkcji klasyfikacyjno–nazewniczej trudno uciec, dowodzi pośrednio sam autor, który z niej nader chętnie korzysta, czego przykładem jest zakwalifikowanie Platona, Kartezjusza i Kanta do wspólnej „kartoteki" intelektualnych praojców przemocy; przy wszystkich pochwałach, jakie Bauman nie szczędzi „wieloznaczności", nie może się on zdobyć na dostrzeżenie tej cechy u wymienionych trzech filozofów (czy w całym zjawisku nowoczesności, które interpretuje rażąco schematycznie). Stosując jego kategorie, można powiedzieć, iż użył on wobec filozofów przymusu, który polega na tym, że zadał gwałt ich myśli nie przyłożywszy się zbytnio do lektury ich tekstów, a przez to nie oddawszy sprawiedliwości bogactwu ich treści.

Podobnie wątpliwą jakość ma Baumanowska teza o „współgraniu" filozofii i państwa (a pośrednio Holocaustu). Pewne rzeczy są tu tak oczywiste, że szkoda się nad nimi rozwodzić. Wyliczmy więc tylko niektóre z nich. Charakter insynuacji ma teza, iż książki Platona, Kartezjusza i Kanta były pisane dla despoty i miały na celu „wskazanie środków skuteczniejszego osiągania tego, do czego i tak już [ów despota] zmierzał". Niepoważnym zabiegiem słownym jest operowanie metaforą „ogrodnika", która w równej mierze ma się stosować do Kanta, do państwa w ogóle oraz do Adolfa Hitlera; idąc tym tropem można by obarczyć odpowiedzialnością za wszystkie nieszczęścia, w tym również za Holocaust, samą ideę kultury, gdyż ta, jak wiadomo, też wywodzi się z ogrod-

niczej funkcji, jaką implikuje źródłosłów (*colo, colere, colui, cultum* to po łacinie pielęgnować, hodować, uprawiać). Jeśli prawdą jest teza – a za prawdziwą jest ona powszechnie uważana – iż u podstaw Holocaustu tkwi „działanie celowe uwolnione od więzów moralnych", to zgodzić się należy, iż owe więzy moralne istniały właśnie dzięki tym wszystkim tradycjom i ideom, które Bauman krytykuje, a szczególnie dzięki mocnej metafizyce, tak obsesyjnie piętnowanej przez postmodernistów, w tym także przez Baumana; nie można więc głosić tezy, iż Holocaust bierze się z uwolnienia działań celowych od więzów moralnych i jednocześnie potępiać metafizykę, która była najsilniejszym źródłem tych więzi, jakie stworzyła zachodnia kultura.

Podstawową wadą argumentu Baumana jest budowanie analogii na jaskrawo złych proporcjach. Weźmy za przykład Kanta, choć podobne rozumowanie da się zastosować również do Platona i Kartezjusza. Można wskazać – i zwykle wskazuje się – rozmaite idee w systemie tego filozofa, takie jak etyczny formalizm, imperatyw kategoryczny czy koncepcja autonomii, które zasadniczo dobrze przysłużyły się ludzkości, a przynajmniej tej jej części, która podpisuje się pod ideałami wolności i godności człowieka. Dla Baumana natomiast wszystkie te rzeczy wydają się nieważne – nawet o nich nie wspomina – a zamiast nich podkreśla raczej Kantowską retorykę odwołującą się do rozumu, z czego wyciąga wniosek o jakimś „współgraniu" filozofii Kanta i politycznego odchwaszczania. Chciałbym być dobrze zrozumiany: ktoś, kto pisze, że Kant jako myśliciel odpowiada za ludobójstwo, nie wygłasza poglądu śmiałego i kontrowersyjnego, ale wykazuje podstawowy brak wiedzy o przedmiocie. Budowanie analogii między filozofią Kanta a Zagładą przypomina budowanie analogii między uniwersytetem a obozem koncentracyjnym: być może jakieś podobieństwa między nimi występują, lecz minimum zdrowego rozsądku wystarczy, by stwierdzić, że nie są to podobieństwa konstytutywne.

Że konstruowanie takich analogii stanowi specjalność Baumana, świadczy druga jego książka – *Wolność*. Oryginał ukazał się przed kilku laty po angielsku w serii „Concepts in Social Thought", nad którą redakcyjną pieczę sprawuje Frank Parkin. Seria jest znana, lecz nierówna; obok książek niezłych pojawiają się tam pozycje słabe, a wśród nich wyróżnia się niestety praca Baumana. Książka zaczyna się od interpretacyjnego opisu panoptikonu, szalonego systemu organizacyjnego, jaki wymyślił Jeremy Bentham, a jaki w jego intencji mógł być wprowadzony w więzieniach, szpitalach dla osób umysłowo chorych, a nawet w szkołach i fabrykach. Jest to system permanentnej kontroli więźniów, pacjentów, robotników czy osób edukowanych, których obserwuje niewielka grupa nadzorców. Celem panoptikonu było praktyczne zastosowanie utylitaryzmu, a więc zwiększenie szczęścia (czyli użyteczności) ludzi wymagających społecznej edukacji przez odpowiedni system bodźców, który doprowadzi do odpowiednich – tzn. społecznie użytecznych i indywidualnie akceptowalnych – reakcji psychicznych. System przypominał doskonale funkcjonującą maszynę do zmieniania ludzi, w której zarządzający miał pełną władzę nad swoimi pensjonariuszami i w której zasady użyteczności miały służyć interesowi wszystkich – władcy i poddanych – a także społeczeństwu jako całości.

W opinii Baumana, który w swojej analizie Benthamowskiego pomysłu

idzie śladem „genialnej interpretacji" Michela Foucault (s. 16), panoptikon stanowi klucz do zrozumienia relacji, w jaką uwikłana jest wolność. W istocie cała książka wynika z założenia, że panoptikon „można odczytać jako przypowieść o społeczeństwie w ogóle" (s. 25), a autor niestrudzenie tropi jego warianty w rozmaitych teoriach i porządkach społecznych. Najpierw buduje Bauman analogię między panoptikonem a modelem systemu społecznego Talcotta Parsonsa, a następnie modelem racjonalnego społeczeństwa Maxa Webera, które również cechuje „uderzające podobieństwo" z wizją Benthama (s. 59). Co łączy ową dziwaczną wizję utylitarystycznego więzienia–szpitala–kon-cłagru – raczej anegdotę z historii filozofii – z koncepcją Parsonsa, uznawaną za jedną z najdonioślejszych teorii socjologicznych? Tym czymś jest, przede wszystkim, „manipulowanie symbolami", co faktycznie oznacza, iż w obu systemach jedni wolność posiadają, a inni nie. W przypadku panoptikonu posiadaczami wolności są „eksperci–projektanci, technolodzy", a więc ci, którzy kontrolują całą strukturę organizacyjną i strategie jej funkcjonowania; w przypadku teorii Parsonsa są nimi manipulujący symbolami „ideolodzy" (s. 35).

Pytanie, jakie się natychmiast nasuwa, dotyczy owych tajemniczych „ideologów" w koncepcji Parsonsa, którzy mają być odpowiednikami utylitarystycznych doktorów Frankensteinów z Benthamowskiego panoptikonu. Kto zetknął się z książkami sławnego amerykańskiego socjologa, ten może mieć ze zrozumieniem analogii pewne kłopoty. Uwagi Baumana na ten temat nie charakteryzują się szczególną precyzją (precyzja byłaby wszak czynnikiem utrudniającym budowanie analogii), ale najprawdopodobniej chodzi mu o ten aspekt teorii Parsonsa, który dotyczy wspólnych zinternalizowanych norm kulturowych stanowiących źródło społecznej stabilności. Jeśli społeczeństwo „dobrze zrównoważone" to takie, które „gwarantuje dominację pewnych symbolicznie artykułowanych wartości i norm, zaś ich przepływ i specyfikację skoordynuje ze społecznymi podziałami i zróżnicowaniem funkcji" (s. 33–34), to, wnioskuje Bauman, istnieć musi warstwa ludzi zajmująca się wytwarzaniem symboli i ich manipulacją. Tą warstwą są intelektualiści wykształceni w paradygmacie „nowoczesności", a więc, jak wiemy z poprzedniej książki, przekonani o prawodawczej roli rozumu i blisko związani interesami oraz sposobem myślenia z władzą polityczną. Takim intelektualistą, projektującym programy dla polityków, był Bentham (który w ten sposób dołączył do Platona, Kartezjusza i Kanta). Takim dążeniom do wpływu na władzę ze strony nowoczesnych intelektualistów odpowiada teoria Parsonsa.

Przed trzydziestu laty Bauman, wówczas marksista, miał do zarzucenia Parsonsowi to, co zarzucali mu inni marksiści, a mianowicie konserwatywny charakter systemu, który równał się apologii kapitalizmu; mówiąc dokładnie, Parsons w opinii Baumana był wówczas „obiektywnie" apologetą kapitalizmu, mimo że „subiektywnie" popierał reformy Rooseveltowskie. Obecnie zarzut, formułowany z pozycji postmodernistycznych, wygląda nieco inaczej: system Parsonsa jest nie tyle konserwatywny, ile opiera się na manipulacji, jaką na świadomości ludzi dokonują intelektualni poplecznicy ducha nowoczesności. Ale o swojej niechęci do kapitalizmu Bauman nie zapomniał. Panoptikon bowiem, jak pokazują dalsze rozdziały książki, stanowi również klucz do

zrozumienia systemu kapitalistycznego. Czytamy więc, że na skutek „rozgrywki eliminującej" i „funkcji monopolistycznej" kapitalizm zostawił już „niewiele niezagospodarowanych poletek" i dlatego drastycznemu ograniczeniu uległa sfera wolności, jaką szczycił się dawny system wolnokonkurencyjny; współcześni przedsiębiorcy, „niezależnie od tego, jak daleko zaszli na drodze do bogactwa, władzy czy rozgłosu, stale są świadomi tego, że są ciągle na widoku, obserwowani i kontrolowani jak nadzorcy średniego szczebla w Benthamowskim panoptikonie" (s. 70–71).

Obszarem dla wolności we współczesnym świecie – po tym jak kapitalizm konkurencyjny upodobnił się do panoptikonu – staje się, według Baumana, konsumpcja: tam dokonuje się walka o posiadanie dóbr, ale też „o symbole, o różnice i wyróżnienia, których są one nośnikami" (s. 71). Myliłby się jednak ten, kto przypuszczałby, iż wreszcie Bauman odkrył coś, co wolne jest od widma utylitarystycznej machiny Benthama. Społeczeństwo konsumenckie też jest kontrolowane, a jego sfera polityczna „prezentowana większości obywateli prawie wyłącznie przez ekspertów od *public relations* i ograniczająca się do wydarzeń typu *public relations* jest w dużej mierze odporna na kontrolę publiczną... podobna Benthamowskiemu nadzorcy, widzi, sama nie będąc widzianą" (s. 99). Świat cywilizacji konsumpcyjnej cechuje się dużym stopniem integracji i stabilności, ale, podobnie jak u Parsonsa i Webera, dokonuje się to przez manipulowanie symbolami i świadomością, nierzadko przy pomocy mediów.

Jak widać, integracja i stabilność są dla Baumana słowami złowrogimi, które maskują perfidną kontrolę jednych grup i struktur nad innymi. Jeżeli więc jakiś system społeczny cechuje się znacznym stopniem zwartości oraz zintegrowania grup i jednostek wokół pewnych idei, tradycji oraz wartości, jeśli działania tychże jednostek i grup nie osłabiają systemu, a więc jeśli zachodzi sytuacja, która dla wielu teoretyków polityki i społeczeństwa wydawała się dowodem mądrości tradycji, dojrzałości ludzi i sprawności struktur, to dla Baumana – podobnie jak dla jego intelektualnego inspiratora, Michela Foucault, a wcześniej dla Herberta Marcusego – stanowi to sygnał, iż gdzieś istnieją Benthamowscy kontrolerzy i nadzorcy, widzący, lecz nie widziani, którzy manipulują świadomością i kulturą. Taka skłonność interpretacyjna nie musi oznaczać spiskowej koncepcji społeczeństwa. Autor często posługuje się językiem marksistowskiego realizmu pojęciowego, przez co uzyskujemy wrażenie, iż rozmaite bezosobowe struktury zachowują się jak przebiegli aktorzy polityczni, którzy dają ludziom więcej po to, by bardziej mogli ich kontrolować. Obraz współczesnego społeczeństwa kapitalistycznego pokazuje jego chytrą dialektykę, w której wolność stanowi „wysoce skuteczny środek społecznej kontroli" (s. 86). Bauman proponuje nawet pewne analogie między tym systemem a przerażającymi wizjami Huxleya oraz Orwella, który „zaczerpnął inspirację z sytuacji pierwszych społecznych wyrzutków, stworzonych przez rozwijający się rynek konsumencki" (jeśli to ma odnosić się do *Folwarku zwierzęcego* i *Roku 1984*, to mamy tu do czynienia z interpretacja Orwella równie absurdalną jak wspomniana powyżej interpretacja Kanta). Szczególnie trafnej analogii według Baumana dostarcza obraz społeczeństwa hedonistycznego u Rabelais'go; tak jak u francuskiego pisarza hedonistyczny raj oddzielał wysoki mur od reszty świata,

tak podobny mur oddziela tych, którzy korzystają z wolności konsumenckiej, od całej reszty biedaków, nieszczęśników i wyrzutków, czy to w Trzecim Świecie, czy to we własnych społeczeństwach. Ten mechanizm paraliżuje wszelkie próby śmielszych alternatywnych rozwiązań, gdyż potencjalni poszukiwacze takich rozwiązań boją się znaleźć po drugiej stronie muru. Odwrotną stroną pozornej stabilizacji społecznej jest więc strach i rezygnacja.

Takie podejście do wolności jest obciążone tym samym grzechem co podejście do „nowoczesności". Wydawałoby się, że w systemach kapitalistyczno-demokratycznych wypracowano rozmaite rozwiązania służące wolności, a przy okazji odkryto pewne mechanizmy, które tej wolności zagrażają. Innymi słowy, systemy te są interesujące właśnie w tym, czym różnią się od panoptikonu, więzienia czy obozu koncentracyjnego; co więcej, stworzono je po to, by się od nich różniły. Jeśli zaś ktoś sugeruje, że – mimo ogromnego wysiłku, intelektualnego i politycznego, jaki włożono, by współczesny świat zachodni nie przypominał więzienia – stosunki w owym świecie stanowią w swojej istocie refleks stosunków między pensjonariuszami a nadzorcami Benthamowskiego obozu reedukacyjnego, to mówi rzecz nie tylko jawnie niedorzeczną, ale całkowicie nieinteresującą poznawczo (tak jak nieinteresujące poznawczo jest analizowanie kryzysu uniwersytetu w oparciu o schemat obozu koncentracyjnego). Można zastanawiać się nad zagrożeniami wolności w dzisiejszych społeczeństwach zachodnich, można twierdzić, iż one są niezwykle poważne, ale panoptikon jest ostatnim kluczem, jaki nadawałby się do ich opisu. Użycie go skazuje autora na stylistyczne i retoryczne sztuczki, na żonglowanie argumentami, po to, by doszukać się podobieństw tam, gdzie ich nie ma, i by istniejące podobieństwa rozdmuchać kosztem drastycznego naruszenia proporcji.

Toporność schematu interpretacyjnego, charakterystyczna dla obu książek Baumana, byłaby nie do zniesienia, gdyby nie fakt, iż utopiony jest on w postmodernistycznej logorei, z której trudno się czytelnikowi wydobyć. Zasypywany on jest analogiami i skojarzeniami w takim tempie, iż nigdy nie wie do końca, czy ma do czynienia wyłącznie z kwiecistą retoryką czy też z elementami filozoficznego argumentu. Czy więc zdanie „puklerz ochronny niefrasobliwego indyferentyzmu może się okazać tym właśnie ostatnim elementem, jakiego zabrakło sprawcom nowoczesnych zbrodni masowych, tak że musieli łatać brak chałupniczymi sposobami natężając pomysłowość do ostatnich granic" stanowi tylko nieszkodliwe krasomówstwo, czy też całkiem poważnie wyraża pogląd, iż zagraża nam nowy Holocaust? Jeśli to pierwsze, to, zważywszy na pretensjonalność stylistyki, można je zbyć wzruszeniem ramion; jeśli to drugie, wypada zauważyć, iż takie oskarżenia zasługują na porządne uzasadnienie, a nie wykpiwanie się retoryką. Podobnie rzecz się ma z innymi skojarzeniami Baumana. Na przykład, pokazywanie w telewizji dzielnic występku, alkoholizmu i narkomanii kojarzy mu się z „filmowcami Goebbelsa, chciwie fotografującymi szpetotę niemytych i zawszonych Żydów z getta"; ludziom, którzy zastanawiają się nad tym, jak powstrzymać „samotne matki od płodzenia chuliganów i kieszonkowców", przypisuje chęć przywrócenia idei „higieny rasowej" i opatruje cytatem o zagładzie Żydów, o „prześladowaniu, grabieży, strzelaniu, wieszaniu, gwałcie i lekturze prozy dr. Rosenberga". Jako racjonalny

argument oczywiście się to nie kwalifikuje (nie mówiąc o tym, że jest obraźliwe dla Żydów z getta); jeśli zaś wszystko ma służyć wzmocnieniu efektu retorycznego, to trudno oprzeć się wrażeniu złego smaku. Niekiedy rzecz ociera się o śmieszność, jak w zdaniu „placów zabaw szczęśliwych klientów sklepowych strzegą grube mury, kamery szpiegowskie i żelazne szczęki psów policyjnych", które ma dowodzić, iż nadzorcy w dzisiejszym pozornie radosnym świecie są „nie mniej bezwzględni" niż ci, którzy „wykonywali wolę zawiadowców globalnego ładu" (s. 298). Sprowadzone do konkretu oznaczałoby ono, iż ochroniarze na Zachodzie, pilnujący sklepów przed złodziejami i bandytami, mają wiele wspólnego ze strażnikami Łubianki czy Oświęcimia (co znowu jest oburzającą zniewagą ofiar politycznego terroru).

Listę podobnych nonsensów można by kontynuować, ale nie wniesie ona wiele nowego do tego, co już powiedziano. Wypada zatem zastanowić się, skąd się wzięła ta przedziwna łatwość interpretowania wszystkich przyjemnych i nieprzyjemnych rzeczy dzisiejszego świata przez stałe odwoływanie się do Holocaustu, więzień, ludobójstwa, perfidnej kontroli, murów, panoptikonu, terroru i czystek rasowych. Co sprawiło, że umysł autora działa tak jednostajnie i schematycznie w zetknięciu z każdą myślą czy zjawiskiem? Teza o perfidii współczesnego systemu, który daje ludziom wiele wolności, ale jednocześnie wykorzystuje tę wolność dla potężniejszej nad nimi kontroli, nie jest nowa. Spotykamy ją u niektórych postmarksistowskich autorów, na przykład ze szkoły frankfurckiej. Oni również dostrzegali w naszych czasach powszechne zjawisko manipulacji świadomością, a odpowiedzialnością za nie obarczali instrumentalizację myślenia, a więc sprowadzenie wszelkich ocen do trafnego skorelowania środków z celami. Różnica jest jednak taka, iż filozofowie ci, potępiając rozum instrumentalny jako zagrożenie dla autonomiczności świadomości i jej sądów, zachowali szacunek do rozumu obiektywnego, w tym do starej metafizyki, dzięki której możliwe było przyjęcie jakiegoś zewnętrznego nieistrumentalnego trybunału oceniającego. Dla Baumana oraz dla innych postmodernistów takiego trybunału nie ma, a wszystko, co uchodziło za rozum obiektywny, stanowiło w istocie przebrany w maskę obiektywności rozum instrumentalny. Stąd wzięły się u niego owe intelektualnie niepoważne ciągi prowadzące od Platona i Kanta, poprzez Rosenberga, po współczesną reklamę telewizyjną, gdzie wszystko stanowi formę politycznej kontroli. Obaliwszy rozum obiektywny jako najgłębsze metafizyczne źródło przemocy i ludobójstwa, filozof postmodernistyczny stanął w sytuacji, o której sądził, iż była ontologicznie ufundowaną wieloznacznością. Czy rzeczywiście takie są konsekwencje zdemistyfikowania rozumu obiektywnego, pozostaje kwestią sporną. Bezspornym skutkiem jest natomiast nie tyle wieloznaczność, ile arbitralność myślenia oraz fakt, że jej pierwszą ofiarą padł postmodernistyczny filozof.

Ryszard Legutko

RYSZARD LEGUTKO, ur. 1949, filozof i publicysta. Dr hab., pracownik Instytutu Filozofii UJ. Wydał *Dylematy kapitalizmu* (1985), *Bez gniewu i uprzedzenia* (1989), *Krytyka demokracji w filozofii politycznej Platona* (1990), *Nie lubię tolerancji* (1993), *Etyka absolutna i społeczeństwo otwarte* (1994).

KOŚCIÓŁ PO KOMUNIZMIE RAZ JESZCZE

Jarosław Gowin, KOŚCIÓŁ PO KOMUNIZMIE,
Fundacja Batorego – Wydawnictwo Znak, Kraków 1995, ss. 294

Książka Jarosława Gowina jest pierwszą całościową próbą przedstawienia stosunku Kościoła katolickiego w Polsce do gwałtownych przemian, jakie po roku 1989 dokonują się w naszym kraju, oraz do związanych z tym napięć i konfliktów. Opis ten musi budzić wielki szacunek. Autor w oparciu o ogrom zebranego materiału niezwykle starannie ilustruje swoje tezy. Uderza przy tym stale obecna troska o rzetelne oddanie intencji autorów referowanych wypowiedzi, o zrozumienie szerszego kontekstu, z którego wyłaniają się konkretne stanowiska spierających się stron. W efekcie otrzymujemy wielobarwny obraz polskiej rzeczywistości, obraz zniuansowany i pełen półcieni, daleki od jednoznaczności biało–czarnych pochwał i potępień. Gdyby podobną troską kierowali się wszyscy zabierający głos na temat miejsca Kościoła we współczesnej Polsce, termin „zimna wojna religijna" zapewne nigdy by się nie pojawił. Pod względem wierności dewizie historyków: pokazania „jak to naprawdę było", Gowinowi nie sposób czegokolwiek zarzucić. Jego relacja wydarzeń i prowadzonych sporów jest nadzwyczaj rzetelna, bezstronna i zarazem wielostronna.

Jednak mimo to, a może właśnie dlatego, książka budzi poczucie pewnego niedosytu, poczucie, które, jak się chwilami wydaje, nieobce jest również samemu autorowi. Decydując się na obiektywizm historyka, w dużej mierze zrezygnował on bowiem z roli, z jakiej znamy go z szeregu publikacji zwłaszcza w „Tygodniku Powszechnym", a mianowicie z roli zaangażowanego w ideowe spory myśliciela. Gowin wprawdzie trafnie nakreśla najistotniejsze problemy, ale sam – powodowany zapewne ostrożnością przed złamaniem przyjętej w książce konwencji – nie próbuje ich rozwikłać. Ogranicza się do zreferowania różnorodnych stanowisk, do ich uporządkowania, do tworzenia typów idealnych, lecz w ten sposób nawet jego własne poglądy stają się jedynie podtypem w przedstawionej klasyfikacji. Tego rodzaju podejście, w pełni usprawiedliwione w przypadku historyka, socjologa czy politologa, dla filozofa może być co najwyżej tylko pierwszym krokiem. Gowin ma przy tym pełną świadomość, że konflikty i napięcia związane z obecnością Kościoła w życiu społecznym i politycznym dzisiejszej Polski w wielkiej mierze są spowodowane właśnie

brakiem głębszej refleksji, są wynikiem „porażki rozumu", czego wyrazem stał się pojęciowy chaos, który zawładnął naszym dyskursem publicznym. Nawet teoretyczny dorobek przedstawicieli formacji najbardziej w tej dziedzinie wnikliwej i przy tym intelektualnie mu najbliższej, formacji „chrześcijańskiego liberalizmu", autor uważa jedynie za „prolegomenę prawdziwej filozofii politycznej czy myśli religijnej".

We wstępie swej książki, komentując ukazywany w sondażach ogromny spadek autorytetu Kościoła w polskim społeczeństwie, Gowin stawia dwa ważne pytania. Odpowiedź na pierwsze z nich: „czy i w jakim stopniu udało się Kościołowi trafnie zdiagnozować nową rzeczywistość (...) nazwać zagrożenia i znaleźć na nie właściwą odpowiedź?", wyraża jasno osobiste poglądy autora: „moja ocena dotychczasowej działalności i roli Kościoła w postkomunistycznej Polsce pozostaje krytyczna (...) Zawartą w tej książce krytykę rozumiem jako wystąpienie w obronie wartości, które wypływają z nauczania Kościoła bądź są z nim zbieżne, ale których publicznej obecności Kościół polski – wskutek nieudolności albo wskutek błędnego widzenia rzeczywistości – pod wieloma względami zaszkodził." Jarosław Gowin pisze te słowa z wnętrza Kościoła pod adresem jego hierarchicznej instytucji, przy czym to, że taka usystematyzowana i do bólu rzetelna krytyka w ramach Kościoła w ogóle się pojawia, jest dla samego Kościoła wielkim powodem do chwały. Nic bowiem bardziej nie dowodzi żywotności jakiejś wspólnoty niż rzeczowa samokrytyka.

U podstaw owej (samo)krytyki zawarte jest jednak pewne bardzo dziś rozpowszechnione uproszczenie, jakoby napięcia powstające między Kościołem a porządkiem publicznym miały swe podstawowe źródło w błędnym rozumieniu rzeczywistości politycznej przez hierarchię Kościoła. Niewątpliwie nie brak przykładów obrazujących zagubienie biskupów w sprawach polityki. Ewidentnym wyrazem czy wręcz wyznaniem niekompetencji w tej dziedzinie było nie tak dawno wycofywanie poparcia Episkopatu dla kolejnych propozycji formuły określającej wzajemne stosunki Kościoła i państwa w projekcie konstytucji. Choć tego typu postawa sprawiała smutne wrażenie, że Kościół, zapominając o swej wiarygodności, przejmuje metody swoich oponentów, przyczyna wahań była znacznie głębsza niż taktyczne rozgrywki polityczne. Kiedy bowiem brakuje teoretycznych narzędzi do oceny zgłaszanych propozycji, a wybór między neutralnością, świeckością, rozdziałem czy też bezstronnością ma dokonywać się nie na zasadzie wyważenia argumentów, lecz emocjonalnie zabarwionych skojarzeń, wówczas, aby uniknąć błędu, z pewnością bezpieczniej jest odwołać się do większego autorytetu: w tym wypadku do Soborowej formuły o wzajemnej niezależności i autonomii obu porządków. Oddając sprawiedliwość hierarchom Kościoła, warto jednak zauważyć, że z pewnością nie wykazują oni w dziedzinie państwa i polityki głębszej nieznajomości rzeczy niż inne osoby publiczne. Ignorancja w sprawach państwowych jest rzeczą powszechną, a dotyczy to zwłaszcza całej klasy polityków nie mających wręcz pojęcia o materii, która – w przeciwieństwie do biskupów – stanowi przecież podstawowe pole ich działalności. Owszem, biskupi nieraz zgrzeszyli błędnym widzeniem rzeczywistości, ale główna przyczyna napięć i konfliktów polega na tym, iż w wyniku radosnej twórczości niedouczonych mężów stanu powstała

i nadal powstaje (o)błędna rzeczywistość, która w niewielkim stopniu zasługuje na to, aby zarówno dla biskupów jak i wszystkich innych obywateli być nauczycielem zmysłu państwowego oraz wzorcem właściwie urządzonych struktur politycznych.

Drugie pytanie postawione we wstępie: „w jakim stopniu trudności, jakie napotykają wzajemne relacje Kościół – państwo, są wynikiem nieusuwalnych napięć, a w jakim – rezultatem nieporozumień lub nawet złej woli?", jest znacznie bardziej zasadnicze, zaś odpowiedź na nie wymaga w gruncie rzeczy uchwycenia istoty stosunków między Kościołem a państwem. Obiecując rozpatrzyć tę kwestię, autor sam rozbudza apetyt czytelnika, który nie do końca zostaje zaspokojony. Chciałbym odnieść się tutaj do dwóch problemów.

Jarosław Gowin wielokrotnie mówi o nieusuwalnym napięciu, jakie istnieje między Kościołem a nowoczesnym, a więc demokratyczno–liberalnym państwem. Owo nieusuwalne napięcie brać się ma z zasadniczej odmienności obu porządków: religijnego i politycznego. Sprawa nie jest jednak tak prosta, gdyż zupełnie odmienne porządki nie wadziłyby się ze sobą. Do konfliktów może dojść i faktycznie dochodzi tylko wtedy, kiedy przeciwnicy spotykają się na wspólnym terenie. W naszym przypadku dzieje się to z jednej strony na płaszczyźnie politycznej, gdy Kościół, który od kilkunastu wieków niesie w sobie pewną wizję państwa, zderza się – nie jako wspólnota religijna, lecz właśnie zwolennik określonej koncepcji państwa – z nowoczesną jego wizją. Z drugiej strony, kiedy szeroko rozpowszechnione w czasach nowożytnych prądy kulturowe i intelektualne kwestionują niemal wszystkie fundamenty chrześcijańskiej wizji człowieka i świata, spór toczy się na polu w gruncie rzeczy religijnym. Religijne, a więc całościowe rozumienie świata może być bowiem zanegowane tylko w imię innej religii, nawet jeżeli jej wyznawcy sami zaprzeczają istnieniu tego wymiaru. Napięcie między Kościołem a obcymi mu prądami kultury jest z pewnością nieusuwalne jako konflikt światopoglądowy, jako konflikt – ujmując to radykalnie – między wyborem sensu lub bezsensu świata. Nie widać bowiem żadnego sposobu mediacji z tymi, którym same pojęcia prawdy czy rozumu wydają się niebezpieczne i podejrzane.

Natomiast w przypadku sporu odmiennych wizji państwa rzecz ma się zgoła inaczej. Przejęta z filozofii greckiej koncepcja państwa jako narzędzia moralnego doskonalenia ludzi, która w swej radykalnej postaci usprawiedliwiała „zbawianie" ludzi na siłę, zaś w bardziej umiarkowanej wersji „państwa ideału etycznego" po dziś dzień dominuje w świadomości katolików, okazała się po prostu błędna. Nie uwzględnia ona bowiem istotnego dla człowieka wymiaru autonomii – „naturalnego prawa" do życia w taki sposób, jaki samemu uważa się za dobry. Ten zasadniczy brak owej koncepcji powoduje, że w sytuacji pluralistycznego, a więc moralnie i religijnie zróżnicowanego, społeczeństwa jest ona dla trwałości wspólnoty wręcz niebezpieczna. Usiłując bowiem za pomocą instytucji państwa wymusić moralną jedność społeczeństwa, w sposób konieczny generuje nie dające się rozwikłać konflikty, których logiczną konsekwencję i jednocześnie najjaskrawszy przykład stanowiły wojny religijne XVI i XVII wieku.

Właśnie doświadczenie krwawych wydarzeń epoki Reformacji doprowadzi-

ło do wypracowania nowej koncepcji państwa. W wyniku wojen religijnych praktycy i teoretycy państwa zrozumieli, że istnieje dziedzina pewnych elementarnych praw człowieka, które – niezależnie od głoszonych przez niego poglądów – muszą być bezwzględnie respektowane, jeśli nie chcemy pozostawać w stanie wojny wszystkich przeciwko wszystkim. Państwo przestało tym samym pełnić rolę narzędzia realizacji etycznych czy religijnych celów i uzyskało własne autonomiczne zadanie – zagwarantowanie pokoju między ludźmi, których przekonania w żaden sposób nie dają się pogodzić. Państwo takie, w przeciwieństwie do państwa ideału etycznego, jest z założenia państwem minimalnym. Ma ono chronić życie, wolność i własność obywateli – i nic ponadto. W jego ramach każdy człowiek otrzymuje gwarancje bezpieczeństwa dla własnej osoby, posiadając jednocześnie możliwość promowania własnych przekonań religijnych i moralnych w sposób, który nie narusza osobistych praw innych współobywateli.

Oparte na powyższych zasadach nowoczesne państwo stało się jednym z wielu wspaniałych odkryć i wynalazków, które określiły kształt czasów nowożytnych i współczesnych. Mówienie na tym poziomie o napięciu między państwem a Kościołem ma mniej więcej taki sam sens jak mówienie o napięciu między fizyką a religijnym obrazem świata. Jak wiadomo, teologom, a za nimi oficjalnej doktrynie Kościoła, znacznie łatwiej i szybciej przyszło pogodzić się z niezależnością choćby kosmologii niż z autonomicznym statusem sfery prawno–państwowej. Kiedy jednak ostatecznie wraz z przyjęciem zasady wolności religijnej na II Soborze Watykańskim emancypacja ta stała się faktem również w samoświadomości Kościoła katolickiego, teza o nieusuwalnym napięciu między nim a nowoczesnym państwem wydaje się bezprzedmiotowa.

Powstające napięcia mają więc swoje źródła raczej w ignorancji, przy czym odnosząc się do polskiego kontekstu jeszcze raz powtórzyłbym, że *gros* naszych wewnętrznych problemów, w tym także wiele konfliktów między Episkopatem a władzą, bierze się stąd, iż struktury prawno–państwowe i praktyka prawna Rzeczypospolitej wciąż odbiegają istotnie od pożądanego standardu nowoczesnego państwa. Przypominają one raczej państwo ideału etycznego, choć można mieć poważne wątpliwości, czy jest to ideał katolicki.

Przejdźmy do drugiej kwestii. Chrześcijaństwo z pewnością nie jest sprawą jedynie prywatną. Do istoty Kościoła należy przecież apostolska, ewangelizacyjna misja. Stąd pytanie o jego obecność w życiu publicznym nie jest pytaniem „czy?", lecz pytaniem „jak?". Gowin zwraca uwagę, że zanim spróbujemy na nie odpowiedzieć, byłoby wskazane dla uniknięcia pojęciowego zamętu wyróżnić w ramach sfery publicznej specyficzną sferę polityki *sensu stricto*, w której toczy się walka o władzę, oraz wąsko rozumianą sferę publiczną – sferę społeczeństwa obywatelskiego.

Ten podział sfery publicznej wypadałoby jednak nieco uzupełnić i zmodyfikować. W jej ramach należy przede wszystkim wyróżnić wspomnianą wyżej dziedzinę państwa, rozumianego jako zespół instytucji gwarantujących pokój społeczny i podstawowe prawa obywatelskie. Wszyscy członkowie Kościoła, podobnie jak i inni obywatele, mają obowiązek wspierać tak rozumiane państwo, tym bardziej, że zasady, na których takie państwo się opiera i które

chroni, a mianowicie: „nie zabijaj" oraz „nie kradnij", nie są dla Kościoła niczym obcym.

Naturalnym miejscem, w którym dochodzi do konkurencji i „ucierania się" rozmaitych poglądów i interesów, jest sfera społeczeństwa obywatelskiego, czyli sfera publiczna w wąskim sensie tego słowa. Wolny rynek idei w ramach państwa prawa to dla Kościoła wyzwanie i ogromna szansa. Trudno wręcz sobie wyobrazić korzystniejszą sytuację dla głoszenia Ewangelii niż ta, która w gruncie rzeczy bardzo przypomina dysputy św. Pawła na Areopagu. Tylko ktoś, kto wątpi w prawdziwość głoszonego przez siebie przesłania, może nie dostrzegać zalet wolnej debaty i możliwości przekonania choć kilku spośród poszukujących. Owa wąsko rozumiana sfera publiczna stanowi właściwy teren działalności publicznej Kościoła i katolikom wypadałoby się tylko cieszyć, że sfera ta w dzisiejszej Polsce prężnie się rozwija.

Istnieje jednak dziedzina wyjątkowo konfliktogenna, którą nazwałbym nie tyle sferą polityki (bo przecież do sfery polityki należy przede wszystkim sfera państwa), co raczej sferą przetargu politycznego. System prawny współczesnego państwa składa się nie tylko z ram wyznaczonych przez podstawowe prawa człowieka, ale również z wielu usankcjonowanych prawnie przywilejów, wywalczonych przez rozmaite grupy społeczne. Wraz z przyjęciem przez nowoczesne państwo zasady demokratycznej otworzyła się bowiem przed grupami społecznymi droga realizacji ich celów, wykorzystująca do tego aparat ustawodawczy i wykonawczy państwa. Najlepszym przykładem są decyzje parlamentarnej większości, które w obciążeniach podatkowych preferują pewne grupy kosztem innych. Te decyzje mogą jednak dotyczyć i innych kwestii, na przykład obowiązkowego programu szkół publicznych, dni wolnych od pracy czy finansowego wspierania pewnych wybranych przedsięwzięć kulturalnych, edukacyjnych itp. Łatwo sobie przy tym wyobrazić reakcje, jakie owe rozstrzygnięcia muszą budzić wśród tych członków społeczeństwa, których interesy nie zostały uwzględnione. Ale lekarstwo na poczucie krzywdy jest tylko jedno: większa aktywność i sprawność polityczna oraz skuteczny *lobbying*, prowadzące do tego, by postulaty danej grupy zwyciężyły na forum parlamentu. Wszystko to dotyczy również katolików. Wyłącznie od ich własnej siły przebicia w sferze politycznego przetargu zależy to, jaki z wielu możliwych do zaakceptowania modeli relacji Kościoła i państwa – amerykański, francuski, niemiecki czy jeszcze jakiś inny – ukształtuje się ostatecznie w Polsce.

Jest dość zrozumiałe, że z przedstawionych w *Kościele po komunizmie* wątków największe zainteresowanie czytelników i recenzentów wzbudził nie tyle dyskurs nad istotą stosunków między Kościołem a państwem, co oryginalna próba klasyfikacji najważniejszych stanowisk publicznej debaty, a zwłaszcza głównych formacji ideowych, które dadzą się wyodrębnić w polskim katolicyzmie. Zasada tego rozróżniania jest jasna. Punkt wyjścia stanowi formacja tradycjonalistyczna, formacja duchowych spadkobierców Prymasa Tysiąclecia, która jednak w sytuacji głębokich przeobrażeń czasów odzyskanej wolności okazała się zagubiona i bezradna. Skrajne próby reakcji na nową rzeczywistość: integrystyczny „katolicyzm zamknięty" oraz z drugiej strony „katolicyzm protestu" Gowin zdecydowanie krytykuje. Spośród pięciu wymienionych for-

macji tylko dwie, a mianowicie „katolicyzm otwarty" i „integralny" cieszą się wyraźną sympatią autora. Daje się też między wierszami wyczuć jego wahanie, której z tych dwóch opcji oddać w pełni swoje serce.

Myślę jednak, że tego bolesnego wyboru Gowin nie musi dokonywać, ponieważ rozróżnienie między katolikami otwartymi a integralnymi ma chyba za swoją podstawę nie tyle różnice poglądów, co raczej odmienność pełnionych urzędów. Nieprzypadkowo w tej ostatniej formacji daje się wymienić tak wielu hierarchów. Biskup z istoty swego powołania powinien myśleć integralnie; ma on troszczyć się o wszystkie bez wyjątku owieczki, w tym także ostrzegać je przed niebezpieczeństwem pochopnego przyjmowania nowinek. Natomiast zadaniem filozofów, teologów i innych twórczych humanistów (patrz: zamieszczona w książce lista „katolików otwartych") jest nieustanne przecieranie nowych szlaków. To, że przykładowo ks. Tischner uchodzi za sztandarową postać „katolicyzmu otwartego", wynika z jego wyboru bycia filozofem. Z pewnością gdyby tylko mianowano go biskupem, rychło dostrzegłby Gowin jego niewątpliwą „integralność". Również sam autor *Kościoła po komunizmie*, pisząc swoją książkę, musiał z natury rzeczy objąć spojrzeniem całość polskiego katolicyzmu, musiał więc podejść do tematu integralnie. Nie mam jednak żadnej wątpliwości, że nieraz jeszcze w swoich publikacjach da nam znać o swej katolickiej otwartości.

Zbigniew Stawrowski

ZBIGNIEW STAWROWSKI, ur 1958, dr, filozof polityki i prawa, wicedyrektor Instytutu Studiów Politycznych PAN, autor książki *Polityka i prawo w filozofii Hegla* (1994).

KALIFORNIA DLA WSZYSTKICH

Stephen Macedo, CNOTY LIBERALNE, tłum. Grzegorz Łuczkiewicz,
ZNAK – Ośrodek Myśli Politycznej, Kraków 1995, ss. 369

Autor (ur. 1957) jest profesorem Harvardu i wschodzącą gwiazdą światowej filozofii politycznej (obok takich postaci jak Michael Sandel czy Will Kymlicka). Sama książka – wydana w 1990 roku (już druga tak młodego myśliciela!) – stanowi zaś przeróbkę jego dysertacji doktorskiej, nad którą pracował w Oksfordzie i w Princeton pod kierunkiem wielkich teoretyków liberalizmu

(m.in. Ronalda Dworkina). Fakty te są znaczące, wyjaśniają bowiem w znacznej mierze charakter tej książki.

Zacznijmy od formy: jak większość rozpraw doktorskich książka Macedo jest przeładowana. Hemingway radził młodszym kolegom po fachu, żeby bezlitośnie przystrzygali swoje utwory. Zbawienna rada – tylko jak trudno w młodym wieku być bezlitosnym w stosunku do siebie i swoich wytworów. Młodzi adepci humanistyki mnożą wątki, budują wielopiętrowe konstrukcje (zazwyczaj bez fundamentów), epatują ilością przypisów i długością bibliografii. Lecz nie potrafią niestety przedstawić spójnego wywodu: z tezą, rozwinięciem i zakończeniem. Tak jest niestety i w tym przypadku. Tytułowy temat „cnót liberalnych" nie organizuje bynajmniej struktury dzieła. Jego zawartość oddaje lepiej (z jakichś powodów nie przetłumaczony na polski) podtytuł: *Obywatelstwo, cnota i wspólnota w liberalnym konstytucjonalizmie*. Jest on lepszy dlatego, że jest mglisty, tzn. wskazuje na wielokierunkowość prowadzonych rozważań.

Przyjrzyjmy się pokrótce treści książki. We wstępie autor przytacza dwie powiastki: o Amerykaninie japońskiego pochodzenia, który postanowił nie respektować godziny policyjnej obowiązującej (w 1942 roku na Zachodnim Wybrzeżu USA) tę grupę etniczną (bo czuł się obywatelem amerykańskim) oraz o nauczycielce biologii z Arkansas, która wzięła udział w rozprawie sądowej, żeby złamać stanowy zakaz nauczania teorii ewolucji (choć była też chrześcijanką, co w Arkansas ma oznaczać wiarę w 7 dni stworzenia). Historyjki te mają zilustrować tezę, że liberalizm zakotwiczony jest w żywych ideałach, o które ludzie są gotowi walczyć. Tymi ideałami mają być „obywatelstwo, cnota i wspólnota", a autor ma przedstawić taką ich interpretację, która umożliwi skuteczną obronę liberalizmu.

Otóż to – obronę. Taki, tzn. apologetyczny, jest w gruncie rzeczy cel tej książki, co autor uwypukla, tytułując rozdział pierwszy – poświęcony krytykom liberalizmu – w sposób tyleż dramatyczny, co niemądry: *Ucieczka od liberalizmu* (dlaczego niemądry, powiem niebawem). Rozdział drugi zawiera prezentację głównej tezy: liberalizm jest ustrojem opartym na publicznym uzasadnianiu (czyli na racjonalności, zgodzie, umiarkowaniu, a nie – na przykład – na autorytecie czy „zewie krwi"). W trzech kolejnych rozdziałach autor wyjaśnia, w jaki sposób instytucje polityczne (tzn. władza sądownicza, ustawodawcza i wykonawcza) ucieleśniają ów postulat publicznej racjonalności. Rozdziały szósty i siódmy są poświęcone relacji między ideałem wolności i autonomii a wspólnotą (tzn. – obok rozdziału drugiego – są najbardziej filozoficzne).

Zanim przejdziemy do meritum, jedna uwaga. *Cnoty liberalne* to książka jednocześnie o polityce i o filozofii. Ponieważ takie przemieszanie poziomów dyskursu nie prowadzi, moim zdaniem, do niczego dobrego, proponuję najpierw poziomy te rozdzielić, a następnie skupić uwagę na płaszczyźnie filozoficznej. W ten sposób pominiemy wprawdzie część autorskiego przesłania, ale być może zyskamy większą jasność w pozostałej jego części.

Zarzuciłem Macedo, że broni liberalizmu w sposób niemądry. Musimy jednak zapytać wcześniej: broni przed czym? A odpowiedź na to pytanie nie jest bynajmniej jasna. Liberalizm bywa bowiem krytykowany na dwóch od-

miennych, nie powiązanych jednoznacznie płaszczyznach: społecznej i teoretycznej. Społeczną krytykę liberalizmu uprawiają konserwatyści, głosząc, iż jest to w gruncie rzeczy ustrój anarchiczny, pozbawiony fundamentów etycznych, „zgniły moralnie", demoralizujący, wykorzeniający itd. Taka krytyka nie jest niczym nowym: jest stałym elementem dyskursu politycznego przynajmniej od czasów Rewolucji Francuskiej (albo nawet od Platona, jeśli przetransponować jego argumenty przeciw demokracji ateńskiej wedle współczesnego klucza). Zmieniło się tylko spektrum zarzutów: niegdyś zarzucano liberalizmowi tendencje (by użyć anachronizmu) totalitarne. Liberalizm miał być siłą nicującą i przygotowującą grunt pod nowy, straszliwy despotyzm. Głosząc wyzwolenie „Człowieka", liberalizm miał nie dbać o konkretnych ludzi: pozbawiając ich stałych punktów odniesienia danych przez tradycję, wydawał ich na pastwę uzurpatorów. Innymi słowy, liberalizm stworzył społeczeństwo masowe, które jest bezwładne, jest gliną w rękach demagoga i dyktatora. Ten polityczny aspekt został jednak z czasem wyciszony (liberalizm okazał się wszak wystarczająco prężny, by stawić czoło brunatnemu i czerwonemu totalitaryzmowi), ale nigdy całkiem nie zniknął; w znacznej mierze wyparła go jednak argumentacja społeczna: liberalizm jest niemoralny, dopuszcza najrozmaitsze perwersje, generuje społeczeństwo pozbawione wyższych aspiracji (czyli społeczeństwo konsumpcyjne) i ludzi bez tożsamości (infantylnych i solipsystycznych).

Krytyka teoretyczna jest dziełem tzw. komunitarian (ale i ona nie jest niczym nowym; można ją odnaleźć już w zarzutach Hegla w stosunku do Kanta). Komunitarianie twierdzą, iż liberalizm opiera się na fałszywej obietnicy – obietnicy neutralności. Liberalizm miałby mianowicie głosić, iż szanuje wszystkie indywidualne wybory, o ile tylko są zgodne z „jedną, bardzo prostą zasadą" wolności Milla, to znaczy nie krzywdzą innych. Liberalizm nie chce orzekać, co jest dobre dla ludzi, a co złe – w świecie wartości panuje pluralizm. Liberalizm proponuje więc taki projekt wspólnoty, która byłaby neutralna w stosunku do indywidualnych „planów życiowych", tzn. umożliwiałaby współistnienie wszystkich „stylów życia" (o ile tylko nie byłyby to style agresywne). Komunitarianie twierdzą, że taki projekt jest fikcją. W rzeczywistości liberalizm nic wznosi się na płaszczyznę uniwersalną: obiektywną i neutralną – bo taka perspektywa nie jest dostępna istotom historycznym, żyjącym w swoim miejscu i czasie. Liberalizm promuje więc w gruncie rzeczy pewne wartości, ale robi to pod płaszczykiem „neutralności", bezstronności – tym samym zamykając usta krytykom (gdyż natychmiast ściągają oni na siebie zarzut stronniczości). Naturalnie teoretyczna krytyka liberalizmu idzie dalej, ale my możemy się w tym miejscu zatrzymać.

Czym różni się krytyka konserwatywna od komunitariańskiej? Zasadnicza różnica między nimi jest taka, iż ta pierwsza jest wymierzona w rzeczywistość liberalną, a ta druga – w teorię liberalizmu. Pierwsza jest atakiem na pewien system instytucji i towarzyszący mu rodzaj mentalności; druga zaś – na pewne konstrukty teoretyczne. Czy krytyki te można ze sobą utożsamić? Tylko przy założeniu, że teoria determinuje praktykę, że rzeczywistość jest rezultatem świadomej, planowej aktywności człowieka. Założenie to jest fałszywe – wymieńmy dwa najbardziej oczywiste powody. Po pierwsze, człowiek nie jest

panem swojego losu, nie ma dostępu do mechanizmu dziejów (już sama idea takiego „mechanizmu" jest objawem „zgubnej pychy" – jak zatytułował swe ostatnie dzieło, poświęcone ostatecznemu odparciu socjalizmu, Friedrich Hayek). Wszyscy, którzy pamiętają realny socjalizm, wiedzą dobrze, jak wielki rozziew istniał tam między teorią a praktyką – pomimo ogromnych wysiłków ze strony „motorniczych postępu", by praktykę dostosować do teorii. Rezultaty były nieodmiennie groteskowe (choć często była to groteska krwawa). Po drugie, teoria nigdy nie jest czymś całkowicie jednoznacznym i jednorodnym. Nawet jeśli teoretycy zgadzają się na te same ideały, ich konkretyzacje bywają radykalnie odmienne (innymi słowy, z tych samych założeń – zależnie od tego, jaką metodę „dowodzenia" obierzemy, jakie „fakty" będziemy skłonni uznać – możemy dojść do skrajnie odmiennych wniosków).

Relacja między teorią a rzeczywistością (w wersji źródłowej: między światem idei a światem zmiany) jest naturalnie kwestią bardzo złożoną. W żadnym razie nie możemy się w nią tutaj zagłębiać. Niemniej jednak wydaje się bezsporne, iż krytyka teorii nie musi być krytyką rzeczywistości i *vice versa* (innymi słowy: poziom ontologiczny nie determinuje poziomu praktycznego).

Powróćmy do naszego pytania: przed kim Macedo broni liberalizmu – przed konserwatystami czy przed komunitarianami? Otóż problem w tym, iż nie tylko broni liberalizmu przed jednymi i drugimi, ale również – i to właśnie jest mój zarzut – nie dostrzega między nimi różnicy. A zatem utożsamia krytykę teorii z krytyką rzeczywistości. Najlepiej widać to w rozdziale 1, zatytułowanym: *Ucieczka od liberalizmu*. Wśród tych, którzy „uciekli" od liberalizmu, Macedo wymienia MacIntyre'a, Sandela i Walzera (powszechnie uznawanych za komunitarian), a także Roberta Borka (prawnik i teoretyk amerykańskiej „Nowej Prawicy"), Michaela Oakshotta (filozof i konserwatysta brytyjski) oraz Richarda Rorty'ego (postmodernista). Taka klasyfikacja jest zgoła absurdalna. Już na pierwszy rzut oka widać, iż autor wrzucił do jednego worka bardzo zróżnicowane towarzystwo. Jeśli Bork i Oakshott (konserwatyści) są krytykami rzeczywistości liberalnej, to Rorty jest niewątpliwie jej zagorzałym zwolennikiem. Z kolei komunitarianie (niezależnie od ich sympatii politycznych, które w tym kontekście nie są istotne) przede wszystkim krytykują filozofię liberalizmu (a nie sam liberalizm). Wspólny mianownik, do którego sprowadza ich Macedo (prymat wiedzy nieuświadomionej, lokalnej – czyli wierzeń i obyczajów – nad publicznym i racjonalnym uzasadnianiem), jest fałszywy. Ten wspólny mianownik sugeruje bowiem, iż wymienieni autorzy proponują powrót do jakiejś wspólnoty plemiennej, do rządów „bezmyślności, samowoli i populistycznej tyranii" (s. 36).

Taka sugestia jest stałym elementem retoryki liberalnej. Liberałowie zawsze twierdzili, że ich przeciwnicy odwołują się do ciemnych, nieokiełznanych sił, których pojawienie się na forum publicznym prowadzi nieodmiennie do katastrofy. I tak liberalny recenzent książki Sandela *Liberalism and the limits of justice* przypomina czytelnikowi, iż takie rozważania to początek drogi, na końcu której znajdują się „Torquemada, Stalin, Hitler i Begin". Macedo wspomina również osobników, którym towarzyszy „promyk nadziei na nową Rzeszę czy na przełom w nauce pozwalający wyprodukować klon Hitlera"

(s. 304). Taka retoryka ma naturalnie swoje uzasadnienie historyczne: jest wymierzona przeciw konserwatystom, którzy z podniesioną przyłbicą odwołują się do autorytetu tradycji, do prymatu uczuć i instynktów nad kosmopolitycznym krytykanctwem. (Do konserwatywnej retoryki odwoływali się w miarę potrzeby również radykalni totalitaryści: naziści i komuniści.) Taka retoryka jest elementem walki politycznej i na tym gruncie wydaje się uprawniona (jako równowaga dla nie mniej skrajnych roszczeń konserwatystów, jeśli oczywiście takowe się pojawiają). Jako argument filozoficzny jest jednak niedorzeczna. Krytycy filozofii liberalnej ani nie napadają na instytucje liberalne, ani nie propagują „populistycznej tyranii" jako recepty na dolegliwości liberalizmu. W sensie politycznym są po prostu liberałami. (Co widać nawyraźniej w przypadku czołowego komunitarianina – Charlesa Taylora. Choć filozof ten jest głównym obiektem krytyki Macedo w ostatnich dwóch rozdziałach książki, to w pierwszym rozdziale nie jest nawet wspomniany, gdyż jest bodaj posłem partii socjaldemokratycznej w Kanadzie.) Prawdziwy konserwatysta, jak na przykład znany w Polsce Roger Scruton, nie znajduje dla nich słów sympatii: „żaden z nich nie jest gotów zaakceptować rzeczywistej ceny wspólnoty, jaką jest poczucie świętości, nietolerancja, wykluczenie oraz przekonanie, iż sens życia zależy od posłuszeństwa, a także od czujności w obliczu wroga".

Naturalnie przemieszanie płaszczyzny teoretycznej i praktycznej jest fenomenem powszechnym. Nie twierdzę, że komunitarianie ograniczają się do sugestii ontologicznych i nie wypowiadają się na temat rzeczywistości liberalnej. Co więcej, filozofia komunitariańska (po części dlatego, iż niektórzy komunitarianie krytykowali rzeczywistość liberalną) została zaanektowana przez politykę. Także atak Macedo wydaje się wyrastać z tego samego, politycznego podłoża (tyle że o przeciwnej orientacji). Jego pierwsza książka – *Nowa Prawica kontra Konstytucja Amerykańska* – wyraźnie sytuuje go w nurcie antyrepublikańskim. Niemniej jednak s e d n o krytyki komunitariańskiej jest czysto filozoficzne, czyli, jak je tu nazywam: ontologiczne. Innymi słowy, chodzi tu o sposób widzenia świata, o kategorie, za pomocą których chcemy ten świat opisywać i pojmować, a nie o ocenę rzeczywistości czy o projekty reformy tejże.

Na czym polega ta krytyka? Wspomniałem już o zakwestionowaniu liberalnego postulatu neutralności. Krytyka ta (w przypadku Charlesa Taylora – moim zdaniem najgłębszego teoretyka w tym nurcie) opiera się na pewnej filozofii języka (albo na pewnej teorii sensu). Co ludzie mogą uznać za sensowne? co ludzie są w stanie zrozumieć? – oto punkt wyjścia tej filozofii. Jeśli spróbujemy odpowiedzieć na te pytania, stwierdzimy niewątpliwie, iż „sensy" konstytuują się w rozmaitych wspólnotach. Najbardziej oczywistym przypadkiem jest (narodowa) wspólnota językowa, gdyż tu różnice są najbardziej namacalne. Ale i w ramach narodowej wspólnoty językowej (a także ponad nią) istnieją rozmaite wspólnoty. Wspólnotą ponadnarodową jest na przykład nauka albo chrześcijaństwo (wspólnoty w intencji uniwersalistyczne, które operują własnymi językami). Wspólnotą węższą jest na przykład rodzina, gdzie poprzez wspólne przeżycia i doświadczenia (ale w ramach tradycji tej instytucji) rozwija się odrębny język. Z tej perspektywy „sensy" są funkcją wspólnoty: nie są

arbitralnymi konstrukcjami, lecz dziedzictwem historii – tej wiekowej i tej dziejącej się na naszych oczach. A zatem – powracając do naszego obiektu rozważań – liberalizm to nie teoretyczny konstrukt wywiedziony z minimalistycznych założeń na temat natury człowieka czy społeczeństwa, lecz swoista historyczna wizja „dobrej wspólnoty" (konkurencyjna w stosunku do analogicznych wizji: konserwatywnych, socjalistycznych czy anarchistycznych). Etyczna neutralność liberalizmu (ugruntowana w owych minimalistycznych założeniach) jest więc fikcją, i to fikcją niebezpieczną, gdyż maskuje owe historyczne sensy; odcina kategorie, którymi operujemy w życiu publicznym, od historycznych źródeł wartości.

Cóż na to Macedo? Macedo zgadza się, że liberalizm nie jest neutralny. Przyznaje, że (wbrew licznym deklaracjom) liberalizm promuje pewne wartości. Ale twierdzi (przekuwając słabość w siłę), iż wartości, których liberalizm broni, są nie tylko godne naszego szacunku, ale również budzą żywe uczucia (taki jest cel wspomnianych na początku powiastek). Innymi słowy, istnieją cnoty liberalne. A w zasadzie jedna podstawowa cnota: publiczna racjonalność. Tę cnotę można śmiało przeciwstawić cnotom promowanym przez konkurencję, gdyż jest ona zdecydowanie lepsza, a mianowicie nie jest konfliktogenna. Weźmy solidarność społeczną (czy to w rozumieniu konserwatywnym, czy też w zupełnie innym rozumieniu socjalistycznym): taka cnota opiera się na stronniczych emocjach (pozytywnych w stosunku do własnej grupy, klasy czy wspólnoty; negatywnych w stosunku do reszty), więc łatwo przekształcić ją w coś niekontrolowanego (np. szowinizm, populizm). Gdy tymczasem publiczna racjonalność – dochodzenie do rozwiązań posiadających sankcję rozumu, możliwie najbardziej uniwersalnych i najmniej spornych – jest oparta na emocjach niestronniczych, gdyż w zasadzie nie wykluczających nikogo (kto tylko akceptuje „jedną, bardzo prostą zasadę"); jest więc tym, co buduje świat możliwie najbardziej pojemny. Świat oparty na publicznej racjonalności to róg obfitości, umożliwiający udane życie niemal wszystkim (w zgodzie z zasadą Milla).

Taki świat już istnieje, twierdzi autor – w Kalifornii. „Liberalizm zapowiada – czy też grozi – że cały świat zacznie przypominać Kalifornię. Sprzyjając tolerancji, czy nawet zrozumieniu dla szerokiego spektrum stylów życia i przejawów ekscentryczności, liberalizm tworzy wspólnotę, w której jest możliwe podjęcie decyzji, że w przyszłym tygodniu rezygnuję z pracy w bankowości, porzucam żonę i dzieci i przyłączam się do buddyjskiej grupy wyznaniowej. Życie w pluralistycznym społeczeństwie liberalnym jest jak obiad w samoobsługowej restauracji, w której mamy przed sobą szereg podniecających możliwości" (s. 344). Co na to komunitarianie?

Komunitarianie dostrzegają, że świat liberalny – oparty na „czterech mobilnościach": geograficznej, społecznej, małżeńskiej i politycznej – jest światem bardzo pojemnym, stwarzającym niespotykane w innych ustrojach możliwości samorealizacji. Tyle że jest to świat umożliwiający samorealizację p ł y t k ą. Ponieważ sensy (i wartości) konstytuują się we wspólnotach, są historycznym dziedzictwem, a jednocześnie zadaniem, to ustrój, który (przede wszystkim w teorii, ale i w jakimś stopniu w praktyce) odżegnuje się od historyczności, który fundamentem każdej wspólnoty czyni dobrowolną zgodę lub kontrakt (co

umożliwia bezproblemową zamianę żony i dzieci na buddystów), jest ustrojem umożliwiającym spełnienie jedynie powierzchowne. Jest to raczej ustrój, który trwoni sensy i wartości przekazane przez historię, niż je zachowuje i przekazuje następnym pokoleniom. Jest to raczej świat udawany niż rzeczywisty, świat wyborów „na próbę". Jak trafnie zauważa Macedo (choć waloryzuje ten stan rzeczy dodatnio): „Skoro tylko [jednostka] uświadomi sobie nieskończone możliwości samorealizacji ujawniane przez liberalizm, zawsze już będzie rozpatrywać swe wybory w nowym świetle; w ostateczności to, co kiedyś stanowiło niekwestionowany składnik danej tożsamości czy roli, staje się przedmiotem wyboru" (s. 345).

Nie jest to zasadniczo krytyka rzeczywistości liberalnej. Komunitarianie nie twierdzą (jak konserwatyści), że jest możliwy powrót do świata przedliberalnego, opartego na autorytecie i bezrefleksyjnie przyjmowanej hierarchii wartości. Jest to przede wszystkim krytyka pewnej wizji liberalizmu, ucieleśnionej w owym przykładzie Kalifornii (która nie jest przecież reprezentatywna dla świata zachodniego i nie jest bynajmniej postrzegana jako ideał przez jego mieszkańców). Jest to krytyka filozofii liberalnej, która opisuje anonimową wspólnotę racjonalnych wyborców.

Rzeczywisty, filozoficzny spór między komunitarianami a liberałami nie idzie więc o „racjonalność publiczną", jak sugeruje Macedo. Obie strony na płaszczyźnie praktycznej, politycznej opowiadają się za instytucjami liberalnymi (ucieleśniającymi ową racjonalność, jak pracowicie dowodzi autor). Rzeczywisty spór dotyczy raczej w a r u n k ó w takiej racjonalności. Komunitarianie dowodzą, iż publiczna (a w gruncie rzeczy każda) racjonalność jest zakotwiczona w pewnym dziedzictwie; w przypadku państwa jest to jego historia – rzeczywista i zmyślona, zapisana krwią i drukiem czy farbą (naturalnie istnieją wspólnoty bez dziedzictwa jak, powiedzmy, Stany Zjednoczone w XVIII wieku czy Czechy po I wojnie światowej; ich zadaniem – jeśli mają przetrwać – jest takie dziedzictwo stworzyć, co może oznaczać: wymyślić – mity i fałsze są ważnym elementem wspólnego, narodowego dziedzictwa). Oczywiście w dziedzictwie można dostrzegać rozmaite sensy i rozmaite wartości, można je więc przeformułowywać i przewartościowywać. Niemniej jednak taki bagaż tradycji jest koniecznym warunkiem mocnej wspólnoty, która jej członkom będzie wydawać się warta obrony i godna poświęcenia. Co więcej, tylko w takiej wspólnocie tradycji można racjonalnie dyskutować, gdyż tylko wtedy interlokutorzy przyjmują (zazwyczaj nieświadomie) wystarczająco wiele wspólnych założeń, by się zrozumieć i, być może, porozumieć. Nie jest możliwe wzięcie w nawias tych wspólnych, historycznych wartości i zastąpienie ich (niekonfliktogennymi) wartościami uniwersalnymi. Wartości uniwersalne (których symbolem jest pieniądz – uniwersalny zamiennik wszystkiego, czym możemy się posługiwać) nie mają znaczeń samoistnych, są w gruncie rzeczy etykietami na pustych pudełkach. Dopiero w konkretnych wspólnotach realizujących konkretne cele etykiety te zaczynają oznaczać coś rzeczywistego.

Innymi słowy, można naturalnie próbować oprzeć wspólnotę na wartościach uniwersalnych. Pierwszą taką próbę – *Gedankenexperiment* przeprowadzony z pełną świadomością nieuniknionych ograniczeń i w końcu porzucony na rzecz

rozwiązania mniej lotnego – podjął Platon w *Państwie*. Żeby dać szanse na niezakłócone działanie temu, co uniwersalne, zaproponował „oczyszczenie podłoża", czyli zbudowanie wspólnoty w oparciu o dzieci – odseparowane od rodziców, wolne od partykularnych (historycznych) przypadłości. Ten utopijny nurt jest stale obecny w dziejach myśli i w praktyce społecznej (weźmy średniowieczny millenaryzm czy dwudziestowieczny komunizm); wyraża on istotne aspiracje ludzkości do j e d n o ś c i. Takie aspiracje, jak wszyscy dobrze wiemy, były zazwyczaj okupione krwią i kończyły się katastrofą. Na gruncie filozofii języka znajdujemy wyjaśnienie tego stanu rzeczy: utopia jest p r o j e k t e m, jest abstrakcyjną w i z j ą, która nie jest w stanie zastąpić wspólnego języka (rozumianego szeroko: obyczaje, zobowiązania, role społeczne itd.), a więc nie może zintegrować wspólnoty. Utopia jest skokiem w nieznane, jest próbą zbiorowej przeprowadzki do „Nowego Świata" bez map i zabezpieczeń (by użyć znanego porównania: jest próbą wymiany kadłuba na pełnym morzu).

Taką uniwersalistyczną utopią – twierdzą komunitarianie – jest również filozofia liberalna w wersji bronionej przez Macedo. Z jedną, zasadniczą różnicą (pomijając fakt, iż jest to utopia dobrowolna). Atrakcyjność uniwersalizmu brała się z reguły z siły jego ideału. W przypadku *kallipolis* Platona był to ideał Dobra (który można zinterpretować jako „harmonię ze strukturą bytu"). W przypadku chrześcijaństwa jest to „miłość bliźniego" zakotwiczona w miłości Boga do człowieka. Chrześcijaństwo w oparciu o przesłanie „miłości bliźniego" ogłosiło kres partykularyzmów w etyce: nie ma ani Greka, ani Żyda. Takie uniwersalistyczne przesłanie było atrakcyjne, gdyż wypływało z niesłychanie życiodajnego (czytaj: sensorodnego) źródła, jakim było samopoświęcenie się Boga na krzyżu za wszystkich grzeszników (ideał miłości bliźniego jest refleksem tej wielkiej miłości Boga do upadłego stworzenia). To potężne przesłanie zmieniło oblicze świata (ale – zauważmy – nie zlikwidowało partykularyzmów, tylko je zmodyfikowało). Filozofia liberalizmu odżegnuje się od ideałów. Na przykład Hayek z jednej strony twierdzi, że dzisiejszemu światu potrzeba ideału, lecz jego własny, liberalny ideał „cywilizacji wolności" opiera się na, w intencji, neutralnej i obiektywnej definicji wolności (więc w gruncie rzeczy nie ma tu wizji moralnej, owego życiodajnego źródła sensu, które daje siłę do działania w nowym, nie znanym świecie). To samo można powiedzieć o ideale racjonalności propagowanym przez Macedo. A zatem, po pierwsze, mamy tu do czynienia z utopią (niebezpieczną, jak każda utopia) i, po drugie, utopią maskującą rzeczywiste wartości, którym służy liberalizm. Liberalizm, jako rzeczywistość społeczna, a nie filozofia – twierdzi Charles Taylor – zasadza się na walce z cierpieniem, samorealizacji i wartości zwyczajnego życia. Te właśnie ideały dostarczają owego niezbędnego wspólnego języka integrującego wspólnotę liberalną (wspólnotę liberalną jako uniwersalistyczną utopię; wspólnoty rzeczywiste są zintegrowane dzięki innym językom, z których najważniejszym jest narodowość). Same instytucje liberalne, naga idea racjonalności – wbrew twierdzeniom Macedo – nie wystarczą.

Zaczęliśmy stąpać po bardzo niepewnym gruncie. Zatrzymajmy się więc. Sądzę, iż przebyta droga wystarczy, by uzasadnić stwierdzenie, że Macedo raczej zamarkował dyskusję, niż wszedł w starcie z takimi komunitarianami jak

Charles Taylor. Mam nadzieję, że w następnej rundzie będzie walczył bardziej poważnie. Jak na razie czytelnik polski musi się więc zadowolić walką z cieniem; ponieważ jednak jest to pierwsza tak szeroka prezentacja *liberal–communitarian debate*, książka jest godna polecenia wszystkim, których interesuje współczesna filozofia polityczna.

Andrzej Pawelec

ANDRZEJ PAWELEC, ur. 1964, doktorant na UJ. Pisze rozprawę *Liberalne teorie sprawiedliwości. Hayek, Nozick, Rawls.*

RELIGIJNY WYMIAR FILOZOFII WITTGENSTEINA

Norman Malcolm,
WITTGENSTEIN: A RELIGIOUS POINT OF VIEW?
Ed. by Peter Winch. Cornell University Press. Ithaca, New York 1995, ss. XII + 140

Trudno we współczesnej filozofii znaleźć równie lakonicznego w sformułowaniach, a zarazem równie wpływowego filozofa (przynajmniej na gruncie anglosaskim) jak Ludwig Wittgenstein. Znamienne przy tym, że pomysły teoretyczne zawarte w jego pismach stanowią źródło inspiracji nie tylko dla radykalnych krytyków metafizyki oraz dla epistemologów, filozofów nauki czy filozofów języka, lecz także dla filozofów zajmujących się zagadnieniami moralności oraz religii. Recenzowana tu książka Normana Malcolma (zmarłego przed kilku laty znanego obrońcy dowodu ontologicznego na istnienie Boga) również koncentruje się na zagadnieniach związanych z religią. Malcolm jednakże nie poszukuje w tekstach autora *Dociekań filozoficznych* (jak czyni to wielu innych komentatorów Wittgensteina) użytecznych narzędzi adekwatnej interpretacji religii (jej języka, założeń, form itd.), lecz podejmuje kwestię zarówno religijności samego Wittgensteina jako człowieka, jak też religijnego sensu jego myśli filozoficznej.

Punktem wyjścia i zasadniczym przedmiotem interpretacji proponowanych przez Malcolma jest zdanie wypowiedziane przez Wittgensteina w jego prywatnej rozmowie z uczniem i przyjacielem M. O'C Drury'm: „Nie jestem człowiekiem religijnym, lecz nie mogę powstrzymać się od patrzenia na jakikolwiek problem z religijnego punktu widzenia." Malcolm usiłuje mianowicie ustalić,

czy i w jakim sensie wyznanie to można uznać za prawdziwe. Inaczej mówiąc, nie wątpiąc w szczerość wypowiedzi Wittgensteina, autor książki usiłuje znaleźć odpowiedź na dwa pytania: po pierwsze, czy jest prawdą, że Wittgenstein nie był człowiekiem religijnym, oraz – po drugie – w jakim sensie, jako filozof, rozpatrywał podejmowane przez siebie zagadnienia z religijnego punktu widzenia. Na pytania te – poddając krytyce interpretację Malcolma – stara się także udzielić odpowiedzi wydawca omawianej książki Peter Winch w załączonym do niej tekście *Discussion of Malcolm's Essay*.

Odpowiadając na pierwsze z postawionych pytań, Malcolm opiera się nie tylko na wypowiedziach (ustnych i pisemnych) samego Wittgensteina czy własnych z nim kontaktach (Malcolm był długoletnim uczniem i współpracownikiem Wittgensteina), lecz także na wspomnieniach osób doskonale go znających oraz faktach z jego prywatnego życia. W świetle tych źródeł Wittgenstein jawi się jako człowiek niezwykłej wprost głębi życia duchowego i moralnej dobroci; jako człowiek zatopiony w lekturze Ewangelii i usiłujący żyć według jej wskazań; zdolny do bezgranicznego poświęcenia się dla innych (czego wyrazem chociażby rozdanie posiadanego majątku czy zgłoszenie się do wojska na ochotnika w czasie pierwszej wojny światowej), zarazem jednak świadomy swoich słabości i grzechów; skutecznie walczący z pokusą sławy, a także obłudy (skrywania przed innymi swoich wad) i fałszu, identyfikujący wreszcie prawdziwą religijność (w tym prawdziwe i autentyczne chrześcijaństwo) nie tyle z wyznawaniem określonej doktryny religijnej, ile przede wszystkim z wewnętrzną (duchową i moralną) przemianą życia (w myśl słów św. Jana, że „wiara bez uczynków martwa jest"). Mimo to ten – jak nazywa go Malcolm – duchowy i moralny purytanin nie uważał siebie za człowieka religijnego, za zdolnego „klękać przed Bogiem". Zdaniem Malcolma powody takiej samooceny były przynajmniej dwa: z jednej strony fakt, iż Wittgenstein nie należał (w sensie instytucjonalnym) do żadnego Kościoła, z drugiej zaś – posiadane przez niego standardy religijności, do których, jak sądził, w żadnym razie nie dorastał, a które spełniały jego zdaniem wielkie postaci z przeszłości (chociażby św. Augustyn). Wreszcie, co równie chyba ważne, Wittgenstein nie był w stanie zaaprobować pewnych elementów obecnych w większości doktryn religijnych, chociażby nauki o Bogu jako stwórcy świata, jako najwyższym bycie kosmologicznym. Bóg, jak podkreśla Malcolm, był dla Wittgensteina przede wszystkim (jeżeli nie wyłącznie) zbawicielem człowieka, jego duchową mocą i wsparciem dającym zarówno zdolność czynienia dobra, jak i bezpieczeństwo. W tym też sensie istoty chrześcijaństwa Wittgenstein nie upatrywał bynajmniej w doktrynie na temat przeszłości i przyszłości człowieka, lecz w posiadanej przez człowieka świadomości grzechu i nadziei na zbawczą pomoc Boga.

Podejmując z kolei drugie (i ważniejsze) zagadnienie, dotyczące religijnego sensu filozofii Wittgensteina, Malcolm stwierdza, iż pomiędzy koncepcją i podstawowymi tezami filozofii autora *Dociekań filozoficznych* a myśleniem i życiem religijnym zachodzą przynajmniej cztery zasadnicze analogie. Pierwszą i najważniejszą analogią miał być problem wyjaśnienia (a dokładniej granic wyjaśnienia) obecny, zdaniem Malcolma, zarówno w filozofii jak i, do pewnego przynajmniej stopnia, w religii. W myśl bowiem koncepcji Wittgensteina

podstawowe zadanie filozofii uprawianej od czasów starożytnych – leżące w wyjaśnieniu bądź to istoty poszczególnych zjawisk (np. bytu, przyczyny, prawdy, dobra, sprawiedliwości), bądź też zachodzenia określonych zdarzeń – jest na jej gruncie nierealizowalne. Wyjaśnienie czegoś możliwe ma być, jak przedstawia myśl Wittgensteina Malcolm, jedynie w ramach poszczególnych zastosowań języka czyli „gier językowych", niemożliwe jednak jest wyjaśnienie danej gry jako takiej. Człowiek może, co najwyżej, daną grę opisać bądź aktywnie włączając się do niej – podtrzymywać jej trwanie.

Zdaniem Malcolma podobna granica wyjaśnienia ma miejsce w religii, co szczególnie wyraźnie ma obrazować biblijna przypowieść o Hiobie. Człowiek religijny bowiem, zwłaszcza gdy zostaje dotknięty nieszczęściem, z dna swej rozpaczy wykrzykuje pytanie „dlaczego?". Ostatnim jednakże słowem religii, ostatnią odpowiedzią dostępną człowiekowi na gruncie religii jest odwołanie się do Bożej Woli („Bóg tak chciał", „taka była Wola Boga"). Dalsze natomiast pytania – „dlaczego Bóg tak właśnie zadecydował?", „dlaczego taka właśnie była Jego Wola?" – są już, zdaniem Malcolma, pozbawione sensu. Bóg bowiem nie ma obowiązku kierować się racją zrozumiałą dla człowieka, nie ma tym bardziej obowiązku informować człowieka o motywach i racjach swojej Woli czy usprawiedliwiać się przed człowiekiem za to, co uczynił bądź czego nie uczynił. Biblijny Jahwe karci wszak zarówno Hioba (gdy ten pyta Go, dlaczego tak boleśnie go doświadcza, skoro w niczym nie zawinił), jak też przyjaciół Hioba (którzy są przekonani, że Hiob musiał zawinić, skoro spotkało go nieszczęście). Bóg pokazuje tym samym, zdaniem Malcolma, że Jego racje są dla człowieka niedostępne, więcej – że jest On w sensie dosłownym poza wszelką racją i wyjaśnieniem (przynajmniej dla człowieka), że wręcz czymś niestosownym jest Boga o cokolwiek pytać.

Widać tym samym wyraźnie, konstatuje Malcolm, zasadniczą zbieżność między z konieczności zatrzymującym się przed niezgłębialną dla człowieka tajemnicą myśleniem religijnym oraz niewiarą Wittgensteina w eksplanacyjne możliwości filozofii. Inaczej mówiąc, filozofia – jak religia – musi poprzestać na konstatacji faktu bez możliwości uzyskania odpowiedzi na pytanie, dlaczego ma on miejsce, różnica jest tylko ta, że na gruncie filozofii tym „brutalnym faktem" jest istnienie danego zjawiska (np. określonej gry językowej), w religii natomiast – Wola Boga.

Drugą z dostrzeganych przez Malcolma analogii między religią a Wittgensteinowską koncepcją filozofii ma być, z jednej strony, akcentowany w religii (chociaż podkreślany także przez Wittgensteina m.in. w *Traktacie*) „cud istnienia", z drugiej – niewyjaśnialne na gruncie filozofii zjawisko powstawania gier językowych. W pierwszym przypadku można mówić o cudzie stworzenia świata przez Boga, w drugim o niezrozumiałym dla człowieka zjawisku języka, a także jego „wcieleń" i metamorfoz.

Trzecią z kolei analogią jest, zdaniem Malcolma, akcentowana na gruncie każdej praktycznie religii wielostronna niedoskonałość, a nawet grzeszność człowieka. Religia z jednej strony ukazuje radykalne zło, radykalny „fałsz" doczesnej egzystencji człowieka, z drugiej jednak przynosi skuteczne na ten fałsz i zło lekarstwo w postaci obietnicy ostatecznego zbawienia. Podobnie,

zdaniem Malcolma, ma się rzecz w przypadku filozofii Wittgensteina. Jednym z jej podstawowych zadań wszak miało być ukazywanie pomieszań pojęciowych charakterystycznych dla ludzkich języków oraz poszukiwanie na nie lekarstwa. Żartobliwie mówiąc, filozofia w rozumieniu Wittgensteina staje się „religią języka (umysłu)".

Czwartą wreszcie analogię między religią a filozofią Wittgensteina dostrzega Malcolm, mówiąc najogólniej, w przewadze działania nad teorią. Oznacza to, że tak jak dla wiary ostatecznym jej sprawdzianem (i potwierdzeniem autentyczności) nie jest bynajmniej (choćby gruntowna) znajomość określonej doktryny religijnej, lecz przemiana życia i spełnianie dobrych uczynków, tak testem znajomości i rozumienia języka nie jest konstruowanie określonych „teorii" języka, lecz trafne posługiwanie się nim.

Na podstawie wszystkich czterech analogii widać więc wyraźnie, że religijny sens filozofii nie oznaczał dla Wittgensteina rozważania problemów ściśle religijnych na gruncie filozofii, ani też rozwiązywania problemów filozoficznych w świetle określonej doktryny religijnej. Co więcej, nie oznaczał również redukowania religii do jej filozoficznie dostępnych i zrozumiałych tez ani też do traktowania filozofii jako analogicznej do religii drogi zbawienia. Sprowadzał się raczej, jak pokazywał Malcolm, do dostrzeganych przez samego Wittgensteina podobieństw między niektórymi cechami religii oraz filozofii. Czy jednak cechy te zostały przez Malcolma trafnie dostrzeżone i opisane?

Zdaniem wydawcy omawianej tu książki, Petera Wincha, wymienione przez Malcolma analogie między religią a filozofią nie są przekonujące. Jest przecież oczywiste, że zarówno niemożliwość wyjaśnienia określonych zjawisk, jak też zdziwienie istnieniem czegokolwiek oraz konstatacja niedoskonałości człowieka czy wreszcie przewaga działania nad teorią, mają radykalnie odmienne znaczenie w przypadku filozoficznego opisu gier językowych oraz przeżywania wiary. Stąd, zdaniem Wincha, przykłady podane przez Malcolma należałoby raczej uznać za zasadnicze różnice (a nie podobieństwa) między filozofią Wittgensteina a religią. Nie znaczy to jednak, że filozofia autora *Traktatu* oraz *Dociekań* była pozbawiona wymiaru religijnego (czy, jak czasami mówi Winch, duchowego). Zdaniem Wincha leżał on jednakże nie tyle w konkretnych tezach, zadaniach czy formalnych cechach filozofii, ile przede wszystkim w sposobie jej uprawiania (i traktowania) przez Wittgensteina. Ten ostatni miał w niej bowiem dostrzegać swoistą „rozmowę umysłu z samym sobą", samointerpretację ludzkiego sposobu myślenia, mówienia i widzenia rzeczy. Więcej, jak sugeruje Winch, filozofia była dla Wittgensteina, podobnie zresztą jak dla Pascala czy Kierkegaarda, formą duchowej ekspresji, wyrażania siebie, namysłu nad głęboko doświadczanymi niepokojami ducha. Była swoistą „pracą nad sobą", odkrywaniem najgłębszej prawdy o sobie, jakkolwiek wieloznacznie i nieprecyzyjnie może to brzmieć.

Bez względu jednak na to, która z tych interpretacji jest bliższa prawdy (wypada żałować, iż Malcolm, z racji swej śmierci, nie miał już możliwości odpowiedzieć na polemikę Wincha), należy zauważyć, iż w świetle obu zawartych w omawianej książce tekstów, Wittgenstein jawi się jako człowiek gorąco zainteresowany nie tylko religią jako przedmiotem filozoficznego namy-

słu, lecz także (a może nawet przede wszystkim) jako dostarczającą człowiekowi duchowej mocy, sensotwórczą formą życia. Był świadomy podstawowej różnicy, jaka zachodzi między filozofem a człowiekiem religijnym – ten drugi mianowicie zawsze oczekuje na odpowiedź od Kogoś Innego, pierwszy pozostawiony jest sam sobie i to często bez nadziei na znalezienie jakichkolwiek odpowiedzi. Może też właśnie dlatego Wittgenstein często powtarzał (co cytuje Malcolm), iż sens pochodzi „z góry", z tego, „co wyżej". Być może też religijny sens jego filozofii tkwi również i w tym, że filozofia (także ta zawarta w *Traktacie*) odsłania perspektywę tajemnicy, ukazuje jej wszechobecność, lecz nie jest w stanie owej zasłony tajemnicy zerwać. Więcej, filozofia (także dzięki niebagatelnej pracy wykonanej przez Wittgensteina) dokonuje współcześnie swoistej autodemaskacji, samouwolnienia od niszczących iluzji. Nie znaczy to, oczywiście, że automatycznie toruje drogę wierze (tym bardziej zaś wierze religijnej), oznacza jednak, że ukazuje inne wymiary rzeczywistości i inne „formy życia", które kierują naszą uwagę na pytanie o transcendencję.

Ireneusz Ziemiński

IRENEUSZ ZIEMIŃSKI, ur. 1965, absolwent filozofii KUL, asystent w Zakładzie Filozofii Akademii Techniczno-Rolniczej w Bydgoszczy. Publikował m.in. w „Znaku", „Logosie i Ethosie", „Tygodniku Powszechnym" i „Więzi".

„TOTENMESSE" W WARSZAWIE I W OSLO

DWUGŁOS

WARSZAWSKA MSZA UMARŁYCH

TOTENMESSE. MUNCH – WEISS – PRZYBYSZEWSKI,
Muzeum Literatury, Warszawa, jesień 1995;
Munch Museet, Oslo, wiosna 1996

I znów Krakowiacy dali się ubiec warszawskim Kurpiom! Ledwie nieco się zrehabilitowali po tak długim zaniedbaniu krakowskiego malarskiego vice-wieszcza Malczewskiego wystawą w Arsenale (i to dzięki warszawsko-gdańskiej uczonej), a już o przeszło miesiąc wcześniej w warszawskim Muzeum Literatury im. Adama Mickiewicza, gdzie od wielu lat nie tylko

panuje, ale i rządzi nader skutecznie Janusz Odrowąż–Pieniążek, otwarto wystawę pod tytułem *Totenmesse. Munch – Weiss – Przybyszewski*. Po pokazie warszawskim wystawa przewędrowała do Norwegii. A może należałoby pomyśleć o pokazaniu jej w Krakowie? Jest to bowiem w pewnym sensie wystawa przede wszystkim Weissa, a więc Krakowiaka, a i Przybyszewski, choć Kujawiak *de facto*, bardziej przynależy do naszego grodu niż do goplańskich pejzażów.

Przede wszystkim jednak jest to wystawa polsko–norweska i zarazem świadectwo, że pomiędzy Lechitami a Wikingami były też wydarzenia z zakresu sztuki, a nie tylko łomotania się wzajemnego. W tytuł owej *Mszy Żałobnej* czy może lepiej *Mszy Zmarłych* należałoby wpisać, chociażby dla równowagi, jeszcze jedno nazwisko norweskie: Dagny Juel–Przybyszewskiej. Zanim przejdę do samej wystawy, chciałbym kilka ciepłych (a może więcej niż ciepłych) słów napisać o katalogu sponsorowanym przez zarówno polskie, jak i norweskie instytucje i firmy. Jest to zaiste piękna księga, ładnie drukowana, składana i zaopatrzona w bardzo cenne teksty: poza introdukcją dyrektora znajdujemy tu tekst Władysławy Jaworskiej o Munchu i Przybyszewskim, *Unterwegs* – rzecz o Stanisławie Przybyszewskim w latach 1894–1898, napisaną przez Elizabeth Clegg, *Totenmesse* Łukasza Kossowskiego, głównego autora wystawy, i *Pocałunek* – tekst wnuczki malarza Zofii Weiss. Tego rodzaju katalog stał się dziś niezbędnym aneksem do każdej ważniejszej ekspozycji, utrwala bowiem jej z natury rzeczy efemeryczne istnienie. Byle był dobrze wydany i dobrze skomentowany, jak w omawianym tu przypadku.

Łukasz Kossowski niedawno bronił doktoratu poświęconego twórczości Wojciecha Weissa, a obecnie zebrał najciekawsze dzieła znane i niezbędne oraz prace częstokroć w ogóle nie znane. Ponadto postarał się o sprowadzenie z Norwegii dzieł Muncha, które doskonale ukazują fascynację Weissa norweskim rówieśnikiem. Całość materiału podzielono na cztery odrębne zestawy: *Morgue, Wieczorny promień, Totenmesse* i *Wiosna*. W kilku przypadkach posłużono się cytatami z Przybyszewskiego. Zestawienia obrazów i grafik ukazują owe wspomniane powinowactwa artystyczne. Okazuje się, że Weiss był w pewnym okresie swego życia malarzem fascynującym, prekursorem ekspresjonizmu, a zarazem potrafił przeniknąć mroczne dociekania Przybyszewskiego, który przybywszy do Krakowa, w jakiejś mierze zatrzymywał proces murszenia ducha, choć leczył go ryzykownie, wsączając w ów nienajmłodszy organizm truciznę: zarówno niepokojów *fin–de–siècle'u*, jako też buntowniczości narodzin nowego stulecia. Tak więc Weiss – a powiedzmy otwarcie: wystawa jest w pierwszym rzędzie jemu poświęcona – wyrasta na osobowość artystyczną o pierwszorzędnym znaczeniu. I malarzowi należało się to ponowne odkrycie, na jego twórczość bowiem cień rzucił zarówno międzywojenny okres playboyowatych golasków, jako też niespodziewany powojenny akces do socrealizmu.

Tak więc i przyjemności czeka wiele na zwiedzających, ale także i nauki sporo, i refleksji bez wyraźnych odpowiedzi całe mnóstwo. Bo analogie między trzema panami są nie tylko natury artystycznej. To, że się po dekadencku pasjonowali „dramatem istnienia", owymi obsesjami miłości i śmierci, upojeniami i wizjami natury jako zjawiska transcendentnego, to należy do repertuaru epoki. Że demonizowali kobietę jako nosicielkę chuci, a zarazem dostrzegali jej

często agresywną brzydotę, to są nie tak znów rzadkie przykłady paradoksów, jakie nam jakże często prezentuje tak zwana dusza artysty. Ale skąd – u nich wszystkich – ten ładunek grafomanii, który miał się ujawnić po pierwszych „wzlotach"? Mam nadzieję, że pani profesor Podraza-Kwiatkowska nie wyklnie mnie, ale generalnie przełom wieków, czyli u nas okres Młodej Polski, charakteryzował się jakimś nadmiernym wysileniem, jakimś zamąceniem psychicznym, co jakże często prowadziło do kiepskich, bo czasem wręcz melodramatycznych finałów, jak w przypadku pięknej Dagny i jej ostatniego kochanka, naprawdę wielce uzdolnionego poety o umyśle zatrutym przez jady epoki w ogólności, a Przybyszewskiego w szczególności.

Że sabbatyczny mistrz spod „Czarnego Prosiaka" pisał po splendorach berlińskich coraz gorzej, pozostawił kilka sztuk teatralnych, których dziś najlepszy reżyser nie uratuje od scenicznej klapy, bo nikt tamtoczesnymi cierpieniami naduczuciowców się dziś przejąć nie może, to jeszcze da się wyjaśnić. W pulsowaniu epok występowały zawsze okresy natężeń i okresy samoograniczeń i pewnej ostygłości nadmiernie rozhajcowanych uczuć. Dziś w końcu także cierpieniami Werthera nikt już się nie przejmuje, a samobójstwa wprawdzie nadal się popełnia, ale na zupełnie innym tle. I Przybyszewski odzyskał jakąś równowagę, gdy już pod koniec życia spisał swe wspomnienia, odpadła z nich bowiem nieznośna scenografia wczesnej „filozofii". Bardzo to wygodne mieć uzdolnienia fascynowania innych, ale między fascynacją a epigonizmem jest jeden krok zaledwie.

Inaczej ma się sprawa z malarzami. Malując nie sposób tajemniczo szeptać, grać po swojemu Chopina i epatować niezwykłością myśli. Jeszcze to ostatnie może być czymś osiągalnym przez plastyka, niech mi więc będzie wolno skierować do braci malujących, rzeźbiących oraz instalatorów to nieśmiałe przypomnienie, że epatowanie ma krótkie nogi i takiż żywot. Wspomniałem, że twórczość Weissa kierowała się w okresie międzywojennym i powojennym raczej w dół niż w górę. Z tym, że nie zapomniał nigdy o rzeczywistych walorach swego *métier*. Owe krągłe i apetyczne golaski podobały się z pewnością zamożnym nabywcom, były bowiem malowane sprawnie i z wyczuciem formy i koloru. A socrealistyczne obrazy, ze słynnym *Manifestem* na czele, ukazywały wiedzę o „robieniu" monumentalizmu. Może sam artysta dostrzegł, że już dalej młodopolską drogą podążać się nie da, nie prowadzi bowiem do tajemniczej zagadki bytu, ale na ugory wydumanej „prachuci", wystarczy więc jako posiłek codzienny odrobina seksualizmu.

To, co się stało z późnym Munchem, to już całkowita tragedia: zaczął jeszcze w okresie międzywojennym uprawiać malarstwo zwane realistycznym i to malarstwo ukazało, że jego młodzieńcza wielkość polegała nie tyle na tym, że świat przeobrażał wedle własnej wyobraźni, ale że to przeobrażenie maskowało pewne niedostatki warsztatowe: odwaga zastępowała kunszt. Przed wielu laty oglądałem obszerną retrospektywę malarza i wprost poraziły mnie te jego późne realizmy: w latach trzydziestych i czterdziestych stał się w jakiejś mierze socrealistą, choć przecież socjalizmu nie opiewał pędzlem, tyle że ostateczne wyniki były właśnie takie: powstawały portrety jakby przodowników i jakby zasłużonych traktorzystek oraz krajobrazy pełne słońca, a czasem także fabryk.

To nie są fakty odosobnione: podobną drogą wędrował był Giorgio de Chirico. Prowadziła ona od krajobrazów mistycznych, a raczej wedut miast opuszczonych przez bogi i mieszkańców, do przeraźliwie akademickich portretów i motywów zwierzęcych. Ale bądźmy szczerzy: de Chirico nigdy nie był malarsko wybitny, a w jego okresie „mistycznym" to pomysł, a nie płasko i monotonnie kładziona farba, wywoływał wrażenie. I tu jeszcze jedna przestroga dla braci artystów: pomysł to rzecz cenna i można się na nim obłowić w sławę i w mamonę, ale jeżeli się naprawdę ceni własną twórczość, to trzeba w nią włożyć coś więcej niż gołe pomysły.

Wiem, że na postawione pytania o drogi twórcze znamienitych bądź co bądź artystów odpowiedzi nie znajdę i wątpię, czy znajdą ją inni. I tak jest dobrze. Sztuka jest sąsiadką tajemnicy. A owe msze umarłych i kostnice godne są polecenia admiratorom sztuki, zwłaszcza że ich trucizny odparowały, pozostawiając jedynie dobry bukiet, tym ważniejszy dla naszych doświadczeń, bo samiśmy już w progu kolejnego *fin-de-siècle'u*. A może nawet już go przekroczyliśmy?

Tadeusz Chrzanowski

TADEUSZ CHRZANOWSKI, ur. 1926, historyk sztuki, długoletni profesor KUL, przewodniczący Społecznego Komitetu Odnowy Zabytków Krakowa, prezes Stowarzyszenia Historyków Sztuki. Autor wielu prac naukowych z historii sztuki, eseista. Wydał m.in. *Żywe i martwe granice* (1974), *Wędrówki po Sarmacji europejskiej* (1988); *Dziedzictwo. Ziemianie polscy i udział ich w życiu narodu* [red.] (1995). Mieszka w Krakowie.

„TOTENMESSE"

POLSKA A EUROPA U KOŃCA STULECIA

Międzynarodowe konteksty polskiej sztuki okresu modernizmu są nadal wydobywane fragmentarycznie tylko, poza tropem paryskim i monachijskim naszych niektórych malarzy, właściwie pozostając nie dotknięte myślą badaczy. Nie wykorzystaną szansą tego rodzaju pozostała na przykład zeszłoroczna setna rocznica zwycięstwa Józefa Mehoffera w konkursie na witraże w katedrze we Fryburgu. Powinowactwa malarzy młodopolskich z, dla przykładu, Hodlerem,

malarzami szwedzkimi, fińskimi czy rosyjskimi zdają się nie istnieć w świadomości badaczy. A przecież są wyraźne! Cieszyć się więc należy z międzynarodowej, polsko–norweskiej wystawy *Totenmesse. Munch – Weiss – Przybyszewski* w warszawskim Muzeum Literatury oraz towarzyszącej jej kilkudniowej sesji naukowej pod tym samym tytułem w Instytucie Sztuki PAN (listopad 1995), które ukazały głównie polskie związki Edvarda Muncha (sesja także relacje w dziedzinie literatury i teatru oraz promieniowanie Przybyszewskiego i Muncha m.in. w Czechach i Rosji).

Totenmesse była bez wątpienia kolejną – z dobrej serii Muzeum Literatury – ważną, profesjonalnie zrobioną wystawą. Jak zwykle w tym miejscu była to wystawa działająca również nastrojem, działająca inscenizacją (chociaż tym razem dosyć dyskretnie). Dyskrecja ta tym bardziej godna jest uwagi, że temat mógł rodzić pokusę „przerysowań" koncepcyjnych i scenograficznych. Kultura wystawiennicza tym bardziej zaś godna uwagi, że wystawa ta – jak ciągle większość polskich ekspozycji – w wielkiej była robiona biedzie; wiele zachodu kosztowało organizatorów m.in. przekonanie strony norweskiej o możliwości eksponowania drogocennych dzieł Muncha w naszych „skromnych progach". Na marginesie dodam – bo nie powinniśmy tego objawu naszego kulturalnego zacofania pomijać – że te właśnie problemy organizacyjne (np. sensacyjna ochrona dzieł Muncha w czasie transportu) i finansowe (np. wysokość ubezpieczenia obrazów) dominowały, obok pikantnego wątku Dagny Juel–Przybyszewskiej, w głosach naszych mediów na temat wystawy. Mało było głosów istotniejszych; wobec braku komentarzy sam jej autor, historyk sztuki Łukasz Kossowski, poczuł się w obowiązku skomentowania spektakularnego sukcesu frekwencyjnego wystawy (o czym niżej).

Można i należy tę wystawę chwalić, m.in. za wyjście poza wąski krąg skojarzeń z tytułowym dziełem Przybyszewskiego *Totenmesse* i na przykład włączenie do wystawy pejzaży (szkice olejne i pastele Wojciecha Weissa); za znakomite zestawienia obrazów i grafik, niekiedy o wręcz poglądowym charakterze dla porównawczych analiz formalnych; za poszczególne zestawienia Muncha i Weissa, ciekawie pogłębione w katalogu przez Zofię Weiss. Dalej, powinniśmy chwalić wystawę za umiejętne i sugestywne – jak zwykle w tym muzeum – ewokowanie atmosfery; za trafny wybór „kluczy" spinających problemowo różne dzieła (postać Dagny, Chopin); za staranny, ilościowo w sam raz skrojony, dobór cytatów z tekstów prezentowanych w ekspozycji.

Pierwsze, co rzucało się w oczy widza wystawy – i wiele osób dziwiło – to fakt, że Weiss nie okazał się malarzem gorszym i mniej interesującym od tak sławnego w świecie Muncha. Czy wrażenie takie nie powstało jednak dlatego, że wyboru dzieł Muncha (limitowanego oczywiście także czynikami zewnętrznymi, głównie finansowymi) dokonano właśnie z myślą o skonfrontowaniu ich z twórczością Weissa? Dotykam tu pewnego zachwiania koncepcji wystawy, do którego jeszcze powrócę: trójkąt sygnalizowany w podtytule *Munch – Weiss – Przybyszewski* został skrzywiony, o czym ani pełny tytuł wystawy, ani wstępy do katalogu nie uprzedzają.

Przy takim założeniu, to znaczy ustawieniu wystawy głównie w kierunku Weissa, dotkliwa była nieobecność niektórych dzieł Muncha: na przykład dla

Nocy Weissa z 1900 roku brak nocnych obrazów Muncha z podparyskiego Saint-Cloud; dla *Pogrzebu w mieście* z 1904 brak widoków Karl Johan Gate. Odnaleziono za to u rodziny kilka obrazów Weissa niezwykle bliskich Munchowi, bliskich na zasadzie wspólnoty „duchowej" (emanacje Przybyszewskiego), ale też na zasadzie bezpośredniego wpływu, na przykład *Pocałunek* z 1900. Te nowe znaleziska, zaskakujące nawet dla specjalistów, a wynikające ze stopniowego ujawniania całej spuścizny Weissa, zachowanej w jego krakowskim domu rodzinnym, należą do największych walorów wystawy.

Wystawę można też krytykować, nie przyjmując jej założeń i oczekując od ekspozycji – pomyślanej jako problemowa – problemowego postawienia zagadnień tytułowych. Była to bez wątpienia dobra prezentacja Weissa, ale radość z możliwości oglądania jego ciekawych dzieł, ze sprowadzenia kilkunastu ciekawych prac Muncha, i szacunek dla sprawnej realizacji nie powinny przesłaniać faktu, że koncepcja wystawy jest kontrowersyjna. Nie jest to bowiem prezentacja kręgu artystów Przybyszewskiego, artystów „nagiej duszy" i „psychicznego naturalizmu". Nie jest to też, jak mógłby sugerować tytuł wzięty ze sławnego utworu „Stacha", prezentacja pewnej specyficznej, tematycznie i nastrojowo określanej formuły symbolizmu. Jego zawężenie do tradycyjnie już przyjętej pary Przybyszewski – Munch i dołączenie Weissa, wprawdzie nie jako epigona, ale jako kolejnego interpretatora „przybyszewszczyzny", sprawia, że modernizm, nie tylko zresztą polski, podlega tu pewnej manipulacji. Przybyszewski był oczywistym ogniwem łączącym obu malarzy, ale zanadto, moim zdaniem, tę relację ujednoznaczniono i zawężono. Pierwsza sala wystawy, ewokująca berlińską winiarnię „Pod Czarnym Prosiakiem", skupiającą tamtejszą cyganerię (m.in. Przybyszewskiego i Muncha, ale nie Weissa), zapowiadała szerszą prezentację „kręgu Stacha". Także *universum* plastyczne samego Przybyszewskiego uległo interpretacyjnemu zawężeniu. Wszak na ścianach jego krakowskiego mieszkania wisiał oprócz *Chopina* Weissa i dzieł Muncha obraz *Skarby Sezamu* Wyspiańskiego... Zabrakło więc innych artystów „nagiej duszy", w tym malarzy takich jak Krzyżanowski, grafików takich jak epigon Muncha – Franciszek Siedlecki, rzeźbiarzy takich jak Flaum, Dunikowski (o wylansowanym w Europie przez Przybyszewskiego Vigelandzie nie wspominając). Różne były ich relacje wzajemne, nie tworzyli żadnej tendencji ani grupy; dla każdego wszakże z wymienionych myśl i styl Przybyszewskiego, wywołane tytułem *Totenmesse*, miały znaczenie pierwszorzędne. Interpretacja „psychicznego naturalizmu" przez, przykładowo, Krzyżanowskiego mogłaby ukazać inną jeszcze, nie mniej niż ta Muncha i Weissa, głęboką i malarsko dojrzałą jego formułę. Ani teksty katalogu wystawy, ani wypowiedzi na sesji nie naprawiły tego braku i powinniśmy to sobie wyrzucać jako grzech zaniedbania, co stwierdzam jako uczestnik wspomnianej sesji. Zdaję sobie przy tym sprawę, że wybrany przez Łukasza Kossowskiego trójkąt relacji trzech wielkich postaci kultury przełomu stuleci był już sam w sobie skomplikowany: pozornie oczywisty zestaw nazwisk – ale każda z relacji dwustronnych różni się od pozostałych dwóch charakterem i skalą napięć.

Niektóre z obrazów Weissa pokazanych na wystawie są bardziej „monachijskie", niektóre „nabistowskie". Drogi grafiki Muncha i Weissa są zupełnie

różne, ale i pozornie „munchowski" obraz *Pocałunek na trawie* Weissa z 1899 jest bardziej w stylu Gauguina i nabistów. Z kolei w obrazach takich jak *Demon* z 1904 Weiss proponuje „przybyszewszczyznę" inną niż Munch, może wiernie jszą. Oczywiście relacja między nim a charyzmatycznym pisarzem była inna niż Muncha, bardziej jednokierunkowa, bo przecież Munch nie tylko Przybyszewskiemu ulegał, ale i go kształtował. To wszystko są szczegółowe problemy historii sztuki, ale piszę o nich, by zwrócić uwagę, iż wystawa nie mogła być konsekwentna nie tylko z powodu zdecydowanej przewagi liczebnej dzieł Weissa; wydaje mi się, że jedynie rozszerzenie zestawu nazwisk umożliwiałoby zachowanie właściwych proporcji i określenie rzeczywistej roli Przybyszewskiego.

Podsumowując ocenę warszawskiej wystawy: wielką przysługę wyrządzono Weissowi, który objawił się jako malarz znacznie bogatszy artystycznie, niż dotychczas można było sądzić. Nie wykorzystano natomiast szansy dla wzbogacenia (zweryfikowania) obrazu polskiego modernizmu.

Oslo jest zbyt małym i zbyt prowincjonalnym ośrodkiem kulturalnym, aby dzieło Weissa uzyskało tam szersze europejskie odniesienia. Istotnie, prasa norweska, żywo reagując na wystawę i na ogół próbując zaprezentować także sylwetkę Weissa, a nawet go docenić, akcentowała jednak bardziej anegdotyczne wątki biograficzne, nie wdając się w analizy sztuki i ciekawe powinowactwa w kulturze europejskiej poprzedniego *fin-de-siècle'u*. Szkoda więc, że dwujęzyczny katalog *Totenmesse* nie pokazał skojarzeń twórczości Weissa z innymi artystami skandynawskimi (jak np. Willumsen), a nawet z wczesnym dziełem *Pietà* Mondriana (obraz Weissa *Jesień* z 1905). Szkoda, że w katalogu nie dotknięto tych rozlicznych (przeważnie nie dających się prosto wytłumaczyć) powinowactw europejskich, bo pomogłoby to określić, na czym w istocie polegała rola Przybyszewskiego i zależność odeń różnych artystów europejskich.

Arne Eggum, opierając się na generalnym schemacie scenariusza wystawy warszawskiej, dokonał w nim jednak znacznych korekt, prezentując ją w stolicy Norwegii na początku 1996 roku. Przede wszystkim skorzystał obficie z zasobów muzeum, którym kieruje – Muzeum Muncha w Oslo. Do wszystkich działów wystawy dodał obrazy i grafiki Muncha, tworząc pełniejszą – w sensie dokumentacyjnym – prezentację relacji trzech tytułowych postaci. I tak na przykład wzbogacono o kilkadziesiąt dzieł Muncha ikonografię wizerunków Przybyszewskiego, w tym mniej znanych jego objawień – choćby w wielkich obrazach *Golgota* i *Dom z czerwonym winem*. Tym samym uzupełniona została także „ukryta" ikonografia Przybyszewskiego, pojawiającego się przecież w dziełach obu malarzy często w nieoczekiwanych miejscach i „roli" (np. głowa Przybyszewskiego unoszona przez Bachantki w ekstatycznym *Opętaniu* Weissa z 1900).

Z dokumentacji Munch Museet wydobyto archiwalne zdjęcia z epoki, m.in. z pierwszej wystawy Muncha w Berlinie. Braki – warunkowane oczywistymi materialnymi powodami, tym niemniej dotkliwe w Warszawie – w Oslo zostały uzupełnione: na przykład obraz *Ulica Karl Johan Gate* Muncha dodano do widoków ulicznych Weissa, wzbogacono prezentację *Pocałunków* obu artystów o jedną jeszcze z ważnych wersji Muncha tego motywu...

Obie wystawy odniosły sukces, miały liczną publiczność i dobrą prasę (chociaż większość komentarzy była powierzchowna). Norweski sukces wystawy dowodzi zresztą, że wbrew ostro sformułowanym sugestiom Kossowskiego (tekst w „Tygodniku Solidarność", 1995, nr 51–52) nie polityczna sytuacja w sfrustrowanej Polsce naganiała spragnioną wartości duchowych polską młodzież na wystawę *Totenmesse*. Demoniczno-ekstatyczna sztuka została podana w bardzo wyrazistej interpretacji i związana z intrygującymi biograficznie postaciami – i to zapewne oddziałało i w jednym, i w drugim kraju. Owa wyrazistość może być tej wystawy wadą albo zaletą – zależnie od przyjętego punktu widzenia. Może stanie się polemicznie wymierzonym wyzwaniem do innych odczytań polskiej sztuki końca XIX wieku i jej europejskich odniesień.

Mieliśmy w ostatnich latach m.in. wystawy monograficzne Witolda Pruszkowskiego i Kazimierza Sichulskiego, kilka publikacji „rocznicowych" Młodej Polski i albumów malarzy młodopolskich. Oczekujemy na wielką przeglądową wystawę sztuki Młodej Polski, którą przedstawi jesienią obecnego roku w warszawskim Muzeum Narodowym znakomity zespół specjalistów (m.in. z Łukaszem Kossowskim). Powoli rośnie materiał do przemyśleń na temat sztuki tej epoki, należałoby jednak śmielej ją oglądać w szerszym kontekście, co utrudnia nam ciągle kulturowa izolacja.

Andrzej Pieńkos

ANDRZEJ PIEŃKOS, ur. 1962, dr, adiunkt w Instytucie Historii Sztuki UW, publikuje m.in. w „Art and Business", „Nowym Nurcie", „Znaku".

List z Kopenhagi

BAJKA

Opowiem Państwu bajkę:

Temu, kto potrafi dokonać rzeczy najbardziej niewiarygodnej, obiecana została królewska córka i połowa królestwa.

Dwóch mężczyzn umarło z przejedzenia, jeden na śmierć się zapił, ulicznicy ćwiczyli się w pluciu na własne plecy. Ale sędziowie w wieku od lat pięciu do dziewięćdziesięciu, demokratycznie wybrani spośród ludu, zadecydowali, iż najbardziej niewiarygodny był stojący zegar, w którym przy wybijaniu godziny ukazywały się różne postaci. Kiedy na przykład uderzyła pierwsza, wyszedł z zegara Mojżesz i zapisał pierwsze przykazanie: „Nie będziesz miał bogów

cudzych przede mną." Przy wybiciu drugiej oczom zdumionej publiczności ukazał się rajski ogród z Adamem i Ewą; byli szczęśliwi, choć nie posiadali niczego, nawet szafy na ubranie. O godzinie trzeciej wyskoczyli z zegara trzej królowie, o czwartej pory roku, o piątej pięć zmysłów, o siódmej siedem dni tygodnia – albo siedem grzechów głównych; sędziowie nie byli co do tego zgodni i ustalili, że siedem grzechów głównych i siedem dni tygodnia to jedno i to samo. O godzinie dziewiątej pojawiło się dziewięć muz, o dziesiątej znów ukazał się Mojżesz, tym razem z tablicą zapisaną dziesięciorgiem przykazań. Kiedy wybiła dwunasta, z zegara wyszedł nocny wachmistrz w czapce–uszatce, z jutrzenką w ręku, śpiewając: „O dwunastej w nocy narodził się Zbawiciel." Z jego rąk zaczęły wyrastać róże, które zamieniły się w anielskie głowy niesione na skrzydłach we wszystkich kolorach tęczy.

Wykonawcą tego zegara–cudu był młody, skromny mężczyzna znany z dobrego serca, miłości do dzieci, a także z tego, że był lojalny w przyjaźni i stanowił prawdziwą podporę dla swoich starych rodziców.

Ludność miasta ubrała się w odświętne szaty, księżniczka zasiadła na tronie, sędziowie ustawili się wokół szczęśliwca, któremu udało się dokonać rzeczy najbardziej niewiarygodnej.

I wtedy zjawił się cham, wysoki kościsty osiłek, który wrzeszcząc, iż to on dokona rzeczy najbardziej niewiarygodnej, zamachnął się ogromną siekierą i rozbił zegar na drobne kawałki.

Sędziowie musieli zmienić decyzję i uznać, iż rzeczą najbardziej niewiarygodną było zniszczenie cudownego zegara.

Ze wszystkich wież rozdzwoniły się dzwony zapowiadając huczne wesele. Księżniczka była smutna, choć ślicznie ubrana. Ceremonia odbyła się wieczorem, kiedy to oświetlony kościół tak pięknie prezentuje się na tle nocy. Damy dworu prowadziły księżniczkę do ołtarza, kwiat miejscowego rycerstwa stanowił świtę chama, który szedł wyprostowany, jakby nic nigdy nie potrafiło go złamać. Śpiewały chóry. Kiedy ucichły, trwała przez jakiś czas cisza i nagle z hukiem rozwarły się drzwi kościoła: wleciał przez nie potłuczony zegar, zatrzymał się, a potem spokojnie przemaszerował przez kościół, ustawiając się między panną młodą i panem młodym. I zegar stał, godziny wybijały swój czas jedna po drugiej, postaci wychodziły i przedstawiały, co miały przedstawiać, przeklinając chama. Mojżesz na przykład cisnął mu pod nogi tablice z przykazaniami, grzmiąc, iż nie może ich podnieść, ponieważ cham potłukł mu ramiona. Jakby tego nie było dosyć, wszystkie figury zaczęły rosnąć i w końcu zrobiły się tak wielkie, iż w kościele zabrakło miejsca dla ludzi.

Kiedy wybiła dwunasta, ukazał się wachmistrz w czapce–uszatce z jutrzenką w ręku. Ruszył na osiłka i walnął go jutrzenką w głowę. „Leż! – rozkazał. – Pomściliśmy siebie i mistrza, a teraz znikamy."

I zniknęli. Ale światła w kościele zamieniły się w ogromne świetlne kwiaty, pozłacane gwiazdy pod sufitem zaczęły sypać długie jasne promienie, a organy grały same z siebie. I wtedy zebrany lud krzyknął: „To jest najbardziej niewiarygodne ze wszystkiego, cośmy oglądali dotychczas." Słysząc to księżniczka zażądała, aby jej mężem został ten, który skonstruował tak cudowny zegar.

Artysta stał w kościele, skromny i spokojny.Wszyscy życzyli mu szczęścia

i składali podziękowania. Nie było nikogo, kto by mu zazdrościł. I to właśnie było najbardziej niewiarygodne.

Opowiedziałam Państwu własnymi, nieudolnymi słowami jedną z mniej znanych baśni Hansa Christiana Andersena. Andersen urodził się w roku 1805 w Odense na wyspie Fionii, w rodzinie biednego szewca. Pragnął zostać tancerzem w teatrze królewskim w Kopenhadze, ale skończyło się na śpiewaniu w teatralnym chórze. Bajki pisał bez przerwy od roku 1835 do 1872, ale nie przykładał do nich zbyt wielkiej wagi. Pragnął, aby sławę przyniosły mu powieści i sztuki teatralne.

Otrzymałam piękne, jubileuszowe wydanie zebranych baśni i historii w prezencie od mojej duńskiej przyjaciółki, która dyskretnie dba o to, abym od czasu do czasu korzystała ze skarbca sztuki skandynawskiej. Napisała mi dedykację: „Ukochany klasyk. Lektura obowiązkowa!"

Zimy w Danii są ciemne, wietrzne i wilgotne. Przeczytałam baśń Andersena w celach terapeutycznych. Dobrze jest czasem uwierzyć bodaj na chwilę, że sztuka potrafi zwyciężyć brutalną siłę i że jest niezniszczalna.

Hans Christian Andersen zmarł w roku 1875 otoczony miłością i sławą.

Janina Katz

JANINA KATZ, ur. 1939, absolwentka polonistyki i socjologii UJ, tłumaczka, publicystka, pisarka (duńska). Od 1969 mieszka w Danii.

Kwartalniki, miesięczniki, tygodniki...

RADOŚĆ Z WYZNANIA WIN

Na okładce marcowego numeru „Więzi" (3/1996) umieszczono zdjęcie przedstawiające księdza klęczącego u kratek konfesjonału. Widok ten robi spore wrażenie. Ksiądz spowiadający się i ksiądz w skupieniu słuchający jego spowiedzi to najczytelniejsze symbole Kościoła, który „podejmuje ustawicznie pokutę i odnowienie swoje".

Redakcja wspomnianego miesięcznika rozesłała szeroko (do ponad stu osób – „wybitnych przedstawicieli różnych środowisk katolickich") ankietę stanowiącą wezwanie do wewnątrzkościelnego rachunku sumienia. Poproszono o odpowiedź na dwa pytania:

„1. Jakie były najcięższe błędy i zaniedbania Kościoła katolickiego w Polsce po roku 1989 (chodzi nam o Kościół rozumiany jak najszerzej – od parafii poprzez ruchy i stowarzyszenia, środowiska intelektualne, uczelnie i redakcje katolickie, działaczy i polityków odwołujących się do katolicyzmu, aż po Episkopat)?

2. Jakie błędy i zaniedbania widzę dziś we własnych postawach i działaniach (i/lub w postawach i działaniach mojego najbliższego środowiska katolickiego) po roku 1989?"

Do czasu zamknięcia omawianego numeru nadeszło 69 odpowiedzi. Pytania nie wszystkim przypadły do gustu. Podprzeor Jasnej Góry o. Jan Pach OSPPE stwierdził na przykład, że „już samo sformułowanie tematu" dziwi go, „gdyż nie czuje się w nim miłości do Kościoła". Kilku ankietowanych wskazało na konieczność widzenia dzisiejszych problemów w szerszym czasowym kontekście. Wojciech Chudy, filozof z Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, zwrócił uwagę, że „nader łatwo stawiać uniwersalne diagnozy, dopatrując się źródeł choroby na zewnątrz siebie". Według tego autora sposób sformułowania pytań może prowokować do posługiwania się pospolitym a, zdaniem Chudego, „z gruntu dziś fałszywym" podziałem: Kościół instytucjonalny – wierni. Do tej sprawy powrócę, ponieważ ten akurat wątek został przez ankietowanych interesująco pogłębiony.

Nie jest zaskoczeniem, że większość wypowiedzi składa się z cennych uwag o charakterze ogólnym. Przy spisywaniu własnych (choćby i środowiskowych) „błędów i zaniedbań" pióro odmówiło niektórym posłuszeństwa bądź podsunęło rozmaite ostrożne sformułowania w rodzaju „być może", „prawdopodobnie", „ale i inni" itp. Gdybyż to jeszcze owa powściągliwość i ostrożność wynikała z bojaźni Bożej, o której wspomina – cytując św. Leona Wielkiego – o. Jacek Salij OP! Przykre to (choć też i naturalne przecież...), że część respondentów wolała bić się w cudze piersi; załóżmy optymistycznie, że i z takiej „pokuty" wyniknie z czasem jakieś dobro... Bo w końcu „i tak »Więzi« udała się rzecz niezwykła: jej ankieta z marcowego numeru jest po prostu reprezentatywna, nawet dla podzielonego polskiego Kościoła" (Michał Okoński, *Nasza wina*, „Tygodnik Powszechny" 17/1996).

Nie powiedziałbym, że – „nawet"; powiedziałbym, że – „zwłaszcza". Fakt, że Kościół polski jest podzielony, widoczny jest w tej ankiecie jak na dłoni. Dobrze to skądinąd świadczy o szczerości tych, którzy zdecydowali się zabrać głos. Jakkolwiek by owych podziałów nie nazywać (i – może nawet lepiej ich nie nazywać...), oczywiste jest, że są one nie tylko dramatyczne (mowa o sytuacji, gdy przy zgodzie co do kwestii najistotniejszych drobne różnice urastają nieoczekiwanie do rozmiarów przekraczających wyobrażenia i wolę różniących się stron), ale również – zasadnicze. Ankieta „Więzi" raz jeszcze udowadnia, że nie ma zgody co do sprawy podstawowej: mianowicie „sposobu istnienia" Kościoła. Niby dla wszystkich jest jasne, k t o jest Kościołem, ale już j a k i e z tego wynikają k o n s e k w e n c j e, jakie z a d a n i a dla poszczególnych grup i środowisk – na ten temat zdania bywają diametralnie różne. Co ciekawe, niezależnie od tych różnic, oponenci dostrzegają podobne zagrożenia...

W tej sytuacji (która, rzecz jasna, dotyczy nie tylko Kościoła w Polsce)

jedynym rozsądnym wyjściem wydaje się to najoczywistsze: powrót do lektury dokumentów Soboru. Także – do lektury Katechizmu oraz encyklik, listów i przemówień Jana Pawła II. Z jednym wszakże zastrzeżeniem: że będzie to lektura wspólna, że się przy niej spotkają z dobrą wolą różni katolicy. Zamiast (czy – niezależnie od) nawoływania „zacznijmy wreszcie robić to, co wskazał Sobór" lub, przeciwnie, „ostrożnie z tym znaczeniem Soboru" – trzeba usiąść i jeszcze raz wspólnie tego głosu Soboru wysłuchać i krytycznie się nad nim zastanowić. (Nawiasem mówiąc, książka *Dzieci Soboru zadają pytania*, która pojawiła się niemal równocześnie z omawianym numerem „Więzi" w Bibliotece tego miesięcznika, to krok właśnie w tę stronę.)

„Bolesną sprawą jest bardzo płytka i wybiórcza recepcja nauczania Ojca Świętego", pisze w ankiecie Halina Bortnowska. Dwie strony dalej wtóruje jej ks. Waldemar Chrostowski: „naszym największym i wręcz grzesznym zaniedbaniem jest trwonienie szans i możliwości, jakie niesie osoba, nauczanie i pontyfikat Jana Pawła II". Proszę mi darować złośliwość, ale czy głośny list Papieża do Jerzego Turowicza jest istotnie najważniejszą z jego wypowiedzi na temat sytuacji w Polsce i Kościele? „Skoncentrowano się na szczegółach", komentuje recepcję papieskiego nauczania prof. Władysław Stróżewski, „nie na rzeczach fundamentalnych (...) Jeśli się o nich wspomina, to najczęściej w nawiązaniu do I lub (najdalej!) II pielgrzymki do Polski. O wielkich encyklikach tego Papieża z ambon ani słowa. Nowy Katechizm popularyzuje jeden jedyny ks. Józef Tischner" (swoją drogą – jeden z głównych bohaterów ankiety, choć sam głosu w niej nie zabrał...). Do licznych wypowiedzi na ten temat dodałbym jedną uwagę: źle się dzieje, gdy „interpretacja Papieża" (jako Osoby, ale także jako Urzędu) zastępuje „dialog z Papieżem". Za dużo uwagi (i dotyczy to również wykształconych katolików) poświęcano i nadal się poświęca wrażeniu, jakie robi Papież; za mało – temu, co miał i ma do powiedzenia, propozycjom, jakie złożył człowiekowi i światu.

Skoro mowa o wrażeniach... „Podczas niedzielnej Eucharystii, sprawowanej w wielu kościołach", pisze Paweł Broszkowski, „odnosi się wrażenie, jakby wierni i kapłan przedzieleni byli szybą." Zdaniem prezesa warszawskiego KIK-u w naszych świątyniach gubi się „wspólnotowy wymiar uczestnictwa w Mszy św. i więź duchownych ze świeckimi". Wiąże się to – zauważa dalej Broszkowski – z ogólniejszym stosunkiem do Kościoła (o czym wspomina też wielu innych respondentów): „Wierni traktują swój Kościół bardzo zewnętrznie – przez lata zdołano przekonać ich, że religia jest sprawą prywatną, a Kościół to księża i biskupi. W tej sytuacji trudno oczekiwać, aby głoszone tam prawdy były przyjmowane za swoje." To zresztą powód, dla którego z Kościoła tak łatwo jest odejść; pisze o tym bardzo precyzyjnie socjolog ks. prof. Janusz Mariański: „W okresie tzw. realnego socjalizmu dokonywał się (...) w społeczeństwie polskim proces »ukościelniania« religijności. Ten, kto był religijny, czuł się równocześnie związany z Kościołem. Nawet katolicy selektywni (»jestem katolikiem, ale...«) określali swoje postawy życiowe w kontekście Kościoła. Dość wyraźny związek religijności i kościelności, który w okresie totalitaryzmu (...) był jakąś szansą, w społeczeństwie pluralistycznym jest poniekąd zagrożeniem, bowiem osłabienie czy utrata kościelności może pociąg-

nąć za sobą negatywne przemiany w religijności. Osłabienie zaufania do Kościoła będzie w przyszłości prawdopodobnie jednym z ważnych czynników generujących kryzysy religijne, a nawet obojętność i niewiarę."

Stosunki kleru i świeckich opisuje bardzo szczegółowo Aniela Dylus z Akademii Teologii Katolickiej. „Brak wielkich napięć wynika tu przede wszystkim z bierności [podkr. – W.B.] katolików świeckich, utwierdzanych zresztą w tej postawie przez paternalizm i »nadopiekuńczość« większości duszpasterzy. Katolicy w Polsce ani nie mają ambicji wywierania wpływu na obsadę biskupów (jak np. w Szwajcarii czy Austrii), ani nie podejmują wielkich akcji w rodzaju austriackiego i niemieckiego *Volksbegehren* (...) Brak takiej kontestacji nie świadczy przy tym o większym przywiązaniu do nauki Kościoła, lecz raczej o niefrasobliwym przechodzeniu do porządku dziennego wobec niekonsekwencji życia i wiary."

„Tam, gdzie stopień zaangażowania świeckich wzrasta", pisze dalej ta sama autorka, „rodzą się też, najczęściej zawinione z obu stron, konflikty. Aktywistom rad parafialnych szybko opadają skrzydła, kiedy się zorientują, że ich propozycje zostają odłożone do szuflady, a o wszystkim i tak decyduje proboszcz, który w dodatku zaangażowanie laikatu rozumie jako np. sprzątanie placu kościelnego, ale już nie jako pomoc w pracy duszpasterskiej, przygotowaniu liturgii czy w charakterze diakonów. Sytuacje konfliktogenne są też związane z samodzielną działalnością w obrębie parafii różnych ruchów i stowarzyszeń katolickich. Ich podłożem mogą być poważne i uzasadnione troski duszpasterzy o czystość doktrynalną przekazywanych treści religijnych, obawy przed »sekciarstwem« czy »protestantyzacją«, przed rozbijaniem jedności parafii. Często są to jednak zewnętrzne, wręcz śmieszne sprawy o korzystanie z salek, gablotek, ambicjonalne zazdrości o »rząd dusz«, prestiż społeczny i osiągnięcia lidera, a nawet obawy o uszczuplenie dochodów parafialnych..."

Ten jeden (przykładowo wybrany) wątek można by ciągnąć długo (ważna jest np. wypowiedź na ten temat ks. biskupa Tadeusza Pieronka). Łączą się z nim inne, choćby zarzut, który najzwięźlej wyraził biskup Alojzy Orszulik: „nie stanęliśmy zaraz po stronie ubogich i bezrobotnych, których szeregi z każdym rokiem wzrastały". „Prawdziwą pokusą dla ludzi Kościoła", pisze Jerzy Klukowski, „jest potrzeba uznania ze strony możnych tego świata. Z taką łatwością akceptuje się udział w świeckich uroczystościach, gdzie duchowni stoją tuż obok przywódców politycznych, wizytują i święcą zakłady pracy i urzędy. I znowu: co wówczas mogą myśleć prości ludzie, którzy czują się nieludzko wyzyskiwani przez nowych właścicieli zakładów, oszukiwani przez polityków? Jak odbierają księży i biskupów uwiarygodniających ich nowych panów? Czy dla nich głos Kościoła brzmi jeszcze jednoznacznie i czysto?"

Lista „błędów i zaniedbań", jaką dałoby się (i trzeba) sporządzić w oparciu o ankietę „Więzi", przekroczyłaby ramy tego felietonu. Nie ma na niej grzechów nieważnych czy mniej ważnych; zaniedbania teologiczne nie są mniej ważkie od błędów duszpasterskich. Wszystkie dają się natomiast odnieść do tego, o czym była mowa wcześniej: do nauczania Soboru i do nauczania Papieża. Bo – przykładowo – proboszcz, który „opędza się" od świeckich współpracowników, jeszcze się z treścią owego nauczania nie w pełni zapoznał.

i świeccy, którzy się na takiego proboszcza (albo, co gorsza, na parafię czy Kościół w ogóle) obrażają – też nie za wiele z owego nauczania zrozumieli. Słusznie przypominają inicjatorzy ankiety piękne słowa Konstytucji dogmatycznej o Kościele: „nie dla szukania ziemskiej chwały [on] powstał, lecz dla szerzenia pokory i wyrzeczenia również swoim przykładem."

Niedawno „Tygodnik Powszechny" (24/1996) zamieścił wywiad z ks. biskupem Helmutem Krätzlem, który omawiając sytuację Kościoła w Austrii, powiedział m.in.: „Niektóre dyskusje w Kościele przedstawia się w mediach w sposób o wiele bardziej spolaryzowany, niż to faktycznie ma miejsce. Albo bierze się tylko to, co dzieli, przemilczając to, co spierających się łączy. Powstaje wtedy wrażenie, jakby naprzeciw siebie stały dwa różne Kościoły (...) Wydaje mi się, że Kościół katolicki musi nauczyć się tego, czego my właśnie uczymy się dziś w Austrii – tolerowania faktu, że są w nim obecnie różne opcje. Ja sam jestem przeciwnikiem jakiejkolwiek formy uniformizmu i cieszę się z tej różnorodności – która przecież obejmuje także duchowość. Żaden z tych ruchów nie może odmawiać innym katolickości i twierdzić, że tylko on kroczy właściwą i jedynie słuszną drogą. Tak wyobrażam sobie również ekumenizm (...) Pojednanie zróżnicowane – to dla mnie podstawowa zasada ekumeniczna."

Te słowa dobrze ankietę „Więzi" podsumowują. W podobnym duchu wypowiedział się w niej o. Tomasz Dostatni OP: „Jan Paweł II uczył nas, że są dwie prawdziwe postawy wolnego człowieka: solidarność i sprzeciw. Ale czy aby nie za często swoją nieumiejętność rozmowy, spotkania z drugim człowiekiem zastępujemy sprzeciwem?" Trzeba się cieszyć z rachunku win. Również z tego (przede wszystkim z tego?), że nie zamazano różnic. Może nauczymy się „pięknie różnić"? Wszystko zależy od tego, czy będzie teraz miało miejsce – o czym też o. Dostatni przypomina – mocne postanowienie poprawy...

Wojciech Bonowicz

WOJCIECH BONOWICZ, ur. 1967, absolwent polonistyki, poeta, prozaik, krytyk literacki. Publikował m.in. w „bruLionie", „NaGłosie", „Tygodniku Powszechnym", „Nowym Nurcie", „Znaku".

Ludzie „Znaku"

Z okazji 50-lecia „Znaku" otwieramy nową rubrykę. Przypominać w niej chcemy sylwetki redaktorów i współpracowników pisma, którym zawdzięcza ono swe istnienie i orientację.

ZNAK ZWYCIĘSTWA, ZNAK SPRZECIWU, ZNAK JEDNOŚCI

W pierwszym numerze „Znaku" pojawił się na okładce znak Chrystusa i napis: „*In hoc signo vinces*". A we wstępie czytamy: „Z podłoża najautentyczniejszego i najpełniejszego Katolicyzmu chcemy wywieść człowieka, zdolnego dzisiejszej rzeczywistości podołać, napór jej wytrzymać i zwycięsko poddać ją sobie."

Słowa te kojarzą mi się z Hanną Malewską, choć nie wiem, czy to ona wpadła na pomysł umieszczenia ich na okładce. Ale dla mnie była wcieleniem jakiegoś niezłomnego realistycznego optymizmu. Wywodził się on niewątpliwie z jej wiary, ale i z kultury historycznej, z tropienia obecności Boga w historii.

Im dłużej żyję, tym bardziej kultura ta wydaje mi się ważna – dla zrozumienia człowieka, jego upadków i powstawania, dla umiejętności widzenia przeżywanej rzeczywistości jakby z historycznego dystansu, a równocześnie dla zrozumienia znaczenia wierności.

Każdy historyk wie, że w „naszych czasach" świat ani się nie kończy, ani nie zaczyna, a taki historyk jak Hanna Malewska wie dobrze, że wierność jest konieczna w każdej z przemijających jego postaci. Żal, że jej twórczość została zapomniana w dzisiejszym, także przemijającym „okresie przejściowym". Ale do niej powrócimy. Zwłaszcza w perspektywie roku 2000 trzeba na nowo odczytać przesłanie zawarte w dwóch opowiadaniach: *Sir Thomas More odmawia* i *Koniec Cranmera*. Optymistyczne przesłanie o wierności i o nieoczekiwanej jedności przeciwników, o najgłębszym i najtrudniejszym ekumenizmie.

*

„...napór jej wytrzymać..." Przez długie lata był to napór wszechobecnej ideologii, cenzury i policji, które usiłowały nas przekonać, że wszelki sprzeciw

jest bezcelowy wobec historycznych konieczności, a jeśli jesteśmy dla jakichś przyczyn tolerowani, to tylko na jakiś czas – chyba że włączymy się w dziejowy proces i roztopimy w pochodzie ludzkości do ziemskiego raju.

Z ideologią nie było problemu, trzeba było być wyjątkowo ślepym albo sparaliżowanym strachem, żeby ją traktować poważnie. Owszem, byliśmy gotowi do dialogu i z tą ideologią, ale ona go wcale nie chciała – inne metody wydawały się jej bardziej skuteczne. Kiedy na przykład pewna studentka po wykładzie z filozofii zauważyła, że słyszała o innym niż marksistowski podziale kierunków filozoficznych, omal nie wyleciała z uniwersytetu.

Policyjny nadzór był stale odczuwany, co jakiś czas naciski się nasilały. Na co dzień koszmarem była cenzura. Jak ją obejść czy przekonać? Na jakie ingerencje można się zgodzić, przy jakich wycofać artykuł? Były to problemy, które trzeba było stale rozwiązywać, pamiętając równocześnie o drukarni, która nie miała ochoty co parę dni przełamywać numeru – a wtedy nie było komputerów, trzeba było za każdym razem przelewać wiersze. Nie było także faxów ani kserokopiarek, ani też automatycznych połączeń telefonicznych, zaś rozmowy były podsłuchiwane lub nagrywane. Również poczta była kontrolowana i z docieraniem listów, zwłaszcza zagranicznych, bywało różnie. Uciążliwość pracy była więc ogromna, stąd częste opóźnienia numerów – i to nie kilkudniowe. Raz spór z cenzurą trwał bodaj sześć tygodni, a chodziło o jedną literę – czy słowo „solidarność" w homilii Jana Pawła II można pisać z dużej litery. W końcu udało się dojść do tego „S", ale tylko dzięki interwencji Episkopatu.

Dziś możemy się temu wszystkiemu dziwować i traktować jako „obłęd w stopniu heroicznym". Ale trzeba wiedzieć – i pamiętać – do jakiego szaleństwa mogą dojść zwykli ludzie – lub do jakiego można ich doprowadzić. Bo historia lubi się powtarzać, choć w innych kostiumach.

„Mówimy Partia, a w domyśle Lenin" – pisał w swoim czasie Majakowski. Mówię o cenzurze, a myślę o Franku Blajdzie, bo to on głównie miał przyjemność uprawiać z nią surrealistyczny dialog, a potem negocjować z drukarnią, raz w dyrekcji, raz w portierni (bo życzliwość portiera też miała znaczenie), aby numer jakoś szedł do przodu – a potem znowu wymyślać jakieś sposoby, żeby coś w cenzurze przepchnąć. Można by o tym opowiadać godzinami, ale przypomnę tylko jedno drobne wydarzenie, które przywołuje niezapomnianą postać Adama Krzyżanowskiego. Kiedyś cenzura miała ciężkie pretensje do jego artykułu – co nie było rzeczą dziwną, bo na odczytach publicznych mówił on z prostotą chrześcijańską takie rzeczy, że ludzie bali się słuchać i wychodzili z sali. Kiedyś przepowiedział na przykład upadek PGR-ów, bo był przekonany, że „świnia nie lubi urzędnika". Otóż Franek Blajda wymyślił, że trzeba się z Profesorem udać do szefa cenzury i odbyć rozmowę „twarzą w twarz". Wjechaliśmy więc na czwarte piętro, gdzie on urzędował, a na powitanie nasz Autor zauważył: „dobrze, że to czwarte piętro, bo pamiętam, że carski cenzor w... [zapomniałem, w jakim mieście] miał gabinet na parterze i wrzucono mu bombę przez okno". Cenzor „aluzju poniał", ale niewiele to pomogło.

Było też i wiele innych, mniej śmiesznych wydarzeń, za które Blajda płacił swoim zdrowiem.

*

Znak jedności... Tu muszę przypomnieć Annę Morawską, o której pamięta się może bardziej w Niemczech, bo do dziś działa tam „Anna Morawska Seminar", zespół ludzi kontynuujących dialog niemiecko–polski i szukających różnych dróg porozumienia między ludźmi we współczesnym świecie. Ona wymyśliła „Rekolekcje oświęcimskie" – najpierw dyskusję w Klubie Inteligencji Katolickiej, a potem numer „Znaku" – ona przybliżała nam to, co się nowego działo w chrześcijaństwie i w kulturze, była gorącą rzeczniczką „dialogu ze światem".

Po jej śmierci pisaliśmy, że była publicystką tych, „którzy mają poczucie życia w diasporze świata przeżywającego jakąś zasadniczą przemianę wewnętrzną, która nie jest dostatecznie jasna, by ją można nazwać i ocenić, ale jest dostatecznie głęboka i dynamiczna, by nas porwać ze sobą, odrywając od pojęć i pewników jeszcze do niedawna niewzruszonych. Stąd jej gorączkowe poszukiwania wszystkiego, co wyłania się z życia intelektualnego i duchowego chrześcijaństwa ulegającego ciśnieniom czasu swego. Stąd również jej nieustające poszukiwanie tego, co scala od nowa, gromadzi wokół zawsze tych samych, ale inaczej objawiających się wartości."

Płyną lata, zmieniają się epoki, a problemy i pytania, które absorbowały Annę Morawską, trwają, choć w innym kontekście historycznym i kulturowym. I dziś warto wracać do jej relacji o wydarzeniach sprzed ćwierć wieku czy jeszcze wcześniejszych, bo na swój sposób są stale aktualne.

Stefan Wilkanowicz

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

Jedenasta wieczorem

KIEDY MYŚLĘ O POŻEGNANIU...

Gdyby zdarzyło mi się kiedyś – a może to nastąpić dzisiaj – stać się ofiarą terroryzmu, który zamierza, jak się zdaje, pochłonąć wszystkich obcokrajowców żyjących w Algierii, chciałbym, żeby moja wspólnota, mój Kościół i moja rodzina pamiętali, że oddałem swe życie Bogu i temu krajowi.

Żeby zrozumieli, że jedyny Pan każdego życia nie mógłby pozostać nieczuły wobec takiego brutalnego odejścia.

Żeby modlili się za mnie; jak mógłbym zostać uznany za godnego takiej ofiary?

Żeby umieli skojarzyć tę śmierć z tyloma innymi, równie gwałtownymi, które utonęły w obojętności i bezimienności. Moje życie nie jest bardziej ani mniej cenne niż jakieś inne. W każdym razie nie ma w nim dziecięcej niewinności. Wystarczająco dużo przeżyłem, żeby uznać swoje wspólnictwo ze złem, panującym, jak się zdaje, w świecie – nawet z tym złem, które zada mi cios w zaślepieniu. Chciałbym, kiedy nadejdzie ten moment, przeżyć taką chwilę jasności, która pozwoliłaby mi prosić o przebaczenie Boga i moich braci na ziemi, a jednocześnie przebaczyć z całego serca temu, czyja ręka mnie dosięgnie.

Nie potrafiłbym pragnąć takiej śmierci. Wyznanie tego wydaje mi się ważną rzeczą. Tak naprawdę nie wyobrażam sobie, jak mógłbym cieszyć się, że naród, który kocham, miałby zostać jednakowo, bez różnicy oskarżony o zabójstwo. To zbyt wysoka cena za coś, co nazwane zostanie być może „łaską męczeństwa": zawdzięczać ją jakiemuś Algierczykowi, kimkolwiek by nie był, szczególnie jeśli twierdzi, że działa wierny temu, co uważa za islam.

Znam pogardę, jaką obdarzano Algierczyków traktując ich zbiorowo. Znam również karykatury islamu, jakich powstanie ułatwia pewien rodzaj islamizmu. Łatwo uspokajać swoje sumienie utożsamiając tę religię z integryzmem ekstremistów. Dla mnie Algieria i islam to coś innego – to ciało i dusza. Wydaje mi się, że głosiłem to publicznie wystarczająco dużo razy, odnajdując w tym tak często nić przewodnią Ewangelii, której nauczyłem się na kolanach u matki, w moim najpierwszym Kościele, właśnie w Algierii i już wtedy w poszanowaniu wierzących muzułmanów.

Wydawać się będzie, że moja śmierć to przyznanie racji tym, którzy uważali mnie za naiwnego czy idealistę: „Niech teraz powie, co o tym sądzi!" Ale to właśnie oni muszą wiedzieć, że wreszcie wyzwolę się z tej najbardziej dręczącej mnie ciekawości. Oto będę mógł, jeśli Bóg da, spojrzeć w oczy Ojcu i kontem-

plować razem z Nim obraz Jego islamskich dzieci, takich, jakimi On je widzi, opromienionych chwałą Chrystusa, owocami Jego Męki, obdarzonych darem Ducha, którego tajemną radością będzie zawsze budowanie komunii i odbudowywanie podobieństwa, z pominięciem różnic.

To utracone życie było całkowicie moje i całkowicie ich. Dziękuję Bogu, który chciał je chyba całe, za tę radość wobec wszystkiego i mimo wszystko. W to dziękczynienie za moje życie, w którym już wszystko jest odtąd powiedziane, włączam oczywiście Was, dawni i obecni przyjaciele, i Was, przyjaciół stąd, żyjących obok mojej matki i mego ojca, moich sióstr i braci i ich bliskich, danych mi po stokroć, jak to zostało przyobiecane!

I Ciebie też, przyjacielu z mojej ostatniej minuty, który nie będziesz wiedział, co czynisz. Słowa mojego dziękczynienia i pożegnania nie omijają także Ciebie.

I niech będzie dane nam, szczęśliwym łotrom, spotkać się w raju, jeśli zechce tego Bóg, mój i Twój Ojciec. Amen! Insz'Allah!

Algier, 1 grudnia 1993
Tibéhirine, 1 stycznia 1994

Christian de Chergé
przeor Notre Dame de l'Atlas,
zamordowany 22 maja 1996

tłum. Dorota Zańko

BRAT, KTÓREGO CI ODDAJĘ

List do Filemona świętego Pawła, umieszczony na szarym końcu jego listów, jest chyba jednym z mniej znanych pism Nowego Testamentu. W Biblii tynieckiej powiedziano o nim, że „rzuca cenne światło na metody wychowawcze Apostoła" oraz na stosunek wczesnego chrześcijaństwa do problemu niewolnictwa – „nie wydając walki doraźnej, nowa religia walczyła inaczej z tą hańbiącą instytucją: wpajała mianowicie w wiernych zasadę nowego braterstwa w Panu".

List do Filemona jest historią zbiegłego niewolnika Onezyma, którego święty Paweł odsyła – już jako brata–chrześcijanina – jego panu, Filemonowi, również bratu–chrześcijaninowi. Święty Paweł prosi Filemona o przyjęcie i niekaranie zbiegłego niewolnika, prosi w słowach stanowczych i zarazem pozostawiających Filemonowi wolność decyzji. Tak więc na pierwszy rzut oka wydaje się, że ten list dotyczy przede wszystkim pewnej szczególnej, jednostkowej sytuacji i choć jego ludzka wymowa jest przejmująca, przechodzimy

nad nim raczej pobieżnie, jako nad dokumentem epoki, której dawno już zmienione i w naszej części świata zapomniane praktyki nas nie dotyczą, a więc i nie bardzo poruszają.

Tymczasem List do Filemona jest przepięknym i wzruszającym tekstem o chrześcijańskim przebaczeniu i pojednaniu, sprawie w obrębie religii chrześcijańskiej absolutnie centralnej, o tym pojednaniu, które jest jedną z przewodnich myśli nauczania papieża Jana Pawła II, czy choćby misji wspólnoty ekumenicznej z Taizé albo Matki Teresy z Kalkuty. Często o nim zapominamy, chociaż w Modlitwie Pańskiej niemal codziennie powtarzamy słowa: „i odpuść nam nasze winy, jako i my odpuszczamy...", a Ewangelie nie pozostawiają nam wątpliwości co do tego, że nasze przebaczenie bliźnim będzie stanowić miarę sądu Bożego nad nami: „takim sądem, jakim sądzicie, i was osądzą; i taką miarą, jaką wy mierzycie, wam odmierzą" (Mt 7,2); „odpuszczajcie, a będzie wam odpuszczone. Dawajcie, a będzie wam dane; miarę dobrą, natłoczoną, utrzęsioną i opływającą wsypią w zanadrza wasze. Odmierzą wam bowiem taką miarą, jaką wy mierzycie" (Łk 6, 37–38); „Jeśli brat twój zawini, upomnij go; i jeśli żałuje, przebacz mu! I jeśliby siedem razy na dzień zawinił przeciw tobie i siedem razy zwróciłby się do ciebie, mówiąc: »Żałuję tego«, przebacz mu!" (Łk 17, 3–4); „A kiedy stajecie do modlitwy, przebaczcie, jeśli macie co przeciw komu, aby także Ojciec wasz, który jest w niebie, przebaczył wam wykroczenia wasze" (Mk 11, 25); „Piotr podszedł do Niego i zapytał: »Panie, ile razy mam przebaczyć, jeśli mój brat wykroczy przeciwko mnie? Czy aż siedem razy?« Jezus mu odrzekł: »Nie mówię ci, że aż siedem razy, lecz aż siedemdziesiąt siedem razy«" (Mt 18, 21–22).

Przebaczenie bliźniemu dotyczy każdego z nas, a co więcej – choć wskutek stępienia wrażliwości i sumienia często nie dostrzegamy w sobie tej potrzeby – sytuacje wymagające aktu przebaczenia, gdy ktoś nam zawinił chcący lub niechcący, zdarzają się w życiu codziennym tak często! Właściwie na każdym kroku natykamy się na konieczność darowania i zapomnienia czegoś komuś i wiemy, że przychodzi nam to z wielkim trudem. Jakże często człowiek w sytuacji konfliktowej daje się zapędzić w ślepy zaułek, tak że po ludzku wyjścia nie widać. I nawet wtedy, kiedy czujemy, że musimy przebaczyć, nie wiemy, jak to uczynić. Jak przebaczać? Jak dochodzić do pojednania?

Wróćmy do Listu do Filemona i spróbujmy słowa świętego Pawła odczytywać w Bożej perspektywie, tak jakby to były słowa samego Chrystusa skierowane wprost do nas: „Jeśli się więc poczuwasz do łączności ze mną, przyjmij go jak mnie! Jeśli zaś wyrządził ci jaką szkodę lub winien cokolwiek, policz to na mój rachunek! (...) Ja uiszczę odszkodowanie – by już nie mówić o tym, że ty w większym stopniu winien mi jesteś samego siebie (...) Niech ja przez ciebie doznam radości (...) Piszę do ciebie ufny w twoje posłuszeństwo, świadom, że nawet więcej zrobisz, niż mówię" (17–21). A parę wierszy wyżej: „A przeto, choć z całą swobodą mogę (...) nakładać na ciebie obowiązek, to jednak raczej proszę w imię miłości" (8–9). Tak więc słowa Pawła do Filemona stają się jakby Bożą zachętą dla chrześcijanina, by w imię Bożej miłości, ze świadomością, iż jest on Bogu winien siebie samego, darował winy swemu bratu w Chrystusie, Chrystus zaś jest tym, który wyrządzone szkody wynagrodzi.

Paweł prosi – Chrystus mówi: „postanowiłem nie uczynić niczego bez twojej zgody, aby dobry twój czyn był nie jakby z musu, ale z dobrej woli" (14). I tak jest w chrześcijaństwie, Bóg nie przymusza nas do niczego, zostawia nam wolność, pragnie, żeby nasze wolne czyny płynęły z wolnej miłości. Przebaczenie to przemiana wewnętrzna stosunku do drugiego człowieka – byśmy go przyjmowali na powrót z sercem otwartym „już nie jako niewolnika, lecz więcej niż niewolnika, jako brata umiłowanego" (16). Ten drugi, do którego mamy żal, pretensję, jawi nam się jako ten, który powinien coś wypełniać według naszego uznania, często wewnętrznie traktujemy go jak niewolnika, który musi postępować tak a tak. Lecz Chrystus chce, byśmy drugiego traktowali jak brata umiłowanego. I to także tego, który nam wyrządził szkodę. Stawką jest radość Boga. Wynagrodzeniem – On sam, który uiści odszkodowanie.

List do Filemona ma wielorakie zastosowanie: kiedy mamy przyjąć na powrót syna marnotrawnego, zbuntowane dziecko, skruszonego niewiernego małżonka, a może po prostu tylko małżonka niedoskonałego, który tak bardzo nie dorasta do naszych wyobrażeń i marzeń o tym, jaki powinien być; czasem przychodzi choroba i zagrożenie, wówczas wyzdrowienie kogoś, kto póki był zdrów, tak nas męczył i denerwował, jawi się jak odzyskanie człowieka – wtedy słowami Pawła Chrystus powiada: „Jego ci odsyłam, ty zaś jego, to jest serce moje, przyjmij do domu (...) może bowiem po to oddalił się od ciebie na krótki czas, abyś go odebrał na zawsze" (12 i 15).

Jest więc List do Filemona tekstem nie tylko o przebaczeniu w imię Chrystusa, lecz o braterskiej miłości i o tym, jak przyjmować drugiego człowieka, tego, którego Bóg nam stawia na drodze, tego, którego Bóg nam oddaje, powierza. Każdy z nas, w taki czy inny sposób, „otrzymuje" drugiego człowieka, czy to w rodzinie, czy w pracy, czy w jakiejś innej sytuacji. Ale to nie jest po prostu ktoś obok, jakiś człowiek, którego nieraz chętnie byśmy zignorowali, a czasem jeszcze chętniej całkiem się pozbyli. Ustami Pawła Bóg mówi: „Ty zaś jego, to jest serce moje, przyjmij..." Serce moje... „Takim jest on dla mnie" (por. w. 16).

Są takie dramatyczne momenty w naszym życiu, gdy wystawieni zostajemy na ciężką próbę, po której Bóg daje nam szansę rozpoczęcia na nowo przygody z drugim człowiekiem, kimkolwiek jest – mężem, żoną, dzieckiem, przyjacielem, sąsiadem, znajomym. Są to dramatyczne momenty powrotu „zbiegłego niewolnika", gdy po ludzku nie potrafimy nic z tym zrobić i wydaje nam się, że nie umiemy sprostać sytuacji. List do Filemona, tekst tak mało znany, może nam w tym bardzo pomóc i naprawdę warto go pod tym kątem spróbować czytać i rozważać.

Maria Tarnowska

MARIA TARNOWSKA, ur. 1942, historyk sztuki i tłumaczka. Publikowała teksty o charakterze religijnym w „Znaku", „W drodze", „Powściągliwości i Pracy", „Tygodniku Powszechnym". Mieszka w Krakowie.

Summary

"Out of the most deeply genuine, the most solid Catholicism, we design to lead a man able to face, successfully resist, and victoriously lend to his own ends today's reality." With these words Znak's "founding fathers" opened the monthly's first issue 50 years ago. Generation after generation, editors, authors and contributors have done their best to keep in line with the quoted declaration. The monthly recurs to open Catholicism, Catholicism in permanent quest for answers to challenging dilemmas and questions that are anything but simple. Ideals of this model of Catholicism were best expressed by the Second Vatican Council, the heritage of which "Znak" considers as its primary role to preserve, sustain and develop. Hence the ecumenic spirit, readiness to engage in dialogue with non–believers, reflection on modern culture and endeavors meant to bring European nations closer together.

While it takes proper care to maintain vivid ties with past epochs and their legacy, also reverting to subjects related to Poland's and Europe's history, it is the future that the monthly has chosen for its focus. For this reason the title of the conference called up to celebrate the 50th anniversary of the foundation of "Znak" was "The Future of Christianity". On the first day a discussion was held with Stanisław Stomma, Sergiusz Awierincew, Nicholas Lobkowicz, Wacław Hryniewicz OMI and F. Tomasz Węcławski as contributors. Texts of their papers make up the opening part of the issue. Stomma, a co–founder of "Znak", traces back successive stages of its evolution. Awierincew ponders the place of religion in today's world, whereas Lobkowicz analyzes tensions between two dimensions of faith: private and personal on the one hand, and public on the other. Wacław Hryniewicz OMI holds hope and patience to be the most essential features by which Christianity of the future should be described. F. Węcławski in his turn elaborates the title thesis which says that "It is God that is the one great Hope of Christianity". The four introductory papers have served as a starting point for an editorial discussion with Ewa Bieńkowska, Ryszard Legutko, Władysław Stróżewski and Adam Żak SJ as participants.

The latter part of the issue begins with Czesław Miłosz's remarks on nihilism. Janusz Marciniak shares with us his comments on the 46th Biennale in Venice. Book reviews, relations of artistic exhibitions, letters, a review of cultural periodicals, and religious meditations round up the number.

Sommaire

"A partir du soubassement le plus authentique et le plus plénier du catholicisme, nous voulons rendre l'homme capable de se mesurer avec la réalité d'aujourd'hui, d'endiguer la pression de celle–ci et de se la soumettre." Cette phrase a été écrite par les "pères fondateurs" de Znak dans l'éditorial de son premier numéro. Programme que rédacteurs et collaborateurs des générations suivantes ont essayé de mettre en oeuvre. Le mensuel se réfère aux idéaux d'un catholicisme ouvert, en recherche et ayant l'audace de poser les questions difficiles. Le Concile Vatican II en a formulé le programme sous sa forme la plus pondérée. Znak voit son rôle dans le développement de l'héritage conciliaire. Il en résulte que l'oecuménisme, le dialogue avec les non-croyants, la réflexion sur la culture contemporaine et le rapprochement des nations européennes entre elles comptent parmi les principaux fils conducteurs du mensuel.

Tout en se préservant d'une rupture avec les acquis des époques révolues, sans négliger une lecture permanente de l'histoire de la Pologne et de l'Europe, Znak est d'abord tourné vers l'avenir. C'est donc tout naturellement qu'il a choisi de s'interroger sur le christianisme de l'avenir comme thème de la conférence organisée pour son cinquantenaire. Ce numéro de juin réunit les contributions de la première journée des débats. Stanisław Stomma, l'un des pères fondateurs du mensuel, en retrace les diverses étapes de son développement, Serge Avierincev fait le point sur la situation de la religion dans le monde d'aujourd'hui, et Nicholas Lobkowicz analyse les tensions qui existent entre les dimensions publique et privée de la foi. Pour Wacław Hryniewicz OMI, l'aspect essentiel du christianisme de l'avenir s'ancre dans l'espérance et la patience, tandis que pour l'abbé Tomasz Węcławski, il s'ancre en Dieu. Les interventions suivantes, respectivement d'Ewa Bieńkowska, de Ryszard Legutko, Władysław Stróżewski et Adam Żak SJ, constituent le point de départ d'une table ronde.

La seconde partie du cahier comporte des remarques de Czesław Miłosz sur le nihilisme, une analyse phénoménologique, par Jacek Filek, du problème de la souffrance sous ses divers aspects. Par ailleurs, Janusz Marciniak propose ses réflexions en marge de la 46ème Biennale de Venise. Le cahier comprend également des recensions de livres et d'expositions picturales, des correspondances, une revue de la presse et des méditations.

art
& BUSINESS

SZTUKA POLSKA I ANTYKI 6/96

Ceramika
Anny Strzelczyk

KRZYŻANOWSKI

Rzeźba polska
w Muzeum
Narodowym

CIECIERSKI

Pierwszy i jedyny w kraju
miesięcznik o rynku sztuki

Dla prenumeratorów
30% rabatu i nagrody - prace współczesnych
artystów polskich

Roczna prenumerata krajowa - 46 zł, zagraniczna: 92 zł.

Wydawca: Instytut Promocji Kultury Sp. z o.o.,
ul. Smolna 11, 00-375 Warszawa,
telefax (22) 27 64 56, tel. (22) 27 33 08.
Prenumeratę prowadzi: Pro Press Sp. z o.o., ul Burakowska 11,
01-066 Warszawa, tel. (022) 636 98 65, fax (022) 636 98 64.
Konto: PKO BP I Odddział w Warszawie, nr 1515-540694-136-2.

WARUNKI PRENUMERATY

PRENUMERATA
PROWADZONA PRZEZ ADMINISTRACJĘ MIESIĘCZNIKA ZNAK

1 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 w 1996 r. – 60.00 zł (600.000). Cena prenumeraty za półrocze 1996 r. – 30.00 zł (300.00). Cena prenumeraty za każdy kwartał 1996 r. – 15.00 zł (150.000). Wpłaty przyjmuje administracja Miesięcznika ZNAK, 30-105 Kraków, ul. Kościuszki 37, konto PKO OM/Kraków nr 35 510-25058-136.

2 PRENUMERATA ZAGRANICZNA

Cena 1 egzemplarza wynosi 6$, prenumerata roczna za 1996 r. – 72$. Prenumeratę dewizową można rozpocząć od dowolnego miesiąca roku. Dopłata roczna za wysyłkę pocztą lotniczą: Europa – 10$, Ameryka i Azja – 20$, Australia – 40$. 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 RUCH

1. PRENUMERATA KRAJOWA

Cena prenumeraty w IV kwartale 1996 r. wynosi 15.00 (150000) zł. Szczegółowe informacje we właściwych dla miejsca zamieszkania lub siedziby prenumeratora oddziałach „Ruchu" lub w urzędach pocztowych.

2 PRENUMERATA ZAGRANICZNA

Prenumerata zagraniczna jest o 100% droższa od prenumeraty krajowej i za IV kwartał 1996 r. wynosi 30.00 (300000) 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

ISSN 0044-488 X
INDEKS 383716

Cena zeszytu w sprzedaży zł 6.00 (60000)
w prenumeracie zł 5.00 (50000)

Uwaga! Cena prenumeraty za III kwartał 1996 roku wynosi 15.00 (150000) zł.

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

ZNAK

MIESIĘCZNIK

Składamy serdeczne podziękowania
naszym sponsorom:

Bankowi Przemysłowo-Handlowemu SA
oraz
Fundacji im. Stefana Batorego,
Sopockiemu Towarzystwu Ubezpieczeniowemu
HESTIA SA,
Elektrociepłowni „Kraków",
Wydziałowi Kultury Urzędu Miasta Krakowa,
Pierwszemu Polsko-Amerykańskiemu Bankowi SA,
ALTI Sp. z o.o.,
Restauracji Léonard's

– dzięki którym konferencja
„CHRZEŚCIJAŃSTWO PRZYSZŁOŚCI",
zorganizowana z okazji jubileuszu
50-lecia miesięcznika „ZNAK",
mogła się odbyć
i zyskać tak piękną oprawę.

REDAKCJA