ZNAK

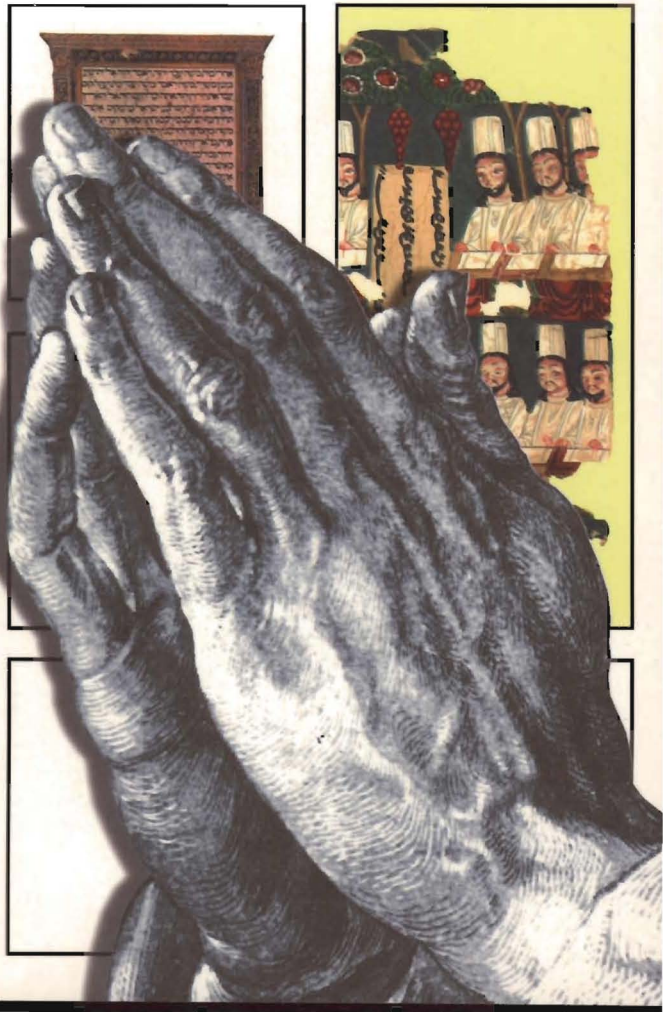
MIESIĘCZNIK

Rok XLVIII

Kraków SIERPIEŃ (8) 1996

495

Prawda a wielość religii



CYTAT NUMERU:

Jak prowadzić dialog z innymi religiami, nie tracąc nic z tożsamości własnej? Jak ją pogłębiać, wykazując przy tym, iż chrześcijaństwo totalitarne nie jest?
Co zrobić, by dialog z religiami nie prowadził do indyferentyzmu, a zaczął przynosić owoce takie jak ekumenizm międzywyznaniowy?
Czy wielość religii nie ujawnia aby jakichś boskich zamiarów, innych niż zadania misyjne, chociaż Biblia mówi o tym tak mało?
Na ile mnogość religii to wynik upadku skuszonej ludzkości, na ile zaś wyraz otrzymanych od Boga duchowych bogactw?
Wszystko zaś sprowadza się do trudności w pogodzeniu dwu niewzruszonych zasad chrześcijaństwa: powszechnej woli zbawczej Boga z jedynością pośrednictwa Chrystusowego.

ks. Jan Kracik
Gdyby Justyn miał następców wcześniej

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 SIERPIEŃ (8) 1996 **495**

TREŚĆ ZESZYTU:

3 *Od redakcji*

4 ***GDYBY JUSTYN MIAŁ NASTĘPCÓW WCZEŚNIEJ*** — ***ks. Jan Kracik***

14 ***JEDNOŚĆ CHRZEŚCIJAŃSTWA A PLURALIZM RELIGIJNY*** — ***Claude Geffré***, *tłum. Grzegorz Chrzanowski OP*

27 ***WIARA W CHRYSTUSA JAKO KONIECZNY WARUNEK ZBAWIENIA*** — ***Jacek Salij OP***

33 ***DOGMAT A SPOTKANIE RELIGII*** — ***Joseph S. O'Leary***, *tłum. Łukasz Tischner*

45 ***PRAWDZIWOŚĆ RELIGII W ŚWIETLE NAUK RELIGIOLOGICZNYCH*** — ***Andrzej Bronk SVD***

63 ***O HIERARCHIZACJI RELIGII*** — ***John Hick***, *tłum. Miłowit Kuniński*

80 POLOWANIE NA IDEE
MIĘDZY AMEBĄ A EINSTEINEM: PRAWDA I FAŁSZ W RELIGII

97 GLOSSY DO SZEKSPIRA (1) *Włodzimierz Galewicz*
MAKBETA SEN O NIEŚMIERTELNOŚCI

116 TEMATY I REFLEKSJE
DO CIEMNOŚCI (2) *Henryk Waniek*

ZDARZENIA – KSIĄŻKI – LUDZIE
127 *CHARYZMAT PRAWDY W KOŚCIELE* *ks. Tadeusz Dzidek*

132 *PLATO REDIVIVUS –*
W KOSTIUMIE VIRTUOSO *Elżbieta Wolicka*

139 *ŚWIAT TALMUDU* *Ireneusz Kania*

144 *O UNII BRZESKIEJ EKUMENICZNIE* *Stanisław Obirek SJ*

148 *POWRÓT DO ŹRÓDEŁ* *Joanna Petry Mroczkowska*
ZAMIAST KULTU HOLOCAUSTU

151 *KOLEJE NIGERYJSKIE* *Andrzej Pawelec*
A TEORIA SYSTEMÓW

154 *SNY O GRECJI* *Ryszard Kasperowicz*

160 *BOZONY POŚREDNIE* *Jarosław Topolewski*

163 *EREMITA* *Małgorzata Kitowska-Łysiak*

165 KWARTALNIKI, MIESIĘCZNIKI, TYGODNIKI...
O CHINACH, DALIBÓGŻE! MNIEJ *Wojciech Bonowicz*
WIEM NIŻ O LITWIE

171 JEDENASTA WIECZOREM
ŚLADAMI CHRYSTUSA *ks. Henryk Paprocki*
PRZEZ WSPÓŁCZESNY ŚWIAT

173 *Z LISTÓW OBOZOWYCH* *Paweł Florenski*
tłum. ks. Henryk Paprocki

174 *Z KSIĄŻEK NADESŁANYCH*

175 *SUMMARY*

176 *SOMMAIRE*

Od redakcji

Wbrew żywym jeszcze na początku naszego stulecia nadziejom i oczekiwaniom wielu chrześcijan chrześcijaństwo nie opanowało całej planety i prawdopodobnie nigdy to nie nastąpi. Religie niechrześcijańskie nie tylko nie obumierają, lecz, przeciwnie, niektóre z nich rozwijają się dynamicznie, pozyskując nowe obszary. „Rozmaitość religii i postaw", pisze w niniejszym numerze ks. Jan Kracik, „postrzegana jest coraz częściej na podobieństwo rozmaitości rynkowych towarów i usług. Równoprawność ofert staje się oczywistością, a monopoliści oskarżani są o dyktat i totalizm, ograniczanie swobody wyboru między produktami, ideami, wzorcami, stylami życia."

Współczesność stawia więc przed chrześcijanami (ale też i przed ludźmi innych religii) szczególne wyzwania. Chrześcijaństwo musi sobie postawić pytanie o to, jak prowadzić dialog ekumeniczny, nie tracąc nic z tożsamości własnej. „Czy wielość religii", zastanawia się ks. Kracik, „nie ujawnia jakichś Boskich zamiarów, innych niż zamiary misyjne, chociaż Biblia mówi o tym tak mało? Na ile mnogość religii to wynik upadku skuszonej ludzkości, na ile zaś wyraz otrzymanych od Boga duchowych bogactw?" Zetknięcie z pluralizmem religijnym rodzi też inny zasadniczy problem: „jak pogodzić powszechną wolę zbawczą Boga z jedynością pośrednictwa Chrystusowego"? Jakie są, z punktu widzenia chrześcijaństwa, „możliwości zbawcze" innych religii? Sobór Watykański II otworzył tu nowe perspektywy, o których piszą m.in. Claude Geffré i Jacek Salij OP.

Z refleksją nad warunkami i konsekwencjami pluralizmu religijnego chcemy połączyć refleksję nad zagadnieniem prawdy w religii. Czym jest prawda religijna w świecie, gdzie dostępnych jest wiele „prawd" pochodzących od różnych religii? Która z nich posiada „pełnię prawdy" i jak to wykazać? Wreszcie - czy religie mogą służyć sobie wzajemnie swoimi „prawdami"? I czy prawda religijna może współpracować z prawdą naukową?

Zapraszamy do namysłu nad tymi i innymi zagadnieniami poruszonymi w najnowszym numerze „Znaku".

GDYBY JUSTYN MIAŁ NASTĘPCÓW WCZEŚNIEJ

Ks. Jan Kracik

Na odwieczne ludzkie pytania o cel i sens życia, o źródło cierpienia i drogę do szczęścia, o śmierć i o to, co dalej, o tajemnicę ukrytą czy przejawiającą się w tym wszystkim – starają się odpowiedzieć towarzyszące dziejom ludzkim rozmaite religie. Wyrażaniu boskich tajemnic służy bogactwo mitów i wnikliwość koncepcji filozoficznych, a wyzwalaniu z udręk losu – asceza, medytacja, zwracanie się do bóstwa z miłością i ufnością (mowa o hinduizmie). Jest też głębokie uznanie, że sam zmienny świat człowiekowi nie wystarczy, przekonanie, że istnieją sposoby, żeby z cudowną pomocą czy o własnych siłach dojść do takiego stanu oświecenia, który daje wolność od świata (mowa o buddyzmie). Wiele innych religii wskazuje człowiekowi podobne drogi, głosząc doktryny, praktyczne nakazy, sprawując sakralne obrzędy. Cokolwiek w tych religiach prawdziwe i święte, choć tak często różne od katolickich zasad, traktować należy z szacunkiem, jako że jest to odbicie promienia tej Prawdy, która oświeca wszystkich ludzi. Chrześcijanin nie sprzeciwi się swej wierze, lecz da jej świadectwo, uznając, chroniąc i wspierając napotkane w innych religiach wartości duchowe, moralne, społeczno-kulturowe, a także współpracując z ich wyznawcami w różnych dziedzinach.

Takie przejawy respektu dla obcych religii to poglądy i postawy, za jakie katolik byłby ongiś – zależnie od epoki – podejrzany o sprzyjanie pogańskiemu bałwochwalstwu, o skłanianie się ku kacerskim błędom, hołdowanie modernistycznemu relatywizowaniu wiary, wspieranie in-

dyferentyzmu. Dziś jest to najbardziej oficjalne przekonanie Kościoła, tak właśnie określającego swój stosunek do religii niechrześcijańskich w soborowej deklaracji *Nostra aetate*.

Wszystkich, którzy zetknęli się z mnogością ostrych (przez długie wieki) kościelnych wypowiedzi o islamie i judaizmie, zaskoczyła i tu zmiana nastawienia, Sobór bowiem wyraził swój szacunek dla mahometan, którzy wielbią Boga jedynego i usiłują, jak Abraham, podporządkować się Jego postanowieniom. Jezusa czczą jako proroka, a nieraz pobożnie wzywają także Jego Matkę. Oczekują Sądu i wskrzeszenia ciał. Jeszcze bardziej pozytywnie wypowiedziano się o judaizmie, wskazując na wspólne z nim dziedzictwo duchowe. Zabroniono przedstawiać Żydów jako odrzuconych przez Boga, potępiono antysemityzm, ubolewając nad jego obecnością w dziejach chrześcijaństwa.

W Konstytucji dogmatycznej o Kościele przypomniano, że przynależność do tej społeczności podlega stopniowaniu. Nawet ci, co nie wyznają całej wiary Kościoła czy nie utrzymują jedności z jego władzą, mają przecież z katolikami wiele wspólnego i działa wśród nich Duch Święty. Potem mowa o następnych, niechrześcijańskich kręgach przyporządkowanych do Ludu Bożego: najpierw Izrael, który jako pierwszy otrzymał przymierze i obietnice, dalej ci, co wierzą w jednego Boga, wreszcie szukający Go wśród cielesnych wyobrażeń. Wszyscy, którzy bez własnej winy nie znają Ewangelii i Kościoła, a szczerym sercem szukają Boga i postępują według nakazów sumienia, mogą osiągnąć zbawienie – „Cokolwiek bowiem znajduje się w nich z dobra i prawdy, Kościół traktuje jako przygotowanie do Ewangelii" (16).

Ważne to stwierdzenie dla posoborowej refleksji i dla traktowania przez chrześcijan innych religii. To drugie wymaga pracy i czasu, by przestawić myślenie i zmienić styl odniesień urabianych przez wieki. Negowania od pokoleń wartości innych religii i prawnego izolowania od nich wiernych nie da się odrobić paroma deklaracjami. Ale krok najważniejszy w tym kierunku został uczyniony. Z faktu istnienia wielości religii Kościół Vaticanum II wyciągnął wnioski idące dalej niż kiedykolwiek. Opowiedział się za religijną wolnością i dokonał uznania teologicznej roli religii niechrześcijańskich.

Po epoce negowania wartości innych religii był to przewrót wręcz kopernikański. Jego efekty zależą jednak od podjęcia ogromnej pracy umysłowej i wytrwałego upowszechniania jej wyników, by w zauważalnym stopniu zrównoważyć wielowiekową jednostronność refleksji i kościelnych postaw wobec innych religii. Papieskie wypowiedzi ostatniego trzydziestolecia i spotkania w Asyżu sprzyjają takim wysiłkom teologów i duszpasterzy, ale ich nie zastąpią. Gdy wybrzmią oświadczenia i orędzia, a przyjazne gesty zostaną zarejestrowane przez kamery,

liczyć się będzie kościelna konsekwencja w utrzymywaniu soborowej linii, wbrew starym przyzwyczajeniom i małodusznym obawom wielu. Niewątpliwie jednak nadszedł czas, gdy do głosu doszła w Kościele orientacja pozytywna, dialogowa i ekumeniczna. Jej źródeł należy szukać głęboko, nawet jeżeli jej tradycje przedstawiają się stosunkowo (na tle dziejów Kościoła) skromnie.

Stary Testament zdecydowanie przeciwstawia wiarę w jedynego Boga politeistycznym kultom, których walory ocenia nisko, nieraz z sarkazmem. Czy oznacza to, że innym religiom odmawia wartości tak dalece, jak to wynika z częstotliwości używania pejoratywnych określeń, czy też posługuje się nimi, by wyrazić świadomość uprzywilejowanej pozycji Izraela w historii zbawienia? Czy chodzi, innymi słowy, o absolutną dezaprobatę dla obcych religii, czy o izolowanie się od nich, by lepiej zaznaczyć i utrzymać tożsamość? Bibliści nie są tu zgodni. Zauważają też, że zdecydowane potępienie kultów pogańskich współistnieje w Piśmie z uznaniem dla świętości poszczególnych osób bliskich Bogu, chociaż do narodu wybranego nie należących, takich jak Henoch, Melchizedech, Hiob, Noe. Z tym ostatnim Jahwe zawiera nawet przymierze. Nie tej wprawdzie rangi co z Mojżeszem, niemniej jest to pakt zawarty przez Boga Izraela z innymi ludami, których przedstawicielowi Bóg się objawił. I to nie tylko przez siły stworzonej natury, ale przemawiając doń osobiście, interweniując w historię i życie. Cenne to starotestamentowe punkty oparcia dla budowania teologii religii niechrześcijańskich, mimo że niełatwo o jednoznaczne wnioski z rozbieżnego oceniania przez Biblię obcych jej religii, a przynajmniej ich przedstawicieli.

Problemy takie stwarza i Nowy Testament: czy Pawłowe wypowiedzi o pogaństwie jako sytuacji zatracenia to kategoryczne odmówienie mu wartości, czy wyraz przekonania, że dopiero pojawienie się Chrystusa pozbawiło te religie dotychczasowych walorów? Za drugą ewentualnością przemawia to, co Apostoł powiedział na Areopagu, zwiastując Ateńczykom Boga, którego czcili nie znając. Religie narodów znajdują oto spełnienie swych najlepszych dążeń i najgłębszych oczekiwań. Święty Paweł przypomina, że Pan nieba i ziemi „nie mieszka w świątyniach zbudowanych ręką ludzką". I że Stwórca ludzi „określił właściwe czasy i granice ich zamieszkania, aby szukali Boga, czy nie znajdą Go niejako po omacku. Bo w rzeczywistości jest On niedaleko od każdego z nas. Bo w Nim żyjemy, poruszamy się i jesteśmy", jako istoty z Jego rodu (Dz 17, 23–29). Piotr zaś dodaje: „Bóg naprawdę nie ma względu na osoby. Ale w każdym narodzie miły jest Mu ten, kto się Go boi i postępuje sprawiedliwie" (Dz 34–35). Mowa tu zatem o egzystencjalnej bliskości Boga, odbierającego anonimowo cześć

w istniejących religiach, a dostępnego teraz w pełnym świetle Jego objawienia się w Jezusie. To dla Niego przygotowały drogi wszystkie dobre i prawdziwe elementy pogaństwa, doceniane i przez Pawła w miarę jak się okazywało, że niespodziewanie chrześcijaństwo przyjmuje się głównie w środowisku pogańskim, a nie żydowskim, tak długo i wszechstronnie przysposabianym przez Boga na przyjęcie Mesjasza.

Teologicznego znaczenia opowieści o Noem czy wystąpienia Pawłowego na Areopagu nie można ani wyolbrzymiać, ani nie doceniać. Nawrócenie do Boga jedynego i uwierzenie w Chrystusa wymagało od prozelitów czy katechumenów zerwania z wyznawanymi dotąd religiami. Negatywne ich ocenianie przeważa więc w Biblii, choć są tam wspomniane także przejawy pozytywnego ich traktowania. Zrozumiałe, że wątek to słabo zaznaczony. Nowa wiara zakładała deprecjację starej. Jak inaczej uzasadnić konieczność nawrócenia? Im gorsza ocena poprzednich czy konkurencyjnych kultów, tym większa szansa kontrastowego samookreślenia. Ale równocześnie tym mniej miejsca na pozytywną samoprezentację. I pytań nowych sporo: bo jeśli rzec kandydatom, że od pokoleń tkwili wyłącznie w błędach i siedzieli w błocie zła, to na czym oprzeć oczekiwanie, że zdegenerowana myśl, wola i emocje nadają się na podłoże nowej religii? Nie mówiąc już o tych, którzy usłyszawszy o zupełnej beznadziejności swej dotychczasowej sytuacji, nie zapragną wyjść z niej, lecz poczują się zranieni całkowitą deprecjacją ich dokonań i systemów wartości, po czym zamiast uwierzyć zwiastunom Ewangelii, pokażą im drzwi, a nawet potraktują jeszcze gorzej, jak wynika choćby z Dziejów Apostolskich.

Problem nie ograniczał się wyłącznie do strategii misyjnej. Bo jeśli pojawienie się Chrystusa zdewaluowało wszystkie dotychczasowe religie, to zdecydowana większość ludzkości, która o wydarzeniach paschalnych długo jeszcze nie usłyszy lub usłyszy w sposób dla niej niewiarygodny – straciła na tym fakcie. Skoro takie przypuszczenie jest teologicznie nie do przyjęcia, to znaczy, że stare religie w dziejach zbawienia konkretnych ludzi długo jeszcze odgrywać mają swą dawną tajemniczą rolę, o której w Biblii powiedziano tak niewiele.

Sprawy te nurtowały już niektórych Ojców Kościoła. Za Pismem Świętym zgodnie z własnymi odczuciami mówili oni wiele złego o religiach pogan, z jakimi się stykali. Ale w wiekach II i III zaznaczył się także dość wyraźnie ten nurt myślenia teologicznego, w którym dążenia pogan do prawdy i dobra potraktowane zostaną nie tylko jako ludzkie szukanie po omacku, ale jako wysiłki, w jakich już dokonywała się tajemnica zbawienia dzięki czynnej obecności Logosu. Nie był to przecież powszechnie praktykowany kierunek refleksji teologicznej. Porównajmy dwie wypowiedzi: „Ci, co wiedli życie z Słowem zgodne, są

chrześcijanami, chociażby uchodzili za ateuszów, jak na przykład wśród Greków Sokrates, Heraklejtos i do nich podobni, a pośród barbarzyńców Abraham, Ananiasz, Azariasz, Misael, Eliasz i tylu innych." Druga: „Cóż jednak mają wspólnego Ateny z Jerozolimą? Kościół z Akademią? Heretycy z chrześcijanami? Nasza nauka zrodziła się z portyku Salomona, który twierdził, że Boga należy szukać w prostocie serca. Niech o tym pamiętają ci, którzy głoszą jakieś stoickie, platońskie czy dialektyczne chrześcijaństwo! Po Chrystusie Jezusie nie potrzebujemy już żadnych badań, a po Jego ewangelii żadnych dociekań."[1]

Te dwie wypowiedzi z połowy i końca II wieku, pochodzące od Justyna i Tertuliana, reprezentują przeciwstawne tendencje kształtującej się tradycji kościelnej, którą miał na długo zdominować ten drugi nurt. Dziś Kościół wraca do Justyna. Ów nawrócony intelektualista rodem z Palestyny, prowadził otwarty dialog z żydami i poganami. Potrafił nie tylko głosić i polemizować, lecz także uważnie słuchać. Działał w Efezie i Rzymie w okresie fermentu, gdy na obrzeżu wielkiego Kościoła mrowiły się sekty i grupy oponentów, o jakich wspominają najpóźniejsze teksty Nowego Testamentu.

Justyn uczył, że Ten, którego w pełni poznajemy w Jego Wcieleniu, przejawił się – w mniejszym stopniu, lecz rzeczywiście – w przedchrześcijańskich tradycjach religijnych. Zasiał w nich bowiem *semina Verbi* – ziarna Słowa, zarodki pełnej prawdy. Wszyscy ludzie mają swój udział w tym udzielaniu się Logosu i jako tacy są na różne sposoby „chrześcijanami". Chrześcijaństwo wykracza więc poza swoje widzialne granice i istniało wcześniej, niż pojawiło się historycznie. To uniwersalne jego istnienie było niepełne, jak niezupełna była przed Wcieleniem manifestacja Słowa. Jest ono „wrodzone umysłom" wszystkich ludzi, dostępne im od wieków, a przejawiło się w sposób całkowicie nowy przyjmując ciało.

Klemens z Aleksandrii, który w owej kolebce chrześcijańskiego hellenizmu jako jeden z pierwszych wiązał na przełomie II i III wieku chrześcijaństwo z kulturą grecką, uważał, że filozofia Greków, którą pojmował jako refleksję mądrościową oraz tradycję i praktykę religijną, miała według zamysłu Boga doprowadzić ludzi do Chrystusa. Nie tylko pełniła rolę pedagoga, przygotowującego helleńskie umysły do przyjęcia Ewangelii, ale służyła wręcz za pierwsze tymczasowe przymierze, jakie Bóg z tymi ludźmi zawarł. Natchnieni i kierowani przez Logos przewodnicy nauczali narody (nie tylko grecki) najważniejszych prawd Bożych. To prowadzenie do Boga przez filozofię skończyło się wraz z przyjściem Chrystusa – po wzejściu słońca nie potrzeba już lampy.

---

[1] Cyt. za: M. Simon, *Cywilizacja wczesnego chrześcijaństwa, I–IV w.*, Warszawa 1979, s. 145, 148.

Mamy zatem u Justyna i Klemensa, a także u Ireneusza z Lionu, wyróżnienie stadiów Objawienia i odpowiadających im ustrojów zbawienia: obok danego Izraelowi, a wypełnionego w rzeczywistości Wcielenia, także ów kosmiczny, dany nie na zawsze, czasowy, niedoskonały, a przecież aż do przyjścia Chrystusa stanowiący dla narodów realny i przez Boga chciany porządek zbawienia w religiach świata. Ich misję zakończyło pojawienie się Chrystusa. Minął czas „anonimowego chrześcijaństwa". Jego uniwersalną obecność – dzięki działającemu przed swym wcieleniem Słowu – akcentował również, na początku V wieku, św. Augustyn, mówiąc wręcz o pewnej preegzystencji Kościoła od czasów Abla, pierwszego spośród sprawiedliwych, którzy należeli do mającego przyjść Chrystusa. Bóg bowiem, „który pragnie, by wszyscy ludzie zostali zbawieni i doszli do poznania prawdy" (1 Tm 2,4), umożliwił im to w swoim Synu od samego początku. Ci Ojcowie Kościoła, wnikający w owe rodzaje obecności Słowa w historii ludzkości i doceniający znaczenie także nieświadomych odpowiedzi na tę obecność, byli – zdaniem Karla Rahnera – „lepiej poinformowani niż my"[2].

Gdy instytucjonalne pogaństwo zniknęło, a wsparty przez władców Kościół ogarnął (też instytucjonalnie) ogół zachodnich ludów, ważki patrystyczny temat pozabiblijnej prehistorii chrześcijaństwa, „przygotowania do Ewangelii" i „ziaren Słowa", przestał wzbudzać zainteresowanie. Nie wykorzystaną poważniej szansą wznowienia tego nurtu refleksji teologicznej stało się zarówno długotrwałe zetknięcie z islamem, jak i odkrycie wraz z Ameryką świata nowych religii. Przychylności do nich i uczeniu się od nich, jak bywało w wiekach I–IV, przeszkadzał w Europie lęk przed ciągłym zagrożeniem militarnym ze strony mahometan, a w Nowym Świecie – nadmierne utożsamienie chrześcijaństwa z przyniesioną przez nie cywilizacją. Cywilizacja ta zaś, ukształtowana w trwającej długie wieki średnie izolacji od innych wielkich kultur i ich inspiracji, musiała się zawęzić we własnym partykularzu, mieszając boskie i cesarskie, kościelne i feudalne, misję i ekspansję.

W przeciwieństwie do wspomnianych Ojców Kościoła zapominano, że chrześcijaństwo jest zgoła późnym przybyszem pośród religii. Aż do przełomowych odkryć geograficznych nie zdawano sobie sprawy, jak wielka jest ludzkość, jak ogromny jest świat pozachrześcijański. A nawet gdy stało się to wiadome, nadal nie interesowano się bogactwem duchowym innych religii, nie widząc potrzeby bliższego ich poznania ani możliwości dialogu czy współpracy. Zadawniona koncentracja na własnej samowystarczalności utrudniała też chrześcijaństwu wypraco-

[2] J. Dupuis, *Zbawcza wartość religii niechrześcijańskich*, w: *Ewangelizacja, dialog i rozwój. Wybrane dokumenty międzynarodowej konferencji teologicznej, Nagpur (Indie), 1971*, Warszawa 1986, s. 204–212.

wanie niezbędnego dystansu wobec zmiennych elementów i historycznych podpórek swojej tożsamości.

Konieczność nowego przemyślenia i zdefiniowania tych zagadnień narastała w wieku XX w miarę rozwoju wielu dziedzin antropologii. Nacisk czy pomoc ze strony nauk zmieniły nieco samowiedzę chrześcijaństwa na temat własnej pozycji wśród innych religii. Odpowiedni dorobek teologów przejął, skorygował, uporządkował i oficjalnie ogłosił Sobór. Do rozwijania jego nauki o ważnej dla chrześcijaństwa pozytywnej roli religii niechrześcijańskich przynaglają nie tylko biegli w problematyce teologowie (których co bardziej radykalne poglądy budzą lęk i dążenie do ich wyeliminowania), ale także stan świadomości wiernych, ich doświadczenie religijnego pluralizmu, a zwłaszcza jego odbiór. W globalnej wiosce współzależnych narodów i przenikających się kultur, dzięki masowej mobilności i wszechobecnym mediom, każdy człowiek staje się sąsiadem pozostałych. Rozmaitość ich religii i postaw postrzegana jest coraz częściej na podobieństwo rozmaitości rynkowych towarów i usług. Równoprawność ofert staje się oczywistością, a monopoliści oskarżani są o dyktat i totalizm, ograniczanie swobody wyboru między produktami, ideami, wzorcami, stylami życia. Wolność tego wyboru jawi się jako oczywiste prawo dorosłej, odpowiadającej za siebie jednostki.

Żadne pokolenie nie miało takiego jak my dostępu do różnorodnych światopoglądów i orientacji, takich możliwości kontaktu z ich adeptami. Dla ilu chrześcijan stanowi to okazję poznania cudzych przekonań i pogłębienia własnych, doceniania jednych i drugich bez popadania w relatywizm, przejścia od bezradnego w nowych warunkach tradycjonalizmu do wiary refleksyjnej, coraz wyraźniej motywowanej, krzepnącej w dialogu, nie zaś ulegającej w nim erozji?

Zadań na podobną skalę historia dawno przed chrześcijaństwem nie stawiała, a raczej ono samo niezbyt je dostrzegało, budując przez długie wieki głównie jednorodne środowiska wierzących, bardziej przy tym w oparciu o społeczny konformizm niż osobisty wybór. Diaspora stanowiła sytuację rzadką i traktowana była jako tymczasowa smutna konieczność, nie zaś cenne pole ćwiczeń i wart bliższego zainteresowania ze strony teologów model funkcjonowania wspólnoty religijnej, która w przemieszaniu przestrzennym z innymi społecznościami widzi dla siebie więcej szans niż zagrożeń. Izolacjonizm i nieufność, konfrontacyjne postrzeganie innych religii (po wojny z ich wyznawcami włącznie), uprzedzenia i stereotypy w masowym myśleniu zatrzymały też pracę szarych komórek wielu generacji tych, których zadaniem jest rozwiązywanie problemów powstających na skrzyżowaniu podstawowych prawd wiary i reguł życia nią. Kilka wszak pokoleń najlepszych

teologów trudziło się mozolnie nad rozwiązaniem ważkich kwestii dogmatycznych czy moralnych. Ich dyskusje i spory przenosiły się często i na obrady soborów, ciągnąc się nieraz aż do momentu sformułowania wiążącej doktryny.

Obecne dylematy z zakresu: chrześcijaństwo a inne religie są wynikiem nie tylko nowej jakości ich współczesnego spotkania. Są także remanentem historii, wykazem spraw do odrobienia, do przemyślenia, za siebie i za wielu poprzedników. Czyż bowiem wiele żywotnych problemów teologii nie wygląda nieco archaicznie, biorąc pod uwagę wiek chrześcijaństwa? Stawia się oto pytania: jak prowadzić dialog z innymi religiami, nie tracąc nic z tożsamości własnej? Jak ją pogłębiać, wykazując przy tym, iż chrześcijaństwo totalitarne nie jest? Co zrobić, by dialog z religiami nie prowadził do indyferentyzmu, a zaczął przynosić owoce takie jak ekumenizm międzywyznaniowy? Czy wielość religii nie ujawnia aby jakichś boskich zamiarów, innych niż zadania misyjne, chociaż Biblia mówi o tym tak mało? Na ile mnogość religii to wynik upadku skuszonej ludzkości, na ile zaś wyraz otrzymanych od Boga duchowych bogactw? Wszystko zaś sprowadza się do trudności w pogodzeniu dwu niewzruszonych zasad chrześcijaństwa: powszechnej woli zbawczej Boga z jedynością pośrednictwa Chrystusowego.

Całe wieki zajmowano się przede wszystkim tą drugą zasadą, a zwłaszcza wysnuwaniem z niej eklezjalnych konsekwencji. Claude Geffré stwierdza (por. artykuł zamieszczony w obecnym numerze „Znaku"), że na razie raczej brak takiego rozwiązania, które bez wzajemnego uszczerbku objęłoby i teologiczną rewaloryzację innych religii jako dróg do Boga, i myśl o jedynym pośrednictwie Chrystusa oraz wyjątkowym charakterze chrześcijaństwa. Osobno – dodajmy – każdą z tych prawd wysławiać jest równie łatwo, jak zgłaszać postulaty do państwowego budżetu nie głowiąc się nad jego zbilansowaniem.

Twórcy rozwijanej w ostatnim ćwierćwieczu pluralistycznej teologii religii uznali, że skoro wspólną dla wszystkich systemów religijnych rzeczywistością jest Bóg, należy skupić się na niej, reorientując także chrześcijaństwo z religii chrystocentrycznej na teocentryczną. John Hick kwestionuje realność Wcielenia i uważa, że osoba Jezusa nie jest miarodajna dla wszystkich religii, a chrześcijaństwo winno zrezygnować z przekonania o swej wyjątkowości, by prowadzić rzeczywiście partnerski dialog z innymi religiami i wspólnie otwierać ludzi na rzeczywistość ostateczną. Drugi inspirator pluralistycznej teologii religii, Wilfred Cantwell Smith, zakwestionował użyteczność samego pojęcia religii w badaniach historycznych, stawiając w to miejsce pojęcia wiary i tradycji. Ta pierwsza to postawa osobistej pobożności, której wielopokoleniowa kumulacja stanowi różnopostaciową tradycję,

tworzącą pluralizm przekonań religijnych. Celem ogólnoświatowej teologii byłaby intelektualna synteza owych przekonań.

Refleksje Hicka i Smitha znalazły spory odzew zwłaszcza w angielskim obszarze językowym. W połowie lat 80. Paul Knitter podjął próbę bilansu pluralistycznej teologii religii, wywołując ostrą debatę międzynarodową. Realna wielość religii oznacza dla Knittera, że możliwa i konieczna jest nowa wizja religijnej jedności. Byłby to pluralizm zmierzający do takiej jedności w wielości, który nie będzie ani synkretyzmem, ani dominacją jednej religii nad innymi. Poczucie obywatelstwa świata religii miałoby nie wykluczać przynależności do religii własnej, ale je wręcz wzmacniać i czynić bardziej świadomym.

Knitter zestawia trzy popularne stanowiska wobec wielości religii: 1. wszystkie są względne i żadna z nich nie powinna zgłaszać absolutnych roszczeń; 2. religie są w swej istocie równe; 3. wszystkie mają wspólne korzenie psychologiczne. Te funkcjonujące społecznie postawy konfrontuje z trzema chrześcijańskimi modelami obchodzenia się z religijnym pluralizmem: 1. konserwatywny – jest tylko jedna prawdziwa religia; 2. zmodyfikowany ekskluzywizm protestancki – poza chrześcijaństwem także jest objawienie, ale odkupienie i zbawienie dane jest tylko w Jezusie Chrystusie; 3. inkluzywizm katolicki (Rahner, Sobór) – inne religie zawierają elementy, które mogą być włączone w misterium Chrystusa i Jego prawdy.

Przedstawiciele pluralistycznej teologii religii sugerują jej trzy stadia: od odmówienia innym religiom jakiejkolwiek wartości (zupełny ekskluzywizm), poprzez włączanie do chrześcijaństwa wszystkiego, co w nich jednak pozytywne (inkluzywizm), po pełne uznanie pluralizmu religii jako form jednej prawdy czy dróg do tego samego Boga.

Do tak pomyślanej architektury teologicznej zgłaszane są oczywiście pytania o fundamenty i siłę całej konstrukcji. Przyjęcie bowiem perspektywy z lotu ptaka ponad istniejącymi religiami, by dostrzec wspólną im istotę czy orientację – zdaniem Edmunda Arensa – sytuuje całą koncepcję na zewnątrz jakiejkolwiek religii. Czy tak uprzywilejowany, metareligijny punkt obserwacji w ogóle jest możliwy? Jeśli nawet teoretycznie tak, to jaka jest poznawcza wydajność owej operacji? Co wnosi tak generalizujący ogląd? Czy nie będzie ciągle chybiony wobec konkretnej religii? Czy próba wzbicia się ponad nią da coś więcej niż widzenie abstrakcji czy projekcję własnych wierzeń na temat religii?

Jeśli zaś chodzi o chrystologię w pluralistycznej teologii religii, to jej reinterpretacja u Hicka czy Knittera kwestionuje jedyność i wyjątkowość Jezusa, odczytując dotyczące Go wypowiedzi Nowego Testamentu jako subiektywno–ekspresyjne, mitologizujące, poetyckie wyznanie, analogiczne do języka miłości. Tymczasem oprócz rzeczywiście

osobistego charakteru relacji wypowiadających się w Nowym Testamencie o Jezusie, są tam przecież wyraźne treści należące konstytutywnie do przekazywanej kerygmy jako wiążące: że Chrystus, Pan, jest Synem Bożym. Tego pierwotnego wyznania i świadectwa nie są w stanie zneutralizować analizy językowe i nie może go zniwelować odesłanie do form wyrazu określonej kultury.[3]

Przestać być sobą, by bardziej być z kimś, to raczej droga do samorozmycia niż zbliżenia czy zjednoczenia. Partner bez twarzy jest nikim. Szukanie wspólnych elementów wielu religii, ich wzajemne poznanie, umożliwiające respekt i współpracę (co ułatwić może i samokontrolę), nie zyskują a tracą na wyzbywaniu się własnej tożsamości religijnej. O jej obszar można się spierać, jej kulturowych poszerzeń się pozbywać (*vide* Vaticanum II), o nośności formuł doktrynalnych dyskutować, ich historyczno–językowe uwarunkowania badać – aby coraz lepiej poznawać i wyrażać prawdę. Po zakwestionowaniu podstaw chrystologii wszystkie te kłopoty rzeczywiście znikają. Tyle że razem z chrześcijaństwem.

Trudne zgłębianie pozytywnych zamiarów boskich związanych z trwałością tylu religii oraz chrześcijańskie pytanie o ich relację do Chrystusa, długo jeszcze będą absorbować umysły dociekliwych. Dążenie do rozwiązania tego równania z paroma niewiadomymi (albo z trudnymi do zharmonizowania wiadomymi) ugrzęźnie jednak w niejednym jeszcze tunelu myślowym, jeśli esencjalny wymiar prawdy kolejny raz weźmie górę nad egzystencjalnym (jak to nieraz bywało w historii), przysłaniając dysputami ten rodzaj afirmacji religii, jakim jest dobro. Zawsze można je czynić albo pomijać. Co zdarzało się i zdarza niekoniecznie wprost proporcjonalnie do stopnia prawdy zawartej w religii, wyznawanej zresztą nie tylko wedle jej własnych reguł, ale wciąż i równocześnie na wiele dość indywidualnych sposobów. Gdy deliberacje nad tym, ile procent prawdy posiadają inni, zastąpią życie jej obfitością u siebie, sytuacja z przypowieści o zakopanych lub rozwijanych talentach może się powtórzyć. I to nawet w przypadku podejmowania prób coraz ciekawszych odpowiedzi na pytanie: po co Panu Bogu tyle religii?

KS. JAN KRACIK, ur. 1941, profesor historii Kościoła PAT. Wydał m.in. *Hultaje, złoczyńcy, wszetecznice w dawnym Krakowie* (1986, wraz z M. Rożkiem), *Pokonać czarną śmierć. Staropolskie postawy wobec zarazy* (1992), *Ludzie z przedmieścia historii. Kleparzanie czasów staropolskich* (1993).

[3] E. Arens, *Die Vielfalt der Religionen als Herausforderung der Theologie*, „Stimmen der Zeit", Jh 118: 1993, s. 849–855; por. H. Dumont, *Theologie der Religionen? Zum Problem des wachsenden religiösen Pluralismus*, „Theologie der Gegenwart", Jh 34: 1991, s. 27–36.

JEDYNOŚĆ CHRZEŚCIJAŃSTWA A PLURALIZM RELIGIJNY

Claude Geffré

Pluralizm religijny stał się wyzwaniem dla wszystkich religii.[1] Zwłaszcza dla chrześcijaństwa jest to wyzwanie szczególne, gdyż – jako wielka religia światowa – domaga się ono uznania swego charakteru absolutnego i powszechnego w stopniu, w jakim opiera się na Słowie samego Boga. Postawa szacunku i dialogu stała się wymogiem każdej teologii świadomej historycznego przeznaczenia realizującego się w Kościele. Na przekór naiwnemu optymizmowi ubiegłego stulecia i początku naszego wieku chrześcijaństwo nie podbiło planety, a wielkie religie niechrześcijańskie wykazują coraz większą żywotność. Twierdzenie to jest prawdziwe nie tylko w przypadku islamu, który nadal rozprzestrzenia się w Afryce i Azji, lecz również w przypadku religii Dalekiego Wschodu, które podtrzymują swoją dominację w Azji i zyskują coraz więcej wyznawców w Europie Zachodniej i Ameryce Północnej.

Dialog międzyreligijny stał się więc koniecznym wymiarem wszelkiej teologii chrześcijańskiej. Słowo dialog stało się wręcz sloganem pojawiającym się często w literaturze teologicznej poświęconej tematowi zbawienia i misji. Nie wystarczy jednak zrezygnować z absolutnego charakteru chrześcijaństwa – po Soborze Watykańskim II dokonało się

[1] *La singularité du christianisme à l'âge du pluralisme religieux*, w: *Penser la foi. Recherches en théologie aujourd'hui*, Paris 1993.

na przykład przejście od modelu ekskluzywnego („Poza Kościołem nie ma zbawienia") do modelu inkluzywnego („Chrystus dopełnia to wszystko, co jest dobre i prawdziwe w innych religiach") – aby usunąć wszystkie sprzeczności. Niewątpliwie istnieje fundamentalne napięcie między wymaganiami równości i wzajemności każdego prawdziwego dialogu a prawomocnym roszczeniem chrześcijaństwa jako religii absolutnej i ostatecznej manifestacji Boga w Jezusie Chrystusie. Jeśli godzimy się na stwierdzenie, że Chrystus jest tylko jednym z wielu pośredników, a nie ostatecznym objawieniem Boga dla wszystkich ludzi, oznacza to, że porzuciliśmy wiarę chrześcijańską.

Osobiście nie jestem pewien, czy posiadamy już adekwatną odpowiedź teologiczną, która traktuje poważnie wszystkie implikacje dialogu międzyreligijnego, nie rezygnując zarazem z tożsamości chrześcijańskiej. Szczególnie zaś nie sądzę, aby wystarczyło przejść od chrystocentryzmu do teocentryzmu, co postulują rzecznicy pluralistycznej teologii religii. Opowiadam się za normatywnym charakterem chrystologii. Należy raczej wykazać dialogalny ze swej istoty charakter chrześcijaństwa, wychodząc od centrum przesłania chrześcijańskiego – a więc manifestacji Boga w konkretnej historyczności Jezusa z Nazaretu – i od Jezusa ukrzyżowanego, niż rozbudowywać w kierunku liberalnym pozycję zwaną „inkluzywistyczną". Afirmacja i pogłębienie tożsamości chrześcijańskiej nie tylko nie są przeszkodą w dialogu, ale wręcz powinny pomóc nam w wykazaniu nietotalitarnego charakteru chrześcijaństwa.

Zanim podejmę się analizy tego, co stanowi o istocie i wyjątkowości (*singularité*) chrześcijaństwa, chciałbym rozpocząć od przypomnienia warunków dialogu międzyreligijnego i trudności z nim związanych. Do ugruntowania postawy, która nie będzie nietolerancyjna wobec innych religii świata, trzeba dążyć właśnie na mocy jedyności chrześcijaństwa, a nie na przekór niej. Zobaczymy, że dla przemyślenia nowego modelu dialogu między chrześcijaństwem a innymi religiami – poza ekskluzywnością i inkluzywnością – relacja między Kościołem a Izraelem posiada walor paradygmatyczny.

Ekumenizm planetarny

Jest rzeczą powszechnie wiadomą, do jakiego stopnia ateistyczna krytyka religii – typowe dziedzictwo filozofii Oświecenia – wywarła wpływ na teologię XX wieku. Współcześnie zaś w coraz większym stopniu – to także jeden ze znaków, że wkroczyliśmy w epokę postmodernistyczną – teologia musi stawić czoła wyzwaniu pluralizmu religijnego. Wymaganie to jest odpowiedzią na ewolucję kultury za-

chodniej, dokonującą się nie tylko pod hasłami ateizmu czy obojętności religijnej, ale także pod znakiem „przesytu" religią, powrotu *sacrum* oraz uwielbienia dla idei pochodzących spoza basenu Morza Śródziemnego, szczególnie zaś z Dalekiego Wschodu. Mimo iż niektórzy chcieliby zachować słowo „ekumenizm" dla dialogu między wyznaniami chrześcijańskimi, coraz częściej mówi się o nowym ekumenizmie planetarnym. Należy przyznać słuszność tym opiniom w takim stopniu, w jakim dialog między religiami zbiega się z coraz żywszą świadomością jedności rodziny ludzkiej (*oikoumenē* ziemi zamieszkanej), a w znaczeniu jeszcze mocniejszym – ze wspólną odpowiedzialnością religii za przyszłość człowieka i jego środowiska. Byłoby oczywiście absurdem sądzić, że nowy ekumenizm na skalę światową dezaktualizuje lub pomniejsza znaczenie ekumenizmu w pierwotnym znaczeniu tego słowa, czyli dialogu między rozmaitymi wyznaniami chrześcijańskimi.

Bardziej właściwe jest uznanie, że to właśnie dialog ekumeniczny, rozpoczęty pięćdziesiąt lat temu, przełamał pewien model eklezjocentryzmu katolickiego i ułatwił stopniowo dialog Kościoła z dwiema pozostałymi religiami monoteistycznymi oraz wielkimi religiami Wschodu. Deklaracja Soboru Watykańskiego II „O stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich" (*Nostra aetate*) jest podstawowym dokumentem w tej dziedzinie, a spotkanie w Asyżu, które odbyło się 27 października 1986 było „pokazową lekcją" konkretyzującą ten rewolucjonujący sposób myślenia. Podobnie jak na początku ekumenizmu chrześcijańskiego, gaworzymy jeszcze niczym małe dzieci – ponieważ potrzebujemy czasu, aby zmienić stare przyzwyczajenia i zrozumieć, że szczery i otwarty dialog nie musi prowadzić do fałszywego ekumenizmu, czyli obojętności religijnej. Podobnie jak ekumenizm nie jest tylko rozdziałem eklezjologii, ale koniecznym wymiarem każdej refleksji teologicznej, tak pluralizm religijny stopniowo stawać się będzie horyzontem wszelkiej teologii chrześcijańskiej. I rzeczywiście, w perspektywie dialogu międzyreligijnego widzimy, jak bardzo niektóre rozdziały naszej klasycznej teologii muszą zostać na nowo przemyślane. Myślę tutaj przede wszystkim o teologii z b a w i e n i a i teologii m i s j i.

Pluralizm religijny jako zasada

Świadomość nieprzekraczalnego pluralizmu religijnego jest świadomością historycznie nową, pociągającą za sobą konieczność odmiennej interpretacji prawdy chrześcijaństwa. Zagadnienie sprowadza się do poszukiwania odpowiedzi na pytanie, czy faktyczny pluralizm religijny nie prowadzi nas do bardziej wymagającej refleksji nad pluralizmem

jako zasadą, która objawia zamysł samego Boga.[2] W ciągu stuleci chrześcijaństwo interpretowało swoją własną prawdę i jedyność jako wymaganie absolutne. W odniesieniu do tego absolutnego wymagania pozostałe religie traktowano jako posiadające mniejszą wartość, i nawet jeśli były w nich jakieś elementy dobra i prawdy, znajdowały się one w stopniu wyższym w samym chrześcijaństwie. Jedyność chrześcijaństwa polegająca na integracji wartości innych religii pozbawia je jednocześnie ich własnej tożsamości. Można by przypomnieć w tym miejscu imperializm religijny i kulturowy pewnej epoki misyjnej, który głównie od XVI wieku towarzyszył podbojom kolonialnym.

Wobec powyższego zagadnienia trzeba przyznać, że Biblia jako taka nie pomaga nam w odkryciu znaczenia pluralizmu religijnego w zamyśle Boga. Wielość języków, a więc także kultur i tradycji religijnych, jest w istocie dwuznaczna (por. mit o wieży Babel) w stosunku do jedynego zamiaru boskiego względem ludzkości. Rozbieżności religijne mogą być wyrazem ograniczeń, przemian i upadków ducha ludzkiego, wodzonego na pokuszenie przez zło obecne w historii (zob. *Lumen Gentium*, 16). Ale jednocześnie mogą być też wyrazem geniuszu i „bogactw duchowych udzielonych przez Boga narodom" (zob. *Ad Gentes*). Podstawowym kryterium hermeneutycznym dialogu międzyreligijnego jest powszechna wola zbawcza Boga, która od początku obejmuje wszystkich ludzi. „[Bóg] pragnie, by wszyscy ludzie zostali zbawieni i doszli do poznania prawdy" (1 Tm 2, 4–6). W swojej mowie do pogan Piotr oświadcza: „Przekonuję się, że Bóg naprawdę nie ma względu na osoby. Ale w każdym narodzie miły jest Mu ten, kto się Go boi i postępuje sprawiedliwie" (Dz 10, 34–35). Z całą pewnością pluralizm religijny jest historycznym przeznaczeniem dopuszczonym przez Boga, a jego ostateczna wymowa umyka nam. To dlatego Karl Barth mógł twierdzić, że Biblia nie objawia nam osądu Boga nad pluralizmem religijnym. Dopuszczalna jest jednak myśl, że pluralizm religijny nie jest jedynie wyrazem obarczonego ludzką winą zaślepienia i że stopniowo powinien zanikać, ustępując miejsca triumfowi jedynej religii objawionej. Pomimo swoich ograniczeń różnorodne formy religijne występujące w dziejach ludzkości mogą przysłużyć się lepszej manifestacji niewyczerpalnej pełni Ducha Bożego. Jak to zasugerował papież Jan Paweł II w swoim przemówieniu na temat „ducha Asyżu" 22 grudnia 1986 roku, zaangażowanie w sprawę dialogu międzyreligijnego uznanego i popieranego przez Sobór Watykański II może być usprawiedliwione tylko wówczas, jeśli różnice religijne nie

[2] Powracające kilkakrotnie w tekście rozróżnienie między pluralizmem faktycznym a pluralizmem jako zasadą zostało zapożyczone z 3. rozdziału książki E. Schillebeeckxa *Church, The Human Story of God*, New York 1990.

są uznawane za czynniki redukujące Zamysł Boga. W każdym razie różnice te są mniej ważne niż jedność owego Zamiaru.

Uznanie pozytywnej wartości pluralizmu religijnego nie unicestwia w żaden sposób wyjątkowości chrześcijaństwa jako religii łaski i religii ukazującej prawdziwe oblicze Boga. Kluczowy problem hermeneutyki dialogu międzyreligijnego wynika z trudności w pogodzeniu dwóch zasad nie do podważenia: powszechnej woli zbawczej Boga oraz jedyności pośrednictwa Chrystusa. Św. Paweł w tym samym tekście, w którym stwierdza, że „Bóg pragnie, by wszyscy ludzie zostali zbawieni i doszli do poznania prawdy", dodaje, że „jeden jest Bóg, jeden też pośrednik między Bogiem a ludźmi, człowiek, Chrystus Jezus, który wydał siebie samego na okup za wszystkich" (1 Tm 2, 4–6). W Dz 4, 12 zapewnia się nas, że „nie dano ludziom pod niebem żadnego innego imienia, w którym moglibyśmy być zbawieni". Należy pamiętać, iż gdy Ojcowie Soboru Florenckiego uroczyście oświadczyli w 1442 roku, że „nikt, nie tylko poganie, ale także żydzi, heretycy i schizmatycy nie mają udziału w życiu wiecznym", ich racja opierała się na ich doświadczenia historycznym – d l a n i c h Jezus Chrystus był jedyną drogą dostępu do Boga. Nie potrafili wyobrazić sobie drogi zbawienia poza chrystianizmem i odruchowo potępiali wszystko to, co nie było chrześcijańskie. Ich błąd polegał na tym, że pomieszali osobiste, jak najbardziej autentyczne, doświadczenie z prawdą absolutną obiektywnie. Nawet dziś musimy sobie ciągle przypominać, do jakiego stopnia właściwa interpretacja najbardziej podstawowych prawd chrześcijańskich pozostaje z konieczności w relacji do naszej ś w i a d o m o ś c i h i s t o r y c z n e j. Jeśli jednak określamy się jako ludzie wierzący, musimy umieć wyjaśnić, dlaczego Jezus wyznany jako Chrystus jest jedyną drogą zbawienia d l a n a s, podczas gdy uznajemy, że Bóg przygotowuje inne drogi zbawienia dla innych ludzi. Zgodnie z niezmienną treścią wiary chrześcijańskiej mamy pewność, że „w Nim mieszka cała Pełnia; Bóstwo na sposób ciała" (Kol 2, 9), ale – o czym wspomnimy później – szczególny sposób historycznej manifestacji Boga w Jezusie z Nazaretu nie wyklucza innych sposobów przejawiania się Boga w historii.

Nasza interpretacja tekstów wyznania wiary z Nowego Testamentu powinna brać pod uwagę również historyczne doświadczenie nieprzekraczalnego pluralizmu religijnego. Podobnie powinniśmy postępować w przypadku interpretacji świadectw tradycji kościelnej. Nie wydaje mi się rzeczą trafną przywoływanie skrajnie surowych osądów Ojców Kościoła wobec religii i kultów z ich czasów – traktowanych często jako zjawiska inspirowane przez diabła – aby oznajmić przypadkowy i ostatecznie nieużyteczny charakter nowej teologii religii. Większy

pożytek przyniesie przypomnienie, że w tym samym czasie gdy Ojcowie Kościoła okazywali tak skrajny pesymizm wobec religii pogańskich, gotowi byli dostrzec „zarodki Słowa" w filozoficznej mądrości pogan. Ten bardzo bogaty temat teologiczny pozwolił Justynowi, Klemensowi Aleksandryjskiemu i Orygenesowi myśleć o prawdziwej obecności Boga w świecie „narodów". Nasze doświadczenie historyczne jest zupełnie inne i – z samej definicji – nie możemy wyobrazić sobie, jaka byłaby postawa Ojców wobec religii takich jak islam czy wielkie religie Wschodu, które znali bardzo słabo. Orygenes w *Przeciw Celsusowi* daje wyraz fragmentarycznej znajomości braminizmu, który dotarł aż do Aleksandrii. Należy raczej zastanowić się, czy teologia „zarodków Słowa" nie posiada szczególnej aktualności dla przemyślenia pozytywnej wartości religii niechrześcijańskich, bez równoczesnego kwestionowania normatywności objawienia chrześcijańskiego. Taka była w każdym razie dominująca w latach 1950–1960 orientacja teologii katolickiej zwanej i n k l u z y w n ą, prądu, który znalazł potwierdzenie w soborowej deklaracji *Nostra aetate*. „Kościół katolicki nic nie odrzuca z tego, co w religiach owych prawdziwe jest i święte. Ze szczerym szacunkiem odnosi się do owych sposobów działania i życia, do owych nakazów i doktryn, które chociaż w wielu wypadkach różnią się od zasad przez niego wyznawanych i głoszonych, nierzadko jednak odbijają promień owej Prawdy, która oświeca wszystkich ludzi. Głosi zaś i obowiązany jest głosić bez przerwy Chrystusa, który jest »drogą, prawdą i życiem« (J 14, 6), w którym ludzie znajdują pełnię życia religijnego i w którym Bóg wszystko z sobą pojednał" (*Nostra aetate*, 2).

Zadaniem trudnym i jak dotąd nie wykonanym hermeneutyki dialogu międzyreligijnego jest poszukiwanie sposobów myślenia o nieprzekraczalnej wielości dróg do Boga bez wyrzekania się wyjątkowego charakteru chrześcijaństwa. Historyczne doświadczenie faktycznego pluralizmu zaprasza nas, niewątpliwie po raz pierwszy, do wzięcia na serio wszystkich konsekwencji pluralizmu religijnego jako zasady. Należy położyć nacisk na potrzebę stworzenia „teologii religii", różnej od „teologii z b a w i e n i a niewierzących". Ze względu na zbyt jednostronną koncentrację na zagadnieniu zbawienia niektórzy teologowie – zarówno katoliccy, jak i protestanccy – oznajmili nieużyteczność nowej teologii religii pod pretekstem, że klasyczna teologia od dłuższego już czasu zdaje sobie sprawę z możliwości zbawienia każdej istoty ludzkiej w oparciu o prawe sumienie. Byłoby to pomieszanie teologii zbawienia niewierzących z teologią religii. Nie wystarczy przywołać zasadę prawego sumienia, która dopuszcza usprawiedliwienie człowieka w przypadku niezawinionej ignorancji i zaklasyfikować

wyznawców innych religii do ogólnej kategorii niewierzących. Trzeba badać inne religie w ich historycznej pozytywności i zastanowić się, czy zawierają w sobie „wartości zbawcze". Postępując z dużą roztropnością, Sobór Watykański II nie posuwa się tak daleko, by uznać inne religie za „zwykłe drogi zbawienia", jak to czynią niektórzy teologowie współcześni. Uznaje w nich jednak, pomimo różnych błędów i mankamentów, istnienie autentycznych wartości, mogących odgrywać rolę „kamieni węgielnych" lub „przygotowania ewangelicznego", które – wydobyte i oczyszczone – powinny zostać w sposób rzeczywisty włączone w misterium Chrystusa. Można dopatrzeć się w tej postawie, uchodzącej wszelako za znamię wielkiej otwartości, ukrytego imperializmu. Ma ona jednak przynajmniej tę zaletę, że pozwala uniknąć rozpatrywania różnic religijnych w kategoriach dewiacji.

Warunki i kryteria dialogu międzyreligijnego

Zanim wykażemy, w jaki sposób właśnie w oparciu o wyjątkowość chrześcijaństwa można wykazać jego dialogiczną otwartość na inne religie, należy przypomnieć, że dialog między religiami podlega wszystkim regułom autentycznego dialogu. Przypomnę przynajmniej trzy z nich. Przede wszystkim należy uszanować odmienność rozmówcy w jego własnej tożsamości. Szacunek powinien łączyć się z zainteresowaniem dla jego własnych przekonań, tym większym, im bardziej są mi one kulturowo i religijnie obce. Trzeba starać się przekroczyć własne, niekrytyczne przesądy historyczne, a zwłaszcza wystrzegać się utożsamiania poznanych treści z tym, co może przypominać mój własny świat myśli i wiary. Po drugie ja sam powinienem określić się w oparciu o jakąś tożsamość kulturową i religijną. Jeśli pod pretekstem otwartości i uniwersalizmu nie sytuuję siebie nigdzie, nie dojdzie do prawdziwego dialogu. Zwłaszcza we współczesnym kontekście indyferentyzmu i relatywizmu narażeni jesteśmy na ryzyko porozumień pozornych. Jeśli ktoś mówi o sobie, że wyznaje religię „światową", a więc nie jest nigdzie zakorzeniony, nie może pretendować do rangi prawdziwego partnera dialogu. Natomiast dzięki podkreśleniu własnej odrębności mamy szansę ukazać uniwersalny zasięg tego, co jest autentycznie ludzkie i religijne. I tak, w przypadku dialogu międzyreligijnego wierność samemu sobie, własnemu zaangażowaniu wiary i przekonaniom jest warunkiem prawdziwego spotkania. Należy więc wyzbyć się złudzenia, że jest rzeczą nieodzowną zawiesić swoją wiarę albo wziąć ją w nawias, aby lepiej spotkać się z innymi.

Prawdziwy dialog zakłada r ó w n o ś ć między partnerami. Bez wątpienia dotykamy w tym miejscu jednej z głównych trudności

w dialogu chrześcijan z niechrześcijanami. Istnieje fundamentalne napięcie między samą deontologią dialogu a głębokim przekonaniem człowieka religijnego o posiadaniu prawdy, przynależności do jedynej prawdziwej religii – przekraczającej i zawierającej w sobie wszystkie pozostałe. Nie jest łatwo pogodzić absolutne zaangażowanie – wymóg każdej prawdziwej wiary religijnej – z postawą dialogu i otwartości na prawdę innych. Właśnie tę trudną koegzystencję stara się przemyśleć współczesna teologia, nie popadając jednocześnie w relatywizm. Aby żyć wiarą w wieku pluralizmu religijnego, a co za tym idzie wielości prawd, trzeba nauczyć się myśleć o absolutności, do której rościmy sobie prawo, jako o absolutności r e l a c j o n a l n e j, a nie ekskluzywnej bądź inkluzywnej. Tej regule podlega również samo chrześcijaństwo. Zbyt często w przeszłości łączono kwestię prawdy chrześcijaństwa z kwestią jego wyższości. Nie rezygnując z właściwego wierze absolutnego zaangażowania, można traktować chrześcijaństwo jako rzeczywistość r e l a t y w n ą, ale nie w znaczeniu przeciwstawienia tego, co relatywne, temu, co absolutne, lecz w znaczeniu formy relacjonalnej. Prawda, o której świadczy chrześcijaństwo, nie jest ani ekskluzywna, ani inkluzywna wobec wszystkich innych prawd: jest relatywna względem wszystkiego, co prawdziwe w innych religiach. Zgoda na opisanie jedyności chrześcijaństwa jako jedyności r e l a t y w n e j, a nie jako jedyności wywyższającej i integrującej, nie podważa jego specyficznego charakteru wśród religii świata.[3]

Nie istnieje dialog religijny w ogólności. Zawsze mamy do czynienia z dialogiem między konkretnymi religiami, albo lepiej – z żywymi przedstawicielami tych religii. Właśnie wobec wymagań bezzałożeniowego dialogu między osobami chrześcijanie uświadamiają sobie, jak trudno jest wykorzenić mroczne poczucie wyższości. Na przykład w dialogu żydowsko–chrześcijańskim, nawet jeśli teologia chrześcijańska doprowadziła do zasadniczej rewizji swego antyjudaizmu i godzi się, że dwoistość Kościół – Izrael jest czymś trwałym, mamy wiele trudności z zaakceptowaniem fundamentalnej asymetrii między dwiema religiami wywodzącymi się od Abrahama: chrześcijaństwo nie może pojąć siebie poza judaizmem, podczas gdy o judaizmie z powodzeniem można myśleć bez odniesienia do chrześcijaństwa. Podobnie jest w przypadku dialogu muzułmańsko–chrześcijańskiego, gdzie interlokutorzy muzułmańscy mają często poczucie, że dialog jest nierówny od samego początku. W rzeczywistości, nawet jeśli islam nie uznaje

[3] Idąc za Stanislasem Breton, proponuję określić jedyność chrześcijaństwa jako jedyność r e l a t y w n ą nie mieszając jej z jedynością wywyższenia i integracji stojącej u podstaw katolickiej teologii wypełnienia (*théologie de l'accomplissement*), por. St. Breton, *Unicité et Monothéisme*, Paris 1981.

boskiego synostwa Jezusa, jest On fundamentalną postacią wiary muzułmańskiej, jest „Pieczęcią świętości", a jego przesłanie prorockie traktowane jest jako Słowo samego Boga. Na przekór temu większość chrześcijan wstrzymuje się przed uznaniem autentyczności proroctwa Mahometa jako wysłannika Bożego. I wreszcie, w dialogu z przedstawicielami wielkich religii Wschodu chrześcijanie z trudem dają sobie wytłumaczyć, że mogą naprawdę zostać pouczeni i ubogaceni, nawet z punktu widzenia ich wiary w Boga osobowego, jeśli spróbują lepiej zrozumieć Niebo Konfucjusza, Brahmana Wedanty albo nirwanę buddystów.

Niekatolickość Kościoła

Jak już wcześniej sugerowałem, teologia religii nie będzie mogła skutecznie przekroczyć dziedzictwa heglowskiego – rozumienia chrześcijaństwa jako „religii absolutnej" – jeśli nie przemyśli do głębi wzorcowej relacji między judaizmem a chrześcijaństwem. Jest rzeczą godną uwagi, że rewolucyjne stanowisko, jakie Kościół zajął wobec tajemnicy Izraela podczas *Vaticanum II*, zbiega się z jego nową postawą wobec wielkich religii świata. Problem Izraela ma decydujące znaczenie nie tylko dla ekumenizmu konfesyjnego, ale także dla ekumenizmu międzyreligijnego.

„Pierwotna schizma", która zadecydowała o oddzieleniu rodzącego się Kościoła od Izraela, jest wskaźnikiem „pierwotnego dialogu", wpisanego w akt narodzin chrześcijaństwa. Dzisiaj teologowie zgodnie przyznają, że – wbrew „odrzuceniu" boskiemu – Izrael pozostaje na zawsze depozytariuszem wybrania i Bożych obietnic. Innymi słowy Izrael reprezentuje sobą n i e r e d u k o w a l n o ś ć, która nigdy nie zostanie zintegrowana przez Kościół historyczny. Należy nawet powiedzieć, że w perspektywie historii Kościół wyzbył się nadziei nawrócenia Izraela, jak gdyby chodziło o zwykłą „sektę do nawrócenia". Można mówić o nieustannej współobecności Izraela i Kościoła aż do końca czasów. A zatem wbrew pewnemu absolutyzmowi kościelnemu, dominującemu w teologii kontrreformacji, należy uznać to, co Urs von Balthasar nazywa „nie–katolickością Kościoła" w jego wymiarze historycznym.

W jaki sposób Kościół – wiedząc, że nie uda mu się nigdy być Kościołem żydów i pogan, mając świadomość swego prowizorycznego i historycznego charakteru – mógłby manifestować postawę dominującej arogancji w stosunku do innych religii? Właśnie na podstawie tej n i e r e d u k o w a l n o ś c i Izraela należy dążyć do przemyślenia n i e r e d u k o w a l n o ś c i innych tradycji religijnych świata. Jest zatem

rzeczą dopuszczalną założenie jednorodności strukturalnej między relacją, w jakiej pozostawały pierwotne chrześcijaństwo i judaizm, a relacją chrześcijaństwa współczesnego względem religii świata. Luterański teolog G. Siegwalt pisał:

Nieredukowalność judaizmu stawia przed chrześcijańską teologią odnowienia wszystkiego w Chrystusie problem nie do rozwiązania. Przypadek Izraela jest także wzorem nieredukowalności innych religii oraz, generalnie mówiąc, całej rzeczywistości. Chrześcijańska teologia rekapitulacji musi pogodzić się z istnieniem tego problemu. Uświadamia nam to, że każda teologia jest teologią w drodze, *theologia viatorum*, że nie jest Królestwem Bożym; jest teologią wiary, a nie teologią widzenia. Teologia chrześcijańska powinna dostrzec fakt, że bogactwo Izraela nie zostało jeszcze w pełni przejęte przez wiarę chrześcijańską. (...) Zagadnieniem, o które chodzi, jest nieredukowalność łaski suwerennego Boga.[4]

Należy podtrzymywać jednocześnie i bez sprzeczności tezę, że obietnice dane ludowi Bożemu znalazły swoje wypełnienie w Nowym Przymierzu i że Kościół nie zajmuje miejsca Izraela. Naprowadza nas to na trop pojęcia wypełnienia nietotalitarnego. Nawet jeśli nie możemy po prostu utożsamić relacji obydwu Testamentów z relacją judaizmu i chrześcijaństwa, wieloraka jedność tych Testamentów może nam wiele wyjaśnić. Chrześcijanie uważają Nowy Testament za wypełnienie Starego, co jednak wcale nie oznacza, że Stary miałby być pozbawiony sensu bez dopełnienia przez Nowy. Oczywiście wyjaśnienia wymaga kwestia permanentnej żywotności judaizmu po–chrześcijańskiego. Jeśli cała pełnia Starego Testamentu znajduje się w Nowym, należy zastanowić się, dlaczego chrześcijanie nadal przyjmują ten pierwszy jako Słowo Boga. W rzeczywistości należy traktować wypełnienie Pism jako nową rzeczywistość, która nie obala tego, co było nieredukowalne w pierwszym Testamencie. Należy raczej rozumieć Nowy Testament jako uświadomienie treści nieobecnych w Starym, aby mógł on dojść do pełni.

Subtelna dialektyczna relacja między dwoma Testamentami prowadzi nas do lepszego zrozumienia relacji między judaizmem i chrześcijaństwem. Mówiąc dosłownie, Jezus nie chciał zastąpić starej religii nową. Dokonał jedynie p r z e s u n i ę c i a, wykonał r u c h w b o k. Przez swoją śmierć Jezus zburzył mur oddzielający Izraela od narodów (Ef 2, 14). Rozszerzył na wszystkie narody pogańskie dziedzictwo, które było wyłączną własnością narodu wybranego. Postępujące porzucenie kultury żydowskiej przez pierwotny Kościół (jego przejście na stronę barbarzyńców) można traktować jako wzorcowy przykład stosunku Ewangelii do innych religii i kultur. Współobecność elementu żydowskiego i greckiego, jak rozumiał ją św. Paweł, stała się z biegiem czasu

[4] G. Siegwalt, *Dogmatique pour la catholicité évanglique*, 1/2, Labor et Fides–Cerf, 1987.

współobecnością elementu żydowskiego i chrześcijańskiego. Dziś, w wieku pluralizmu religijnego, wspomniana współobecność może stać się bezpłodna, tak dla chrześcijaństwa, jak i judaizmu, jeśli nie weźmie się pod uwagę *tertium quid*, innego albo trzeciego nieobecnego, który nie jest ani żydem, ani chrześcijaninem; wszystko jedno, czy chodzi o zakorzenionego w Oświeceniu ateistę – nowego Greka współczesności, czy o wszystkich nie–Greków należących do innych kultur i tradycji religijnych. Współczesna teologia nie powinna pod pretekstem opracowania na nowo fałszywej teologii judaizmu ulegać pokusie archaicznej judaizacji. Do zadań teologii Trzeciego Świata, zwłaszcza azjatyckich, należy zobowiązać nas do przekroczenia alternatywy Ateny–Jerozolima, licząc się z *tertium quid*, a więc kulturami spoza świata zachodniego. Podobnie jak Ewangelia – zgodnie ze swoim uniwersalnym powołaniem – przekroczyła dualizm elementu greckiego i żydowskiego, tak trzeba jeszcze zburzyć mur dzielący Greków i barbarzyńców.

Nieprzerwana obecność Izraela obok Kościoła podkreśla jego nie–katolickość – inherentną granicę zdolności asymilacji. Kościół taki, jakim widzą go ludzie, nie jest tożsamy z Królestwem. Chrystus jest ostatecznym „tak" Boga, odpowiedzią na nieśmiertelną aspirację *homo religiosus*. Nowy Testament tymczasem, zwłaszcza św. Paweł, przypomina nam, że pełnia Chrystusa ma dopiero nadejść w Królestwie Bożym. Nowość Ewangelii polega na zakwestionowaniu pretensji Izraela do wyłączności, aby umożliwić nadejście pełni Królestwa Bożego w historii. Jak zatem nie podjąć się podobnej funkcji krytycznej (*crisis*) wobec pretensji Kościoła do wyłączności i absolutności? Podobnie jak Kościół nie integruje i nie zastępuje Izraela, podobnie można przyjąć, że chrześcijaństwo nie integruje i nie zastępuje wszystkich autentycznych wartości innych tradycji religijnych. Mamy zatem prawo mówić o pluralizmie religijnym *de iure*, a nie tylko *de facto*.

Wykazanie, w jaki sposób teologia religii powinna przekroczyć nie tylko eklezjocentryzm, ale i chrystocentryzm, aby usunąć wszelkie ślady totalitarnych zapędów, stało się niemal szkolnym ćwiczeniem dla teologów. W imię rewolucji kopernikańskiej rzekomo należałoby zatem iść dalej i przyjąć odtąd tak zwaną pozycję teocentryczną. Osobiście nie jestem pewien, czy nie roznieca się tym samym sporu na nowo, ryzykując jednocześnie wyrzeczenie się tożsamości chrześcijańskiej. W jaki sposób chrześcijanie mogliby zwracać się do Boga, utożsamianego z nieskończoną miłością, poza ostatecznym objawieniem Boga dokonanym w Jezusie Chrystusie? Bardziej owocna wydaje mi się reinterpretacja tak zwanej teologii wypełnienia dominującej od trzydziestu lat, przynajmniej wewnątrz katolicyzmu, na scenie teologicznej.

Istnieje teologia wypełnienia, która – często nie zdając sobie z tego sprawy – podporządkowuje się heglowskiemu modelowi „redukcji–integracji". Chrześcijaństwo staje się absolutnym systemem pojęciowym, który obejmuje i jedna w sobie wszystkie różnice oraz osiąga stopień absolutny o charakterze jednocześnie ekskluzywnym i inkluzywnym. Proces redukcji–integracji dotyczy wiedzy absolutnej, podczas gdy wiara uzależniona jest od miłości, jak podjął się tego wykazać Urs von Balthazar w swoim dziele *Das Ganze im Fragment*. Dążenie do skonstruowania chrześcijańskiego systemu będącego wypełnieniem i pojednaniem wszystkich różnic nie jest zgodne z tradycją chrześcijańską. *Si comprehendis, non est Deus*, należy powtórzyć za św. Augustynem. „Integracja" wchodzi w zakres absolutnie wolnej miłości Boga, a nie należy do ludzkiego systemu zbudowanego w celu uzyskania absolutnej wiedzy. Chrześcijaństwo jako religia historyczna nie może zatem rościć pretensji do „objęcia" innych religii. „Synteza" należy do Boga poza historią. Należy zatem na nowo zinterpretować w niezawłaszczającym i nietotalitarnym sensie wypełnienie w Jezusie Chrystusie wszystkich zarodków prawdy, dobra i świętości obecnych w doświadczeniu religijnym ludzkości. Chrześcijaństwo jako pewna religia historyczna określa się raczej jako wymaganie dialogu, jako brak wrodzonej relacji do tego, czym nie jest. Zamiast rezygnować z wiary w Jezusa Chrystusa jako absolutu, wolę powiedzieć, że chrześcijanin powinien zrezygnować z wszelkich pretensji do posiadania prawdy absolutnej, ponieważ wierzy w Jezusa Chrystusa jako absolut, to znaczy jako eschatologiczną pełnię, która nie będzie nigdy adekwatnie objawiona w historii.

Nie chodzi tutaj o beznadziejne poszukiwanie rozwiązania, które pozwoliłoby uczynić „znośnym" chrześcijańskie roszczenie w dobie pluralizmu religijnego. Teologia „zarodków Słowa" Ojców Kościoła poucza nas, że objawienie historyczne, którego szczytowym wypełnieniem jest Chrystus, nie jest wyłączne, gdyż istnieje również immanentne objawienie świadomości ludzkiej od jej początków. Jeśli historia religijna Izraela stanowiła *praeparatio evangelica* względem jej chrystycznego wypełnienia, to było to analogicznie prawdziwe również wobec innych historii religijnych ludzkości. Opozycja religia – objawienie (por. Karl Barth) jest zatem radykalnie niewystarczająca, a w każdym razie nie pokrywa się z rozróżnieniem między religiami a chrześcijaństwem. Dotyczy to nie tylko religii przedchrześcijańskich, ale także pochrześcijańskich, takich jak islam. Objawienie, którego Bóg dokonał na swój temat, nie ogranicza się tylko do tradycji judeochrześcijańskiej, lecz rozciąga się na całą ludzkość.

Zatem, na przekór ich ograniczeniom i wynaturzeniom, o religiach niechrześcijańskich można mówić w terminach *praeparatio evangelica*,

w relacji do odnowienia wszystkiego w Jezusie Chrystusie, pod jednym warunkiem – że nie będzie się tego rozumieć w znaczeniu stopnia niższego i przechodniego, który zanika całkowicie, gdy tylko znajdzie swoje wypełnienie w chrześcijaństwie. Każda „figura" zachowuje coś nieredukowalnego w stopniu, w jakim została wzbudzona przez Ducha Bożego. Trzeba zinterpretować na nowo dialektykę obietnicy i wypełnienia w świetle tego, co Balthasar nazywał zawsze „prawem implikacji". Na mocy zróżnicowanego objawienia Boga wszystkie religie są „aktualnie wmieszane" w osobowe Słowo Boga i należą do tajemniczej ekonomii Jego Zamysłu. Kościół jest sakramentem zbawienia danym przez Boga wszystkim ludziom. Z samej definicji jednakże świadczy on o zbawieniu zapośredniczonym w historii, przekraczającym granice chrześcijaństwa historycznego.

tłum. Grzegorz Chrzanowski OP

CLAUDE GEFFRÉ OP, ur. 1926, profesor hermeneutyki teologicznej i teologii religii w Instytucie Katolickim w Paryżu. Wydał m.in.: *Un nouvel âge de la théologie* (1972), *Un espace pour Dieu* (1980), *Le Christianisme au risque de l'interprétation* (1983), *Passion de l'homme et passion de Dieu* (1991).

WIARA W CHRYSTUSA JAKO KONIECZNY WARUNEK ZBAWIENIA

Jacek Salij OP

Wielu ludzi odczuwa dziś tak wielkie zastrzeżenia i dezaprobatę wobec tej prawdy, że wiara w Chrystusa jest konieczna do zbawienia, iż wydaje im się zupełnie nieprawdopodobne, żeby Kościół nadal tę prawdę wyznawał. Już w samym sformułowaniu tej prawdy tak zwana mentalność współczesna słyszy nieprzyjemny, a nawet napastliwy ton jakiegoś fanatyzmu i fundamentalizmu.

Zacznijny zatem od wyliczenia przynajmniej części tych oporów, na jakie natrafia głoszona przez Kościół prawda, iż „bez wiary nie sposób podobać się Bogu" (Hbr 11, 6) oraz że „nie dano ludziom pod niebem żadnego innego imienia [poza imieniem Jezusa Chrystusa], w którym moglibyśmy być zbawieni" (Dz 4, 12).

Przede wszystkim tzw. człowiek współczesny sądzi, że to w gruncie rzeczy mało ważne, jak człowiek wierzy, najważniejsze, żeby uczciwie żył – i gotowi jesteśmy przywoływać nazwiska naszych znajomych bądź osób publicznie znanych, które są osobami niewierzącymi, a zarazem swoją uczciwością i szlachetnością przewyższają, w naszym mniemaniu, wielu ludzi wierzących. Nie przeszkadza nam to, że przecież nie mamy wglądu do ludzkich sumień i nie mamy kompetencji do wyręczania Pana Boga w Jego sądach nad człowiekiem. Najczęściej też nie zauważamy, że za takimi twierdzeniami kryje się milczące założenie – ewidentnie pogańskie – jakoby uczciwość była najwyższym celem życia ludzkiego.

Co więcej, po wielekroć – najczęściej przy okazji pogrzebów naszych znajomych – wyrażamy nasze ugruntowane przekonanie, że

jeśli ktoś uczciwie żyje, to na pewno będzie zbawiony: jak gdyby zbawienie było naturalnym owocem uczciwego życia. A przecież gdyby tak właśnie rzeczy się miały, to Chrystus ani Jego krzyż, ani Jego łaska nie byłyby do naszego zbawienia potrzebne; po prostu zbawienie każdemu uczciwemu człowiekowi by się należało.

Wiele niepokoju wzbudza prawda, że Chrystus jest jedynym Zbawicielem ludzi, w kontekście faktu, że chrześcijanie stanowią zaledwie kilkanaście, a w najlepszym razie dwadzieścia kilka procent ludności świata. Niepokój zwiększy się jeszcze, jeśli tę prawdę wiary wyrazimy w formule mocnej: że konieczna do zbawienia jest wiara w Chrystusa.

Spontanicznie pojawiają się wtedy dwa rodzaje pytań. Po pierwsze: przecież to, że ktoś jest chrześcijaninem albo muzułmaninem, albo buddystą, najczęściej jest zdeterminowane tym, że urodził się w takiej a nie innej rodzinie i kulturze, a nikt przecież nie wybiera sobie czasu ani miejsca, ani środowiska urodzenia. Czy zatem godzi się, ażeby urodzenie, na które sam zainteresowany nie ma żadnego wpływu, praktycznie determinowało rzecz tak ostatecznej wagi, jaką jest zbawienie wieczne?

Po wtóre: chrześcijaństwo, które nie chce się uznać za jedną z wielu równoprawnych dróg ludzkich do Boga i głosi absolutną uniwersalność osoby i dzieła Jezusa Chrystusa[1], nieuchronnie staje się dla dominującej dziś mentalności liberalnej czymś anachronicznym i złowrogim, potencjalnym źródłem fanatyzmu i konfliktów religijnych, zaś wszczepione w samą istotę wiary chrześcijańskiej pragnienie misyjne mentalność liberalna interpretuje jako przejaw duchowego imperializmu.

Z kolei rozwijający się co najmniej od ogłoszonej w roku 1965 soborowej Deklaracji o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich proces dialogu międzyreligijnego – mający w swej historii wydarzenia tak spektakularne, jak spotkanie Jana Pawła II z młodzieżą muzułmańską w Casablance (1985) czy Dzień Modlitwy o Pokój w Asyżu (1986) – bywa odbierany przez wielu ludzi jako stopniowa zgoda Kościoła na relatywizację chrześcijańskiego orędzia zbawczego. Wrażenie to w niewielkim tylko stopniu neutralizuje fakt, że ten sam sobór, w tym samym roku 1965, wydał Dekret o misjach, którego naukę istotnie wzbogacił wydaną w roku 1990 encykliką misyjną główny bohater spotkania w Casablance i architekt międzyreligijnego spotkania w Asyżu, Jan Paweł II.

[1] Elementarną informację na temat głównych katolickich odpowiedzi na pytanie o obecność Chrystusa Zbawiciela w innych religiach można znaleźć w artykule: J. Dupuis, *Zbawcza wartość religii niechrześcijańskich*, w: *Ewangelizacja – dialog – rozwój*, red. Mariasusai Dhavamony, Warszawa 1986, s. 199–227. Por. ponadto: T. Dajczer, *Status teologiczny religii niechrześcijańskich*, „Studia Theologica Varsaviensia" 27 (1989) nr 2, s. 167–188; G. Thils, *Problemy teologii religii niechrześcijańskich*, Warszawa 1975.

Krótko mówiąc, temat nasz pogrążony jest w mgle tak licznych uprzedzeń i nieporozumień, że trudno się dziwić temu, iż duszpasterze i teologowie więcej energii poświęcają na rozwiewanie owej mgły niż na zgłębianie samego tematu.[2] Toteż ambicje niniejszej wypowiedzi są stosunkowo niewielkie: pragnę przedstawić podstawową naukę Kościoła na ten temat.

Katechizm Kościoła Katolickiego wypowiada się w tej sprawie z całą, tak nieznośną dla współczesnej mentalności, jednoznacznością i pewnością: „Wiara w Jezusa Chrystusa i w Tego, który Go posłał dla naszego zbawienia, jest konieczna do zbawienia. Ponieważ »bez wiary (...) nie można podobać się Bogu« (Hbr 11, 6) i dojść do udziału w Jego synostwie, nikt nie może być bez niej usprawiedliwiony ani nie otrzyma życia wiecznego, jeśli nie »wytrwa w niej do końca« (Mt 10,22; 24, 13)" (nr 161).

Jak widzimy, w wypowiedzi tej nie znajdziemy nawet śladów relatywizmu czy subiektywizmu. Brak tu jakichkolwiek, nawet czysto konwencjonalnych, zastrzeżeń w rodzaju: „jak się wydaje", „zdaniem nas, chrześcijan", „jesteśmy głęboko przekonani, że", „wszystko wskazuje na to, że" itp. Po prostu nie da się być chrześcijaninem, zamykając prawdę o Jezusie Chrystusie tylko w swoich przekonaniach i nosząc w sobie ewentualną, choćby tylko bardzo mało prawdopodobną, gotowość do zmiany swoich o Nim poglądów. Nie da się też być chrześcijaninem, ograniczając prawdę Jezusa Chrystusa do samych tylko chrześcijan.

Prawda o Jezusie Chrystusie ma sens tylko wówczas, kiedy rozpoznajemy w Nim równego Przedwiecznemu Ojcu Syna Bożego, przez którego świat został stworzony i który dla nas stał się jednym z nas, aby złożyć z siebie ofiarę odkupienia za wszystkich ludzi. Zatem jeśli właśnie tak się mają prawdy związane z Chrystusem i z naszym zbawieniem, to zbawienia można dostąpić tylko w Nim i przez Niego. Krótko mówiąc, sprawa Chrystusa dotyczy nie tylko chrześcijan, ale wszystkich ludzi bez wyjątku.

Właśnie dlatego prawdy o Chrystusie nie powinno się wikłać w żaden relatywizm ani subiektywizm, nawet pozorny i czysto stylis-

[2] Z niemałym zdumieniem przyszło mi stwierdzić, że wielokrotnie podejmowałem „rozwiewanie mgły" wokół naszego tematu, natomiast samego tematu nigdy jeszcze nie podejmowałem wprost. Doliczyłem się aż dziewięciu tekstów dotykających tego tematu jedynie od zewnątrz: *Chrześcijaństwo a inne religie* (*Szukającym drogi*, Poznań 1982), *Czy urodzenie determinuje przynależność religijną?* (*Pytania nieobojętne*, Poznań 1986), *Wpływy buddyzmu na chrześcijan* (*Wiara na co dzień*, Poznań 1991), *Czy w różnych religiach wyznawany jest ten sam Bóg? Trudny dialog z ekspansywnym hinduizmem i buddyzmem* (*Poszukiwania w wierze*, Poznań 1992), *Wiara i wierzenia, Ewangelizacja: uwagi elementarne* (*Dylematy naszych czasów*, Poznań 1994), *Jak dzisiaj mówić na temat zbawienia?* (*Eseje tomistyczne*, Poznań 1995), *Czy Chrystus Pan odkupił wszystkich ludzi?* (*Nadzieja poddawana próbom*, Poznań 1995).

tyczny. Jeśli twierdzenie to brzmi dziś dla niejednych uszu twardo, to dlatego, że jakby zapomnieliśmy o istnieniu takich prawd, które są nam dostępne w sposób nieomylny i którym winniśmy wierność aż do śmierci, nawet gdyby to miała być śmierć męczeńska. Nie tylko prawda o Chrystusie jest taką prawdą. Również prawda, że dobry cel nie uświęca moralnie złych środków, że zabójstwo nigdy nie jest i nie może być aktem miłosierdzia, że ty jesteś moim współmałżonkiem itp.

Wydaje się jednak, że dla współczesnego chrześcijanina problemem jest nie tyle prawda, że Chrystus jest jedynym i powszechnym Zbawicielem ludzi i że wobec tego tylko od Niego można otrzymać zbawienie. Opór budzi dopiero nauka Kościoła, że wiara w Chrystusa jest koniecznym warunkiem zbawienia. Można z całym posłuszeństwem wiary wyznawać wiarę Nowego Testamentu, że Chrystus jest to „Baranek Boży, który gładzi grzech świata" (J 1, 29), że „jeden jest Bóg, jeden też pośrednik między Bogiem a ludźmi, człowiek Jezus Chrystus" (1 Tm 2, 5), że „nikt nie przychodzi do Ojca inaczej, jak tylko przeze mnie" (J 14, 6) a zarazem odczuwać wielkie opory wobec prawdy, że wiara w Chrystusa jest konieczna do zbawienia.

Otóż trzeba z całą jasnością powiedzieć, że ekskluzywizm soteriologiczny – przeświadczenie, jakoby tylko członkowie Kościoła lub tylko ludzie wyraźnie wierzący w Chrystusa mogli dostąpić zbawienia – jest doktryną obcą Kościołowi i przez Kościół odrzuconą. Katechizm przypomina o tym zarówno w rozdziale o zbawczej konieczności bycia w Kościele (nr 847), jak w rozdziale o konieczności chrztu do zbawienia (nr 1260). W obu wypowiedziach przywołuje się naukę Soboru Watykańskiego II, w odnośnych zaś tekstach soboru znajdziemy odwołania do wcześniejszej nauki Kościoła.[3]

Przeczytajmy wypowiedź Katechizmu z rozdziału o konieczności chrztu do zbawienia:

> Ponieważ „za wszystkich umarł Chrystus i (...) ostateczne powołanie człowieka jest rzeczywiście jedno, mianowicie Boskie, to musimy uznać, że Duch Święty wszystkim ofiarowuje możliwość dojścia w sposób Bogu wiadomy do uczestnictwa w tej Paschalnej Tajemnicy" (KDK 22). Każdy człowiek, który nie znając Ewangelii Chrystusa i Jego Kościoła, szuka prawdy i pełni wolę Bożą, na tyle, na ile ją zna, może być zbawiony. Można przypuszczać, że te osoby zapragnęłyby wyraźnie chrztu, gdyby wiedziały o jego konieczności (nr 1260).

Pytanie tu narzuca się samo: skoro „może być zbawiony każdy człowiek, który nie znając Ewangelii Chrystusa i Jego Kościoła, szuka prawdy i pełni wolę Bożą, na tyle, na ile ją zna" – to po co w ogóle

[3] Wobec olbrzymiej literatury na ten temat ograniczę się do zasygnalizowania moich własnych niewielkich tekstów: *Poza Kościołem nie ma zbawienia* (*Szukającym drogi*, Poznań 1982), *Sakrament zbawienia świata* (*Tajemnica Emmanuela dzisiaj*, Poznań 1989).

mówić o zbawczej konieczności wiary w Chrystusa, przynależności do Kościoła i przyjmowania sakramentów?

Bo tak właśnie – odpowiedzmy najprościej – przemawia do nas sam Pan Jezusa: „Kto trwa we Mnie, a Ja w nim, ten przynosi owoc obfity, ponieważ beze Mnie nic nie możecie uczynić. Ten kto we Mnie nie trwa, zostanie wyrzucony jak winna latorośl. I zbiera się ją i wrzuca do ognia i płonie" (J 15, 5n). Tak mówił Jezus o ważności naszej wiary w Niego. Zaś o naszej przynależności do Kościoła: „Ja jestem dobrym pasterzem i znam owce moje, a moje Mnie znają. (...) Kto nie wchodzi do owczarni przez bramę, ale wdziera się inną drogą, ten jest złodziejem i rozbójnikiem. Kto jednak wchodzi przez bramę, jest pasterzem owiec" (J 10, 14 i 1n). I o konieczności przyjęcia chrztu: „Idźcie na cały świat i głoście Ewangelię wszelkiemu stworzeniu. Kto uwierzy i przyjmie chrzest, będzie zbawiony, a kto nie uwierzy, będzie potępiony" (Mk 16, 15n). I jeszcze o konieczności przyjmowania Eucharystii: „Zaprawdę, zaprawdę powiadam wam: jeżeli nie będziecie spożywali Ciała Syna Człowieczego i nie będziecie pili Krwi Jego, nie będziecie mieli życia w sobie" (J 6, 53).

Na temat cytowanego przed chwilą wersetu Mk 16, 15n znajdziemy w Katechizmie ważki komentarz:

> Chrzest jest konieczny do zbawienia dla tych, którym była głoszona Ewangelia i którzy mieli możliwość proszenia o ten sakrament. Kościół nie zna oprócz chrztu innego środka, by zapewnić wejście do szczęścia wiecznego. Stara się więc nie zaniedbywać otrzymanego od Pana nakazu, by odradzać z wody i Ducha Świętego wszystkich, którzy mogą być ochrzczeni. Bóg związał zbawienie z sakramentem chrztu, ale sam nie jest związany swoimi sakramentami (nr 1257).

W świetle powyższego wyjaśnienia możemy spróbować odpowiedzieć na pytanie, dlaczego – chociaż Bóg ma swoje własne sposoby docierania ze swoją łaską i zbawieniem do ludzi wszelkich kultur i religii – tak ważna jest dla Kościoła wyraźna świadomość, że do zbawienia konieczna jest wiara w Chrystusa i zakorzenienie w Kościele i korzystanie z sakramentów: bo nie tylko ekskluzywizm soteriologiczny obraża ducha Ewangelii – skoro przecież Bóg kocha wszystkich ludzi i wszystkich chce obdarzyć zbawieniem. Niezgodny z duchem Ewangelii jest również misyjny pasywizm: fałszywa fascynacja uniwersalizmem Bożej woli zbawczej, prowadząca do lekceważenia misyjnego nakazu Chrystusa oraz do zaniedbywania naszych powinności duchowych wobec siebie wzajemnie.

Zbawienie zarówno całej ludzkości, jak każdego poszczególnego człowieka musi obchodzić również nas, którzy bez żadnych zasług zostaliśmy obdarzeni łaską świadomej wiary w Chrystusa. Nie wolno

nam naszego lenistwa ewangelizacyjnego ani naszych skłonności do religijnego relatywizmu usprawiedliwiać tym, że Bóg i tak kocha wszystkich i z łatwością może zbawiać ludzi również bez sakramentów, a nawet bez wyraźnej znajomości Ewangelii. Jeśli zaś owemu lenistwu i relatywizmowi ulegamy, nie można mieć najmniejszych wątpliwości co do tego, że sprzeniewierzamy się wówczas wyraźnym nakazom Ewangelii.

Nie do nas należy harmonizowanie prawdy o absolutnej suwerenności Boga wobec darów zbawienia z naszą powinnością dzielenia się wiarą w Chrystusa oraz zapraszania do Kościoła i jego sakramentów. Do nas należy gorliwe wywiązywanie się z tej powinności. Do nas należy głoszenie Ewangelii oraz troska o każdego chrześcijanina, który zapomniał o swojej przynależności do Kościoła i o danych nam przez Chrystusa źródłach łaski. „Bo to jest życie wieczne: aby znali Ciebie, jedynego prawdziwego Boga, oraz Tego, którego posłałeś, Jezusa Chrystusa" (J 17, 3).

Tak właśnie problem nasz rozwiązuje soborowy Dekret o misjach (nr 7), a w Katechizmie rozwiązanie to po prostu stamtąd przepisano: „Chociaż więc wiadomymi tylko sobie drogami może Bóg doprowadzić ludzi, nie znających Ewangelii bez własnej winy, do wiary, »bez której niepodobna podobać się Boga« (Hbr 11, 6), to jednak na Kościele spoczywa konieczność i równocześnie święte prawo głoszenia Ewangelii wszystkim ludziom" (nr 848).

Na koniec warto może zasygnalizować, jak św. Tomasz z Akwinu odpowiadał na pytanie, „czy wyraźna wiara w misterium Chrystusa jest dla wszystkich ludzi konieczna do zbawienia":

To stanowi przedmiot wiary w sposób ścisły i samo przez się, dzięki czemu człowiek osiąga życie wieczne. (...) Toteż w tajemnicę wcielenia Chrystusa powinni w jakiś sposób wierzyć wszyscy i w każdym czasie [również w epoce przed narodzeniem Chrystusa]. (...) Jeżeli więc zbawienia dostępują ludzie, którym nie było dane Objawienie, to jednak nie bez wiary w Pośrednika zostają oni zbawieni. Chociaż bowiem nie mieli wiary wyraźnej, mieli jednak niewyraźną wiarę w Bożą Opatrzność, wierząc, że Bóg wyzwala ludzi takimi sposobami, jakie Mu się podobają, i że niektórym ludziom On sam objawia prawdę, jaką oni poznają (*Suma teologiczna*, 2–2 q.2 a.7 corpus et ad 3).

JACEK SALIJ OP, ur. 1942, prof. dr hab., wykładowca w Akademii Teologii Katolickiej, pisarz, publicysta, tłumacz. Autor licznych książek i artykułów w czasopismach teologicznych, a także w „Więzi", „W drodze", „Tygodniku Powszechnym" i „Znaku". Ostatnio wydał: *Dylematy naszych czasów* (1994), *Eseje tomistyczne* (1995), *Nadzieja poddawana próbom* (1995).

DOGMAT A SPOTKANIE RELIGII

Joseph S. O'Leary

1. We współczesnej teologii dogmat nie zajmuje tak centralnego miejsca, jak to bywało dawniej. Jedną z przyczyn tego stanu rzeczy jest zainicjowany przez Lutra krok wstecz, który pozwolił nam ujrzeć w nowym świetle Heidegger – od metafizycznych obiektywizacji chrześcijańskiej prawdy do pierwotnej sytuacji wiary. Gdy w naszym myśleniu przyznajemy dogmatowi niekwestionowane pierwszeństwo, rodzi to zniekształcającą obiektywizację, która czyni nas ślepymi na modus dawania boskiego Objawienia. Dogmat projektuje metafizyczny horyzont, który zamyka czy dzieli otwartą przestrzeń, w której biblijne fenomeny mogą wyjawić swe pełne znaczenie dla wiary i kontemplacji. Kolejnym powodem naszego ostrożniejszego stosunku do dogmatu jest to, że świadomość historyczna uchwytuje dogmat w kontekście, jako rezultat dynamicznej historii myśli, w obrębie której odgrywa on swą ograniczoną rolę. Jego zasięg i nośność są mierzone tymi poglądami, które go uformowały. Bez względu na to, jaki stopień obiektywności lub uniwersalności osiąga dogmatyczne twierdzenie, pozostaje ono zawsze związane z pewną sytuacją w obrębie danej kultury religijnej. A zatem powiedzieć, że „Chrystus jest prawdziwym człowiekiem i prawdziwym Bogiem", to nie znaczy zdefiniować prawdę w jakiejś pozaczasowej przestrzeni naukowej – jest to raczej konkretna interwencja w historię egzegezy Janowego (J 1,14) „Słowo stało się ciałem". W prezentowaniu chrześcijaństwa światu Janowe wyrażenie proponuje bardziej wymowne wyjaśnienie na temat Chrystusa niż formuła dog-

matyczna, lecz wyrażenie to z kolei musi być wpisane na powrót w swój historyczny kontekst i odarte z ahistorycznej interpretacji metafizycznej, przydanej mu wówczas gdy podporządkowane jest ono dogmatowi, stając się li tylko korektą Chalcedonu. „Słowo stało się ciałem" jest twierdzeniem tego samego porządku co „Bóg jest Duchem" lub „Bóg jest światłem". Jako podsumowanie całej chrześcijańskiej wizji i doświadczenia wyraża ono kontemplatywny wgląd, który można sobie przyswajać tylko poprzez ciągłe otwieranie umysłu.

W przeszłości teologia traktowała dogmaty jako punkty wyjścia dla poszukiwania *intellectus fidei*. Inteligibilność wiary oznaczała jej skrytą logiczną i ontologiczną racjonalność. Zdumiewającym przykładem na to, co można osiągnąć poprzez takie podejście, jest opis Trójcy Świętej, który przedstawił Akwinata.[1] Lecz błyskotliwość i koherencja Tomaszowego wykładu nie gwarantują, że odpowiada on obiektywnej rzeczywistości ontologicznej; także systemy Plotyna i Hegla są błyskotliwe i koherentne, choć patrzymy na nie jak na mapy zaginionego lądu. Dzisiaj, po Kancie i Wittgensteinie, łączymy konstrukcję Akwinaty raczej ze sposobem, w jaki myślimy o Bogu, lub z gramatyką pewnego historycznego języka dotyczącego Trójcy niż z rzeczywistym byciem Boga.

Przejęcie tradycji dogmatycznej we współczesnym horyzoncie epistemologicznym redukuje dogmatyczne twierdzenie do minimum. Dogmat staje się gramatyką lub składnią pierwotnego języka wiary. Nie wydobywa już więcej skrytego tła, schowanego za sceną wiary. Nie zapuszcza się już dłużej w głąb niebiańskiej prehistorii immanentnej Trójcy lub wyroków przeznaczenia, które mogłyby przysłaniać rzeczywiste Objawienie Boga w historii. Objawienie to nie jest zamkniętą, okrągłą sumą wglądów, które dogmat może sformalizować. Jest raczej pluralistyczne, fragmentaryczne, zdominowane w swej materii przez napięcia. Czy dogmat może je dopełnić, dodając brakujące części i wiążąc nieprzystające do siebie elementy? Nie, jego rola polega jedynie na oczyszczeniu opowieści w zachowanej postaci, aby móc ją kontynuować w dalszym dialogu i badaniu.

Jeśli owo poszukiwanie *intellectus fidei* zapomni o swym podporządkowaniu pluralistycznej, zmieniającej się, kontynuowanej opowieści, zastyga w metafizycznej teorii głuchej na rytmy i echa pierwotnego języka wiary. Wówczas język Pisma Świętego narażony jest na korektę i wtłoczony w obcy horyzont. Zezwolenie na swobodne panowanie słowa biblijnego w takim otoczeniu jest równie niestosowne jak odgłos wystrzału w sali koncertowej. Można sobie wyobrazić, że

[1] Św. Tomasz z Akwinu, *Summa Theologica*, I qq. 27–43.

w obrębie wszechstronnego systemu dogmatycznego zezwala się Słowu na wolność panowania, lecz w istocie wymogi systemu subtelnie kształtują biblijny wkład w rodzaj materiału, który podtrzymuje system. Dzieje się tak nawet u tak samoświadomego biblisty jak Karl Barth, którego naczelne idee Boskiej autodeterminacji, chrystocentryzmu i Objawienia są bardzo sugestywnymi metafizycznymi stylizacjami biblijnych wydarzeń.

Od czasu *O zasadach* Orygenesa teologia uważa siebie za naukę konstytutywną, z dogmatami jako swymi najwyższymi zasadami. Lecz wraz z narastającą świadomością historycznego usytuowania chrześcijaństwa i złożonych empirycznych źródeł, do których myślenie teologiczne nieuchronnie jest odnoszone, teologia zamienia się w refleksyjną, hermeneutyczną dyscyplinę. *Krytyka władzy sądzenia* Kanta jest dla tej metodologii bardziej pożytecznym przewodnikiem niż radykalniej fundamentalne eksploracje *Krytyki czystego rozumu*. Namysł nad dogmatem, miast skierować się ku coraz radykalniejszemu pochwytywaniu podstaw objawienia i kosmosu, powraca dzisiaj do warunków, które ugruntowują dogmat i dla których on istnieje: do Pisma Świętego i Objawienia czy do całościowej sytuacji wiary – sytuacji spotkania z transcendensem, przeżywanej w historycznej myśli i praktyce przez wierzącą wspólnotę. Refleksja ta nie może już dłużej usiłować przemienić tych skomplikowanych dziejów w systematyczną wizję, tak jak refleksyjna dyscyplina estetyki nie może spodziewać się tego samego w odniesieniu do sztuki, a filozofia nauki nie może łudzić się nadzieją stworzenia końcowej syntezy, która wymknęła się samym naukowcom.[2]

2. Dialog międzyreligijny wzmacnia ową relatywizację statusu dogmatu. Jeśli zamierzyć taki dialog jako poszukiwanie pojemnej metafizycznej syntezy doktrynalnych wglądów różnych tradycji (na modłę heglowską lub teologów procesu w rodzaju Johna B. Cobba i Josepha Brackena), projekt taki prędko osiądzie na mieliźnie na skutek sprzeczności między odmiennymi doktrynami. Nawet jeśliby rozwiązać sprzeczności dialektycznie, głosząc tryumf jednej religii nad pozostałymi lub proponując system obejmujący je wszystkie, rezultat zaprzeczyłby skończonej, historycznej egzystencji tych religii.

Religie są językami i stylami życia powoli uformowanymi w obrębie poszczególnych kultur w ciągu długiego czasu. Istotnie naruszone, niekompletne, nie zamknięte, te ograniczone ścieżki tracą swój *raison d'être*, jeśli stają się momentami jednoczącej syntezy. Zadekretowanie ludzkiego poszukiwania Boga jako pielgrzymki wiary może zostać

[2] Rozwinięcie tych tez znajdą Państwo w mojej książce *Questioning Back: The Overcoming of Methaphysics in Christian Tradition*, Minneapolis 1985.

wchłonięte przez jakąś filozoficzną gnozę. Lecz bliższe zwrócenie uwagi na materię kultur religijnych wiedzie nas w przeciwnym kierunku. Ogólna teoria religijnego pluralizmu, która może postrzegać pluralizm nie jako liczbę niewymierną lub konfuzję, lecz jako coś, co leży w naturze religii jako otwartych, niekompletnych i zawsze związanych z kulturą ścieżek myśli i wyobraźni, może uzasadniać pluralizm bez naginania go czy podporządkowywania owemu cementującemu systemowi. Różnorodność i rozbieżność stylów jest równie istotna dla religii jak dla sztuki, i w obu wypadkach nie jest to znak niekoherencji.

Prawda religii jest zatem przechowywana nie w syntezie, lecz w dźwiganiu napięć jej dialogicznego współistnienia. Odkryć siebie jako jedną pośród wielu jest lekcją pokory dla każdej religii. Przeto religie udzielają sobie lekcji skromności i prostoty, objawiając sobie wzajem swą skończoność chwiejnych ludzkich konstrukcji. Jedność między nimi przybiera formę otwartej przestrzeni kwestionowania, w której każda ujawnia swe centralne przekonanie. Każda religia chce pozostawać w przeświadczeniu, które ją ożywia, lecz ma również nadzieję ujrzeć to przekonanie oczyszczone w nowy sposób, we wzajemnym krytycznym oddziaływaniu z inną równie mocną wizją religijną.

Nasi najbliżsi sąsiedzi, judaizm i islam, dostarczają zbawiennego przykładu wstrzemięźliwości przed spekulatywną hipertrofią, która odcisnęła się na chrześcijańskiej teologii. Judaizm utrzymuje, że wie o Bogu tylko to, co Bóg objawił, i nie włącza do swych rozważań żadnych zawiłych wewnątrzboskich procesów. Teologia islamu jest obroną Koranu przed zarzutami i nie tworzy doktrynalnego systemu, który mógłby rywalizować z objawieniem. Chrześcijanie mogą powiedzieć, że Trójca i Wcielenie, znane jedynie z Nowego Testamentu, dostarczają fundamentów dla spekulatywnego penetrowania głębin Boga. Można jednak zapytywać, czy doktryny te istotnie dodają tak wiele do starotestamentowego objawienia Boga przymierza. Teologia spekulatywna rozkwitła na lekceważeniu powagi Biblii hebrajskiej, której alegoryczna egzegeza także przekształciła się w spekulatywną kopalnię złota. By umieścić Nowy Testament w perspektywie i odbudować łączność z żydowskim i islamskim monoteizmem, musimy zaniechać wyszukanych spekulacji o boskiej kenozie, perychorezie, Bogu cierpiącym, boskiej matrycy teologii procesu, czy spekulacji nad jakimkolwiek najświeższym spekulatywnym trendem, i powrócić do minimalnych, kluczowych elementów trynitarnej i chrystologicznej doktryny.

3. „Jest jeden Bóg, który stworzył świat poprzez swe Słowo i który tchnął weń swego Ducha. Istnieje pewna różnica między Bogiem, Jego

Słowem i Jego Duchem, choć każdy jest prawdziwym Bogiem." Oto całkowicie kompletne podsumowanie doktryny Trójcy. Zauważmy, że „słowo" i „duch" są antropomorficznymi wyrażeniami metaforycznymi. Co w przypadku Wcielenia znaczą w istocie słowa: „Słowo stało się ciałem"? Czy słowa te odnoszą się do cudownej koniunkcji boskiej i ludzkiej substancji w Bogu–człowieku? Przywracając je przestrzeni Janowej kontemplacji, czyż nie możemy im pozwolić ujawnić swego znaczenia w wyłożony poniżej sposób?

Dla św. Jana znaczenia Chrystusa nie można ograniczać do kategorii zwykłego ludzkiego rozumienia, a nawet do żadnego z tytułów poprzednio nadawanych Jezusowi, które miały swe wyznaczone miejsce w Janowym spektrum. Jedynie pojęcie Boskiej Mądrości lub Słowa, także przejęte z bogatej wcześniejszej tradycji, jest współmierne ze znaczeniem życia Jezusa. Jego obecność miała naturę żywego, penetrującego słowa sądu i łaski, które przyszło od Boga i z duchową bezpośredniością odcisnęło się w sercach swych słuchaczy. Zasięg tego słowa jest nieograniczenie uniwersalny, jako że wypowiadane jest ono z niedosiężnie boskiego wymiaru; jest epifanią Boskiej chwały, szczególnie w godzinie krzyża; jego autorytetu nie uszczuplają ograniczenia jego historycznej formy, ponieważ zostają one przezwyciężone przez tłumaczącego Ducha (J 14,26; 16,7–14).

W wizji św. Jana Słowo od samego początku działa w świecie. Jego ucieleśnienie w życiu Jezusa jest *novum*, które klasyczna chrystologia wyrażała pospiesznie w kategoriach ontologicznych; lecz można je również oddać fenomenologicznie jako bezprecedensowo konkretną artykulację boskiego Słowa. Prawda Boga i prawda człowieczeństwa są tutaj sprowadzone do koniunkcji poprzez totalną rzeczywistość duchowego wydarzenia, skończonej, lecz otwartej i kontynuowanej historii zogniskowanej na figurze Jezusa.

Jeśli żaden człowiek nie jest wyspą, to tym bardziej Syn człowieczy nie może być odizolowany od swych bliskich. Chrystus wyłania się z ludzkości, którą jesteśmy, i gdy nazywa się Go wcieleniem Boskiego Logosu, znaczy to, że Logos wcielił się w całą ludzką historię. Wcielenia nie można zamknąć w (nie istniejących) granicach pojedynczego ludzkiego życia. Miast jako pogodzenie ludzkiej i boskiej natury w momencie poczęcia Jezusa, Wcielenie możemy postrzegać jako zamieszkiwanie pośród nas Słowa poprzez historyczne losy Jezusa, jednego z nas. O Jego „boskości", podobnie jak o Jego „zmartwychwstaniu", lepiej myśleć jako o wydarzeniach lub wyłanianiu się znaczenia niż jako o ontologicznych atrybutach. Boskość nie łączy się z inną rzeczą, nie jest wielkością przechodnią. Twierdzenie, że Jezus Chrystus jest „prawdziwym Bogiem", samo w sobie nie ma jasnego

znaczenia. Jego znaczenie zamieszkuje w całej historii, w której umieszczona jest postać Jezusa.

„Ciało" św. Jana (J 1,14) nie jest ciałem fizycznym, pojedynczej istoty ludzkiej, lecz całościowym światem historycznym, w którym Logos rozbija swój namiot. Ten Logos działa w całej historii, lecz znajduje tam ostatecznie schronienie poprzez życie, śmierć i zmartwychwstanie Chrystusa. Logos jest wcielony w Jezusa w totalności Jego związków. Tutaj różnica między Jezusem z Nazaretu i paschalnym Chrystusem ma kolosalne znaczenie, ponieważ pokazuje, że Jezus wzrasta do swej roli wcielonego Logosu i w pełni podejmuje ją dopiero po Wielkanocy (por. Rz 1, 3–4; Dz 2, 36; J 7, 39; Hbr 5, 8–9). Rzeczywistość historycznego człowieczeństwa Chrystusa może zmuszać nas do zastosowania tutaj jakiegoś „adopcjanistycznego" języka, lecz można uniknąć nestoriańskiego rozdzielenia ludzkiego podmiotu i Boskiego Słowa mówiąc, że ostateczne znaczenie i tożsamość Jezusa jest taka, że jest On Słowem Boga wypowiedzianym w historii.

Paschalny Chrystus, nawet w mniejszym stopniu niż przedpaschalny Jezus, jest jednostką odizolowaną. Jest on duchem ożywiającym (1 Kor 15, 45), otwarciem duchowego modusu istnienia, który zostaje urzeczywistniony jako fenomen wspólnotowy: „i zamieszkało w ś r ó d n a s... z jego pełności w s z y s c y ś m y otrzymali" (J 1, 14, 16); „oznajmiamy wam, cośmy ujrzeli i usłyszeli, abyście i wy mieli współuczestnictwo z nami" (1 J 1, 3). Słowo jest wcielone w ruch wspólnotowy, docierający historycznymi ścieżkami do całej ludzkości, który, poprzez współzależność wszystkich, zaangażował już w zasadzie całą ludzkość. Wszystkie aspekty ludzkiego życia mogą być boskimi szyframi; Chrystus wyłania się w sercu tej uniwersalnej przestrzeni Objawienia i Wcielenia, od której nie da się Go oddzielić. To uniwersalne Objawienie zostało zamienione na mozaikę lokalnych i poszczególnych objawień i odnosi się do wydarzenia Chrystusa nie przez to, że jest mu jednostronnie podporządkowane zgodnie z aprioryczną ontologiczną koniecznością, lecz w toku historycznych negocjacji, które są wzajemnie oświecające.

Wcielenie oznacza połączenie ludzkiej, historycznej walki o wyzwolenie z Bożą zbawczą wolą. Wszystkie inne doktrynalne twierdzenia na temat narodzin Chrystusa, bezgrzeszności, zmartwychwstania, zbawczej roli, bycia Mesjaszem, statusu eschatologicznego są podporządkowane temu zjednoczeniu, odcyfrowującemu konkretne modalności, podczas gdy życie, śmierć i dalsze życie tego człowieka konstytuują historyczne ucieleśnienie się Bożego Słowa. Niektóre z tych twierdzeń na temat Chrystusa są mitologicznymi konkretyzacjami Jego statusu, tak jak uchwytuje to wiara, i skłonne są podważać

realność Chrystusowego człowieczeństwa w jego przypadkowości i pokrewieństwie z innymi. Z drugiej strony, jak powiada Bultmann, wszystkie twierdzenia odnoszące się do Chrystusa są prawdziwe o tyle, o ile jest On Wydarzeniem Eschatologicznym (co jest równoznaczne z powiedzeniem, że jest On historyczną ekspresją Bożego Słowa). Ontologiczne zjednoczenie boskiej i ludzkiej substancji w Bogu–człowieku jest również konkretyzacją wiodącą na manowce. O Wcieleniu winniśmy myśleć raczej jako o dynamicznej interakcji dwóch procesów: z jednej strony ludzkiej historii, mającej swój początek w Izraelu, otwierającej się na uniwersalne przymierze Jezusa i kontynuowanej w dalszym duchowym życiu Jezusa, która ujawnia się, gdy Ewangelia podejmuje dialog z innymi kulturami, religiami i historycznymi zmaganiami; z drugiej strony proces Bożego samoobjawienia i łaski, proces, który jest całkowicie uniwersalny, który jednak osiąga szczególnie konkretny przełom w historii zogniskowanej na Chrystusie.[3]

4. Boska łaska dokonuje konkretnych przełomów również w innych religiach. Istnieje nawet tajemnicza zbieżność między chrześcijańską modyfikacją tradycji monoteistycznej a uwewnętrznieniem i radykalizacją buddyzmu i hinduizmu, szczególnie w mahajanie i wedancie. Chrześcijaństwo odróżnia się tym, że ów przełom jest nierozerwalnie związany z pojedynczą wybraną jednostką, która stała się drugim Adamem, szafarzem zbawczej łaski dla całej ludzkości.

Choć próbowałem zredukować chrystologię do jej minimalnych elementów zasadniczych, twierdzenie, że Boże Słowo jest w unikalny sposób wcielone w konkretną historię zogniskowaną na konkretnej jednostce – takiej mianowicie, którą można postrzegać jako szafarza uniwersalnego zbawienia i można nawet czcić jako tego, w którym zawarta jest pełnia zbawczej obecności Boga – jest twierdzeniem, w które żadną miarą nie jest łatwo uwierzyć. Niektórzy teologowie proponują nawet, aby się go pozbyć. Jednakże jego wiarygodność będzie prawdopodobnie większa, jeśli zrozumiemy je lepiej, a niewykluczone, że horyzont międzyreligijny może umieścić je w jaśniejszej perspektywie, otwierając nową podstawę dla oszacowania jego wiarygodności.

Chrześcijanie, którzy chcą pozostać wierni zasadniczym elementom wizji Janowej i dogmatowi Chalcedonu, nie mogą zawiesić wiary w to twierdzenie. Lecz jeśli rozróżnimy dwa poziomy wiary – poziom spotkania i poziom dogmatu – możemy zdecydować się położyć nacisk na pierwszym poziomie, szczególnie w przypadku spotkania między-

[3] Por. J.S. O'Leary, *La vérité chrétienne à l'âge du pluralisme religieux*, Paris 1994, wersja angielska: *Religious Pluralism and Christian Truth*, Edinburgh 1996.

religijnego, pozostawiając poziom dogmatyczny w tle i przyznając, że stał się on w pewnym stopniu niejasny. Różnica ta zachodzi między żywą pewnością, że oto spotkało się ostateczną, zbawczą rzeczywistość, a pewnością dogmatyczną, natychmiast opieraną na tej pierwszej – twierdzeniem, że Chrystus jest obiektywnie jedynym Wybawicielem ludzkości. Ernst Troeltsch postrzegał to twierdzenie jako produkt ograniczonego historycznego horyzontu wczesnych chrześcijan i jako część historycznego kostiumu Ewangelii, nie zaś jej prawdziwego jądra. W istocie tutaj może tkwić źródło tego, że sformułowanie owego twierdzenia jest historycznie naiwne i że jego sens domaga się ponownego przemyślenia, począwszy od pierwotnego empirycznego przeświadczenia o ostateczności spotkania z Bogiem w Chrystusie.

Ta oświecająca perspektywa, którą chcemy wywieść z dialogu międzyreligijnego, nie zostanie osiągnięta poprzez bezpośrednie porównanie tego dogmatycznego twierdzenia chrześcijańskiego z potencjalnie konkurencyjnymi przekonaniami na temat najdoskonalszych środków zbawienia, tzn. w przypadku islamu – Koranu, buddyzmu – Dharmy. Trzeba raczej cofnąć się do żywego spotkania, które legło u źródeł dogmatycznego twierdzenia, odnosząc je do analogicznych fundujących lub objawiających wydarzeń w innych tradycjach.

W buddyzmie doświadczenie pustki należy do poziomu żywego spotkania. Jest to spotkanie z ostateczną zbawczą rzeczywistością analogiczne do chrześcijańskiego spotkania ze zmartwychwstałym Chrystusem. Spotkanie między tymi spotkaniami może dokonać się na poziomie kontemplacji, lecz powinno się także zdarzać na codziennym poziomie wiary, poprzez wspólnotę języków, co w przypadku chrześcijanina oznacza próbę mówienia o Chrystusie w kategoriach buddyjskich. Oczywiście nie będzie to miało sensu, o ile chrześcijanin nie uzna, że doświadczenie buddyjskie jest spotkaniem z realnością absolutną, dokładnie tak samo jak buddysta nie zbliży się do języka chrześcijańskiego, o ile nie uwierzy, że przemawia on z królestwa ostateczności.

Normatywne twierdzenie dogmatyczne nie jest w tym spotkaniu spotkań całkowicie wyeliminowane. Nie jest też jedynie źródłem migreny i skrupułów budzącym w nas poczucie, że nie możemy zapędzić się w przyjmowaniu buddyjskich wglądów, ponieważ musimy tego twierdzenia bronić. Dogmatyczne przeświadczenie, że Chrystus jest Zbawicielem, jest raczej tym, co wskazuje nam na spotkanie ze Zmartwychwstałym jako na miejsce, którego znaczenie skrywa się, tymczasem nieprzejrzystość owego twierdzenia wskazuje nam następnie na spotkanie międzyreligijne jako na kontekst, w którym niedostępna dotychczas przejrzystość może się wyłonić. Samo stwierdzenie

nigdy nikogo nie przekona, że Chrystus jest Zbawicielem świata (J 4, 42), lecz ponowione rozjaśnienie zbawczego wpływu Jezusa, w kategoriach przemiany wizji i życia, na których się odciska, może pozwolić temu twierdzeniu ujawnić się na powrót, na bardziej przekonywających podstawach. Myśl buddyjska pozwala uchwycić wpływ Jezusa w bardziej precyzyjny i dogłębny sposób, niż są to obecnie w stanie zrobić nadużywane kategorie chrześcijańskie (miłość, wiara, łaska *etc.*).

5. Jeśli interpretujemy znaczenie Chrystusa w kategoriach buddyjskiej pustki, widząc Go jako „opróżnionego z jakiejkolwiek istoty i włączonego w zależnie współpowstały świat w całej jego radykalnej przypadkowości"[4], odnajdujemy nowy język, by mówić o wpływie zmartwychwstałego Chrystusa. Gdy powrócimy od tego języka do dogmatycznego twierdzenia, że Chrystus jest uniwersalnym Zbawicielem, możemy odkryć, że twierdzenie to zyskuje teraz nowe brzmienie. Ta buddyjska interpretacja Chrystusa jest częścią generalnego procesu, pod wpływem którego wyłania się nowa twarz Chrystusa, odbita w zwierciadle innej religii. Lub też, innymi słowy, głos Chrystusa zyskuje teraz nowy ton, gdy rezonuje w międzyreligijnej przestrzeni. Owa przestrzeń udziela postaci Chrystusa całej wolności potrzebnej do tego, by mogła wyłonić swą fenomenologiczną istotę, ujawniając samą siebie jako wewnętrznie dialogiczną, pluralistyczną, relacyjną, kenotyczną, eschatologiczną. Wszystkie te rysy są aspektami pustki Chrystusa, Jego braku zawartej w sobie tożsamości. W buddyjskiej ontologii wyłaniania się fenomenów w radykalnej współzależności nie może być stałej substancji człowieczeństwa, boskości, osoby czy natury Jezusa Chrystusa. Jest On wcielony w historię, w świecie, którego materia zakłada uniwersalną współreferencjalność. Powiedzenie „On jest Bogiem" lub „On jest jedynym Zbawicielem" ma w tym kontekście sens jedynie jako szarpnięcie w tej uniwersalnej sieci, drogowskaz ku miejscu, z którego wyłania się boskość lub zbawienie. Miejsce to nie jest punktem stałym: to sieć relacji, w których Chrystus rozwija swe bycie.

Przeformułowując klasyczne poglądy na temat ontologicznej konstytucji Chrystusa i logiki odkupienia wedle klucza pustki, odkryjemy, że współbrzmią one nie tylko z wrażliwością buddyjską, lecz także z naszym współczesnym odczuwaniem rzeczywistości. Wyzwalająca ponowna adaptacja wygląda tak, jakby przetłumaczyć fizykę newtonowską na terminy relatywistyczne i kwantowe. Jeśli obraz Chrystusa

[4] John P. Keenan, *The Meaning of Christ: A Mahayana Theology*, Maryknoll, NY: Orbis Press 1989, s. 225.

zaczynał płowieć, działo się tak nie z powodu niedostatku mocy Ewangelii, lecz ze względu na archaiczne kategorie ontologiczne, w których pozwoliliśmy uwięzić Chrystusa, i ponieważ zamiast przemyśleć na nowo Chrystusa zadowalaliśmy się powierzchownym usuwaniem zmarszczek, używając egzystencjalnej, wyzwoleńczej czy eschatologicznej retoryki bez podjęcia koniecznej fundamentalnej reorientacji na poziomie rudymentarnych założeń ontologicznych. Kontekst międzyreligijny jest tym, co obecnie najmocniej wskazuje na drogę takiej reorientacji.

Ten szerszy kontekst pozwala nam widzieć, że sam Chrystus jest wewnętrznie dialogiczny. Te aspekty Jego tożsamości, które wyłaniają się w dialogu, były nienaturalnie zamknięte w kulturze, która przyjęła Ewangelię jako całkowicie zawierającą się w sobie Summę. Przypowieści i uczynki Chrystusa, które Kościół pamięta, są raczej tajemniczymi fragmentami w poszukiwaniu interpretacji. Sam Chrystus nie jest jedynie odpowiedzią, lecz także pytaniem, i do każdego pokolenia kieruje na nowo zapytanie: „A wy za kogo mnie uważacie?" (Mk 8, 29) i każda wyłaniająca się odpowiedź jest prowizoryczna, wystarczająca jedynie dla pewnej sytuacji.

Pierwszą odpowiedź na to pytanie, w kontekście kultury żydowskiej i hellenistycznej, zdominowały aspekty problematyczne i aporetyczne, które nigdy nie zostały całkowicie rozwiązane. Tak samo działo się w przypadku narastających powiązań Ewangelii z późniejszymi kontekstami. Dopiero dzisiaj możemy pozwolić Ewangelii odsłonić się na nowo w dialogu, swobodnie otwierając ją na nowe problemy i sprzeczności, które się pojawią. Nie oczekujemy od Ewangelii, że narzuci samą siebie jako całkowite oświecenie, lecz że po prostu nabierze w nowym kontekście życia, że przemówi w świeży sposób w odpowiedzi na nowe głosy.

Kontekst międzyreligijny wyzwala nas także na spotkanie Chrystusa kenotycznego: tym, co odróżnia Jezusa, jest wyrzeczenie się wszelkiego upierania się przy swej tożsamości i całkowite otwarcie na kondycję ludzką w jej zależnie powstałej przypadkowości i korelatywnie wobec Boga, „Abba!". Przywołujemy Chrystusa „według ciała" (2 Kor 5, 16) tylko w funkcji owego podwójnego otwarcia, powtarzanego w każdym historycznym spotkaniu Ewangelii z nową ludzką sytuacją. W każdym takim spotkaniu poprzednie formy naszego rozumienia Chrystusa są postrzegane jako ograniczone, „cielesne" i do porzucenia. Chrystus jest Chrystusem, Bożym Słowem w historii tylko poprzez to stałe umieranie ograniczonych ujęć jego tożsamości.

Jesteśmy wyzwoleni na spotkanie Chrystusa eschatologicznego. Skoro kenoza Chrystusa wpisuje się w sieć historii, staje się

profetycznym fermentem, ikonoklastycznym w stosunku do przeszłych form, przyjmującym nowe konteksty, otwierającym historię na nadzieję Królestwa. W każdym nowym spotkaniu eschatologiczne wezwanie jest kierowane do kogo innego, wezwanie, które przybiera różne tony stosownie do języka danej epoki i kultury, w których zostało sformułowane. Ów pluralizm kulturowych form Ewangelii w każdym wypadku służy temu samemu zadaniu otwarcia danej kultury na przyszłość obiecaną przez Boga.

6. Staje się jasne, że wiara chrześcijańska nie wdaje się w międzyreligijny dialog jedynie w ramach misjonarskiego zaciągu. Jest raczej w swej istocie międzyreligijna. Ewangelia jest Ewangelią jedynie wówczas, gdy biegnie na spotkanie drugiego. Barth upierał się wbrew Troeltschowi, że świecka nauka historii religii nie może dyktować statusu Objawienia. Objawienie, przypieczętowane przez biblijne imiona Boga i Jezusa Chrystusa, jest nieredukowalną rzeczywistością, której nie można objaśnić z jakiejś wyższej perspektywy. Możemy jednak poprawić punkt widzenia Bartha, rozszerzając go. Do istoty objawienia należy angażowanie drugiego i wchodzenie w nową perspektywę w pojawiających się kolejno kulturowych i międzyreligijnych horyzontach, jak choćby odnotowany przez Biblię rozwój religii Izraela.

Barth postrzega religie jako konstrukcje ludzkiej niewiary, wykluczającej posłuszeństwo wobec Słowa: „religia jako taka nie jest nigdy i nigdzie sama w sobie prawdziwa"[5]. Możemy się zgodzić z sądem, że wszystkim religiom, łącznie z chrześcijaństwem, wymyka się prawda, o której próbują mówić. W każdej z nich istnieje wydarzenie prawdy, zmieszane z niewyraźnym światłocieniem samej religii. Czystego objawieniowego ziarna nie uda się nigdy odsiać z jakiejkolwiek religii i dlatego krytyczne oczyszczenie tradycji religijnej jest zadaniem nieskończonym. Wzajemne oddziaływanie subiektywnej projekcji („religii") i obiektywnej prawdy („objawienia") jest co najmniej tak samo skomplikowane jak sytuacje analizowane w fizyce kwantowej.

Barth utrzymuje, że tylko jedna religia jest tą prawdziwą. Religię, niczym rozgrzeszonego grzesznika, może uświęcić łaska Objawienia: „Objawienie może zaakceptować religię i rozpoznać ją jako religię prawdziwą."[6] Ten akt łaski stosuje się jedynie do chrześcijaństwa. Lecz można argumentować, że łaska ta może przytrafić się każdej religii, a zatem nie byłoby jednej, lecz wiele prawdziwych religii, prawdziwych mocą łaski, a nie za sprawą mądrości ich założycieli. Biblii, jak wszystkim tekstom „religijnym", wymyka się wydarzenie Obja-

[5] Karl Barth, *Kirchliche Dogmatik* I/2, s. 356.
[6] *Ibidem*, I/2, s. 357.

wienia, które leży w jej centrum. Z drugiej strony jednak te inne teksty, mimo ich ludzkiej niedoskonałości, mogą być także środkami transcendentnego Objawienia.

Czy ta uniwersalizacja wglądów Bartha pozbawia Chrystusa zbawczego pierwszeństwa? Nie, raczej ujmuje wcielenie jako nadawanie szczególnego rozpędu uniwersalnemu procesowi realizacji tajemnego planu zbawienia we wszystkich religiach. Specyfikę tę można lokować w miejscu historii, „ciała", eschatologicznej zapowiedzi Królestwa, w chrześcijańskiej posłudze. To właśnie one identyfikują Chrystusa jako wcielenie Boskiego Słowa. Lecz Słowo działa zbawczo także na wiele innych sposobów. Święty Jan (J 1, 14) nie unieważnia tej szerszej obecności Słowa, którą przywoływał we wcześniejszym fragmencie (J 1, 1–4). Chrystocentryzm Bartha nie może oddać sprawiedliwości autonomii innych religii jako źródeł prawdy, lecz musi postrzegać wszystkie takie prawdy jako jednocześnie pochodne i zawierające się w prorockiej misji Jezusa Chrystusa.[7] Jeśli jednak bardziej mgliście przypiszemy taką prawdę Bożemu Logosowi i Duchowi, stworzymy więcej przestrzeni, w której religie te będą mogły mówić same za siebie.

Barth zastosował swój dialektyczny zabieg jedynie w stosunku do relacji między Słowem Boga a jego niezrozumieniem przez człowieka, lecz możemy zapożyczać tę krytyczną dialektykę do odsłaniania się samego wydarzenia–Chrystusa, które wciąż zrzuca stare oraz tworzy nowe historyczne formy i czyni to w szerszym kontekście uniwersalnego Logosu, który jest wyrażony w najrozmaitszych formach. W tym momencie brniemy oczywiście wśród metafor. Niemniej można utrzymywać, że dogmatyczne twierdzenia o Chrystusie, dalekie od blokowania dialogu lub spisywania chrystocentrycznej syntezy wszystkich religii, kierują nas ku wzajemnie pobudzającej wymianie między Ewangelią Jezusa jako szczególnie bogatego ucieleśnienia wiecznego Słowa i innymi wielkimi przełomami Objawienia i łaski, w których w przedziwny sposób antycypujemy działanie Bożego Słowa i Ducha.

tłum. Łukasz Tischner

KS. JOSEPH S. O'LEARY, wykłada na Uniwersytecie Sofia w Tokio, zajmuje się problematyką pluralizmu religijnego, historią myśli i duchowości buddyjskiej, hermeneutyką religijną inspirowaną przez Heideggera i Derridę, literaturą XX wieku. Wydał m.in.: *The Overcoming of Metaphysics in Christian Tradition* (1985), *Religious Pluralism and Christian Truth* (1996).

[7] *Ibidem*, IV/3, ss. 122–53.

PRAWDZIWOŚĆ RELIGII W ŚWIETLE NAUK RELIGIOLOGICZNYCH

Andrzej Bronk SVD

Problem prawdziwości religii poruszam z punktu widzenia metodologa (a nie teologa), od strony możliwości i granic nauk religiologicznych, tj. empirycznego religioznawstwa oraz filozofii religii i teologii religii. Pytam o możliwość zajęcia się problemem prawdziwości także innych religii niż chrześcijańska oraz z punktu widzenia innego (neutralnego) niż punkt widzenia religii chrześcijańskiej. Nie jest natomiast moim celem dostarczenie argumentów na rzecz prawdziwości religii w ogóle lub pewnej konkretnej religii. Chodzi o trudne problemy relacji rozumu i wiary, nauki i religii, wiedzy przyrodzonej i objawionej itd., dyskutowane od początku dziejów chrześcijaństwa.[1] Religia jest wyjątkowo opornym przedmiotem badania, ulegającym dodatkowej komplikacji w przypadku pytania o jej prawdziwość, m.in. z powodu wchodzących w grę wielu nie dających się łatwo wyartykułować i kontrolować czynników. Dotychczasowe dyskusje pokazują, że na proste na pierwszy rzut oka pytanie o prawdziwość religii nie da się udzielić jednej, prostej, ogólnej odpowiedzi. Jeśli nie ma się ona sprowadzać do ogólnikowych stwierdzeń, potrzebne są wstępne relatywizacje, przede wszystkim ustalenie, o jaką religię i jak rozumianą prawdziwość chodzi.

O ile w przeszłości badacze religii interesowali się żywo prob-

[1] Niektóre wyniki dyskusji nad pojęciem „prawdy religijnej" w tradycji zachodniej przedstawia H. M. Vroom, *Religions and the Truth. Philosophical Reflections and Perspectives* (Currents of Encounter, vol 2), Amsterdam 1990.

lematyką prawdziwości religii w ogóle lub konkretnej religii, o tyle dzisiaj ich wypowiedzi na ten temat stały się rzadsze i ostrożniejsze. W przeszłości badania nad religią i jej prawdziwością wykorzystywano zarówno w celach krytycznych, jak i apologetycznych: już to częściowej lub totalnej krytyki prawdziwościowych roszczeń religii, już to obrony (prawdziwości) religii w ogóle lub pewnej jej historycznej postaci, najczęściej własnej, traktując pozostałe religie jako wypaczenie autentycznej prawdy religijnej.[2]

Dla dziewiętnastowiecznego religioznawstwa, wyrastającego z krytycznych intencji względem religii, prawdziwość (*resp.* fałszywość) religii była ważnym zagadnieniem, rozwiązywanym często negatywnie, tj. przez stwierdzanie jej fałszywości. W oparciu o pozytywistyczne standardy naukowości i ewolucjonizm szukano genezy religii w źródłach naturalnych i „demaskowano" wierzenia ludów pierwotnych jako wyraz myślenia prelogicznego (J. F. Frazer, E. B. Tylor, L. Lévy-Bruhl). Religioznawcy chcieli naukowo, tzn. empirycznie, udowodnić fałszywość religii, podobnie jak wcześniej racjonalnie (nienaukowo) uczynili to filozofowie. W oparciu głównie o dane historyczne lub wyniki psychologii starano się pokazać niehistoryczność lub sprzeczność i bezsensowność treści religijnych. Ze źródeł psychicznych wywodził religię Ernest Renan, głosząc w swej *Histoire des origines du christianisme* w oparciu o dane z dziedziny filologii orientalnej, historii religii i filozofii kultury, że Chrystus nie był Bogiem, ale najdoskonalszym z ludzi. W tym samym czasie Bruno Bauer agresywnie krytykował wiarygodność i historyczną prawdziwość Ewangelii.

W XX wieku emocje częściowo opadły i problem prawdziwości religii przestał zajmować centralne miejsce w badaniach religioznawców. Być może m.in. dlatego, że naukowcy nie czują już zagrożenia dla wolności badań naukowych ze strony religii, która utraciła dawne znaczenie społeczne i polityczne. W zmienionej w stosunku do XIX i pierwszej połowy XX wieku kulturowo–społecznej kondycji świata – demokratycznych społeczeństw otwartych, jak również stwierdzanego powszechnie kryzysu kultury europejskiej – religioznawcy wypowiadają się o prawdziwości religii sporadycznie.[3] Bardziej zainteresowani tym, co religiom wspólne (uniwersalia religijne), niż tym, co je dzieli,

[2] J. Waardenburg, *Religionen und Religion. Systematische Einführung in die Religionswissenschaft*, Berlin 1986; tł. pol. A. Bronk, *Religie i religia. Systematyczne wprowadzenie do religioznawstwa*, Warszawa 1991, s. 93.

[3] „Wśród badaczy religii dość powszechnie panuje zgoda, że adekwatne rozumienie zjawisk religijnych nie wymaga podnoszenia kwestii prawdziwości lub fałszywości badanej religii lub religij. Co więcej, założenie leżące u podstaw naukowego badania religii sięga znacznie głębiej: twierdzi się, że tylko świadome unikanie »kwestii prawdziwości« przez religioznawstwo zapewnia właściwe rozumienie zjawisk religijnych" (D. Wiebe, *Religion and Truth. Towards an Alternative Paradigm for the Study of Religions*, The Hague, Paris, New York 1981, s. 1).

badacze religii upatrują w problemie prawdziwości religii wyraz zachodniego etnocentryzmu[4], uznając ten problem za sztucznie „wywołany przesadnym eksponowaniem doktrynalnej części chrześcijaństwa"[5], i uważając, że jest błędnie postawiony w stosunku do religii, gdzie decydujące znaczenie przypada praktykom religijnym. Wątpi się, czy generalnie stawiana kwestia prawdziwości może mieć znaczenie dla rozumienia poszczególnych tradycji religijnych, skoro typowe dla kultury europejskiej wiązanie prawdy z religią nie ma swego odpowiednika w pozaeuropejskich językach i kulturach, nie odróżniających wyraźnie religii prawdziwej od nieprawdziwej (autentycznej od nieautentycznej).[6] Nie wierzy się – jak wcześniej w duchu Oświecenia – w możliwość łatwego odróżnienia „fałszywego" mitu od „prawdziwego" logosu, a nawet w to, że jest to w każdym przypadku konieczne. Mity (religijne), nawet jeżeli uważać ich treść za fałszywą, pełnią ważne funkcje kulturowe, których nauka nie potrafi i prawdopodobnie nigdy nie będzie umiała spełnić. Przyczyn mniejszego zainteresowania problemem prawdziwości religii można się również doszukiwać w ogólnym zmniejszeniu wrażliwości na sprawy religii, jak i dostrzeżeniu pozytywnego znaczenia faktu istnienia pluralizmu religii: w obliczu wspólnego zagrożenia ze strony zorganizowanej niewiary różnice doktrynalne między uniwersalnymi religiami zdają się maleć, gdyż z punktu widzenia wiary w Boga więcej je łączy niż dzieli.

Chrześcijaństwo i teologia przechodziły w swych dziejach fazy większej lub mniejszej tolerancji lub nietolerancji względem innych religii. Począwszy od starożytnych Ojców Kościoła i apologetów chrześcijańskich, praktycznie do II Soboru Watykańskiego, Kościół katolicki traktował oficjalnie wszystkie religie pozachrześcijańskie negatywnie jako fałszywe. Ojcowie Kościoła, zwalczając herezje, rozwijali równocześnie komparatystyczny argument na rzecz wyższości nauki chrześcijańskiej (m.in. przez wskazanie na boską genezę Kościoła) nad wiedzą filozoficzną i religiami pogańskimi. Pius XI, odrzucając ideę panchrystianizmu, stwierdza w encyklice *Mortalium animos* (1928), że „żadna religia nie może być prawdziwa poza tą, która opiera się na objawionym słowie Bożym", tj. chrześcijańską.

Dla historyczno–porównawczego religioznawstwa, zajętego ustalaniem i porównywaniem faktów historycznych, problem prawdziwości (autentyczności) religii jawił się w sposób naturalny. Kiedy w dwudziestym wieku religioznawcy skoncentrowali się na strukturze i funk-

[4] M. Klass, *Ordered Universes. Approaches to the Anthropology of Religion*, Boulder 1995.
[5] F. C. Copleston, *Philosophies and Cultures*, 1980, tł. pol. T. A. Malanowski, *Filozofie i kultury*, Warszawa 1986, s. 102.
[6] G. Lanczkowski, *Einführung in die Religionswissenschaft*, Darmstadt 1980; tł. pol. A. Bronk, *Wprowadzenie do religioznawstwa*, Warszawa 1986, s. 31.

cji religii, dla problematyki prawdziwości religii zabrakło miejsca. Winą za porzucenie problematyki prawdziwości religii obciąża się m.in. sięgający początków religioznawstwa pozytywistyczny dogmat deskrypcjonizmu, przypisujący badaniu religii charakter opisowy w przekonaniu, że zapewni to filozoficzną i światopoglądową neutralność. Postulowana bezzałożeniowość religioznawstwa znajdowała swój wyraz w poglądzie, że „właściwe" podejście do religii wymaga pomijania kwestii jej prawdziwości, ponieważ nie daje się ona rozwiązać metodami naukowymi, oraz (skrajnie) w postulacie zachowania wyznaniowego dystansu ze strony badacza wobec badanego przedmiotu, tj. niewyznawania i niepraktykowania żadnej religii. W myśl scjentystycznego postulatu unikania w nauce wypowiedzi normatywnych i wartościujących badacz empiryk winien się powstrzymywać od wypowiedzi o prawdziwości lub fałszywości religii, podobnie jak językoznawca, który nie ocenia badanych języków jako wyższych lub niższych.

Deskrypcjonizm w badaniu religii wynika z radykalnego przeciwstawiania sobie „naukowego" religioznawstwa oraz „nienaukowej" filozofii religii i teologii religii. Uważa się, że pierwsze jest światopoglądowo neutralne i dlatego nie podejmuje problemu prawdziwości religii, drugie są światopoglądowo zaangażowane i dlatego zajmują się prawdziwością religii. Rzecz idzie więc o istnienie autonomicznego religioznawstwa jako wyróżnionej dziedziny badań empirycznych oraz o postulowane poszerzenie zakresu dyscyplin religioznawczych o filozofię religii i teologię religii, spotykające się ze sprzeciwem empirycznie („naukowo") zorientowanych religioznawców. Pogląd, że religioznawstwo nie może się zajmować prawdziwością religii, opiera się na przekonaniu, że istnieje wyspecjalizowana, obiektywna „nauka o religii", odmienna zarówno od różnych społecznych nauk o religii, jak i teologii. Z innych powodów potrzeby stawiania pytania o prawdziwość religii nie widzą fenomenologowie religii, którzy unikają dylematu wyboru między poszczególnymi religiami, dostrzegając, jak Mircea Eliade, we wszystkich religiach wspólną sferę *sacrum*[7]. Również dla podejścia skrajnie socjologizującego (E. Durkheim) żadna religia nie jest fałszywa, gdyż każda z nich spełnia w równej mierze pewne społeczne funkcje. Natomiast istotną potrzebę podejmowania problemu prawdziwości religii podkreślają na przykład F. Heiler i J. Wach.

Jeżeli powiedzenia o „prawdziwości religii" nie chce się uważać tylko za metaforyczny zwrot, należy się przyjrzeć teoretycznemu i praktycznemu znaczeniu, jaki problem prawdziwości religii odgrywa

[7] Por. U. Berner, *Gegenstand und Aufgabe der Religionswissenschaft*, „Zeitschrift für Religions- und Geisteswissenschaft" 35: 1983, s. 108.

w religii i dla religii. Badacze dostrzegający potrzebę zajęcia się problemem prawdziwości religii stawiają teoriom religii pomijającym aspekt prawdziwościowy zarzut, że są redukcjonistyczne, gdyż ignorują to, co w religii najważniejsze: sferę transcendencji. Tymczasem traktowanie religii jako prawdziwej dlatego, że istnieje rzeczywistość, do której się ona odnosi, jest tylko jednym z możliwych sposobów rozumienia prawdziwości religii. Twierdzenie, że pewna religia jest prawdziwa, jest metatwierdzeniem, odnoszącym się do jej przekonań (dogmatów), o których się sądzi, że są prawdziwe. Nie ulega wątpliwości, że poszczególne religie wysuwają rozłączne i konkurencyjne roszczenia poznawcze; że w swej części doktrynalnej (wierzeniowej) zawierają one wiele asertywnych wypowiedzi o Bogu (Najwyższej Istocie, bogach, duchach przodków), człowieku i jego relacji do sfery *sacrum*; że ludzie wierzący, właśnie jako wierzący, posługują się w wielu sytuacjach językiem w sposób poznawczy, przypisując – w świetle własnych przekonań religijnych – swym wypowiedziom religijnym status wypowiedzi prawdziwych. Inna sprawa, w jakiej mierze językowemu zachowaniu wierzących, opisowemu (prawdziwościowemu) użyciu języka religijnego, odpowiada rzeczywistość pozajęzykowa (realnie istniejący przedmiot kultu). Nie ulega też wątpliwości, że dla człowieka wierzącego, szczególnie członka jednej z religii uniwersalnych, jej prawdziwość miała niejednokrotnie tak wielkie znaczenie, że niektórzy z nich – w różnych religiach i czasach – woleli ponieść śmierć męczeńską, niż wyrzec się własnej prawdy religijnej.

Pytanie o prawdziwość religii ma również charakter aksjologiczny i dlatego kategoria prawdziwości religii ma pierwszorzędne znaczenie praktyczne dla samych wierzących i każdego człowieka, na przykład przy wyborze lub odrzuceniu postawy religijnej w ogóle czy konkretnej religii pośród wielu innych, toteż korespondencyjnie rozumiana prawdziwość religii nie musi tu być momentem przesądzającym. Pytanie o prawdziwość religii nabiera dodatkowej wagi w kontekście współczesnego pluralizmu religii, z którym spotyka się człowiek na co dzień, i obserwowanej tendencji – w ramach charakterystycznej dla naszych czasów postawy antydemarkacjonistycznej i relatywistycznej – do niewyróżnionego traktowania wszystkich religii lub, co więcej, dostrzegania ich istotowej równości („prawdziwości") religii. Problemy związane z prawdziwością doktryny religijnej mają również – jak można zaobserwować – teoretyczne i praktyczne znaczenie dla prób ekumenicznego dialogu między różnymi religiami i wyznaniami w ramach tej samej religii.

Dostępna literatura religiologiczna pozwala stwierdzić, że chociaż wypowiedzi badaczy religii były tak stylizowane, jak gdyby dotyczyły

problemu prawdziwości religii w ogóle (np. teizmu[8]), faktycznie obejmowały zawężająco i upraszczająco głównie, jeśli nie wyłącznie, religie uniwersalne: judaizm, chrześcijaństwo, islam, hinduizm i buddyzm lub nawet tylko chrześcijaństwo, ograniczając się przy tym do jego części doktrynalnej, a więc stosując korespondencyjne rozumienie prawdy. Dodatkowo problem prawdziwości religii był zwykle uwarunkowany chrześcijańskim widzeniem religii i jej prawdziwości. To zacieśnienie problemu do chrześcijaństwa nie było przypadkowe: w odniesieniu do religii o tak wyróżnionej części doktrynalnej łatwiej go było postawić niż w stosunku do innych religii. Kolejne uproszczenie polegało na traktowaniu chrześcijaństwa jako religii doktrynalnie jednolitej, gdy tymczasem wiadomo, jak gwałtowne były w przeszłości spory o zakres i treść prawd wiary.

Chcąc pojąć problem prawdziwości religii uniwersalnie, tak by odnosił się on do każdej religii, należy go rozważyć kompleksowo. Rozważania takie nie są łatwe, chociażby dlatego, że wymagają uwzględnienia i skorelowania czterech co najmniej kategorii: religii, prawdy, prawdziwości religii i nauk religiologicznych. Żadne z tych pojęć nie jest jednoznaczne, co praktycznie uniemożliwia omówienie wszystkich możliwych kombinacji.

Pytając o prawdziwość religii, badacz ma do dyspozycji kilka konkurencyjnych filozoficznych definicji prawdy: klasyczną i nieklasyczne. W myśl znanego sformułowania Tomasza z Akwinu klasyczna, korespondencyjna definicja prawdy głosi, że prawdziwość myśli/sądu/zdania polega na zgodności z zachodzącym stanem rzeczy. Spośród nieklasycznych definicji prawdy koherencyjna rozumie ją jako niesprzeczność, tj. wewnętrzną spójność poglądu/teorii; pragmatyczna łączy ją z użytecznością poznawczą; konsensualna uważa, że prawda powstaje w wyniku społecznej ugody i opinii większości.[9] Każde z tych pojęć prawdy znalazło większe lub mniejsze zastosowanie w badaniach nad religią, każde też rodzi swoiste problemy. Trudności wiążą się przede wszystkim z próbą podania takiej definicji prawdziwości religii, która objęłaby rzeczywiście każdą religię.

Odróżnijmy wstępnie trzy sposoby mówienia: prawda religijna („prawdy wiary"), prawdziwość religii i prawdziwa religia.[10] W przy-

[8] Wykorzystując wyniki współczesnych dyskusji w teorii wiedzy sposobem uzasadniania przekonań teistycznych zajmuje się wnikliwie A.C. Plantinga; por. *God and Other Minds. A Study of the Rational Justification of Belief in God*. With a new Preface by the author, Ithaca, London 1990, oraz hasło „religious belief, epistemology of" w: J. Dancy, E. Sosa (eds.), *A Companion to Epistemology*, Oxford, Cambridge, Mass. 1993, s. 436–441.

[9] Pomijam teorie prawdy, które głoszą jej trywialność, zbyteczność (redundancję) i rugowalność.

[10] W piśmiennictwie angielskim istnieją następujące, w swym sformułowaniu bynajmniej nie jasne, terminy: *truth question in religion, truth of religion, truth about religion*, oraz zalecenie, by religioznawstwo nie zajmowało się prawdziwością religii, lecz prawdą o religii.

padku prawdy religijnej chodzi o pojedyncze twierdzenia pewnej religii, a więc o tezy przyjmowane za prawdziwe, zwłaszcza na mocy argumentacji ściśle religijnej (dogmaty), w drugim i trzecim o prawdziwość całej religii. Wszystkie przypadki nastręczają problemy. Można próbować pojąć prawdziwość religii jako systemu doktrynalnego na sposób prawdziwości teorii naukowej. Wiadomo, że współczesna metodologia niechętnie ocenia teorie naukowe w kategoriach prawdy lub fałszu. Klasycznie (korespondencyjnie) rozumiana prawdziwość przysługuje jedynie poszczególnym zdaniom naukowym, lecz nie całej teorii, która nie daje się nigdy całkowicie zweryfikować. Karl Popper i Imre Lakatos zaproponowali falsyfikacyjne rozstrzyganie prawdziwości teorii, tj. przez wyprowadzanie dających się empirycznie obalić konsekwencji. Nie bardzo wiadomo, jak podobny zabieg zastosować do religii, zwłaszcza że nie można wierzeń religijnych traktować jako zwartego systemu przekonań w sensie przyjętym w nauce.

Religioznawstwo zna również, nie zawsze jasne i konsekwentnie respektowane, odróżnienie między prawdziwością zewnątrz– i wewnątrzreligijną. Przy jednym ze sposobów rozumienia (zobaczymy, że jest inne) prawdziwość zewnętrzna dotyczyłaby zdarzeń historycznych, których prawdziwość daje się ustalić od zewnątrz (także przez osobę nie będącą wyznawcą badanej religii), w takim sensie, w jakim biblistyka ustala autentyczność wypowiedzi biblijnych (prawda biblijna), na przykład słów samego Chrystusa (*ipsa verba Christi*) w odróżnieniu od tego, co dodał redaktor lub kopista księgi; wewnętrzna dotyczy z kolei nadprzyrodzonych treści wierzeń religijnych, których prawdziwość (wiarygodność) daje się ustalić tylko od wewnątrz religii (przez wierzącego), na przykład przez powołanie się na własne objawienie lub osobę boskiego założyciela.

Pytanie o prawdziwość religii przybiera różne sensy w zależności od tego, czy stawia się je pod adresem religii w ogóle, czy też wybranych jej postaci, na przykład tradycyjnych religii pierwotnych (kult przodków, animizm, manizm, fetyszyzm, totemizm itp.), religii starożytnego Babilonu i Egiptu (kult byka Apisa), religii naturalnej, historycznej i objawionej (judaizm, chrześcijaństwo, islam), religii politeistycznych (z panteonem bóstw), henoteistycznych lub monoteistycznych, religii opartych na tradycji ustnej i posiadających kanoniczne pisma święte (Biblia, Koran, staroindyjskie Upaniszady, Awesta, Bhagawadgita), czy nawet tak osobliwych tworów (pojęciowych), jak religie synkretyczne, ateistyczne (komunizm, nazizm) albo współczesne kulty młodzieżowe i nowe formy religijności. O ile stosunkowo łatwo związać pojęcie prawdziwości religii z religiami monoteistycznymi, nie wiadomo, w jaki sposób przypisać ją starożytnym opowieściom sakral-

nym i mitom, religiom politeistycznym starożytnej Grecji i Rzymu z ogromną liczbą, często nawet nie nazwanych (numina) bóstw, babilońskiemu kultowi gwiazd, perskiemu kultowi Mitry (mitraizm), staroirańskiemu mazdaizmowi lub zoroastryzmowi. Problem prawdziwości religii ulega dodatkowej komplikacji w przypadku religii ezoterycznych (buddyzm, wedanta, chrześcijańska gnoza), przyjmujących dwa rodzaje prawdy: płytkiej i głębokiej. Druga obejmuje prawdy religijne, które nie dają się wyrazić żadnym (dyskursywnym) językiem i są dostępne tylko dla wtajemniczonych. Skądinąd artykulacja każdej nadprzyrodzonej prawdy religijnej musi nastręczać trudności z powodu jej transcendentnego odniesienia, wymagającego języka analogicznego.

Chociaż na co dzień w kulturze zachodniej nie mamy na ogół większych trudności z posługiwaniem się potocznym pojęciem religii, którego podstawą jest wspólne ludzkie doświadczenie świata[11], nie dysponujemy żadną zadowalającą, naukową, dostatecznie ogólną definicją religii. Między innymi dlatego, że w każdej ze swych rozlicznych manifestacji religia jest skomplikowanym tworem kulturowym, składającym się z części doktrynalnej, kultowej, obrzędowej, liturgicznej i organizacyjnej, wielorako się przeplatających. Również ustalenie doktrynalnej strony religii nie jest łatwe, gdyż tworzy ją złożony i rozległy zasób przekonań, rozwijanych przez wieki przez pokolenia wierzących. Sytuację komplikuje fakt, że dyskusje nad prawdziwością religii i sposobem interpretacji prawd wiary toczą się nie tylko między różnymi religiami, lecz w ramach tej samej religii: wyznań, sekt, odłamów czy (jak się dzisiaj chce, pod wpływem języka angielskiego, neutralizująco mówić) denominacji. Nadto szereg religii (uniwersalnych) podtrzymuje podobne tezy, zwłaszcza o istnieniu transcendentnego przedmiotu wiary i kultu.

Pytanie o prawdziwość religii, zwłaszcza chrześcijańskiej, jest uwikłane w szereg opcji (założeń) światopoglądowych, religijnych (teologicznych) i filozoficznych. Może ono przybierać różne sensy: kulturowy, epistemologiczny, wartościujący (odróżnianie religii prawdziwej od pseudoreligii), socjologiczny, psychologiczny, historyczny (genetyczny), substancjalny lub funkcjonalny, obiektywny lub subiektywny itp. W kulturze europejskiej „prawdziwość religii" rozumiano jako prawdziwość doktrynalną, historyczność, wiarygodność, autentyczność, absolutność (wyłączność), niesprzeczność i (egzystencjalną) sensowność. Każdy z tych terminów może przybierać różne, zbliżone i wzajemnie wymienne znaczenia.[12]

[11] Pomijam tu odrębny problem roli osobistego doświadczenia religijnego jako kryterium rozstrzygania o prawdziwości religii w ogóle i poszczególnych prawdach religijnych.

[12] Np. D. Wiebe (dz. cyt., s. 193 n.) odróżnia pięć sposobów rozumienia prawdziwości religii: ontologiczne, egzystencjalne, pragmatyczne, personalne i propozycjonalne.

a) Prawdziwość historyczna. Każda z istniejących obecnie lub w przeszłości religii jest historycznie prawdziwa w tym banalnym sensie, że powstała w określonym czasie i ma swoje dzieje. Bardziej specyficznie przez historyczną prawdziwość religii rozumie się problem genezy, tożsamości, doktrynalnej i instytucjonalnej ciągłości pewnej tradycji religijnej (przede wszystkim ustnej), m.in. stwierdzenie historyczności osoby założyciela i przekazanych przez dzieje pism świętych. Początek wspólnotom religijnym dawali z reguły charyzmatyczni przywódcy, jak Mojżesz, Budda, Konfucjusz, Zaratusztra, Dżina, Jezus Chrystus, Mani, Mahomet, skupiający wokół siebie oddanych uczniów, starających się wiernie zachować i przekazać naukę Mistrza. Tak rozumiana prawdziwość historyczna dotyczy wąskiej grupy religii, jak religie uniwersalne, o stosunkowo dobrze udokumentowanej historii, co do których można ustalić ich genezę, w mniejszym stopniu tych religii, których początki, jak religii pierwotnych, giną w mrokach historii. W religii katolickiej osobny Urząd Nauczycielski Kościoła pełni pieczę – powołując się na swe nadprzyrodzone prerogatywy, a więc w sposób wykraczający poza intersubiektywną kontrolę naukowców – nad historyczną prawdziwością i integralnością doktryny religijnej, dbając o przekaz prawd religijnych w postaci, w jakiej zostały objawione, oraz o religijną (teologiczną) interpretację faktów historycznych.

b) Prawdziwość doktrynalna. Mówiąc o prawdziwości religii ma się zwykle na myśli jej wymiar doktrynalny, tzn. tę część religii, która zawiera bardziej lub mniej usystematyzowane twierdzenia o świecie przyrodzonym i nadprzyrodzonym. Zwłaszcza jeżeli istnieje rzeczywistość nadprzyrodzona, do której odnosi się pewna religia i o której chce się wypowiadać prawdziwie, religia ta uchodzi za prawdziwą. Z powodu silnego uzależnienia wierzeń religijnych od kontekstu całej religii trudno będzie porównywać w ramach nauk o religii różne religie w aspekcie prawdziwości ich doktryn religijnych. Trudność polega również na tym, jak odnieść klasyczne pojęcie prawdziwości religijnej (teologicznej) do rzeczywistości, która – jak w przypadku chrześcijańskiej – jest objawiona, tzn. wykracza poza zakres postulowanego przez naukę intersubiektywnego doświadczenia, obejmuje prawdy uznane za nieomylne i wieczyste, stąd zasadniczo różne od hipotetycznych twierdzeń naukowych, oraz obiecuje rzeczy, które spełnią się dopiero w przyszłym życiu. Trudno ustalać prawdziwość doktrynalną (propozycjonalną) religii, które nie mają świętych ksiąg, rozwiniętej części doktrynalnej, ustalonych dogmatów i nie znają pojęcia ortodoksji. Ponieważ nawet w obrębie tej samej religii spotyka się przeciwne tradycje, odróżnienie ortodoksji od herezji nie jest oczywiste, czego świadectwem są chociażby spory w pierwotnym chrześcijaństwie. Nad-

to Kościół katolicki przyjmuje rozwój (historię) dogmatów, a wierzący przyjmują prawdy religijne (dogmaty) selektywnie. Przykładowo tzw. pobożność ludowa (polska) odbiega znacznie od oficjalnej doktryny Kościoła, nie jest jednak określana jako fałszywa.

c) Wiarygodność religii. Przy jednym ze sposobów rozumienia wiarygodności[13] religii dotyczy ona doktrynalnego wymiaru religii, tj. części religii zawierającej twierdzenia o życiu przyszłym. Samo wykazanie historyczności pewnej religii (jak np. faktu pojawienia się Chrystusa i założenia przez niego Kościoła) nie jest tożsame ze stwierdzeniem jej wiarygodności w sensie możliwości dotrzymania dawanych człowiekowi obietnic, głównie w wymiarze eschatologicznym: zmartwychwstania i nieśmiertelności. Prawdziwość eschatologiczna zasadza się w przypadku chrześcijaństwa na jego mocy zbawczej, tj. że faktycznie zapewnia ono wybawienie od grzechu i szczęśliwość wieczną. Wiarygodność prawd religijnych ustalana jest wewnątrzreligijnie argumentami samej religii i metodami teologicznymi. O wiarygodności religii ma również świadczyć siła przekonań religijnych jej wyznawców, znajdująca wyraz w ich codziennym życiu i (niekiedy) męczeńskiej śmierci.

d) Autentyczność religii. Określenie pewnej religii jako autentycznej oznacza ogólnie, że chodzi o odróżnienie zjawisk prawdziwie (autentycznie) religijnych, od tych, które nimi nie są: od para– lub pseudoreligijnych, tak jak odróżnia się złoto prawdziwe od fałszywego. Rozróżnienie to zakłada pojęcie (definicję) religii (prawdziwej), będące papierkiem lakmusowym przy identyfikowaniu zjawisk jako religijnych. Religia nieautentyczna może mieć (funkcjonalnie) pewne cechy autentycznej religii, a jednak nią nie jest. Istnieje również inne rozumienie autentyczności, które odnosi ją do doktryny religijnej, w odróżnieniu na przykład od wierzeń nieprawowiernych, późniejszych wtrętów, dopowiedzeń, zafałszowań.

e) Absolutność religii. Rozumienie prawdziwości religii jako absolutności wiąże ją z mocnym roszczeniem do wyłączności i jedyności. Religia, która uważa siebie za absolutną, traktuje inne religie jako fałszywe, tj. pseudoreligie. Ekskluzywizm tego typu cechuje chrześcijaństwo, jak również, być może mocniej, judaizm i islam. Chrześcijaństwo, które uważa, że posiada pełnię prawdy, dostrzega jednak elementy prawdy (św. Augustyna *semina veritatis*) w innych religiach. Pod koniec XIX wieku w protestanckiej liberalnej teologii powstał

[13] Apologetyka katolicka odróżnia kilka pojęć wiarygodności: naturalną i nadprzyrodzoną, intelektualistyczną i woluntarystyczną, dzisiaj ponadto semiotyczną, personalistyczną, martyrologiczną, aksjologiczną i transcendentalną (M. Rusecki, *Wiarygodność chrześcijaństwa. Z teorii teologii fundamentalnej*, t. 1., Lublin 1994, s. 87 n.).

kierunek zwany „szkołą historyczno–religijną" (E. Troeltsch), domagający się wprost włączenia chrześcijaństwa w ogólne dzieje religii, przy założeniu, że z objawieniem się Boga można się spotkać w każdej religii i że (relatywna) absolutność chrześcijaństwa daje się udowodnić tylko dzięki historyczno–religijnemu porównaniu.

f) Niesprzeczność religii. Odróżniając[14] spójność (*coherence*) poglądów, jak przypisywanie pewnego stopnia asercji (afirmowanie lub negowanie) każdemu twierdzeniu, i logiczną niesprzeczność (*consistency*), jako nie przyjmowanie pary zdań sprzecznych (o postaci p i ~p), zalicza się spójność i niesprzeczność do wymogów racjonalności. O zachowanie tych warunków łatwiej w systemach zamkniętych i uboższych (K. Gödel) niż otwartych, do których należą wierzenia religijne. Niesprzeczność religii w ogóle lub konkretnej religii może być rozumiana wewnątrzreligijnie i/lub zewnątrzreligijnie. Wewnętrzna niesprzeczność religii polega na immanentnej spójności i harmonizowaniu prawd wiary między sobą; niesprzeczność zewnętrzna dotyczy zgodności doktrynalnej części religii z ludzkim rozumem oraz wiedzą potoczną, naukową lub filozoficzną. Trudno sobie przedstawić, jak można by objąć wszystkie religie (np. mitologię grecką) badaniem niesprzeczności. Chrześcijaństwo, które jest religią w wysokim stopniu zracjonalizowaną, jest szczególnie zainteresowane wykazywaniem swej doktrynalnej, wewnętrznej lub zewnętrznej niesprzeczności. Próbując dostarczyć całościowej wizji świata, zderza się ono niekiedy z naukowym widzeniem świata (np. znany spór między kreacjonizmem i ewolucjonizmem), w którym nie ma miejsca na nadprzyrodzoność.

Człowiek wierzący, który traktuje serio swe przekonania religijne, jest egzystencjalnie zainteresowany ich niesprzecznością. Chociaż każdy naturalnie dąży do treściowego harmonizowania swych poglądów, nikt – z wyjątkiem umysłu idealnie racjonalnego i logicznie wszechwiedzącego – nie jest w stanie podtrzymywać spójnie i zasadnie (racjonalnie) wszystkich tez (religijnych), o których prawdziwości jest być może skądinąd przekonany. Niekiedy dla uniknięcia sprzeczności ludzie powstrzymują się po prostu od wydawania mocnych sądów.[15] Argumentacja za zewnętrzną lub wewnętrzną niesprzecznością religii

[14] L. BonJour (*The Structure of Empirical Knowledge*, Cambridge 1985, s. 95) piętnuje jako poważny i nagminnie popełniany błąd mieszanie spójności z niesprzecznością. „Pewien system przekonań może być doskonale niesprzeczny, a jednak nie mieć dostrzegalnego stopnia spójności" (tamże). „Koherencja wiedzy polega na wewnętrznym uporządkowaniu jej składników, tak że są wzajemnie powiązane (*interconnected*), a ponadto złożona z nich całość jest niesprzeczna (*consistent*) i wyczerpująca (*comprehensive*)" (J. Woleński, *Metamatematyka a epistemologia*, Warszawa 1993, s. 272).

[15] Od strony psychologicznej sposobami likwidowania rozdźwięku między uznawanymi przekonaniami zajmuje się teoria dysonansu poznawczego L. Festingera (zob. A. Malewski, *O nowy kształt nauk społecznych. Pisma zebrane*, Warszawa 1975, s. 207–236).

musi się liczyć z faktami: że nie wszystkie treści religijne mają charakter propozycjonalny (orzekający, sądowy); że wiara religijna obejmuje również prawdy, które mają charakter misterium (np. chrześcijańska tajemnica Trójcy Św., fakt Wcielenia Chrystusa) i których przyjęcie nie dokonuje się czysto rozumowo, lecz jest uważane za dar Bożej łaski; że nie wszystkie tezy religijne, m.in. z powodu osobliwego funkcjonowania języka religijnego, są tak postawione, by dało się jednoznacznie ustalić ich sens i tym samym wzajemne logiczne relacje; że religia mówi o rzeczywistości nadprzyrodzonej, która wymyka się ludzkiemu racjonalnemu rozumieniu i w tym sensie jest poniekąd *ex definitione* niezgodna z rozumem. Wymienione okoliczności sprawiają, że postawienie tez sprzecznych na gruncie pewnej doktryny religijnej nie jest oczywiste.[16]

g) Egzystencjalna sensowność. Dzisiaj pytanie o prawdziwość religii rozumie się chętnie egzystencjalnie w sensie wychodzącym poza historyczny i czysto doktrynalny wymiar religii. Personalną prawdziwość religii upatruje się w osobistym, intymnym spotkaniu z (osobowym) *sacrum*, w całościowym, religijnym zaangażowaniu człowieka i „życiowej" przydatności religii (w ogóle lub konkretnej religii) do pokonywania, usensowniania ludzkiej przygodności. Chociaż religia zawiera także wypowiedzi deskryptywne, nie one są ostatecznie dla człowieka wierzącego w każdym szczególe najważniejsze, lecz fakt ukierunkowania przez człowieka swego życia na pewną „ostateczną rzeczywistość", od której oczekuje zbawienia. Ludzie nie dlatego są religijni, że religia dostarcza prawdziwych wypowiedzi o świecie, lecz że obiecuje zbawienie i wieczną szczęśliwość. Trudno jednak przypuścić, by przeżycie egzystencjalne (nawrócenie, „skok w wiarę", „zakład Pascala") było jedynym motywem wyboru postawy religijnej. Możliwa jest sytuacja odwrotna: jeżeli religia jest prawdziwa, spełnia też funkcję usensowniającą – psychologicznie taka właśnie może być indywidualna droga do religii kogoś, kto szuka uchylenia własnej przygodności za pomocą religii. Chociaż dla człowieka wierzącego prawdziwość religii jest czymś więcej niż prawdziwością doktrynalną (prawdziwość religii nie redukuje się bowiem do sumy prawdziwości poszczególnych wierzeń), jest z nią jednak związana, umożliwiając krytyczną analizę

[16] Na fakt, że między wiarą i nauką trudno o wyraźną sprzeczność, zwraca uwagę J. M. Bocheński (*Religia. Dzieła zebrane*, t. 6, Kraków 1995, s. 224): „Wiemy mianowicie już dzisiaj na pewno, co następuje: (a) że owe rzekome sprzeczności nie powstają nigdy między faktami stwierdzonymi przez naukę a wiarą, ale między nią a teoriami naukowymi; (b) że podczas gdy fakty naukowe posiadają znaczny stopień pewności, teorie są zmienne (...); (c) że teorie naukowe nie są nigdy wynikiem samej dedukcji, ale powstają zawsze przy udziale tzw. redukcji, która jest metodą logicznie niesprawną i pewności nigdy dać nie może; (d) że nauki przyrodnicze nie zajmują się w ogóle sprawami interesującymi wiarę albo przynajmniej bardzo rzadko dotykają jej dziedziny, wbrew pozorom i rozpowszechnionym poglądom."

i ocenę religii. Gdyby udało się naukowo pokazać fałszywość głównego wierzenia lub większości wierzeń pewnej religii, rzuciłoby to, w zależności od ich bardziej lub mniej centralnego miejsca w religii, cień wątpliwości na jej prawdziwość egzystencjalną.[17]

To, w jakiej mierze poszczególne nauki o religii mogą podjąć problem na tak wiele sposobów rozumianej prawdziwości religii, zależy przede wszystkim od ich immanentnych możliwości poznawczych. Kompetencje empirycznych nauk o religii należy dodatkowo rozpatrywać w świetle osłabionego – w stosunku do klasycznego (*received view*) – sposobu rozumienia nauki i prawdy naukowej, atakowanych z dwu stron: przez współczesną filozofię nauki i nauki społeczne. Z trzech wymiarów religii[18]: transcendentnej rzeczywistości religii, radykalnie niedostępnej naukowej obserwacji; dziedziny doświadczenia religijnego, które jest dostępne tylko pośrednio za pomocą wskaźników, oraz dziedziny danych religijnych (święte pisma, przedmioty kultu, sakralne budowle, symbole religijne, ceremonie religijne itp.), tylko te ostatnie poddają się naukowej obserwacji. Nie widać powodu, dla którego religioznawstwo, posługując się metodą historyczną: badając religijne („święte pisma") i pozareligijne źródła historyczne, porównując dokumenty, odwołując się do relacji postronnych świadków itp., nie mogłoby się zajmować historyczną prawdziwością religii, tj. opisywaniem i wyjaśnianiem wierzeń religijnych w przeszłości i obecnie: ustalając dane z dziejów pewnej religii, jak historyczność osoby założyciela, oryginalność i autentyczność jego nauki, zawartej w „świętych pismach", i przekazywanej przez dzieje tradycji religijnej.

Religioznawstwo współczesne chętnie podejmuje badania nad dziejami wielkich i małych religii. Prawdziwość religii jest dana badaczowi w ograniczonym zakresie (moment tajemnicy) tylko od strony relacji człowieka do nadprzyrodzonej rzeczywistości (Boga). Patrząc od zewnątrz, a więc nie z pozycji człowieka wierzącego, lecz obiektywnego badacza, może on mówić w pewnym aspekcie o prawdach religijnych, np. stwierdzając ich wewnętrzną spójność lub zewnętrzną niezgodność z danymi naukowymi. Jeśli badając historyczne świadectwa historyk religii dochodzi do wniosku o niehistoryczności osoby założyciela religii, ma prawo stwierdzić, że dana religia jest w historycznym sensie nieprawdziwa. Inna sprawa, czy badania nad historyczną prawdziwością religii (okolicznościami powstania i drogami rozwoju) muszą być – jak w przeszłości w stosunku do chrześcijaństwa – prowadzone z wyraźną intencją krytyczną. Religioznawca nie dysponuje odpowied-

[17] D. Wiebe, dz. cyt., s. 227 n.

[18] G. Schmidt, *Principles of Integral Science of Religion*, The Hague, Paris, New York 1979, s. 37 n.

nimi metodami odróżniania zjawisk autentycznie (istotowo) religijnych od tych, które nimi nie są, gdyż jest to zadaniem filozofii religii lub teologii religii. Nie podejmując z braku kompetencji dyskusji nad prawdziwością wewnątrzreligijną, a więc nie zajmując się problemem istnienia nadprzyrodzonego przedmiotu odniesienia religijnego, ani nie próbując powiedzieć o nim coś więcej niż sama religia, religioznawstwo nie zagraża *per se* teologicznie rozumianej prawdziwości religii.

Szczególną kompetencję w zakresie doktrynalnej (wewnętrznej) prawdziwości religii przypisują sobie teologia religii i filozofia religii. Mówiąc o teologii religii ma się zwykle na myśli teologię chrześcijańską, ale nie jest to jedyna jej postać: każda z uniwersalnych religii dysponuje własnym systematycznym namysłem nad sobą i innymi religiami. Teologia chrześcijańska podejmowała często próbę interpretacji i oceny w świetle własnej doktryny i prawdy religijnej (objawienia) innych religii, by stwierdzić, czy są one autentycznymi religiami czy pseudoreligią: już to dlatego, że nie są objawione, już to dlatego, że nie mają cech, które przypisuje ona religii. Rozgraniczając ostro między chrześcijańską teologią i religią, prawdą teologiczną i prawdą religijną, zauważmy, że przy żadnym z dwu sposobów rozumienia teologii – jako racjonalizacji wiary (systematycznej refleksji nad prawdami wiary) lub rewelacjonizacji świata (rozpatrywania spraw tego świata w świetle wiary) – prawdziwość chrześcijaństwa nie sprowadza się do prawdziwości teologii (dogmatycznej), tj. do prawdziwości teorii i tez teologicznych.

Filozofia religii w jej ujęciu klasycznym (realistycznym) zajmuje się m.in. ustalaniem istoty zjawisk religijnych, by przyjrzeć się w jej świetle poszczególnym religiom, czy spełniają one kryterium bycia prawdziwą (autentyczną) religią. Problem polega na tym, czy istnieje coś takiego, jak istota wszystkich religii, pozwalająca na odróżnienie zjawisk, które spełniają funkcje religijne, ale religijne nie są. W czasach najnowszych prawdziwościową stroną religii zajęła się analityczna filozofia religii głównie w aspekcie deskryptywnej (kognitywnej, prawdziwościowej) funkcji języka religijnego oraz możliwości weryfikacji tez religijnych i teologicznych. Ograniczając swe zainteresowania do języka religii chrześcijańskiej lub – jak w przypadku J. M. Bocheńskiego – do religii uniwersalnych, potraktowała ona pytanie o sens wypowiedzi religijnych jako szczególny przypadek pytania o sens wypowiedzi językowych w ogóle. Toczone dyskusje pokazały trudności zastosowania klasycznego rozumienia prawdy do rzeczywistości objawionej, wykraczającej poza sprawdzalność nauk empirycznych. Zwolennicy krytycznego racjonalizmu (A. Flew, W. W. Bartley, H. Albert), wykorzystując Popperowską zasadę falsyfikacji do odgraniczania wy-

powiedzi naukowych od „metafizycznych", stwierdzają zasadniczą niefalsyfikowalność wypowiedzi religijnych i dlatego niemożliwość oceny w aspekcie prawdziwości lub fałszywości (chociaż nie musi to przekreślać ich swoistej sensowności). Anthony Flew, znany analityczny krytyk prawdziwości twierdzeń religijnych, pokazuje, jak początkowo jasna i jednoznaczna wypowiedź religijna traci swą sensowność, jeżeli zastosować do niej równie jasne i jednoznaczne empiryczne procedury falsyfikacyjne.

Badania przeprowadzone przez analityczną filozofię religii nie dały wyraźnej odpowiedzi na pytanie, w jakim sensie wypowiedzi religijne są lub nie są falsyfikowalne, tj. czy można je traktować jako rzeczywiste twierdzenia, podlegające kwalifikacji w kategoriach prawdy i fałszu. Zauważono jednak (I. T. Ramsey, M. D. D. Evans, J. Wisdom i in.), że radykalnie negatywne stanowisko neopozytywistów, odmawiające wypowiedziom religijnym nie tylko prawdziwości, lecz również sensowności, nie oddaje sprawiedliwości faktycznym sposobom sensownego posługiwania się językiem religijnym przez wierzących, którzy odnoszą *de facto* swe wypowiedzi do rzeczywistości pozajęzykowej i dla których istnieją religijne kryteria pozwalające stwierdzić, w co wierzy pewna społeczność wierzących. Zauważono, że prawdziwościowa funkcja języka religijnego, dopasowanego do rzeczywistości transcendentnej, przedstawia się inaczej niż w przypadku języka nauk empirycznych, dopasowanego do rzeczywistości empirycznej, chociaż i tutaj sytuacja, co pokazały dyskusje nad teoretycznym wymiarem języka naukowego, nie jest prosta. Dla wyrażenia prawd nadprzyrodzonych język religii korzysta wprawdzie z wyrażeń języka potocznego, ale modyfikując ich znaczenie na własny użytek. Nadto wypowiedzi religijne spełniają nie tylko funkcję opisową, lecz wiele innych, jak ewokatywna, ekspresyjna, performatywna, interpretująca itd.

Jak przedstawia się, szkicowo, w świetle przeprowadzonych rozróżnień, prawdziwość poszczególnych typów religii?

a) Religia w ogóle. Historycznie tezę o prawdziwości religii w ogóle formułowano głównie jako tezę negatywną. Ale chociaż szereg wypowiedzi, zwłaszcza filozofów religii, dotyczy religii w ogóle, trudno (np. w świetle tezy, że istnieją tylko konkretne religie) skonstruować takie pojęcie prawdziwość religii, by odnosiło się ono do każdego typu religii. Kto stawia tezę uniwersalną, że każda religia jest (doktrynalnie) fałszywa, bo na przykład oparta na iluzji i samooszukiwaniu się, neguje prawdziwość jakiejkolwiek postaci religii. Podobnie fenomenologowie religii, formułując tezę o ponadhistorycznym charakterze religii ze względu na pozaczasową sferę *sacrum*, wypowiadali się na temat religii w ogóle i tym samym każdej konkretnej religii. Pytanie o prawdziwość

religii w ogóle nie jest zbyt jasne, ma coś z pytania o prawdziwość nauki w ogóle („czy nauka dostarcza prawdziwych odpowiedzi na pytanie o...") i zależy od tego, jak się pojmie religię. Proponuje się (jak zdaje się sugerować J. Wach), by o prawdziwości poszczególnych religii mówić tylko w tej mierze, w jakiej zakładają one rozstrzygnięcie problemu prawdziwości religii w ogóle. Donald Wiebe, który stawia problem prawdziwości religii uniwersalnie w odniesieniu do każdej religii, sprowadza prawdziwość religii w ogóle do mówienia o prawdziwości i/lub fałszywości poszczególnych doktryn religijnych.

b) Religia objawiona. W przypadku religii objawionej pytanie o prawdziwość dotyczy przede wszystkim tego, czy u jej historycznych początków rzeczywiście znajduje się objawiający się Bóg, będący również transcendentnym przedmiotem kultu. Decyzja o przyjęciu objawienia (w jego wymiarze nadprzyrodzonym) lub uznaniu istnienia transcendentnego przedmiotu czci religijnej sama jest religijna. Odpowiedź na pytanie o prawdziwość religii objawionej w sensie jej doktrynalnej wiarygodności (prawdy treściowej) wymaga zróżnicowania w zależności od tego, czy chodzi o taką religię, jak chrześcijaństwo, gdzie część doktrynalna jest rozbudowana (znajdując swój wyraz m. in. w wyznaniu wiary, Credo) lub inną, gdzie jest ona uboga, bo ceni się głównie praktykowanie religii. W ograniczonym stopniu prawdziwość religii w sensie wiarygodności może być roztrząsana przez filozofię i teologię religii, gdyż dosłownie stanowi ona domenę wiary. Jeśli przyjąć, że tylko sama religia lub teologia danej religii jest naturalnym miejscem do oceniania z pozycji własnej doktryny religijnej treści innych religii – zwykle jako fałszywych – to trzeba się m.in. liczyć z konsekwencją, że odwołanie się do własnego objawienia dla uzasadnienia własnej prawdziwości dokonuje się kołowo (chociaż nie musi to być koło błędne, lecz hermeneutyczne). Problem prawdziwości religii objawionej w sensie istnienia transcendentnego przedmiotu kultu należy w ograniczonym zakresie do filozofii religii, która ustala go narzędziami rozumowymi w odniesieniu do religii w ogóle oraz teologii religii, która ustala go środkami teologicznymi w stosunku do konkretnej religii: własnej i – w jej świetle – innych.

c) Religia naturalna. Odpowiedź na pytanie o prawdziwość religii naturalnej (*religio naturalis, religio rationalis*), przeciwstawianej religii pozytywnej (objawionej), w postaci wiedzy o Bogu zakorzenionej w duszy ludzkiej i uzyskanej naturalnymi siłami rozumu, np. dzięki czytaniu w „księdze przyrody", stanowi domenę filozofii. W świetle normatywnego punktu widzenia religii naturalnej religie pozytywne są zbytecznymi, bo zdegenerowanymi postaciami religii naturalnej, jak głosił w XVI wieku Jean Bodin. Prawdziwość religii naturalnej spro-

wadza się do filozoficznego (zasadnego w świetle rozumu) przyjęcia istnienia transcendentnego wobec świata Absolutu, ku któremu człowiek religijny zwraca się w aktach religijnych i oczekuje odpowiedzi. Znane są trudności teologii naturalnej wywołane sceptyczną argumentacją Hume'a przeciwko zasadzie przyczynowości. W naszych czasach teologię naturalną zaatakowała teologia protestancka (K. Barth).

d) Prawdziwość chrześcijaństwa. Powiedzenie, że chrześcijaństwo jest prawdziwe, jest skrótem, wymagającym rozwinięcia. Kiedy stwierdza ono, że jest religią prawdziwą, ma na myśli przede wszystkim to, że jest religią objawioną, tj. bierze swój początek z faktu historycznego, równocześnie głęboko religijnego (nadprzyrodzonego[19]), jakim było przyjście na świat, śmierć i zmartwychwstanie Jezusa Chrystusa, Boga–Człowieka. Prawdziwość chrześcijaństwa oznacza również jego wiarygodność, tzn. „empiryczną" prawdziwość artykułów wiary, zawartych w Piśmie Św. (Ewangelii) i/lub wyrażonych w Credo. Prawdziwości chrześcijaństwa broniono również pokazując, że nie ma sprzeczności między treściami religii naturalnej (rozumem) a objawieniem chrześcijańskim (treścią Biblii). W ramach chrześcijaństwa poszczególne wyznania różnie dookreślają kryteria swej – wyłącznej – prawdziwości. Kościół rzymskokatolicki uważa, że ma on pełnię (*extra Ecclesiam nulla salus*) zbawczej prawdy (także w stosunku do innych wyznań chrześcijańskich), zachowując wiernie, m.in. dzięki sukcesji apostolskiej i nieomylności hierarchicznego Urzędu Nauczycielskiego Kościoła, depozyt autentycznej nauki Chrystusa.[20] Tradycyjnie teologia katolicka podejmowała problem prawdziwości religii w ramach apologetyki, a kiedy termin ten stał się mniej popularny: teologii fundamentalnej. Kościół katolicki dysponuje specjalną instytucją, Kongregacją Nauki Wiary, do kontroli własnej ortodoksji.

Chrześcijaństwo rozwinęło w swych dziejach naukę o tzw. znamionach prawdziwego Kościoła. Teologia wczesnochrześcijańska upatrywała główne znamię Kościoła i kryterium ortodoksji w fakcie apostolskości, czyli apostolskiej sukcesji. Zaczerpnięte z symbolu nicejsko–konstantynopolitańskiego znamiona prawdziwości Kościoła katolickiego sprowadzają ją do czterech elementów: jedności, świętości, powszechności i apostolskości. Protestanci przyjęli w *Confessio Augustiana* (art. 7), że prawdziwy Kościół odznacza się dwoma znamionami: prawdziwym głoszeniem ewangelii i prawdziwym sprawowaniem sak-

[19] „Chrześcijaństwo byłoby bardzo dziwnym tworem kulturowym, gdyby jego istnienie zależało od wyników badań archiwariuszy lub innych znawców starożytności" (H. Lübbe, *Wissenschaftskulturelle Voraussetzungen der Religion nach der Aufklärung*, w: W. Oelmüller (Hg.), *Wiederkehr von Religion?*, Paderborn 1984, s. 162).

[20] Za wykład oficjalnej nauki Kościoła katolickiego można uważać Katechizm Kościoła Katolickiego Jana Pawła II.

ramentów. Według prawosławia prawdziwy Kościół odznacza się zachowaniem nauki siedmiu pierwszych soborów, wiernością tradycji apostolskiej oraz przestrzeganiem przykazania miłości bliźniego. Jako osobne znamię i dowód prawdziwości religii chrześcijańskiej wymienia się również cud. U podstaw poglądu, że cud jest argumentem na rzecz prawdziwości Kościoła, leży przekonanie, że skoro Bóg jest stwórcą świata, podtrzymującym jego istnienie, „boża obecność powinna być w świecie widoczna i potwierdzać ten fakt"[21]. Ocena argumentacyjnej siły[22] tak rozumianego cudu nie należy naturalnie do kompetencji żadnej empirycznej nauki religioznawczej, lecz teologii danej religii.[23]

Rekapitulując niektóre wyniki przeprowadzonych rozważań należy stwierdzić, że:

– kategoria „prawdziwości religii" może być wartościowym narzędziem interpretowania zjawisk religijnych nie tylko w filozofii i teologii religii, lecz także w empirycznych naukach o religii. Jeśli jeden badacz twierdzi, że religia jest iluzją, a inny, że wglądem w ostateczną naturę rzeczywistości, nie są to sprawy teoretycznie obojętne dla wyjaśnienia i rozumienia religii;

– w punkcie wyjścia badań religiolog musi zadbać o dostatecznie ogólne postawienie problemu prawdziwości religii, tzn. unikać wstępnego zacieśniania do jednego typu religii, na przykład chrześcijaństwa, i rozumienia go w jej duchu;

– badacz religii winien zabiegać o skorelowanie wyników własnych badań nad prawdziwością religii z tym, co mówią o niej sami wierzący. Nie może on nie na serio traktować wypowiedzi prawdziwościowych osób religijnych o przedmiocie swych wierzeń tylko dlatego, że powstające stąd problemy nie dają się rozstrzygać metodami nauk empirycznych. Nie może więc odrzucać *a priori* transcendentnego wymiaru religii oraz możliwości historycznej prawdziwości pewnej religii także w tym sensie, że ma boskiego założyciela i została objawiona.

ANDRZEJ BRONK SVD, ur. 1938, prof., filozof, członek Komitetu Nauk Filozoficznych PAN, kierownik Katedry Metodologii Nauk KUL. Wydał m.in.: *Rozumienie, Dzieje, Język* (1988), *Filozofować dziś. Z badań nad filozofią najnowszą* (red., 1995).

[21] W. Dyrness, *Apologetyka chrześcijańska*, Katowice 1995, s. 54.

[22] Przytoczmy jako ciekawostkę wypowiedź W. Krajewskiego, doszukującego się empirycznej kontroli prawdziwości religii (rozumianej jako fakt istnienia Boga) m.in. w wysłuchiwaniu modłów przez Boga i w cudach. Proponuje on rodzaj eksperymentu w postaci modlitwy nad dwiema grupami ciężko chorych ludzi. „Gdyby Bóg chrześcijański istniał, postarałby się chyba o to, by większość ludzi uwierzyła w niego" (*Teoria i doświadczenie*, Warszawa 1966, s. 220).

[23] R. Łukaszyk, *Cud*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. 3, Lublin 1979, szp. 643.

O HIERARCHIZACJI RELIGII

John Hick

Idea hierarchizowania religii i porządkowania ich wedle posiadanych wartości jest dla niektórych niemożliwa do zaakceptowania, bowiem zawiera w sobie roszczenie do posiadania Boskiej perspektywy, innym zaś wydaje się w pełni naturalna i właściwa, przynajmniej w stopniu, w jakim z przekonaniem oceniają własną religię znacznie wyżej niż inne.[1] Winniśmy zatem dokładnie przemyśleć, co może być poddane hierarchizacji, pod jakim względem i według jakich kryteriów. Gdy bowiem zastanowić się przez chwilę nad całą dziedziną zjawisk religijnych, wówczas trudno byłoby znaleźć kogoś, kto twierdziłby, że mają one tę samą wartość czy ten sam stopień ważności. W istocie najbardziej znaczące postaci życia religijnego – twórców i reformatorów wielkich tradycji religijnych – cechowała niezmiennie wysoce krytyczna postawa wobec niektórych idei i praktyk religijnych, które napotykali wokół siebie. My zaś, śmiertelnicy pośledniejszego gatunku, którzy kroczymy śladami owych wielkich duchów, zauważamy, że w obrębie naszej własnej tradycji, nawet bez dokonywania porównań z innymi tradycjami, różne jej aspekty muszą być traktowane jako wyższe bądź niższe, lepsze bądź gorsze, a nawet jako boskie lub szatańskie. Każda tradycja musi dokonać rozróżnienia pomiędzy tym, co w jej działaniu jest wyższe i niższe. Czy nie jest to zatem, na pierwszy rzut oka, argument nie tylko za hierarchizacją w obrębie własnej tradycji, ale także za hierarchizacją różnych tradycji, ze względu na trafność pojmowania przez nie boskości i wartość form życia, których jest ono źródłem?

[1] Poniższy tekst, będący skróconą wersją V rozdziału książki *Problems of Religious Pluralism* (The Macmillan Press Ltd., London 1985), drukujemy za łaskawą zgodą Wydawnictwa Macmillan.

Odpowiadając na to pytanie, ograniczę się w swej analizie do czterech największych światowych ruchów religijnych – dwóch o rodowodzie semickim: chrześcijaństwa i islamu i dwóch wywodzących się z Indii: hinduizmu i buddyzmu. Na początku należy zauważyć, iż istnieje szeroka wspólna płaszczyzna, dzięki której badania porównawcze religii mają sens. Gdyby bowiem religie nie miały ze sobą nic wspólnego, nie byłoby możliwe przeprowadzanie porównań między nimi, tym bardziej zaś hierarchizowanie ich według wspólnej skali. Jak sądzę, ujawniają one jednak pewną wspólną strukturę, która ma w szerokim sensie soteriologiczny charakter: proponuje przejście od stanu radykalnie niezadowalającego do nieskończenie lepszego. Każda z nich mówi w różny, właściwy dla siebie sposób o złej, zdeformowanej i złudnej naturze doczesnej ludzkiej egzystencji w jej zwykłej i nie zmienionej kondycji. Jest to życie w stanie „upadku", w oddzieleniu od Boga, lub owładnięte iluzją zasłony *mai* czy też w całości przeniknięte *dukha*. Religie te głoszą jednak jako swe podstawowe przesłanie, że to, co najwyższe, rzeczywiste, prawdziwe, od czego nasza egzystencja jest oddzielona, jest dobre lub łaskawe, jest tym, czego należy szukać albo na co należy odpowiadać; to, co jest najwyższą rzeczywistością, ma zarazem najwyższą wartość. Jest to bezgranicznie kochający lub miłosierny Bóg albo nieskończony byt–świadomość–szczęście brahmana, bądź niewyrażalny „drugi brzeg" nirwany czy *śunjaty*, w której, przy osiągniętej pustce ego, świat czasowy i zmienny odnajdowany jest ponownie jako pełnia „cudownego bytu". W uzupełnieniu swej soteriologicznej struktury każda z tych religii proponuje właściwą sobie drogę do najwyższej rzeczywistości – przez wiarę będącą odpowiedzią na boską łaskę, przez całkowite poddanie się Bogu lub dyscyplinę duchową i dojrzewanie, które prowadzi do *moksza* bądź do oświecenia. W każdym przypadku zbawienie/wyzwolenie polega na uzyskaniu nowej i bezgranicznie lepszej jakości egzystencji, co następuje wraz z przejściem od stanu koncentracji na własnym ja do stanu zwrócenia się ku najwyższej rzeczywistości.

Owa soteriologiczna struktura ucieleśnia się w dwóch rodzajach zjawisk religijnych: poznawczych i praktycznych. Poznawcze jądro tradycji religijnej stanowi, gdy idzie o jej treść, (domniemane) doświadczenie tego, co jest najwyższą rzeczywistością, gdy zaś idzie o formę, podstawową wizję rzeczywistości. Forma i treść są wszakże nierozerwalnie ze sobą powiązane.

Jak zwykły, niezbyt wykształcony i nie nazbyt skłonny do refleksji chrześcijanin, muzułmanin, buddysta czy hinduista ocenia względną wartość wizji rzeczywistości, jakich dostarcza jego własna i inna tradycja? Zwykle przyjmuje się jako oczywisty fakt, że własna, znana

tradycja reprezentuje „prawdę, całą prawdę i tylko prawdę" i ocenia się inne tradycje ze względu na ich podobieństwa lub różnice w stosunku do niej. Takie postępowanie jest w istocie niemal nieuchronne. Ktoś został duchowo uformowany przez pewną tradycję, z jej przesłaniem czy *dharmą*, jej objawieniem czy nauczaniem, jej założycielem i księgą, jej wierzeniami i mitami, jej wspierającą społecznością i duchową dyscypliną; wszystko to tworzy religijną atmosferę, którą osoba ta oddycha, pokarm religijny, którym się żywi, natchnienie czerpane ze szczytowych doświadczeń. Jak to ujął Ernst Troeltsch, pisząc z chrześcijańskiego punktu widzenia: „Nie możemy żyć bez religii, lecz jedyną religią, przy której możemy trwać, jest chrześcijaństwo, bo to ono wzrastało wraz z nami, stając się częścią samego naszego istnienia." Podobne stwierdzenia mogłyby zostać wypowiedziane z punktu widzenia muzułmanina, buddysty lub hinduisty. Tak więc w sposób naturalny ludzie posługują się własną tradycją jako probierzem oceny innych tradycji. Albowiem całe nasze osądzanie, ocenianie, akceptowanie i odrzucanie może się zacząć tylko w miejscu, w którym się znajdujemy, przy wykorzystaniu tego zakresu prawdy, jakim dysponujemy (lub sądzimy, że go posiadamy), jako punktu wsparcia dla osiągnięcia wyższego stopnia prawdy. Zatem zaczyna się od patrzenia na inne tradycje religijne świata oceniającymi oczyma własnej tradycji.

Nasuwa się tu jednak oczywista myśl, która powinna uchronić nas przed utknięciem w tym miejscu. Niech mi wolno będzie ująć to z punktu widzenia chrześcijanina. Zazwyczaj chrześcijaństwo odrzucało lub podporządkowywało sobie inne tradycje religijne, ze względu na swe roszczenie do jedynego i ostatecznego objawienia. Przypuśćmy jednak, że ja, chrześcijanin, urodziłem się jako dziecko pobożnych rodziców–buddystów. W pewnym sensie jest to przypuszczenie absurdalne. Nie ma sensu mówić „Jeśli ja, Anglik, zamiast tego urodziłbym się jako Taj, Birmańczyk, Cejlończyk czy Japończyk", bo ta osoba nie byłaby wówczas obecnym mną. Kwestia ta powinna być ujęta inaczej. Gdy ktoś przychodzi na świat jako dziecko buddyjskich rodziców, w buddyjskiej kulturze, jest bardzo prawdopodobne, że osoba ta stanie się buddystą i pozostawać będzie w relacji do najwyższej rzeczywistości na różne sposoby ukształtowane przez buddyjskie jej rozumienie i buddyjską praktykę. Natomiast gdy ktoś rodzi się jako dziecko pobożnych muzułmanów w społeczeństwie islamskim, osoba ta najprawdopodobniej zostanie muzułmaninem i kształtować będzie swój stosunek do transcendencji poprzez pojęcia i duchowość islamu. Podobnie rzeczy się mają, gdy ktoś w Indiach jest dzieckiem pobożnych rodziców, wyznawców hinduizmu, lub gdy wzrasta w jakiejkolwiek innej potężnej tradycji religijnej. We wszystkich tych przypadkach,

w których czyjaś duchowa egzystencja i postawa są praktycznie kształtowane przez określony nurt życia religijnego, osoba ta postrzega go od wewnątrz jako „drogę, prawdę i życie" i z tego punktu widzenia ocenia nurty wobec niego alternatywne. Stąd też mamy do czynienia ze znaną ogólnoświatową sytuacją, iż ludzie kształtowani są przez konkretną wizję rzeczywistości, spełniającą zarazem rolę kryterium, za pomocą którego oceniają oni wszelkie inne wizje.

Naszkicowany tu obraz komplikuje się, gdyż trzeba go uzupełnić o fakt przechodzenia z jednej tradycji do drugiej. Jednak gdy idzie o religie światowe, ma to charakter marginalny. Na przykład po około stu latach intensywnej chrześcijańskiej działalności misyjnej w Indiach przed uzyskaniem przez nie niepodległości i podziałem w 1947 roku, odsetek ludności chrześcijańskiej wynosi 2,4 procent. Niezbitym faktem jest, iż wielkie religie misyjne – buddyzm, chrześcijaństwo i islam – skutecznie szerzyły się we wczesnym okresie ekspansji i wciąż rozprzestrzeniają się pośród ludów wyznających „pierwotne" religie, lecz odniosły jedynie nieznaczny sukces na obszarach, które już znajdowały się w orbicie oddziaływania jednej spośród wielkich rozwiniętych religii światowych. Zatem choć wprawdzie konwersje mają i prawdopodobnie zawsze będą miały miejsce, nie zmieniają one w sposób znaczący jasnego obrazu międzypokoleniowego przekazu na wielką skalę każdej z tradycji w sposób, który sprawia, iż mają one ostateczny charakter dla tych, którzy zostali przez nie uformowani.

Pozostaje nam zatem wyciągnąć z tego wniosek, iż w ogromnej większości przypadków – myślę, że w ponad 95 procentach – tradycja, w ramach której osoba wierząca odnajduje swoje odniesienie do najwyższej rzeczywistości, zależy w bardzo dużym stopniu od tego, gdzie i kiedy osoba ta przyszła na świat. Zazwyczaj bowiem na całym świecie wiara, jaką ktoś akceptuje, jest jedyną wiarą, jaka w rzeczywistości była mu dostępna. Możemy traktować tę widoczną zależność duchowej lojalności od okoliczności narodzin i warunków wychowania jako związaną z urodzeniem i środowiskiem względność postrzegania zdeterminowanego przez religię oraz religijnego zaangażowania. Niezwykła to myśl, a dla niektórych niepokojąca, że wybór podstawowej wizji religijnej, która wydaje się w tak oczywisty sposób słuszna i prawdziwa, dokonał się w znacznej mierze za przyczyną czynników pozostających całkowicie poza czyjąś kontrolą – przypadkowych okoliczności narodzin. Mając tę sytuację na względzie, czyż można być bezkrytycznie przekonanym, że religia, którą komuś zdarzyło się przyjąć wraz z urodzeniem, ma istotnie charakter normy i że wszystkie pozostałe religie słusznie mogą być uporządkowane hierarchicznie ze względu na podobieństwo do niej lub jego brak? Z pewnością jest

możliwe, że wyłącznie jakaś jedna określona tradycja religijna ma charakter normy i akurat szczęśliwy traf sprawił, iż przez fakt narodzin znalazłem się w obrębie tej tradycji. Rzeczywiście, z psychologicznego punktu widzenia trudno byłoby takiego stanowiska nie przyjąć. Jednak każdemu rozumnemu człowiekowi, który dostrzegł znaczną, uwarunkowaną przez fakt urodzenia i środowisko społeczne, względność form religijnego zaangażowania, musi stale przychodzić na myśl ewentualność, iż dokonywanie oceny tradycji występujących w świecie z punktu widzenia miary, jaką stanowi własna tradycja, może polegać po prostu na postępowaniu zgodnym z czyjąś formacją nadaną przez wychowanie.

Z rozważań tych nie wynika logicznie dla nikogo zobowiązanie, by poszukiwał innych kryteriów oceny zjawisk religijnych niż po prostu ich zgodność lub jej brak z właściwościami jego własnej tradycji. Uwagi te wszakże sprawiają, iż trudno uznać to, co można określić mianem wrodzonej konfesyjności, za świadomie przyjęty pogląd. A zatem poszukiwanie kryteriów nabiera takiego charakteru, że każda zdolna do refleksji osoba wierząca może w nim zasadnie wziąć udział. Przedsięwzięcie to uzasadnia ponadto pogląd, iż kryteria, jakich poszukujemy, muszą być stosowane, przynajmniej w pewnej mierze, w pierwszej fazie rozwojowej tych tradycji religijnych, które mają swego założyciela i u podstaw których leży odejście od istniejącej sytuacji. Nie możemy bowiem przypisać pierwszej pozytywnej reakcji na Gautamę, Jezusa czy Mahometa formacji ukształtowanej przez buddyjskie, chrześcijańskie czy muzułmańskie wychowanie. Ogólne tło religijne starożytnych Indii i starożytnego Bliskiego Wschodu miało oczywiście istotne znaczenie. Wszakże ludzka umiejętność rozróżniania musiała także działać, zgodnie przynajmniej z nie wyartykułowanymi kryteriami, gdy pojawiła się pierwsza reakcja na te wielkie religijne postaci. Czy możemy odkryć te kryteria? Przypuszczalnie w istocie te same zasady funkcjonowały w kolejnych generacjach przy dokonywaniu przez poszczególne osoby oceny tradycji, którą uznawały one za godną wiary, objawioną, prawdziwą i zasadnie domagającą się wierności i oddania. Bowiem chrześcijanin, buddysta, muzułmanin lub hinduista doszli jakoś do przekonania, że ich odziedziczona tradycja ucieleśnia „drogę, prawdę i życie" albo w sensie absolutnym, albo przynajmniej w takiej mierze, w jakiej dotyczy to tej konkretnej jednostki. Dojście do tego przekonania musiało być oparte na niejawnych zasadach sądzenia, zasadach, które teraz spróbujemy ustalić.

Jeśli postawimy najbardziej podstawowe pytanie, dlaczego religijna wizja świata miałaby w ogóle być przekonywająca dla ludzi, możemy tylko wskazać na oczywisty fakt, iż jesteśmy stworzeniami religijnymi, wykazującymi podstawową skłonność do myślenia o świecie i doświad-

czania go ze względu na bardziej podstawową rzeczywistość niż rzeczywistość naszej zwykłej codziennej świadomości. Gdy zaś z kolei spytamy, dlaczego różnorodne religijne koncepcje i wizje stały się wiarygodne w ramach różnych nurtów ludzkiego życia, wówczas, jak sądzę, musimy odwołać się do faktu, iż główne kultury świata są wystarczająco zróżnicowane, by wytworzyć odmienne sposoby urzeczywistniania człowieczeństwa, w tym chińskie, hinduskie, afrykańskie, semickie i greko–semickie. Owe różne formy człowieczeństwa obejmują różne formy ludzkiej religijności. Nie należy przeceniać różnic, warto bowiem zauważyć, że w trakcie rozwoju każda większa tradycja stawała się wewnętrznie pluralistyczna i wytworzyła w sobie wszystkie zasadnicze formy religijnej egzystencji. Tak więc życie religijne w Indiach mieści w sobie nurty zarówno monistyczne, jak i teistyczne, a myśl religijna na Zachodzie obejmuje znacznie więcej niż tylko prosty monoteizm. Istnieją jednak ewidentne różnice między semickimi i hinduskimi formami religijności oraz między każdą z nich i, na przykład, formami chińskimi czy afrykańskimi.

O wiele za mało wiemy o czynnikach, które ukształtowały starożytne kultury na Ziemi, wiemy jednak nieco o początkach największych tradycji religijnych, które uformowały się w ramach tych kultur. Odmiany świadomości Boga lub najwyższej rzeczywistości i formy życia zorientowane na nie realizują się dzięki ludzkim pośrednikom – wybitnym jednostkom, które były szczególnie otwarte i wrażliwe na rzeczywistość wyższego rzędu. Pierwsi pośrednicy są twórcami tradycji religijnych, zaś pośrednicy drugiego rzędu kontynuują i rozwijają te tradycje. Ci, których możemy uznać za wielkich pierwszych pośredników – Gautama, Konfucjusz, Mojżesz, Jezus, Mahomet – dali początek nurtom życia religijnego, które trwały przez całe stulecia i ogarnęły sobą setki milionów ludzi. Pierwsi pośrednicy są osobiście obecni lub pamiętani, jak w przypadku Gautamy, Konfucjusza, Jezusa i Mahometa, albo pozostają nieznani, jak anonimowi autorzy Wed, Upaniszad czy Pięcioksięgu. W tych przypadkach pośrednicy drugiego rzędu z natury rzeczy pełnią proporcjonalnie ważniejszą rolę w rozwoju tradycji.

Jakie zatem kryteria wchodzą w grę tam, gdzie ludzie reagują na postać religijną tak, iż staje się ona dla nich p o ś r e d n i k i e m? Jedno z kryteriów ma charakter moralny. Mimo iż szczegółowe kodeksy moralne konkretnych społeczeństw często bardzo znacznie różnią się od siebie, a metaetyczne teorie również są nader zróżnicowane i często niemożliwe do pogodzenia ze sobą, wydaje się, iż istnieje uniwersalna zdolność do odróżniania (choć zawsze w ramach pewnych założeń) między czynieniem dobra a wyrządzaniem krzywdy i zarazem ujawnia się tendencja do udzielania moralnej pochwały czynom, które niosą

innym dobro, a potępiania tych, które innych krzywdzą. Zasadniczo pojęcie moralnie chwalebnego czynu odnosi się do takiego czynu, który zapobiega krzywdzie lub sprzyja dobru społeczności czy też jednego lub więcej jej członków. Przy tej zasadniczej zgodzie różne przekonania i przeświadczenia, w których ona funkcjonuje, powodują rozbieżność między kodeksami moralnymi poszczególnych społeczeństw. Na przykład przekonanie kanibala, iż zjadając mięso martwego wroga przyswaja sobie pewne jego cechy, wpływa rzecz jasna na oceny działań przynoszących korzyść. Występują także w istotny sposób różniące się między sobą przeświadczenia dotyczące wielkości kręgu ludzi, których należy brać pod uwagę, gdy ocenia się korzyści i straty. Dla zupełnego egoisty moralne znaczenie będzie miało jedynie to, co dotyczy jego samego. Członkowie pierwotnego szczepu zwykle brali pod uwagę swych współplemieńców. Państwo narodowe zazwyczaj przypisuje większą wartość swym własnym obywatelom niż cudzoziemcom. Natomiast współcześnie z liberalnego moralnego punktu widzenia liczą się na równi wszyscy ludzie jako ci, którzy mogą odnieść korzyść lub doznać krzywdy w rezultacie ludzkich działań.

Otóż gdy stykamy się, bezpośrednio lub pośrednio, z kimś, kto głosi lub o kim się głosi, iż jest pośrednikiem między nami a bóstwem czy też pośrednikiem w głoszeniu prawdy religijnej, zwracamy uwagę na jego charakter moralny i nie będziemy w stanie zaakceptować tej osoby jako wiarygodnej, jeśli wydała nam się moralnie wątpliwa. Weźmy jako przykład Jezusa. W tym przypadku pośrednik i nowina tworzą jedną całość, i chrześcijanin reaguje właśnie na nią. Nauczanie jest przyjmowane częściowo dlatego, że akceptowany jest pośrednik, on zaś jest akceptowany po części właśnie z tego powodu, że przyjmowane jest jego nauczanie. To zgodność wewnętrzna obu wywiera tak przemożne wrażenie, zgodność całości nauczania o Bogu i o tym, jak powinni żyć mężczyźni i kobiety jako dzieci Boże, z życiem, które dokonało się w dziejach na fundamencie tego nauczania. Żaden z elementów tego nauczania nie był w rzeczywistości całkowicie nowy ani charakterystyczny dla Jezusa, lecz nauczanie to ucieleśnione w historycznej postaci wywarło głęboki wpływ, narzucając się od tego czasu moralnej wyobraźni milionów ludzi. Gdyby jednak Jezus uczył nienawiści, egoizmu, chciwości i gromadzenia bogactw poprzez wyzysk innych, nigdy nie zostałby uznany za prawdziwego „syna Boga", głoszącego Boga ludzkości. Jego nauczanie wykraczało daleko poza moralność akceptowaną przez jego słuchaczy, ale szło raczej, by tak rzec, w tym samym kierunku, niż stanowiło wezwanie do jego odwrócenia, tak by zło miało teraz być nazwane dobrem a dobro złem. Jego zwolennicy nie mogliby uznać za autorytatywne nauczania, które byłoby całkowicie sprzeczne

z ich aktualnym poczuciem moralnym. Wreszcie moralne nauczanie, aczkolwiek podniosłe, nie przemówiłoby do nich tak, jak to miało miejsce, gdyby własne życie Jezusa nie było jego ucieleśnieniem. Odnosi się to, jak sądzę, do każdego spośród innych pośredników pomiędzy bóstwem a ludzkością. Myślę więc, że możemy z przekonaniem uznać stosowanie kryterium etycznego przy rozpoznawaniu pośrednika między nami a Bogiem czy najwyższą rzeczywistością.

Drugi składnik obecny w naszym uznawaniu w kimś pośrednika polega na tym, że roztacza on – bowiem dotychczas najwięksi pośrednicy byli mężczyznami – przed nami nową, poruszającą wizję rzeczywistości, tak iż ludzie czują się wezwani do życia zgodnie z nią. Wizja ta może mieć charakter teistyczny; wtedy ludzie, którzy poczynają doświadczać życia ze względu na nią, uświadamiają sobie, iż żyją w udzielającej łaski obecności Boga i w ramach nieograniczonego prawa Bożego. Może to być również wizja nieteistyczna, która, gdy zostaje przyswojona, sprawia, iż ludzie czują się wezwani do przekraczania swego empirycznego ja, przesłaniającego ich prawdziwą naturę. Pośrednik jest owładnięty swoją własną wizją rzeczywistości, a jego doświadczenie jest przez nią uformowane. Przedstawiając ją innym, przekonuje się, iż daje początek nowemu ruchowi duchowemu. Jego wizja musi oczywiście być przekonywająca dla jego słuchaczy, to zaś zawsze wymaga, by istniała dostateczna ciągłość pomiędzy nowym przesłaniem a podstawowymi założeniami kultury, w której uczestniczy zarówno pośrednik, jak i jego słuchacze. Zatem Konfucjusz był rzecz jasna Chińczykiem, Gautama niewątpliwie Hindusem, Jezus i Mahomet należeli oczywiście do świata semickiej religijności. Nie możemy więc wyobrazić sobie w sposób realistyczny, że – dajmy na to – chrześcijaństwo zaczęło się w Indiach w V wieku przed Chr., buddyzm w Palestynie w I wieku po Chr., lub że islam powstał w V wieku przed Chr. w Chinach, a konfucjanizm w VI wieku po Chr. w Arabii. Każda z tych religii zakłada istnienie jakiejś religijno–kulturowej sytuacji, w ramach której przesłanie pośrednika uzyskuje podstawową zrozumiałość i wiarygodność. Zatem założyciele religii muszą być dziećmi swego czasu, co jest zarazem warunkiem tego, by mogli być twórcami nowej tradycji. Gdy warunek ten jest spełniony, jednym z najważniejszych czynników sprzyjających pojawieniu się wielkiego pośrednika jest jego zdolność dostrzegania i przedstawiania cierpiącej ludzkości nowej wizji rzeczywistości, w której bóstwo jest realne i bliskie i która dlatego daje nadzieję na nieskończenie lepszą egzystencję.

Trzecim elementem zdolności pośrednika do pozyskiwania akceptacji dla swego przesłania jest rozszerzenie składnika drugiego, tak mianowicie, aby nowa wizja rzeczywistości była w stanie do tego

stopnia opanować nasze umysły i serca, że stałaby się siłą przekształcającą nasze życie. Taka bowiem wizja nie jest dla tych, którzy patrzą przez jej okulary, jedynie teorią czy hipotezą. Jest to świeży sposób doświadczania, który ich porywa i niesie ku nowemu życiu. Dlatego też Gautama tak głęboko uświadamiał sobie w stanie oświecenia, iż sposobem wyzwolenia się z nędzy koncentrowania się na własnym ja jest osiągnięcie nirwany – stanu uwolnienia się od ja, i w sposób tak pełny manifestował ów stan wyzwolenia w swym życiu i nauczaniu, że jego wpływ skłonił wielu, by poszli tą samą drogą. Jego pośredniczenie między najwyższą rzeczywistością a ludźmi zostało uwiarygodnione przez przemianę świadomości i postępowania tych, którzy odpowiedzieli na jego przesłanie. Natomiast Jezus, dzięki sile swej intensywnej świadomości rzeczywistej obecności i stawiającej wymagania miłości Ojca Niebieskiego, wprowadził innych w ten sam stan świadomości. Życie w przekonaniu, że Bóg ich kocha, uwolniło ich od troski o samych siebie i pozwoliło kochać się nawzajem. Postrzegając świat jako Bożą rzeczywistość (choć wciąż będącą w trakcie wyzwalania się z mocy szatana), mogli żyć z ufnością, bez lęku o przyszłość. Z kolei Mahomet był tak owładnięty świadomością mocy boskiego samoobjawienia, określającego prawdziwy wzorzec życia i domagającego się naszego bezwzględnego posłuszeństwa, że jego wezwanie do dobrowolnego podporządkowania się i oddania świata Bogu eksplodowało w umysłach ludzi i rozprzestrzeniło się w ciągu stulecia na obszarze niemal połowy globu.

Mamy zatem do czynienia z trzema czynnikami, jakie można rozróżnić w procesie powstawania tradycji religijnych. Po pierwsze, życie pośrednika między nami a Bogiem lub najwyższą rzeczywistością miało taki charakter, iż zwykłe poczucie moralne ludzi pozwalało rozpoznać go jako człowieka raczej dobrego niż złego. W jego zaś nauczaniu etycznym, bardziej niż w zwykłej moralności tamtego czasu, można było rozpoznać ujawniające się zalecenia najwyższej rzeczywistości odnośnie do życia ludzkiego. Po drugie, miał on wizję najwyższej rzeczywistości jako ostatecznego dobra i wskazywał na to, co umożliwia nową i lepszą egzystencję w jej ramach lub ze względu na nią. Po trzecie wreszcie, gdy ludzie podjęli życie zgodne z tą wizją, ulegli w rzeczywistości transformacji (nagłej lub stopniowej) i w ten sposób uzyskali źródłowe potwierdzenie, iż najwyższa rzeczywistość została im ukazana przez pośrednika.

Wszakże po początkowym wpływie, jaki wywarł pierwotny fakt objawienia, nowa wizja oraz transformacja życia ludzkiego, która dokonała się za jej przyczyną, rozprzestrzeniły się w każdym przypadku w obrębie jednej kultury lub całej rodziny kultur. Tak więc, niezależnie od tego, czy podstawowa wizja zrodziła się nagle czy powstawała stopniowo, jej różne aspekty stały się głównymi składnikami rozwoju

kultur, podczas gdy inne i bardziej wymagające jej elementy faktycznie ukształtowały życie jedynie stosunkowo niewielu jednostek i małych społeczności, choć wciąż powracały w świadomości większości jako nie osiągnięty ideał.

Kultury istnieją w życiu ludów i narodów, dzieląc pospołu ich losy pośród przypadków historii. Każda kultura religijna posiadała swe okresy rozkwitu i twórczego rozwoju, przeżywała także czasy stagnacji i zapaści. Lecz w trakcie tych wzlotów i upadków ich zróżnicowane, odrębne wizje wciąż trwały i życie ludzi podlegało w zmiennym zakresie przekształceniom pod ich wpływem. Mężczyźni i kobiety wznosili się na wyższy poziom moralny i zmierzali ku spełnieniu swego człowieczeństwa w sposób ciągły lub nagły, spokojnie lub gwałtownie, pośród politycznego niepokoju i moralnych oraz duchowych niejasności różnych faz dziejów. Równocześnie gdy wizje religijne w różnym stopniu dokonywały przemiany wielu spośród tych, którzy nimi żyli, inni posługiwali się owymi tradycjami, by uzasadnić swą zachłanność i żądzę władzy. Tak więc każda tradycja, rozpatrywana jako historyczna rzeczywistość rozciągająca się na wiele stuleci, jest niepowtarzalnym połączeniem dobra i zła ucieleśnionym w życiu świętych i grzeszników, niekiedy kształtującym struktury społeczne sprzyjające emancypacji, częściej jednak nadającym im charakter opresyjny, przyczyniając się w ten sposób zarówno do narodzin ludzkiej szlachetności, jak i zezwierzęcenia, sprawiedliwości i niesprawiedliwości, piękna i brzydoty. Każda z tradycji jest pewną niepowtarzalną historyczną całością, duchowym domostwem dla milionów ludzi, którzy są formowani przez nią od urodzenia i zarazem wnoszą swoją cząstkę w kształtowanie jej ciągłego rozwoju z pokolenia na pokolenie. Otóż problem, jaki przed nami się pojawia, dotyczy tego, czy i w jaki sposób można hierarchizować owe rozległe religijno-kulturowe całości.

Dysponujemy, jak sądzę, dwoma narzędziami, za pomocą których możemy próbować oceniać i hierarchizować przynajmniej jakieś aspekty owych całości. Jednym z tych narzędzi jest rozum zastosowany wobec przekonań ludzi, innym zaś sumienie lub osąd moralny w odniesieniu do ubocznych skutków tych przekonań. Spróbujmy posłużyć się najpierw narzędziem racjonalnym. Czy możemy je zastosować w stosunku do podstawowych doświadczeń religijnych i wizji rzeczywistości, które wpływają na te doświadczenia? Po pierwsze, nie wydaje się, abyśmy mogli mówić o racjonalności bądź irracjonalności doświadczenia. Odrębne doświadczenia Gautamy, Jezusa, Mahometa i świętych hinduistycznych nie były racjonalnymi konstrukcjami; były przypuszczalnie spotkaniami z tym, co rzeczywiste. Każde z tych podstawowych i pierwotnych doświadczeń miało przemożną siłę i mogło być uznane

za autentyczne jedynie przez osobę, która przeżyła takie doświadczenie. Sprawdzianem prawdziwości takiego doświadczenia musi być zatem sprawdzian większej religijnej całości, która została zbudowana wokół tego doświadczenia. Weryfikacja ta zaś może mieć jedynie pragmatyczny charakter: czy owo zespolenie doświadczenia religijnego, wiary oraz zachowania jest skuteczne, gdy idzie o zbawienie? Czy umożliwia przemianę ludzkiej egzystencji ze stanu koncentracji na własnym ja w stan zwrócenia się ku najwyższej rzeczywistości? Jest to więc raczej sprawdzian empiryczny niż racjonalny. Po drugie, nie wydaje się także, żebyśmy mogli mówić o racjonalności lub irracjonalności różnych wizji rzeczywistości powiązanych z tymi podstawowymi doświadczeniami. Są one bowiem językowymi obrazami czy mapami wszechświata, które mają nam ułatwić osiągnięcie zbawienia/wyzwolenia, bezgranicznie lepszej jakości istnienia, którą, jak się powiada, natura rzeczywistości ma umożliwić. Ich sprawdzenie dokonuje się odpowiednio dzięki sukcesowi lub niepowodzeniu w wypełnianiu tej soteriologicznej funkcji. Ostateczna weryfikacja ma zatem charakter eschatologiczny. Przez nielicznych eschaton [to, co ostateczne] został już osiągnięty w obecnym życiu, ale dla olbrzymiej większości jego całkowita realizacja jest sprawą przyszłości. W przyszłości tej może się okazać, że podstawowe i pierwotne wizje były mapami różnych możliwych wszechświatów, z których najwyżej jeden został urzeczywistniony. Może też się okazać, że były one podobne do map tego samego świata wykonanych wedle całkowicie różnych rzutów, przy czym mimo iż każda metoda rzutowania zniekształca rzeczywistość w odmienny sposób, pozwala jednak wędrowcowi faktycznie odnaleźć swą drogę. Jest jednak oczywiste, że charakter wszechświata i naszego w nim miejsca zostanie przez nas rozpoznany, jeśli w ogóle do tego dojdzie, dzięki doświadczeniu i obserwacji, a nie na podstawie rozumowania. Nie wydaje się więc, aby narzędzie, jakim jest rozum, umożliwiło nam sprawdzenie i ocenę różnych podstawowych doświadczeń religijnych i związanych z nimi wizji rzeczywistości.

Zwróciliśmy już jednak uwagę, że wokół każdej podstawowej wizji kolejne pokolenia zbudowały interpretacyjne systemy myśli – teologie chrześcijańskie i islamskie oraz hinduistyczne lub buddyjskie filozofie religijne. Racjonalna analiza tych systemów jest oczywiście zasadniczo możliwa. Możemy próbować ocenić taki system pod względem jego wewnętrznej spójności i jego odpowiedniości w stosunku zarówno do określonej formy doświadczenia, na której jest oparty, jak i do konkretnych danych ludzkiego doświadczenia w ogóle. Cztery główne religie, które bierzemy pod uwagę, wytworzyły w istocie rozmaitość teologii i filozofii, a w obrębie każdej tradycji istnieje rozległa podstawa

argumentacji wykazującej, która z nich najbardziej odpowiada wizji podstawowej lub najtrafniej interpretuje ową wizję w kontekście nowej ery. Możemy również porównywać rodzinę teorii powstałych w ramach danej tradycji z rodziną teorii stworzonych w obrębie innej tradycji. Nie sądzę jednak, by takie porównanie mogło doprowadzić do wniosku, iż jeden zespół teorii intelektualnie przerasta pozostałe. Oczywiście każda z owych rodzin zawiera mniej lub bardziej imponujące elementy składowe. Jednak te najbardziej spośród nich reprezentatywne wydają się stanowić intelektualne osiągnięcia najwyższej rangi. Wątpię, by wielkie i najbardziej trwałe systemy Tomasza z Akwinu, al Gazaliego, Śankary i Buddagośi mogły w rzeczywistości zostać poddane hierarchizacji ze względu na ich intelektualną jakość. Wydają się, mówiąc z grubsza, równie imponującymi i potężnymi systematyzacjami różnych podstawowych wizji. Oczywiście każdy system skupia się na niektórych aspektach ludzkiego doświadczenia i wiedzy, zarazem prawie pomijając pozostałe. Każdy też odpowiednio wyjaśnia niektóre fakty lepiej niż inne. Lecz wszelka ich hierarchizacja pod tym względem musi się oprzeć na hierarchizacji podstawowych wizji, które systemy te wyrażają; tego zaś, jak zaznaczyliśmy, nie można osiągnąć za pomocą żadnego intelektualnego sprawdzianu. Sprawdzenie dotyczy tego, czy wizje te prowadzą do lepszej, a ostatecznie do bezgranicznie lepszej jakości istnienia, którą zapowiadają. Wyciągam stąd wniosek, iż, jak dotąd, nie możemy hierarchizować wielkich światowych tradycji religijnych za pomocą narzędzia, jakim jest rozum.

Pozostawmy intelektualne rezultaty podstawowego doświadczenia i wizji, i zwróćmy się ku efektom duchowym i moralnym. Winniśmy przyjrzeć się zarówno temu idealnemu skutkowi, jaki można dostrzec w życiu świętych danej tradycji, jak i zwykłemu życiu milionów zwyczajnych ludzi, jakie dokonuje się w ramach dziejów tej tradycji.

Przemiany ludzkiego istnienia, jakich dokonują różne wielkie wizje, wydają się – gdy przyjrzeć się ich wizerunkowi w pismach i formom ich ucieleśnienia w życiu świętych tych tradycji – równie radykalne w swej naturze i równie imponujące, gdy idzie o ich rezultaty. Każda z tych wizji zawiera w sobie dobrowolne wyrzeczenie się koncentracji na własnym ja i samooddanie się najwyższej rzeczywistości lub samozatracenie się w niej – samooddanie się, które prowadzi do akceptacji, współczucia, miłości do całej ludzkości czy nawet do wszelkiego życia.

Tak oto chrześcijanin oddaje się Bogu w Chrystusie, całkowicie wyrzekając się skoncentrowanego na sobie *ego* i jego trosk. Chrześcijanin może zatem powtórzyć za św. Pawłem „teraz zaś już nie ja żyję, lecz żyje we mnie Chrystus" (Ga 2, 20). W tym zaś nowym stanie, jako część wspólnotowego ciała Chrystusa – Kościoła, wierzący działa,

w idealnym przypadku, powodowany samooddaniem w miłości do całej ludzkości. Dwa wzajemnie powiązane przykazania to kochać Boga i bliźniego, który jest każdym, z kim ma się do czynienia. Bowiem, „jeśliby ktoś mówił: »Miłuję Boga«, a brata swego nienawidził, jest kłamcą" (1 J 4, 20). Ów ideał samooddania w miłości, choć stanowił część chrześcijańskiej tradycji, stał się szczególnie wyraźny w nowoczesnym okresie myśli liberalnej i demokratycznej. Podczas gdy we wczesnym i średniowiecznym chrześcijaństwie osoba uznawana za świętą była często ascetą żyjącym w odosobnieniu, poddającym się przerażającym swą surowością praktykom, dzisiejszym ideałem jest wielki sługa ludzkości, dostrzegany w przeszłości w osobie św. Franciszka, a ucieleśniony w naszym stuleciu na przykład przez Alberta Schweitzera czy Matkę Teresę.

Również muzułmanin całkowicie podporządkowuje się Bogu, wyrzekając się skoncentrowanego na sobie *ego* i jego trosk, wiodąc swe życie jako sługa Allacha. Mahomet poucza muzułmanina, że „wszystkie Boże stworzenia stanowią Jego rodzinę; on zaś jest najbardziej umiłowany przez Boga, który kocha Swe stworzenia".[2] Cnoty dobrego muzułmanina są przedstawione w Koranie w charakterystycznie konkretnych i ziemskich terminach. Muzułmanin winien być dobry dla wszystkich: „Okazujcie dobroć rodzicom i bliskim krewnym, i sierotom, i biednym, sąsiadowi bliskiemu krewnemu i sąsiadowi, który jest wam obcy, i towarzyszowi będącemu u boku, i podróżnemu, i temu, którym zawładnęły wasze prawice" (Sura IV, 36).[3] Muzułmanin winien być pokorny, bowiem „słudzy Miłosiernego: ci, którzy chodzą po ziemi skromnie i kiedy ludzie nieświadomi zwracają się do nich, to mówią »Pokój!«" (Sura XXV, 63), a także wybaczający: „A jeśli, pobłażając, odpuścicie i wybaczycie – to, zaprawdę, Bóg jest przebaczający, litościwy!" (Sura LXIV, 14). Muzułmanin powinien być uczciwy i godny zaufania: „Dawajcie pełną miarę, kiedy mierzycie, i ważcie wagą sprawiedliwą!" (Sura, XVII, 35). Etyczny ideał islamu wyrażają słowa Proroka w jego kazaniu wygłoszonym w chwili wkraczania do Medyny; jest to ideał „miłowania Boga z całego ich serca i miłowania się wzajemnego w Bogu" (Ibn Hiszam, Sura II, 348).

Z kolei dla buddysty celem jest przekroczenie w ostateczności *ego*, wraz z jego pragnieniami i obawami, i osiągnięcie stanu uwolnionej od *ego* nirwany. Drogą do tego jest Szlachetna Ośmiostopniowa Ścieżka, która ma zarazem charakter duchowy i etyczny. Prowadzi ona do współczucia (*karuna*) i miłującej dobroci (*metta*) dla całej ludzkości,

[2] Przytoczone przez Dwighta M. Donaldsona w *Studies in Muslim Ethics*, SPCK, London 1963, s. 255.

[3] *Koran*, tłum. i komentarz Józefa Bielawskiego, Warszawa 1986.

a w rzeczywistości dla wszelkich form życia. Uczeń Buddy ma „wypełnić każdą z czterech ćwierci horyzontu sercem przepełnionym miłością, litością, współodczuwaniem w radości, równowagą ducha".[4] Ta uniwersalna miłość bezinteresownej osoby wcielona jest w ideale Bodhisatwy, który dobrowolnie wyrzeka się błogości stanu nirwany, aż cała ludzkość osiągnie ten sam poziom. Powszechna jedność ludzkości jest podstawowym przeświadczeniem buddysty.

Przechodząc z kolei do hinduizmu stwierdzamy, że jego jedyną istotą jest brak istoty. Nazwa „hinduizm" bowiem to termin–worek obejmujący większość życia religijnego w Indiach w okresie trzech tysiącleci. W tym pluralistycznym religijnym świecie uznawane są różne drogi wyzwolenia, każda zaś z nich ma etapy, tak iż to, co jest właściwe na jednym etapie, nie musi być właściwe na innym. W najbardziej znaczącej księdze Indii, *Bhagawadgicie*, nakreślono dwie drogi zawierające w sobie ideał powszechnej miłości i współczucia, które zostały wprowadzone do myśli religijnej Indii o wieki wcześniej przez Buddę. Jedna z dróg, droga medytacji, prowadzi do zjednoczenia z Najwyższym jako bezosobowym brahmanem. O tych, którzy kroczą tą drogą, powiada się, iż są „spokojni w każdej sytuacji i radują się dobrem wszystkich istot" (12,4)[5]. Druga droga jest drogą działania w świecie, lecz działania bez troski o jego skutki, w więzi z Najwyższą Istotą, która przemawia w *Gicie* jako Kriszna. O tych, którzy podążają drogą poświęcenia i bezinteresownego działania, Pan mówi: „kto wyzbył się nienawiści do każdej istoty i zachowuje wobec nich życzliwość i współczucie, kto wolny od poczucia »to moje« oraz od myśli »ja czynię«, kto taki sam w szczęściu i nieszczęściu, taki właśnie jogin, który stale jest radosny, którego myśl wyzbyta jest wątpliwości, który ufnie we mnie składa swe serce i umysł" (12, 13-14).

Gdyby wszyscy chrześcijanie i muzułmanie, wszyscy hinduiści i buddyści w pełni ucieleśniali swe ideały, ich życie wypełnione byłoby akceptacją i miłością do wszystkich bliźnich istot ludzkich. Porzuciliby oni bowiem skupianie się na własnym ja, które jest źródłem chciwości, nieuczciwości, niesprawiedliwości i wyzysku. Świat, w którym praktykowano by wspólny ideał etyczny tych tradycji, urzeczywistniłby braterstwo ludzi na ziemi. Ale oczywiście w rzeczywistości ideał ten został zrealizowany w znaczący sposób w życiu relatywnie niewielu jednostek i małych wspólnot religijnych, a także nieregularnie i w zmiennym stopniu w większych o wiele zbiorowościach. Znacząca

[4] Maha–Govinda Sutanta 59, *Digha–Nikaya*, II.250, w: *Dialogues of the Buddha*, trs. T.W. and A.F. Rhys Davids, 4th edn, Luzac, London 1959, s. 279.

[5] Wszystkie cytaty pochodzą z *Bhagawadgity – Pieśni Czcigodnego Pana*, przekład, komentarz i objaśnienia Marta Kudelska, Oficyna Literacka, Kraków 1995.

część prawdziwych dziejów społeczeństw hinduistycznych, buddyjskich, chrześcijańskich i muzułmańskich obejmuje przemoc i wojnę, bezwzględne okrucieństwo i samolubne zagarnianie bogactwa i władzy. Pośród tych wszystkich tradycji wzrastali nie tylko święci i osoby będące wzorem prawości, które oddały się sprawie szczęścia swych bliźnich, ale także postaci złe i demoniczne, mistrzowie agresji i ekspansji, którzy z okrucieństwem wyzyskiwali i gnębili swych bliźnich.

Czy biorąc pod uwagę, iż „przypadki nieludzkiego postępowania ludzi z ludźmi" składają się na długą jak dzieje i przygnębiającą listę, któryś z wielkich religijno–kulturowych nurtów życia może twierdzić, iż jest bardziej wartościowy od innych i przypisywać sobie wyższość pod względem etycznym? Według mnie jest całkiem możliwe, że istnieje jakaś hierarchia etyczna cywilizacji religijnych, na której szczycie któraś spośród nich zasadnie zajmuje swe miejsce. Zarazem jednak chciałbym wskazać, że w rzeczywistości nie jesteśmy zdolni do porównawczej oceny, która mogłaby prowadzić do takiego rezultatu. Jeśli zatem rozważymy argumenty, szeroko akceptowane w społeczeństwie zachodnim, na rzecz moralnej wyższości cywilizacji chrześcijańskiej nad islamską, hinduistyczną i buddyjską, stwierdzimy, iż każde zło, na jakie chrześcijanie mogą wskazać w innych nurtach dziejów religii, ma swój odpowiednik w postaci równie oczywistego zła w ramach ich własnego nurtu; i że nie możemy w rzeczywistości porównać ze sobą tych często nieporównywalnych postaci zła.

Jak porównać apatię wielu krajów Wschodu w zakresie społecznych i gospodarczych problemów, sprawiającą, iż cierpią one nieusuwalną nędzę, z bezwzględną konkurencją i chciwością Zachodu przy eksploatacji ziemskich zasobów – z zachodnim kapitalistycznym gwałtem zadawanym planecie kosztem połowy świata i wszystkich przyszłych pokoleń? Jak porównać wpływ hinduistycznego i buddyjskiego „odrzucania świata" na opóźnianie postępu społecznego i gospodarczego z usprawiedliwianiem za pomocą chrześcijańskiej ewangelii niesprawiedliwych systemów społecznych w Europie i Ameryce Południowej i uzasadnianiem oraz utrwalaniem rasowego wyzysku na masową skalę w Afryce Południowej? Jak porównać niesprawiedliwy system kastowy w Indiach z niesprawiedliwym systemem klasowym i powszechnym rasizmem na znacznym obszarze chrześcijańskiego Zachodu? Jak porównać budowanie mieczem wielkich imperiów islamskich, hinduistycznych i buddyjskich z tworzeniem wielkich imperiów chrześcijańskich za pomocą karabinu? Jak porównywać agresywny najazd muzułmanów na Europę w XIV wieku z wcześniejszym wtargnięciem chrześcijan na Bliski Wschód, znanym jako wyprawy krzyżowe? Jak porównać odrażający zwyczaj „dobrowolnego" palenia wdów (*sati*) w Indiach

z równie obrzydliwym paleniem „czarownic" w chrześcijańskiej Europie i Ameryce Północnej? Jak porównywać barbarzyńskie strony życia w niektórych krajach Wschodu i Środkowego Wschodu – krwawe masakry w okresie podziału Indii, odcinanie złodziejowi rąk zgodnie z prawem islamu – z chrześcijańskimi prześladowaniami Żydów przez całe wieki, a przede wszystkim w naszym stuleciu?

Faktem jest, iż każdy z tych czterech nurtów w historii ujawnia własną mieszaninę cnót i przywar. Każdy ma relatywnie dobre konto pod pewnymi względami i złe, gdy idzie o inne sprawy. Mówiąc z grubsza, chrześcijaństwo było skuteczne, gdy szło o stymulowanie tworzenia bogactwa i dóbr, które są dzięki niemu możliwe, lecz jest haniebnie splamione przez przeszłość naznaczoną ciągłą przemocą i prześladowaniami, podczas gdy buddyzm, przeciwnie, był znacznie bardziej pokojowy, nigdy nie przyczyniał się do wywoływania wojen religijnych, lecz często nie był w stanie uporać się z biedą i niesprawiedliwością społeczną. Podobne kontrasty pojawiają się w każdej parze zestawień. Powstające paradygmaty są tak różne, iż nie można utrzymać powszechnego przekonania, czy to w obrębie chrześcijaństwa, islamu, hinduizmu czy buddyzmu, że ich własny nurt w dziejach jest otoczony nimbem wyraźnej moralnej wyższości.

Lecz czyż chrześcijaństwo nie posiada wyjątkowego miejsca w historii jako tradycja, w której zrodziły się nasze nowoczesne koncepcje ludzkiej powszechnej równości i wolności, w świetle których rozpoznajemy zło tkwiące w innych tradycjach? Owe nowoczesne liberalne idee rzeczywiście po raz pierwszy pojawiły się na Zachodzie. Są to jednak zasadniczo idee świeckie, którym w równym stopniu przeciwstawiano się, jak i popierano je w ramach chrześcijańskich Kościołów. Współczesna marksistowska, humanistyczna i feministyczna krytyka ucisku ekonomicznego, rasowego, seksualnego stały się codziennością w zachodnim myśleniu liberalnym i odbiły się echem w teologii wyzwolenia, teologii czarnych i teologii feministycznej. Byłoby jednak błędem z faktu, iż owe idee oddziałały na chrześcijaństwo wcześniej niż na inne religie, wyprowadzać wniosek, że uzurpuje sobie ono prawo do ich własności. Nasza współczesna zachodnia liberalno-demokratyczna, politycznie, rasowo i seksualnie wyzwolona postać chrześcijaństwa stanowi twórczą syntezę chrześcijańskiej tradycji ze świeckim liberalizmem; podobne syntezy zaczynają się pojawiać w innych tradycjach. Gdy dziś potępiamy niewolnictwo, inkwizycję i na przykład prześladowania Żydów w XIX wieku, czynimy to ze współczesnego liberalnego punktu widzenia, nie zaś z pozycji owych chrześcijańskich społeczności, które prowadziły taką działalność. Dzięki częściowej akceptacji tego samego nowoczesnego liberalnego punktu widzenia

Indie oficjalnie odeszły od systemu kastowego, poligamia zanika, a kobiety w krajach muzułmańskich dążą do wyzwolenia, zaś szintoistyczna i buddyjska Japonia jest jedną z największych potęg przemysłowych.

Chciałbym przedstawić teraz swoje wnioski. Po pierwsze, zjawiska religijne – wzory postępowania, doświadczenia, przekonania, mity, teologie, czynności kultowe, liturgie, księgi itp. – mogą być zasadniczo oceniane i hierarchizowane. Podstawowym kryterium jest przy tym zakres, w jakim przyczyniają się one lub stanowią przeszkodę w osiąganiu głównego celu religii: zbawienia/wyzwolenia. Zaś przez zbawienie lub wyzwolenie proponuję rozumieć urzeczywistnienie tej bezgranicznie lepszej jakości ludzkiej egzystencji, jakie dokonuje się wraz z przejściem od stanu koncentracji na własnym ja do stanu zwrócenia się ku najwyższej rzeczywistości.

Po wtóre, dróg zbawienia/wyzwolenia jest jednak wiele i są zróżnicowane, często więc niełatwo jest rozpoznać w jakiejś praktyce religijnej czy wizji rzeczywistości, która jest uderzająco różna od naszej, element innej drogi od stanu koncentracji na własnym ja do stanu zwrócenia się ku najwyższej rzeczywistości. Główne rodzaje dróg były od dawien dawna znane jako mistyczna droga kontemplacji i wiedzy, praktyczna droga działania w świecie i droga oddania się w miłości najwyższej rzeczywistości doświadczanej jako posiadającej charakter osobowy. Przy okazji należy zauważyć, że dróg tych nie należy utożsamiać z różnymi religiami, każda bowiem z trzech wielkich tradycji zawiera w sobie wszystkie trzy drogi, choć często w charakterystycznie odmiennych proporcjach. Winniśmy szacunek dla dróg innych niż nasze bez względu na to, czy rzeczywiście doceniamy ich wartość.

Po trzecie wreszcie, chociaż wprawdzie możemy w jakiejś mierze oceniać i hierarchizować zjawiska religijne, nie jesteśmy w stanie praktycznie dokonać tego w odniesieniu do wielkich światowych religii jako całości. Każda bowiem z owych długich tradycji jest tak wewnętrznie zróżnicowana, zawiera tak wiele rodzajów zarówno dobra jak i zła, iż ludzka zdolność sądzenia nie jest w stanie określić ich wartości jako systemów zbawienia i porównać ich ze sobą. Być może jeden z nich ułatwia ludzkie zbawienie/wyzwolenie bardziej niż inne, lecz jeżeli tak jest, nie jest to bynajmniej oczywiste z ludzkiego punktu widzenia. Dla nas są one równie skuteczne, jeśli chodzi o przejście od własnego ja do najwyższej rzeczywistości, co dostrzegamy u świętych wszystkich tradycji religijnych.

tłum. Miłowit Kuniński

JOHN HICK, ur. 1922, angielski teolog i filozof, twórca tzw. pluralistycznej teologii religii. Po polsku ukazały się *Argumenty za istnieniem Boga* (1994).

MIĘDZY AMEBĄ A EINSTEINEM: PRAWDA I FAŁSZ W RELIGII

GRZEGORZ CHRZANOWSKI OP: W dekrecie na temat ekumenizmu Soboru Watykańskiego II *Unitatis redintegratio* wprowadzona została koncepcja „hierarchii prawd doktryny katolickiej". Koncepcja ta przypominała, aby przy zestawianiu doktryn pamiętać „o istnieniu porządku czy hierarchii prawd w nauce katolickiej, ponieważ różne jest ich powiązanie z zasadniczymi podstawami wiary chrześcijańskiej" (UR 11). Zasadą, która kieruje całą hierarchią prawd, jest misterium Jezusa Chrystusa: ostateczne objawienie się Boga człowiekowi i nieodwołalne przymierze Boga z ludźmi dokonane w tajemnicy Jego Paschy – śmierć i zmartwychwstanie. Pozwoliło to dojść ostatecznie do konkluzji ważnych zarówno dla teologii ekumenicznej, jak i dla teologii religii.

Tradycyjna, przedsoborowa teologia katolicka stawiała problem ekumenizmu w kategoriach wzajemnego, horyzontalnego odniesienia Kościołów względem siebie. W nowej, posoborowej perspektywie prawdziwym pytaniem teologii ekumenicznej jest określenie relacji wertykalnej rozmaitych Kościołów i wspólnot chrześcijańskich do misterium Jezusa Chrystusa. Relacja horyzontalna zależy od odpowiedzi na pytanie, w jakim stopniu inne Kościoły są „sakramentami zbawienia", nawet jeśli to Kościół katolicki pozostaje, wedle nauki Soboru, „powszechnym środkiem Zbawienia". Pozwoliło to w perspektywie ekumenicznej uznać, że nawet jeśli tajemnica Kościoła „subsystuje" w Kościele katolickim, to nie przeczy to możliwości obecności tej samej tajemnicy w innych wspólnotach chrześcijańskich.

Chrześcijańska teologia religii rządzi się dwoma aksjomatami: przekonaniem o powszechnej, zbawczej woli Boga obejmującej wszystkich ludzi

oraz wiarą w dogmat, że wszelkie zbawienie przychodzi od Boga tylko przez Chrystusa, czyli że wszelkie zbawienie posiada charakter chrześcijański (por. 1 Tm 2,4–5). Chrystus jest pierwotnym, jedynym i koniecznym sakramentem spotkania ludzi z Bogiem. Zagadnienie zbawczej wartości religii niechrześcijańskich może znaleźć zadowalającą odpowiedź jedynie jako odpowiedź na pytanie, w jaki sposób religie odnoszą się do misterium Chrystusa, Jego osoby, dzieła, objawienia i mocy zbawczej. Nie poruszamy tutaj zagadnienia możliwości zbawienia poszczególnych niechrześcijan, gdyż na ten temat stanowisko Kościoła jest dobrze znane. Pytanie brzmi: w jaki sposób inne tradycje religijne zawierają, nawet w sposób niedoskonały, misterium chrystyczne, które znajduje swój najpełniejszy wyraz w Kościele katolickim?

Współcześnie istnieje w teologii tendencja, aby wnioski wypływające z doktryny hierarchii prawd ekstrapolować z dziedziny teologii ekumenicznej w sferę teologii religii niechrześcijańskiej. Trzeba zatem przyjąć, że w innych religiach także istnieje możliwość prawdziwego doświadczenia Boga, prawdziwego zbawienia, oraz że każde autentyczne doświadczenie Boga, bez względu na to, w ramach której religii się dokonało, jest udziałem w Jego misterium. W perspektywie dialogu międzyreligijnego idę tu za myślą belgijskiego jezuity Jacques'a Dupuis (*Jésus Christ à la rencontre des religions*, Paris 1989); chodzi o to, że wyznawcy innych religii spotykają w sposób nieświadomy misterium Chrystusa i dzięki temu spotkaniu dostępują zbawienia. Spotkanie to musi nastąpić, ponieważ nie ma innej możliwości osiągnięcia zbawienia jak tylko przez Chrystusa. Wyznawcy innych religii, którzy zostali zbawieni, weszli w osobisty kontakt z tą tajemnicą, chociaż ich „doświadczenie chrystyczne" pozostaje nieuświadomione. Jacques Dupuis pisze: „Z misterium chrystycznym mamy do czynienia wszędzie tam, gdzie Bóg wkracza w życie i doświadczana jest Jego obecność. Tajemnica ta pozostaje w pewnym sensie »anonimowa« dla każdego, kto nie został uzdolniony – dzięki objawieniu chrześcijańskiemu – do rozpoznania jej w ludzkiej postaci Jezusa z Nazaretu. Wszyscy uczestniczą w Misterium chrystycznym, ale jedynie chrześcijanie potrafią nadać mu jego imię. (...) jego obecność i działanie nie są skrępowane granicami środowiska chrześcijańskiego."

Opinia Dupuis podważa pogląd, że religie niechrześcijańskie nie są w ogóle żadnymi drogami zbawienia, a ich wyznawcy mogą dostąpić zbawienia pomimo, a nie dzięki ich przynależności do danej religii, o ile kierują się sumieniem i dobrą wolą. Z drugiej strony natychmiast stawia to przed teologią chrześcijańską problem zrównania różnych religii, na co chrześcijaństwo nie może przystać. Z pewnością nie może oznaczać to, że praktyki religijne i ryty sakramentalne innych religii można postawić na tym samym poziomie, co sakramenty chrześcijańskie ustanowione przez Jezusa Chrystusa. Oznacza to jednak, że trzeba w nich uznać pewne pośrednictwo łaski. Tajemnica zbawienia jest zawsze jedna i jest to

misterium Chrystusa, które jest dostępne także poza widzialnymi granicami chrześcijaństwa. Tylko teoria „ukrytej obecności misterium chrystycznego" w świecie religii niechrześcijańskich zdolna jest w sposób zadowalający utrzymać dwa podstawowe, choć pozornie sprzeczne aksjomaty: powszechną, zbawczą wolę Boga oraz wyłączność misterium Chrystusa w realizacji Boskiego planu zbawienia.

Podsumowując chciałbym powrócić do zagadnienia prawdy w kontekście pluralizmu religii. Zgodnie z przyjętym współcześnie wertykalnym ujęciem zagadnienia, pytania o prawdę nie należy ujmować pierwszoplanowo jako porównywania dogmatów różnych religii na płaszczyźnie horyzontalnej. W chrześcijańskiej teologii religii pytać będziemy przede wszystkim o stosunek do Prawdy przez duże „P". W ujęciu chrześcijańskim prawda nie jest jedynie ideą czy wymogiem metodologicznym, ale osobą, którą bierze w posiadanie: „Ja jestem drogą, prawdą i życiem" – to słowa Jezusa z Ewangelii św. Jana. Nie my posiadamy prawdę, ale to Prawda posiada nas. Prawda, która jest objawieniem się Boga nie tylko w znaczeniu poznawczym jako konkretna, sformułowana prawda wiary, ale także egzystencjalnie i soteriologicznie jako Prawda, która wyzwala. Trzeba przyznać, że inne religie są też w jakimś stopniu posiadane przez Prawdę. Nie oznacza to, że wszystkie religie są na tym samym poziomie i że ich stosunek do Prawdy jest taki sam. Chrześcijaństwo należy do innego porządku i jest najpełniejszym objawieniem się Boga – jako takie reprezentuje sobą najpełniejszą obecność łaski eschatologicznej w świecie. Inne religie także w jakiś sposób przekazują łaskę Bożą, nawet jeśli nie czynią tego w ten sam sposób. Także w nich Chrystus jest osobiście obecny. Obecność Chrystusa w świecie jest rzeczywistością duchową otwartą na różne porządki pośredniczenia. W sobie samej jest to rzeczywistość, która przekracza nas wszystkich.

ŁUKASZ TRZCIŃSKI: Poszukując w filozofii Wschodu prawdy analogicznej do prawdy chrześcijańskiej, trzeba zdawać sobie sprawę z tego, że Indie (a także to, co nazywamy ogólnie Wschodem) nie są światopoglądowym monolitem: występują w nich dziesiątki większych i setki mniejszych szkół i tradycji filozoficznych oraz teologicznych. Znajdziemy na tym obszarze całe spektrum poglądów, poczynając na przykład od skrajnie realistycznych i materialistycznych do idealizmu subiektywnego, w antropologii zaś znajdziemy doktryny personalistyczne obok głoszących fikcję jakiejkolwiek osobowości. Ważnym elementem wiążącym te nurty jest przekonanie o wyzwalającej wartości prawdy, co zaznacza się w przyjmowanej powszechnie tezie mówiącej, że „niewiedza jest przyczyną cierpienia" (*awidja duhkham karanam*). W indyjskim kontekście zdanie to oznacza, że niewiedza – czyli brak prawdziwego poznania – stanowi przyczynę konieczności ciągłych odrodzeń w uwarunkowanym świecie (w *sansarze*). Jednak niewiedza jest tu rozumiana rozmaicie. W szkołach

logicznych (*njaja*) jest ona przeciwstawiona poznaniu błędnemu, zdefiniowanemu w logicznych traktatach. W szkołach nastawionych na metafizykę, na przykład w wedancie, niewiedza to brak szczególnego przeżycia ukazującego jedność natury wszechświata i istoty człowieka (atman – brahman). W każdym przypadku prawda ma moc wyzwalającą i nawet jeżeli nie daje ona od razu ostatecznego wyzwolenia, to w każdym razie je przybliża. Istnieje bowiem możliwość wyzwolenia w następnych inkarnacjach.

Ten stosunek do prawdy uwidacznia się także w powtarzającym się motywie filozoficznych traktatów. Są one z reguły zbudowane na podobieństwo czterodzielnych medycznych siastr: najpierw mamy opis stanu faktycznego. W przypadku medycyny jest to opis choroby, w przypadku filozofii chodzi o stwierdzenie niedoskonałości związanej ze zwykłym życiem i cierpieniem, które je wypełnia. Drugą kwestią jest diagnoza choroby, czemu w filozoficznym traktacie odpowiada wskazanie na przyczynę cierpienia. Jest symptomatyczne, że w większości sutr jest to niewiedza. Trzeci punkt odnosi się do stanu zdrowia i paralelnie do stanu wyzwolenia, zaś czwarty pokazuje, jak to osiągnąć. I w tym ostatnim przypadku panuje na ogół zgoda, że poznanie prawdziwe jest zasadniczym środkiem zbawienia.

Jeszcze raz podkreślę, że mimo iż większość indyjskich tradycji przyznaje prawdzie wartość soteriologiczną, różnice w jej rozumieniu są nieraz poważne. Niech przykładem będzie buddyzm. Hinajana związana z kanonem palijskim rozróżnia prawdę względną, ograniczoną do świata zjawiskowego, oraz absolutną, wiążącą się z określeniem tego, co istnieje ostatecznie, w tym nirwany. Z kolei buddyzm mahajany (kanonu sanskryckiego), reprezentowany przez szkołę jogaczary, odróżnia trzy poziomy prawdy, z których absolutny łączy się z głębokim doświadczeniem tego, iż zarówno podmiot, przedmiot, jak i akt poznania są ostateczną świadomością (*alaja widżnianą*). Dla madhjamiki (filozofii „środkowej drogi") prawdą absolutną jest to, co dane w doświadczeniu oświecenia (*bodhi*). Polega ono na bezpośrednim ujrzeniu nierzeczowości i niesubstancjalności świata zjawisk, jak i elementów tworzących strumień osobowości (czyli ich pustki – *śunjaty*). W każdym z powyższych przypadków osiągnięcie prawdy absolutnej jest wyzwoleniem z *sansary*.

Chciałbym w powyższym kontekście nadmienić, że tak jak ja to widzę, dialog chrześcijaństwa z buddyzmem jest o wiele trudniejszy niż z hinduizmem. Jest tak z kilku powodów, z których wymienię dwa. Po pierwsze, dla buddysty prawda (*Dharma*) nigdy nie ma charakteru „osobowego"; innymi słowy, na gruncie systemowej myśli buddyjskiej nie jest możliwe zaakceptowanie zdania „Ja jestem Prawdą", nawet jeżeli powie to Budda. Po drugie, w przeciwieństwie do hinduizmu, chrześcijaństwo i buddyzm nie mają wspólnego teologicznego punktu odniesienia. Niezależnie od tego, co o tym sądzą sami buddyści, nie rozumiejący znaczenia pewnych słów, buddyzm jest systemem autosoteriologicznym i ateistycznym. Chodzi prze-

de wszystkim o to, że dla buddyzmu transcendencja nie stanowi kategorii takiej, jak ją rozumie zachodnia filozofia i religioznawstwo, lecz jest to w buddyzmie kategoria szczególnie rozumianego umysłu.

JERZY SZYMURA: Do tej pory mowa była raczej o poszczególnych prawdach różnych religii oraz o możliwości uzgodnienia niektórych z nich, niż o tym, jak należy ustalać, co jest prawdą i na czym natura prawdy religijnej polega. Pierwszy z tych dotąd nie poruszonych tutaj, ogólniejszych problemów staje natomiast przed katolicyzmem w postaci pytania: Czy rozstrzygającym kryterium prawdy w religii jest zgodność myśli religijnej z nauczaniem i tradycją Kościoła, czy też mogą istnieć godne uwagi prawdy o Bogu, które się w tym nauczaniu i w tej tradycji nie mieszczą lub są z nimi wręcz niezgodne? Warto przy tym zauważyć, że odpowiedź na tak postawione pytanie będzie w dużej mierze zależała od tego, czy szukający jej zdecyduje się – już w swoich poszukiwaniach tej odpowiedzi – wykroczyć poza tradycyjne granice, czy też nie.

Dwudziestowieczna teoria poznania doprowadziła do porażki wszelkich demarkacjonistów. Neopozytywiści, którzy chcieli wyznaczyć granice sensowności, ponieśli klęskę. Coraz mniejsza popularność fenomenologii wiąże się z faktem, iż bardzo niewielu filozofów, jeżeli w ogóle jeszcze tacy są, wierzy w możliwość odróżnienia tego, co kwestionowalne, od tego, co niekwestionowalne. Ilu filozofów byłoby dzisiaj gotowych obdarzyć zdrowy rozsądek takim zaufaniem, jakim obdarzał go Moore, i odrzucić wszystko, co niezgodne ze zdrowym rozsądkiem? Także scjentystyczny redukcjonizm jest zdecydowanie niepopularny. Krótko mówiąc, w kłopotliwej defensywie znajdują się te wszystkie filozofie, które starały się wytyczyć wyraźną linię demarkacyjną między obszarem, gdzie należy poszukiwać prawdy, a terenem, na którym prawdy nie można znaleźć. W związku z tym nasuwa się pytanie, czy w sytuacji, gdy wszelkim innym dyskursom nie sposób wyznaczyć sztywnych granic, Kościół ma nadal rygorystycznie bronić w zakresie dyskursu o Bogu i zbawieniu swojej tradycyjnej linii demarkacyjnej.

Warto zwrócić uwagę na niejednakowy sposób, w jaki tę linię demarkacyjną, stanowiącą granicę wiary i tego, co poza nią, przekracza w dyskusji z jednej strony człowiek głęboko wierzący, a z drugiej człowiek niewierzący. Przekraczając od innej strony tę samą granicę, co innego przeżywają. Mają radykalnie odmienny stosunek emocjonalny do prawdy. Człowiek wierzący zachowuje się jak *homo patiens*: on cierpi. Cierpi, gdy coś zagraża jego wierze, i nie dotyczy to tylko wiary religijnej, lecz na przykład wiary w prawdomówność kogoś bliskiego itd. Natomiast człowiek niewierzący, mający dystans do przedmiotu wiary swego adwersarza, zazwyczaj się bawi – jest to raczej *homo ludens*. Stosunek głęboko wierzącego katolika do prawdy jest bardzo starożytny. W starożytnej Grecji prawda uważana była za cnotę. Nadawała godność i wymagała męstwa. Jak

każda cnota, była wystawiana na próby, które w przypadku wolnych ludzi były dialektycznym śledztwem, a w przypadku niewolników były torturami. W prawie rzymskim tortury definiowano niemal jako metody poznawcze. Według Ulpiana, piszącego w III wieku n.e. „przez tortury należy rozumieć mękę i cierpienia, zadane ciału w celu wyjawienia prawdy". Potem, w XIII wieku, Azon stwierdził, iż „tortury to dochodzenie prawdy poprzez mękę". Takie opinie, według Barry'ego Allena, który zebrał je w swojej *Prawdzie w filozofii*, były typowe. Tak więc kiedyś uważano, że prawda jest cnotą, którą człowiek ze swojej istoty powinien posiadać, i że zarówno wypracowywanie tej cnoty, jak i jej ujawnianie wymaga cierpienia. W myśl tego poglądu odebrać człowiekowi jego prawdę, to zakwestionować jego tożsamość. To musi boleć.

Jak wiemy, historia kultury Zachodu potoczyła się tak, że wartość cierpienia w imię przyszłego szczęścia została wyparta przez wartość przyjemności tu i teraz. Myślę, że do tych filozofów, którzy najlepiej umieli cieszyć się prawdą i najmniej chcieli cierpieć z jej powodu, należał Karl Popper. U Poppera prawda nie jest cechą człowieka ani częścią tego, co ludzkie, czymś, co należałoby z człowieka wyrywać. Jest cechą zdań wyposażonych w znaczenie, a zdania znaczące należą do zupełnie innego świata niż świat rzeczy fizycznych czy świat przeżyć psychicznych. Takie oddzielenie znaczenia i prawdy od człowieka Popper uważa za sukces ludzkości. W znanym przykładzie porównującym Einsteina z amebą Popper pokazał, że podczas gdy błąd ameby, nierozerwalnie z tą amebą związany, kosztuje ją życie, błąd Einsteina w żaden sposób nie zagraża jego istnieniu. Wymaga jedynie korekty – bezbolesnej wymiany twierdzeń – w tzw. trzecim świecie, który znajduje się poza Einsteinem. Dlatego Einstein mógł traktować prawdę – jak byśmy dziś powiedzieli – „na luzie". Taki do niej stosunek zaleca falsyfikacjonizm Poppera – nie tylko Nietzsche, ale i Popper przyczynił się więc do tego, iż chyba nikt dzisiaj nie potraktowałby poważnie Epikteta mówiącego, że nawet najbłahsze zdanie prawdziwe warto znać za cenę życia. Czasom, w którym żyjemy, lepiej wydaje się odpowiadać pogląd, że poświęcanie życia za prawdę przystoi raczej amebie niż człowiekowi.

Toteż człowiek głęboko wierzący sprawia dzisiaj wrażenie pewnego anachronizmu. Tym, którzy mówią mu, by mniej kurczowo trzymał się tego, co uważa za prawdę, mógłby jednak powiedzieć, że są co najmniej lekkoduchami, którym na prawdzie nie zależy – dla niego prawda jest warta cierpienia, a oni się bawią.

Proszę mi pozwolić na pewien przykład, pod którego wrażeniem pozostaję. Obejrzałem program telewizyjny poświęcony jubileuszowi „Znaku" i kołacze we mnie do teraz wypowiedź Pana Pawła Lisickiego. Otóż Pan Lisicki powiedział, że on nie może uznać, iż na terenie innej wiary może się znajdować prawda nie mniej wartościowa od tych, które mieszczą się w zakresie katolicyzmu. I podał przykład katolickiej zasady celibatu

jako konkurującej z możliwością zawierania związków małżeńskich przez pastorów protestanckich. Podawszy ten przykład, stwierdził, że gdyby uznał, iż protestanci mają w tej kwestii rację, to musiałby przyznać, że dotąd żył w błędzie. A przecież żyje w prawdzie. Analogiczne rozumowanie przeprowadził w swoim czasie kardynał Ottaviani. Argumentował, że gdyby Paweł VI zaakceptował antykoncepcję, to musiałby przyznać, że pewne wcześniejsze rozstrzygnięcia papieży były błędne, co jest wykluczone, bo musiały być prawdziwe. Kiedy patrzyłem na Pana Lisickiego, gdy mówił to, co mówił, wzbudzał on – mówię to serio – mój szacunek. Wręcz podziw. Było w tym jakieś starożytne męstwo: czuło się, że bez tortur on ze swego poglądu nie zrezygnuje, a nawet torturom by się może oparł. Taki niepopperowski był jego stosunek do prawdy.

Powróćmy jednak do zadanego nam pytania: „Czy uznanie, że religie niechrześcijańskie posiadają pozytywne znaczenie w boskiej ekonomii zbawienia świata oznacza koniecznie dla chrześcijaństwa rezygnację z roszczenia do absolutnego i powszechnego charakteru głoszonej przez nie nauki?" Zastanawiam się, czy pytanie to nie wyraża, mimo wszystko, nadziei, że, być może – jeśli tylko taka rezygnacja nie będzie k o n i e c z n a – uda się z roszczenia do absolutnej prawdziwości nauki Kościoła nie zrezygnować.

Muszę w tym miejscu wyznać, że nie wiem, czy istnieje Bóg. Bywa, że myślę, że istnieje, bo jakżeby taki ogrom otaczającego mnie widocznego bezsensu mógł istnieć nie podtrzymywany przez coś, co nadaje mu, jako pozorowi, sens, którego nie rozumiem. Bywa, że tak myślę. W żaden sposób nie potrafię jednak pomyśleć, że Boga, jeżeli istnieje, gdzieś nie ma. A skoro tak, to wtedy, kiedy myślę, że Bóg jest, myślę zarazem, że znajduje On na różne sposoby wyraz w różnych religiach. Przyjmijmy jednak słabsze założenie. Załóżmy tylko, że istnieje chociaż jedna religia, w ramach której Bóg – Absolut – objawia się w takim swoim aspekcie, w jakim nie jest dany w religii chrześcijańskiej. Myślę, że gdyby nie dopuścić takiej możliwości, gdyby na przykład uparcie przeczyć temu, że może istnieć religia, której dostępny jest Bóg w aspekcie, w którym nie ujawnił się w wierze katolickiej, byłaby to analogiczna do Kartezjańskiej pychy rozumu pycha wiary. Jeżeli zaś dopuścimy taką możliwość, stajemy wobec sytuacji, w której mamy jakby jedną teorię uchwytującą pewien aspekt boskości i jakby drugą teorię, która uchwytuje inny aspekt boskości. Możemy naszą uważać zasadnie za nieporównywalnie lepszą. Niemniej jednak nasuwa się pytanie o relację między tymi dwiema niby teoriami i ich przedmiotami. Może to być albo tak zwana relacja wewnętrzna, albo tak zwana relacja zewnętrzna. W pierwszym przypadku, zarówno w sferze wiary, jak i jej przedmiotu, mamy do czynienia z dwiema częściami jednej Całości, nie mogącymi, jako takie właśnie, bez niej, a więc i nawzajem bez siebie, istnieć – z dwoma dopełniającymi się spojrzeniami na Jedno. W drugim przypadku rozważane religie mogą być zamknięte w swojej samowystar-

czalnej osobności, ale może być tak tylko dzięki temu, że obowiązuje założenie, iż nie podchodzą do czegoś jednego z różnych stron, które winny nawzajem uwzględniać dokonując samokorekty, ale mają swoje odrębne przedmioty – nie jednego Boga, lecz różnych bogów. Sa to znane wizje. Odrzucając pierwszą, warto mieć na uwadze to, iż drugą doprowadzili do skrajności postmoderniści. To właśnie oni mówią, że istnieją tylko różności. W polemice z Heglem głoszą, że różności te, nie będąc przeciwstawieniami znajdującymi rozwiązanie w większej całości, po prostu są obok siebie. Jeśli nie chce się dawać pierwszeństwa różności, trzeba w jakiś sposób zgodzić się na jedność. To zaś oznacza, iż jeśli przyznało się jakiejś religii prawo do prawdy, którą nasza religia pomija lub której się przeciwstawia, trzeba też przyznać, że nie jest to nieredukowalna różność poglądów, skazanych na konflikt, lecz różnica, która może stać się zrozumiała dla obu stron, gdy obie one dostrzegą ograniczony zakres stosowalności, ułomność swoich po ludzku rozumianych prawd, gdy za dotychczasowym przedmiotem swej wiary dostrzegą większą całość. Oznacza to też potrzebę dyskursu z innymi religiami – są one istotne dla naszej wiary – w dyskursie tym jednak trzeba się liczyć ze zmianą dotychczasowej tożsamości religijnej, która może wiązać się z cierpieniem, kiedy okaże się, że zasady, które uważaliśmy za absolutne, obowiązują w mniejszej części rzeczywistości, niż nam się wydawało. Nie inaczej, jeżeli nie liczyć owego związku z cierpieniem, jest w przypadku jakiejś późniejszej teorii naukowej, z własnej perspektywy patrzącej na wcześniejszą, którą postrzega jako szczególny przypadek siebie samej.

Myślę, że nie odbiegłem tutaj tak daleko od tego, o czym Ojciec Chrzanowski mówił na początku. Istnieje wiele religii, jesteśmy w sytuacji, w której musimy sobie zdać sprawę ze swojego usytuowania w tym miejscu ziemi, jeśli nie kosmosu. W XX wieku bardzo zmieniło się pojęcie prowincjonalizmu. Kiedyś, by nie być uważanym za prowincjusza, wystarczyło jeździć do Paryża. Dzisiaj Clifford Geertz proponuje mniej więcej takie oto rozumienie prowincjonalności i nieprowincjonalności: Prowincjuszem nie jest ten, kto ma świadomość, że znajduje się tu oto, gdzie obowiązują takie a takie reguły, i nie uważa, że reguły te – to, co jemu znane i co on uważa za najlepsze dla siebie – obowiązują cały kosmos. Światowość drugiej połowy XX wieku polega na znajomości własnej ograniczoności. To, co Ojciec Chrzanowski powiedział na początku, rozumiem właśnie jako propozycję pójścia ku światowości w tym sensie. Oczywiście to, co uważa się za słuszne, do czego jest się przywiązanym, można propagować jak najszerzej, byle ze świadomością, że istnieją jakieś ograniczenia.

W tej audycji, o której mówiłem, wypowiadał się również Pan Stefan Wilkanowicz. Powtórzył swoje znane życzenie, że chciałby, żeby Kościół był bardziej chrystologiczny, bardziej powszechny i bardziej kościelny. Zgadzając się z pierwszym i trzecim członem tej koniunkcji – przez kościelność Pan

Wilkanowicz miał na myśli wspólnotowość – drugi chciałbym zmodyfikować w następujący sposób: powszechny, ale w sensie „światowy" na miarę XX wieku. Nie musi być lokalny, może nawet ogarnąć cały świat, ale ze świadomością, że nie musi tak być, że można inaczej. A atrakcyjność powinien zdobywać środkami opanowywania innych umysłów, innych dusz, czerpiąc z nich i czyniąc własną lokalność atrakcyjną. Atrakcyjność nie musi oznaczać schlebiania powszechnemu dążeniu do przyjemności. Jej częścią może być na przykład wystarczająco duży stopień zgodności wartości deklarowanych z wartościami na co dzień realizowanymi.

GRZEGORZ CHRZANOWSKI OP: Zostało tutaj przywołane rozróżnienie na relację wewnętrzną, która zmienia tożsamość, i relację zewnętrzną. Istnieje w teologii koncepcja mówiąca o rozwijającej się historii zbawienia i jej etapach. Według tradycji biblijnej istnieją cztery przymierza, które Bóg zawierał z ludźmi: przymierze z Adamem w raju, przymierze z Noem, po potopie, przymierze abrahamiczno–mojżeszowe i wreszcie ostateczne przymierze w Jezusie Chrystusie. I to nie jest ostatnie słowo, ponieważ przed nami otwiera się jeszcze pełnia eschatologiczna. Myślę, że model relacji wewnętrznej można by zastosować do tej koncepcji historii zbawienia, która rozwija się w czasie ku swojej pełni eschatologicznej. Inne religie mogą pomóc wydobyć aspekty rozumienia objawienia zawartego w Ewangelii, które nie jest widzialne, nie zostało jeszcze w pełni odczytane. Samoświadomość Kościoła, jego wiedza na swój własny temat też się rozwija, czego dowodem jest ostatni Sobór. Kontakt Kościoła z tym, co poza nim – na przykład religiami czy kierunkami filozoficznymi – przyczynia się do rozwoju samoświadomości Kościoła, pojawienia się nowych idei, które ubogacają refleksję w obrębie wiary.

ZBIGNIEW BOMERT OP: Dopóki mówimy o chrześcijaństwie jako wspaniałej ogromnej teorii, która może być udoskonalona przez spotkanie z inną teorią czy z nowym doświadczeniem, to uważam, że w gruncie rzeczy mówimy nie o prawdzie wiary chrześcijańskiej, lecz o prawdzie naszego pojmowania i przeżywania chrześcijaństwa. Oczywiście nasze rozumienie chrześcijaństwa podlega rozwojowi, można na przykład śledzić rozwój dogmatów w teologii i mówi się o historii dogmatów. Natomiast zagadnienie prawdy wiary chrześcijańskiej nie sprowadza się do pytania, jak my ją pojmujemy, ale prawdą jest Chrystus, konkretna osoba, konkretne istnienie. W którymś momencie padło sformułowanie, że mamy głosić to, co jest „nasze". Wyjątkowość wiary chrześcijańskiej polega na tym, że my nie głosimy „naszego", tylko coś, czego nie posiadamy. Kiedy mówię kazanie, nie głoszę swojej teorii, którą znam i chcę, aby inni ją poznali, tylko Chrystusa, który mi się wymyka, którego nie mogę do końca zamknąć w swoich pojęciach.

ALFRED GAWROŃSKI: W kontekście tego, co Ojciec powiedział, mam wrażenie że jestem katolikiem bardzo tradycyjnym i pod tym względem nie najlepiej czuję się w panującym tutaj postmodernistycznym klimacie. Jestem filozofem analitycznym. W jaki sposób postrzegano inne religie przez 2000 lat chrześcijaństwa? Na co zwracano uwagę? W ogóle się o innych religiach nie mówiło, tolerowało się je. Istniał natomiast ogromny problem w całej historii chrześcijaństwa nie z innymi religiami, tylko z mądrością tego świata – nauką, sztuką, literaturą, antropologią. Od czasu Soboru podejście do innych religii zmieniło się zasadniczo – możemy nie tylko tolerować inne religie, ale uznawać ich wartość, mądrość, obecność intuicji, które mogą nas ubogacić. Jest jednak pewne „ale" – określone rygory myślenia obowiązują. Gdy mówimy o prawdzie, opieramy się na pojęciach elementarnych, podstawowych – definicjach prawdy i fałszu. Możemy mówić o prawdzie przez duże „P", ale nie może to być całkowite zaprzeczenie albo zignorowanie, albo odcięcie się od utartego rozumienia prawdy. Nasze pojęcia są jakoś powiązane i pojęcia prawdy takiej czy innej muszą być ze sobą w jakiejś korelacji. Jeśli mówimy o prawdzie, musi ona różnić się od fałszu. Trudno zakładać, że mówimy o prawdzie, jeśli nie sprecyzujemy, czym prawda różni się od fałszu. Miałem nadzieję, że zrozumiem coś więcej z ekumenizmu, z prawdy innych religii, ale muszę przyznać, że nie zrozumiałem. Póki mówimy o bogactwie innych religii, o całej sferze kulturowej, psychologicznej i nawet metafizycznej, którą religie mogą wnieść – rozumiem to. Natomiast nie rozumiem, kiedy mówi się o sprawie zasadniczej. Wierzymy w Jezusa Chrystusa, który wcielił się w konkretnym momencie historycznym w konkretną osobę. Jeśli mówimy, że ta prawda istnieje w sposób ukryty w innych religiach, to według mnie, możemy powiedzieć dokładnie wszystko. Co to znaczy, że istnieje w sposób ukryty? To znaczy, że po prostu nie istnieje. Tak to dotychczas rozumiał każdy chrześcijanin. Przy tak rozumianym ekumenizmie przestaje być naszym naczelnym zadaniem konfrontacja z nauką, filozofią tego świata, kulturą europejską czy innymi kulturami, z tym, co ten świat ma do przeciwstawienia, a możemy konfrontować się ekumenicznie z innymi religiami, bo one uznają tajemnicę paschalną, są więc bliższe prawdy od świata laickiego. Na jakiej podstawie twierdzimy, że tak jest? Wydaje mi się, że to wymaga większych rygorów metodologicznych. Problem zbawienia poza Kościołem występował już w średniowieczu u św. Tomasza. Uznawano, że poza chrześcijaństwem jest zbawienie.

JAN ANDRZEJ KŁOCZOWSKI OP: Bardzo interesująca debata na ten temat odbyła się po wojnie, na przełomie lat 40. i 50. Pewien amerykański ksiądz, Leonard Feeney, bardzo rygorystycznie zinterpretował zasadę *Extra eclessia nulla salus*, głosząc, że zostaną zbawieni jedynie ci, którzy są w sposób materialny zapisani do ksiąg chrzcielnych Kościoła. Upierał się przy swojej interpretacji, mimo że został upomniany najpierw przez bis-

kupa, potem przez Rzym. W efekcie został ekskomunikowany, co jest logicznym paradoksem. Broniąc ekskluzywnej wizji zbawienia sam został ekskomunikowany.

ZBIGNIEW BOMERT OP: Sens ukrytej obecności Chrystusa w innych religiach wyjaśniłybym w ten sposób: nie jest zasługą tych religii, że Chrystus w nich jest, tylko jest zasługą Chrystusa, że tam się znajduje. Problem mamy z tym dlatego, że Chrystus jest bardzo konkretny, a my koniecznie chcielibyśmy Go gdzieś umiejscowić. Tymczasem cała tajemnica sposobu istnienia Chrystusa polega na tym, że jest konkretem, który ma znaczenie powszechne.

ALFRED GAWROŃSKI: Dobrze, ale w takim razie dlaczego tego nie rozszerzyć – mam wrażenie, że w tomizmie jest to sugerowane – na stwierdzenie, że wszędzie tam, gdzie jest dobro, jest Chrystus? Staje się to wówczas uniwersalną zasadą logiczną, dotyczącą nie tylko religii, ale także sytuacji ludzi niewierzących.

JAN ANDRZEJ KŁOCZOWSKI OP: Jeżeli chodzi zagadnienie dialogu i ekumenizmu, to Paweł VI sformułował koncepcję koncentrycznych kręgów przynależności do Kościoła rozumianego jako Lud Boży pielgrzymujący przez historię. Teorię tę można zinterpretować w kontekście pytania o prawdę. Oczywiście jest to analiza w obrębie teologii katolickiej, a nie spoza Kościoła, jest to więc próba zdania sobie sprawy z naszej świadomości, czym jest Kościół. Koncepcja kręgów przynależności, przyporządkowania ludzi do Ludu Bożego, w centrum sytuuje katolików. Następne kręgi są coraz szersze, ale również koncentryczne i obejmują: inne kościoły chrześcijańskie, żydów, muzułmanów, wyznawców innych religii, wierzących w Boga i wreszcie ludzi dobrej woli.

Koncepcja kręgów przyporządkowania do Ludu Bożego jest bardzo interesująca. Nie prowadzi do kompletnego relatywizmu, bo jest centryczna i wyraźnie mówi, gdzie znajduje się środek ciężkości, a z drugiej strony jest próbą uniwersalizacji prawdy o Chrystusie.

W *Tertio millennio adveniente* Papież mówi: nie pytajmy, czym się chrześcijaństwo różni od innych religii, ale zapytajmy, w czym jest podobne. Papież nie odpowiada na pytanie teologicznie, tylko antropologicznie. Jest coś wspólnego w postawie poszukiwania przez człowieka pewnego absolutu, w świadomości, że prawdziwe życie tu jest nieobecne, że prawda jest transcendentna, że nie jest dana w potocznym doświadczeniu.

ALFRED GAWROŃSKI: W pełni doceniam znaczenie tolerancji. Zrobiono ogromny krok, aby uznać wartość innych religii. Ale mam wątpliwość: czy my nie idziemy za daleko? Czy wszystkie religie są dobre? Czy nie ma tam elementów, które powinny w nas budzić sprzeciw?

JAN ANDRZEJ KŁOCZOWSKI OP: Szalenie ważne jest, by odróżnić poziomy dyskusji: płaszczyznę doktrynalną od historyczno–doświadczeniowej. Islam ma bardzo wyrafinowaną teologię i mistykę, hinduizm jest wspaniały i poetycki, ale jednocześnie rozwija się zarówno fundamentalizm hinduski jak i islamski. I my, chrześcijanie, także mamy za co bić się w piersi. Ale czy to się da odróżnić? Metodologicznie pewnie tak.

ZBIGNIEW BOMERT OP: Proponuję nieco zmodyfikować pytanie. Krążymy wokół zagadnienia, czy możemy się czegoś nauczyć od religii niechrześcijańskich i czy one są dobre. Tymczasem pytanie jest nieco inne: czy w tych religiach jest element nadprzyrodzony, czy są Boże dary nadprzyrodzone? Karl Rahner twierdzi, że w religiach niechrześcijańskich są nie tylko naturalna mądrość i naturalne doświadczanie Boga, ale również nadprzyrodzone dary, które mają przygotowywać przyjęcie Chrystusa. Nie znaczy to, że hinduizm będzie dla mnie alternatywą Starego Testamentu, że mam odrzucić Stary Testament i przygotowywać się do przyjęcia Chrystusa przez hinduizm. Dla mnie jest to już nieaktualne. Możemy jednak spróbować wytyczyć granicę ważności, punkt, kiedy trzeba powiedzieć „stop". Granica jest tam, gdzie religia niechrześcijańska z elementami darów nadprzyrodzonych, które mają przygotować na przyjęcie Chrystusa, spotyka wreszcie Chrystusa. Dla pewnych religii lub narodów może to być moment kilkaset lat po Chrystusie. Przedtem są one jakby na etapie Starego Testamentu. W naszej epoce zaczynamy mieć do czynienia z sytuacją, w której cały świat ma dostęp do głoszonej Ewangelii. Momentem rozstrzygającym jest reakcja na to spotkanie z Chrystusem: albo otwarcie i przyjęcie Chrystusa jako ostatecznego daru od Boga, albo zamknięcie się. Wtedy ten element darów nadprzyrodzonych zostaje zatrzymany.

ALFRED GAWROŃSKI: Jest to jednak dosyć niebezpieczne stwierdzenie, ponieważ prowadzi ostatecznie do alternatywy: albo się nawrócicie, albo wszystkie elementy pozytywne waszej religii są pozorne. Nie jest to postawa ekumeniczna, taka jak ja ją rozumiem i jak jest współcześnie formułowana.

ZBIGNIEW BOMERT OP: Sedno sprawy zależy od tego, co rozumiemy przez „spotkanie Chrystusa". Czy spotkał Chrystusa człowiek nieochrzczony, który żyje w Polsce i co prawda spotyka na co dzień księży i chrześcijan, ale dla niego katolik to ktoś, kto pije, bije żonę, raz do roku się wyspowiada i jest z siebie zadowolony? Czy o człowieku, który ma takie wyobrażenie o Chrystusie i o Kościele, można powiedzieć, że spotkał Chrystusa?

ALFRED GAWROŃSKI: Ale Ojciec powiedział, że dzisiaj już prawie wszędzie to spotkanie nastąpiło. Ja zrozumiałem, że to już przesądziło o wartości innych religii.

GRZEGORZ CHRZANOWSKI OP: W spotkaniu z Chrystusem decydujące znaczenie ma element subiektywny – szczerość tego spotkania. Jeśli dokona się ono w taki sposób, że ktoś nawraca się na chrześcijaństwo, to można powiedzieć, że głoszenie Ewangelii było skuteczne.

Zostało tutaj postawione pytanie: czy nie posuwamy się za daleko, akceptując inne religie? Po prostu próbujemy sformułować zasady dialogu. Poza tym mowa jest cały czas o pewnych zalążkach prawdy i dobra, które istnieją w innych religiach, stanowiąc przygotowanie ewangeliczne, nie równoważne jednak wobec Starego Testamentu, w którym mamy do czynienia z osobistą ingerencją Boga w historię świata. Natomiast trzeba podejść na serio do faktu, że w innych religiach ludzie także dostępują kontaktu z rzeczywistym Bogiem, a nie pozostają pogrążeni wyłącznie w ludzkich błędach, że element nadprzyrodzony jest tam także obecny. Jaka jest relacja między nadprzyrodzonością w chrześcijaństwie a nadprzyrodzonością obecną w innych religiach – nad tym trzeba się głęboko zastanowić. Podstawowe jest odniesienie do misterium Chrystusa, które jest uniwersalne i ma charakter kosmiczny, wobec całego świata.

ŁUKASZ TRZCIŃSKI: Jest jeszcze jeden ważny aspekt dialogu, o którym chcę wspomnieć: dzięki innym religiom można lepiej zobaczyć swoją. Pewna opowieść chasydzka – przytoczona przez Eliadego – opowiada o tym, jak kupiec z Krakowa miał sen, że w Pradze pod mostem jest zakopany skarb. Pojechał do Pragi, chciał pod most wejść, ale most był otoczony przez wojsko. Opowiedział oficerowi swój sen, a ten mówi: „Wie pan, ja też miałem taki dziwny sen. Śnił mi się dom w Krakowie, w którego piwnicy zakopany jest skarb." Po opisie domu kupiec zorientował się, że to jego dom. Wrócił do Krakowa i, rzeczywiście, w piwnicy swojego domu znalazł złote monety. Otóż wydaje mi się, że oprócz aspektów, o których mówiliśmy, poznawanie w dialogu innych religii ubogaca rozumienie własnej. Na przykład koncepcja Logosu opracowana w chrześcijaństwie i w filozofii greckiej jest bardzo podobna do koncepcji Logosu w Indiach i właściwie identyczna z koncepcją tworzenia w Kabale. Wydaje mi się, że jeżeli nie będzie się chciało być z założenia eklektykiem i zrobić z religii eklektycznej papki, ale będzie się podchodziło krytycznie, można wówczas zobaczyć aspekty własnej tradycji w zupełnie nowym świetle. Być może dopiero takie pogłębienie pozwoli na prawdziwy dialog.

JAN ANDRZEJ KŁOCZOWSKI OP: Powiedzieliśmy już wiele o prawdzie w religii, ale brak mi nadal charakterystyki specyficznych właściwości prawdy religijnej. Niewątpliwie różni się ona od terminu, którym posługujemy się w nauce czy w życiu potocznym. Prawda jest sama w sobie terminem analogicznym, inaczej posługujemy się nim w sensie religijnym, inaczej w naukowym; nie jest jednak terminem wieloznacznym. Czy dałoby się znaleźć pewne osobliwości, charakterystyczne cechy prawdy religijnej?

We współczesnej metodologii przyjmuje się trzy koncepcje prawdy: klasyczną, koherencyjną i pragmatyczną. Klasyczna głosi, że zdanie orzeka jakiś stan rzeczy i rzeczywiście ten stan zachodzi. Koherencyjna występuje w naukach dedukcyjnych – kryterium prawdy jest zgodność z innymi aksjomatami. Koncepcja pragmatyczna została najlepiej wyłożona oczywiście przez samego Jamesa: „Jeżeli idee teologiczne okazują się wartościowe dla konkretnego życia, będą one prawdziwe dla pragmatyka w tym znaczeniu, że są do tego dobre." Zastanawiam się, czy pewna osobliwość prawdy religijnej – niezależnie od tradycji, w której występuje – nie polega na tym, że spełnia ona wszystkie trzy kryteria.

Religia musi zawierać pewne sądy przekonaniowe, opisujące zachodzący stan rzeczy. Nikt poważnie uczestniczący w tradycji religijnych nie poszukuje rozstrzygnięć tylko w sensie psychoterapeutycznym. Człowiek, który wypowiada pewien sąd religijny, wierzy w to, że rzeczywiście tak się rzeczy mają, że na przykład Jezus jest Synem Bożym. Pomijam w tej chwili problem weryfikacji; tutaj mamy do czynienia z weryfikacją wewnętrzną przez akt łaski. Podobnie jest prawdopodobnie w innych tradycjach religijnych, hinduistycznej czy buddyjskiej; też wypowiada się przekonania o jakimś stanie rzeczy.

Zasada koherencji: zdania muszą się łączyć i wzajemnie się kontrolują dążąc do zbudowania obrazu świata, w którym pewne elementy wzajemnie się wyjaśniają. Postulat ten jest bardzo trudny do spełnienia. W wypadku tradycji religijnych człowiek nie ma bezpośredniego kontaktu z rzeczywistością boską, transcendencją, pustką. Musi posługiwać się językiem symbolu, językiem analogicznym, a nawet uciekać się do paradoksu, mówiąc o Bogu, że jest pełnią i pustką zarazem. Pseudo–Dionizy Areopagita a za nim św. Tomasz będą mówić, że paradoks wiedzy o Bogu polega na tym, że nic o Nim tak naprawdę nie wiemy. W związku z tym wysiłek teologów będzie polegał na tym, żeby koherencję znaleźć. W samej tradycji religijnej często ta koherencja nie jest tak jasno widoczna, ponieważ mamy różne dokumenty, świadectwa.

Znaczenie pragmatyczne prawdy religijnej, oczywiście nie w rozumieniu Jamesa, widziałbym w fakcie, że ma ona zawsze charakter soteriologiczny: autosoteryczny lub heterosoteryczny. Dotyczy to zarówno chrześcijaństwa, hinduizmu jak i innych religii. Na ten właśnie wymiar prawdy religijnej zwraca uwagę Jezus, gdy mówi o sobie, że jest „Drogą, Prawdą i Życiem", podkreślając osobisty charakter stwierdzenia, że jest prawdą. To nie jest prawda dla uczonych, tylko dla grzeszników, którzy mają się zbawić. Osobliwą cechą terminu prawda religijna jest współbieżność tych trzech elementów.

JERZY SZYMURA: Zgadzam się z Panem Gawrońskim, że mówiąc o prawdzie przez duże „P", nie możemy zapominać o tym, w jaki sposób zwykle tego słowa używamy, bo przestaniemy wiedzieć, o czym mówimy.

W toczącym się w filozofii analitycznej sporze o naturę prawdy poza zwykle wyodrębnianymi teoriami: zgodnościową, dominującą u nas jako klasyczna, koherencyjną oraz pragmatyczną występuje wiele innych koncepcji. Należą do nich między innymi koncepcje epistemiczne, które definiują prawdziwość w kategoriach zasadności. Na przykład Putnam identyfikuje prawdziwość zdania z jego uzasadnieniem w idealnych warunkach poznawczych. Gdybym chciał budować jakieś analogie, powiedziałbym, że w katolicyzmie wierzy się, że w pewnych momentach Papież jest w idealnych warunkach epistemicznych. Wszystkie teorie prawdy, które zostały tu wymienione, są tzw. substancjalnymi teoriami prawdy, jako że łączy je to, iż zakładają, że istnieje coś, do czego słowo „prawda" się odnosi. A są jeszcze tzw. koncepcje deflacyjne, bardzo obecnie rozpowszechnione, które odmawiają słowu „prawda" rzeczywistego odniesienia i przyznają mu na przykład funkcje stylistyczne lub retoryczne. Pan Gawroński słusznie zwrócił uwagę, iż istotne jest to, jak funkcjonują rzeczowniki „prawda" i „fałsz" oraz przymiotniki „prawdziwy" i „fałszywy" w zwykłym dyskursie religijnym, gdzie daleko nam do uzgodnionej, wszechogarniającej prawdy przez duże „P" i gdzie mimo to jedne zdania musimy akceptować jako prawdziwe, a inne odrzucać jako fałszywe. Może tu kusić pogląd, że jeśli jakieś zdanie jest prawdą religijną, to jest nią co najmniej w każdym niedeflacyjnym sensie – nie może ono wszak nie być zgodne z rzeczywistością, nie być spójne, pożyteczne i zasadne. Trudno jednak ten pogląd utrzymać, jeśli ma się na myśli rzeczywistość ograniczoną do naszego zwykłego doświadczenia i nasze zwykłe sposoby wypowiadania się o niej. Twierdzenie, że Bóg jest największym dobrem, wydaje się niezgodne z rzeczywistością Oświęcimia, dogmat mówiący, że istnieje jeden Bóg w trzech osobach, sprawia wrażenie sprzeczności, głoszenie prawd wiary często nie przynosiło pożytku na co dzień, a „niewierny" Tomasz został skarcony za to, że domagał się uzasadnienia. Wątpię, by można było zdefiniować prawdę przez małe „p" w taki sposób, by wszystkie prawdy wiary można było uznać, zgodnie z tą definicją, po prostu za prawdziwe. Jeżeli są one w ogóle prawdami, to są właśnie prawdami przez duże „P". Niemniej – i tu właśnie zgadzam się z Panem Gawrońskim – myśląc o prawdzie przez duże „P", nie można zapominać o jej związku z prawdami przez małe „p". Może wobec tego przyjąć rozwiązanie Peirce'a, według którego kłopot zniknie, gdy rozwój ludzkiego poznania dobiegnie swego celu – gdy w pełni rozwinięta, w końcu uzgodniona wiedza będzie wreszcie zadowalająco uzasadniona, dzięki temu zgodna z rzeczywistością i spójna, a także wyłącznie pożyteczna? Związek prawdy przez duże „P" z prawdami przez małe „p" polegałby wówczas na tym, że pierwsza byłaby ideałem drugich, mających zawsze ograniczony charakter. W to, że kiedykolwiek – w życiu lub po życiu – taki idealny stan przekonaniowy może zostać zrealizowany, trudno uwierzyć, dziś uważa się go częściej za nietrafną niż za trafną idealizację, wiara jednak wcale nie musi być rzeczą łatwą.

ALFRED GAWROŃSKI: Każda teoria, doktryna o pewnym zakresie ogólności i historyczności posiada te trzy cechy: jest korespondencyjna, koherentna i głosi swoją użyteczność. Te trzy aspekty trudno rozdzielić. Mam pewną uwagę na temat pojęcia prawdy religijnej. Nie chcę być nieekumeniczny, ponieważ doceniam pozytywne walory ekumenizmu, jeśli jednak mówimy o prawdzie, mówimy o rzeczy bardzo radykalnej, coś jest albo prawdą, albo fałszem. Nie ma innej możliwości. Jeśli mówimy o pojęciu prawdy religijnej, byłbym skłonny myśleć, że jest jedna prawda religijna i ona jest prawdą tylko dlatego, że została objawiona przez Jezusa Chrystusa, a wszystko inne jest fałszem religijnym.

ŁUKASZ TRZCIŃSKI: W takim razie dla Pana nie będzie prawdą religijną w żadnym sensie, tylko fałszem, jeżeli muzułmanin powie: „Bóg istnieje"?

ALFRED GAWROŃSKI: Jest to o tyle prawdą, o ile zgadza się z tym, w co ja wierzę. Oczywiście, to nie jest fałsz dlatego, że on to mówi. Jeżeli mówimy o prawdach religijnych w szerszym znaczeniu, poza sferą objawienia, mam prawo powiedzieć, że to jest prawda religijna, ale równocześnie mam prawo posługiwać się pojęciem fałszu religijnego. Jeśli posługuję się tymi pojęciami, staram się rozstrzygnąć, co jest prawdą, a co fałszem religijnym, mogę dopatrzeć się prawdy, ale nie mogę jej zakładać *a priori*, twierdząc, że jeśli coś jest religijne, to prawdopodobnie jest także prawdziwe. Byłoby to stosowaniem taryfy ulgowej do pewnego zakresu zjawisk, podczas gdy nie ma żadnego powodu, aby taką taryfę stosować.

GRZEGORZ CHRZANOWSKI OP: Nie zgadzam się z Profesorem Gawrońskim w kwestii powszechnego stosowania kryteriów fałszu i prawdy w języku religijnym. W języku religijnym mamy także do czynienia ze stwierdzeniami, do których te kategorie się nie odnoszą. W modlitwie człowiek nie twierdzi, ale wyraża pewien stan ducha, posługuje się mową symbolu, metaforami, i to nie są jakieś nieprawomocne środki ekspresji religijnej; one do religii przynależą i nie mogą być zastąpione czy przełożone na twierdzenia, do których się odnosi prawda i fałsz. Poza tym cała sfera związana z performatywną funkcją języka, związana na przykład z liturgią sakramentów, jest także dziedziną, w której nie można zastosować wspomnianych kryteriów. Myślę, że nie da się mowy religii całkowicie przełożyć na zdania prawdziwe i fałszywe, tak, aby można było powiedzieć, że to jest język religijny, który można zestawić ze zdaniami innych religii i porównywać ich prawdziwość.

JAN ANDRZEJ KŁOCZOWSKI OP: Każde zdanie musi być rozpatrywane w kontekście. Dotyczy to także kontekstu religijnego; kiedy wypowiadam zdanie: „Ojcze nasz, któryś jest w niebie", w tym zawarte jest przekonanie, że jest Ojciec. Skoro do Niego mówię, to jestem przekonany, że On jest.

ALFRED GAWROŃSKI: W dziedzinie prawdziwości przeżyć religijnych można zastosować kategorię złudzenia. Czy to, co przeżywa uczestnik jakiejś tradycji religijnej, jest realne w sensie metafizycznym, czy należy rozpatrywać to przeżycie w kategorii złudzeń psychologicznych? Nie mam odpowiedzi, ale muszę się nad tym zastanowić. Nie mogę natomiast *a priori* twierdzić, że jeśli on ma przeżycia religijne, które nie są ewidentnie złe, to w tym jest jakaś prawda. To może być świat złudzeń.

JERZY SZYMURA: Dostrzegam fakt, że „ekumeniczne" rozwiązanie problemu prawdy religijnej, które zaproponowałem, ma pewne trudności z wyjaśnieniem natury fałszu i natury złudzenia. Zamiast bronić się wskazywaniem na nie mniejsze kłopoty rozwiązań konkurencyjnych, powiem krótko: fałsz pojawia się skutkiem tego, że ktoś po prostu kłamie, nie licząc się z doświadczanym stanem rzeczy, lub wtedy, gdy mamy do czynienia z nadmiernym rozszerzaniem zakresu stosowalności twierdzenia poza zakres doświadczeń, które do tego twierdzenia upoważniają. Tak można również rozumieć fałsz w religii. Gdybym powiedział, że jakąś absolutną prawdę o Bogu lub o czymkolwiek ustaliłem, fałsz pojawiałby się wtedy, kiedy przeczyłbym temu, że to samo coś można – w innej perspektywie – ustalić inaczej. Zdaję sobie jednak sprawę z tego, że rozwiązanie to prowadzi do pewnych znanych paradoksów. W związku z tym mogę powiedzieć tylko tyle, iż sądzę, że poglądy filozoficzne nie mniej niż głoszonymi tezami różnią się rodzajem nieuchronnych paradoksów i sprzeczności, do jakich prowadzą. Wolę te paradoksy, które wyrastają z obszerniejszych, wyjaśniających więcej wizji rzeczywistości.

JAN ANDRZEJ KŁOCZOWSKI OP: Czy dysponujemy środkami filozoficznymi rozstrzygnięcia prawdy w kontekście pluralizmu religijnego? Czy są sposoby rozstrzygania o prawdzie którejś z wielkich tradycji religijnych? Najważniejszym pytaniem jest problem: czy jest jedna prawda, czy są liczne prawdy. Bo jeśli jest wiele prawd, a są sprzeczne, to trzeba byłoby powiedzieć, że w ogóle nie ma prawdy. To równałoby się czystemu relatywizmowi. Pomimo całej naszej dyskusji pytanie o prawdę w religii pozostaje nadal otwarte.

Prezentowana rozmowa odbyła się w krakowskim klasztorze oo. Dominikanów w ramach prowadzonego przez Jana Andrzeja Kłoczowskiego OP seminarium z filozofii religii.

GLOSSY DO SZEKSPIRA (I)

MAKBETA SEN O NIEŚMIERTELNOŚCI

Włodzimierz Galewicz

Być może także niejeden z nas miewa podobne oprzytomnienia: budzi się zlany potem z nocnego koszmaru, w którym, jak bardzo dobrze pamięta, robił rzeczy straszne. Tak straszne, że jeszcze po przebudzeniu jest nimi czy też sobą samym przerażony. Leżąc przez chwilę z łomoczącym sercem, dochodzi jednak „do siebie" – i oddycha z ulgą. Bo przecież może sobie powiedzieć: to wszystko był sen...

Przebudzenie Makbeta – jego ciężki, oporny, ciągnący się przez szereg scen powrót do przytomności, który z zapartym tchem śledzimy w ostatnim akcie tragedii – nie niesie z sobą tego odprężenia. Z jego snu pryska jedynie to, co było iluzją. Wszystko, co było w nim koszmarem, pozostaje prawdą. Nadzieje na świetną i bezpieczną przyszłość ostatecznie rozsypują się. Przepowiednie, na których budował te nadzieje, objawiają mu zupełnie inny, znacznie bardziej złowróżbny sens. To, co zostaje z jego gwałtownie kurczącego się życia, to odarty z wszelkich kłamstw i złudzeń, dość odrażający szkielet faktów, z których już nie zdoła się zbudzić. Jest zatem nadal prawdą – i zawsze nią będzie – że wspólnie ze swoją żoną, Lady Makbet (która przez samobójczą śmierć już wcześniej wyzwala się ze s w o j e g o koszmaru i nie towarzyszy mężowi w tych ostatnich chwilach), dopuścił się mordu na osobie swojego krewnego i suwerena, dobrotliwego króla Duncana, żeby zagarnąć po nim tron Szkocji. Jest prawdą, że wkrótce potem nasłał morderców na swojego podziwianego w głębi ducha przyjaciela i byłego towarzysza broni Banqua, widząc w nim rywala,

który może pokrzyżować jego dynastyczne plany. Prawdą nie do wymazania jest także cały rejestr innych zbrodni, które popełnił później, czy to chcąc utrzymać wyślizgującą się mu z rąk królewską władzę, czy też po prostu z wściekłości, że mu się ona wymyka.

Znamy to: tak jak jedno kłamstwo zmusza do następnego, tak i pierwsza zbrodnia często pociąga za sobą kolejne. Ten „samonapędzający się" mechanizm zła potwierdza się także w tragedii Makbeta. W pewnym jej momencie ów „tyran", jak go teraz wszędzie nazywają, uświadamia sobie:

> ...ugrzązłem w bagnie krwi i stoję
> W nim po kolana, świadom, że zabrnąłem
> Tam, skąd powrócić byłoby mozołem
> Cięższym niż dalej brnąć.[1]

My, niemi widzowie dramatu, wczuwamy się do pewnego stopnia w tę desperacką sytuację Makbeta. Tłumaczymy sobie, że skoro zabrnął tak daleko, „nie pozostaje mu nic innego", jak brnąć jeszcze dalej – musi nadal niszczyć, jeśli sam nie ma zginąć. Ale to, ma się rozumieć, dosyć leniwe wytłumaczenie. Bo przecież, najpierw, nie jest wcale tak, ażeby Makbet dzięki pierwszym zbrodniom zdobył już wszystko, co pragnął osiągnąć, stał się tym, kim chciał być, potem zaś tylko kurczowo trzymał się i bronił swojego zagrożonego z wszystkich stron bytu. A poza tym: jak doszło do tego, że ów najnieszczęśliwszy chyba bohater Szekspira znalazł się w swoim rzeczywiście beznadziejnym położeniu, zapędził się w swój życiowy impas? Dlaczego ten wzór żołnierskich cnót, za jaki uchodzi Makbet w chwili, gdy go poznajemy, kieruje się ku zbrodni, poważa się na nią; dlaczego – z początku jeszcze ociągając się i z pewnym żalem oglądając wstecz na dotychczasowe, jeśli nie „nieposzlakowane", to w każdym razie niezbrodnicze życie – czyni jednakże swoje pierwsze, a zaraz potem dalsze kroki w kierunku tego „bagna krwi", w którym niebawem ugrzęźnie?[2]

[1] Cytuję według przekładu Stanisława Barańczaka, wydanie drugie, Poznań 1994, s. 85. Tłumacz wzmacnia tu nieco sens wypowiedzi Makbeta, który w oryginale mówi raczej, że powrócić byłoby mu r ó w n i e c i ę ż k o jak brnąć dalej: „I am in blood / Stepped in so far, that should I wade no more, / Returning were as tedious as go o'er" (3. 4. 137–9), co w komentarzu do oksfordzkiego wydania (*The Tragedy of Macbeth*, ed. by Nicholas Brooke, Clarendon Press: Oxford 1990, s. 160) objaśnia się jako: „it would be as tedious to retreat as to go on forward".

[2] Alfred Harbage w swoim szkicu o *Makbecie*, zamieszczonym przez Barańczaka w posłowiu do jego przekładu, stawia podobne pytanie, po czym pisze: „Pytanie to przekształca się na naszych wargach w inne: »Dlaczego w ogóle istnieje człowiecze zło?« – i zdajemy sobie sprawę, że nie ma na nie odpowiedzi. Jądrem *Makbeta* jest tajemnica religijna; moralna jasność tej sztuki to testament wiary. Zło da się rozpoznać, można do niego czuć wstręt i można je zwalczać, niekoniecznie je rozumiejąc" (tamże, s. 147). Bardzo to piękne i głębokie słowa, nie odwołujmy się jednak do tajemnicy zbyt wcześnie. To, dlaczego we wszechświecie obowiązuje prawo ciążenia, jest może ostatecznie sprawą wielce tajemniczą. Jeżeli jednak raz przyjmiemy do wiadomości to prawo, nie dziwmy się widząc, jak dojrzały owoc, kiedy przyjdzie jego pora, spada z drzewa.

*

Są zbrodnie, bestialskie czyny, których bestialskość można rozumieć niemalże dosłownie: nie sprawia ich człowiek, lecz bestia w człowieku. Dokonuje ich wprawdzie rękoma człowieka, ale to, co w człowieku najwłaściwiej ludzkie, jest wtedy nieobecne, przygłuszone, zamroczone – chociażby na tę jedną chwilę, krótką jak błysk noża. Mówimy, że człowiek nie wie, co robi.

Zbrodnia Makbeta nie jest zbrodnią takiego rodzaju. Nie jest to czyn spełniony w amoku, w nagłym porywie agresji. Zamysł tego czynu lęgnie się w duszy Makbeta znacznie wcześniej, jeszcze w tym dramatycznym przed–czasie, którego nie obejmuje akcja tragedii. Już w owej pierwszej scenie, w której Makbet, zapowiadany niemal z fanfarami jako „ulubieniec Bellony" (s. 13), waleczny wódz, „który Fortuną gardzi, a Brawurę ma za kochankę" (s. 11), ukazuje się wreszcie naszym ciekawym oczom – w scenie z trzema wiedźmami – nosi on w sobie zarodek swej zbrodni i dlatego wzdryga się, pozdrowiony przez ostatnią z nich jako przyszły król Szkocji.[3] Niedługo potem ten zbrodniczy plan, w nadarzających się wręcz cieplarnianych warunkach, szybko dojrzeje w nim i doprowadzi go do mordu, który będzie typowym zabójstwem z premedytacją. Sam sprawca życzyłby sobie wprawdzie z głębi swojego rozdartego, w części już całkiem owładniętego przez morderczą chęć, lecz w części jeszcze opierającego się jej ducha, aby mogło być inaczej. Perspektywa zbrodni jest dla niego myślą „o treści tak strasznej, że się jeży włos, a serce wbrew swej spokojnej naturze łomocze o klatkę żeber" (s. 21). Makbetowi marzyłoby się zatem, aby ta okropność, jeżeli już ma się p r z e z n i e g o i d l a n i e g o dokonać (czego nie jest w stanie nie pragnąć), została spełniona możliwie b e z n i e g o, przy jego jak najmniejszym udziale, jak gdyby tylko jego rękoma. Już prawie całkiem zdecydowany, prawie do dna owładnięty przez tę coraz bardziej panoszącą się w nim straszną myśl, mówi wznosząc wzrok do gwiaździstego nieba (jednej z tych „dwóch rzeczy", które budziły taki zachwyt w Immanuelu Kancie!):

Gwiazdy, skryjcie się w obłoku,
Niech blask nie wnika w głąb mojego mroku:

[3] Zob. tamże, s. 17. Ten zarodek zbrodni nie musiał być jeszcze w pełni rozwiniętym zamiarem. Por. w tej sprawie uwagę A. C. Bradleya w jego *Shakespearen Tragedy* (3rd Edition 1992, s. 301). W jednej z not do tej książki (s. 454–8) Bradley rozważa, czy na wcześniejsze zbrodnicze plany Makbeta nie wskazują również słowa jego żony w siódmej scenie pierwszego aktu. Podżegając wahającego się jeszcze męża do zabójstwa Duncana, Lady Makbet przypomina mu tam jakąś wcześniejszą rozmowę, w której miał on przyrzekać, czy też wręcz przysięgać (por. cyt. przekł., s. 35), że się przed nim nie cofnie. Nie jest przy tym jasne, kiedy właściwie odbyła się ta rozmowa. Sam jednak Bradley (chyba słusznie) raczej wyklucza możliwość, aby miała ona miejsce jeszcze przed początkiem tragedii.

Niech oko nie wie, co czyni skrwawiona
Dłoń; ale krwawy czyn niech się dokona (s. 26)[4].

„Pobożne życzenia" – chciałoby się niemal powiedzieć, gdyby nie to, że zamiary Makbeta są tak dalekie od pobożności. Noc, w którą dokona się pierwsza zbrodnia przyszłego tyrana, będzie rzeczywiście czarna i straszna. „W niebie oszczędzają: zgasili wszystkie świeczki gwiazd" (s. 39) – powie tej nocy niespokojny Banquo do swojego syna. W samym Makbecie jednak gwiazda świadomości będzie wtedy świecić całkiem jasno – dość jasno, ażeby wyraźnie rozróżniał, co to obowiązek, co zdrada, co mord. Zapewne, Makbet nie zabija „z zimną krwią". Jego krew i jego wyobraźnia są wzburzone i w takiej gorączce, że aż rysują przed nim majaczący w powietrzu urojony sztylet, który prowadzi go na miejsce zbrodni. Mimo to oko mordującego Makbeta dobrze wie, co czyni jego dłoń.

Słysząc o najokropniejszych nawet czynach dokonanych „w stanie zamroczenia", czujemy się może przerażeni i wstrząśnięci, lecz nie tracimy wiary w Człowieka. Wieść o zbrodni zaplanowanej i zrealizowanej „po ludzku" – z pełną świadomością, budzi w nas głębszy niepokój. Ale i w takich razach mamy pewien środek, który jest w stanie przywrócić nam zaufanie do naszej człowieczej natury. Odzyskujemy je, kiedy możemy przyjąć, że sprawca zbrodni jest „degeneratem", człowiekiem wynaturzonym, jakimś moralnym monstrum czy też – bardziej humanitarnie mówiąc – etycznym kaleką, nie dość dojrzałym lub w ogóle niezdolnym do moralnych uczuć i motywów. Czy jednak w wypadku Makbeta mamy podstawy uspokoić się tym wyjaśnieniem? Czy zabójca króla Duncana jest jednym z tych okaleczonych, upośledzonych, jakby niekompletnych ludzi, pozbawionych jakichś naturalnych pobudek, które wszystkich innych, moralnie zdrowych i nieposzkodowanych osobników naszego gatunku zazwyczaj (czyli poza nawrotami bestii) powściągają przed nieludzkimi czynami?

Spróbujmy najpierw odwrócić pytanie, na które staramy się odpowiedzieć. Chcemy zrozumieć, dlaczego Makbet popełnił swoje okropne, przy odrobienie żywszej wyobraźni przyprawiające nas o mdłości czyny. Ale czemu właściwie nie miałby ich spełnić?

Makbet jest zbrodniarzem także w tym sensie świadomym, że dobrze zdającym sobie sprawę z popędów i bodźców, które nim kierują. Jak sam sobie uprzytamnia, jest właściwie „jedna ostroga" pobudzająca w nim zbrodniczy zamiar. Jest to

[4] W oryginale również występują tak charakterystyczne tu bezosobowe formy: „The eye wink at the hand; yet let that be / Which the eye fears, when it is done, to see" (I. 4. 53–4, podkr. moje, W.G.).

...ambicja,
Tak rozszalała, że jak nadgorliwy
Jeździec, co z ziemi skacze wprost na siodło,
Chybia i spada z drugiej strony (s. 34).

Makbet marzy o tym, aby zostać królem, i od początku nie jest to marzenie całkiem nieziszczalne. Przy pierwszym spotkaniu z wiedźmami wódz hrabstwa Glamis, a niebawem także wódz Cawdoru zapewnia wprawdzie obłudnie, że „tron – to rzecz całkiem poza zasięgiem" (s. 18) jego wyobrażeń, ale spostrzegawczy widz już wtedy słusznie podejrzewa, że bohater kłamie. Faktycznie pozycja społeczna Makbeta – z racji samego jego urodzenia, a tym bardziej po odniesionych przezeń militarnych sukcesach – jest taka, że władza królewska m i e ś c i s i ę w horyzoncie jego możliwości, w zakresie rzeczy, które są dla niego osiągalne. Makbet m o ż e zatem zostać władcą Szkocji, jeżeli jej obecny król umrze, nie pozostawiając potomka, który byłby go zdolny od razu zastąpić na tronie i który byłby także tego tronu godny. Tymczasem życie Duncana tej czarnej, strasznej nocy, kiedy król gości w zamku w Inverness, jest w rękach Makbeta. Dlaczego zatem Makbet nie miałby się targnąć na to życie?

Owszem, jest zawsze jakieś niebezpieczeństwo, że zbrodnia wyjdzie na jaw, a jej sprawca zostanie pociągnięty do odpowiedzialności. Ale, po pierwsze, Makbet i jego wspólniczka mają, trzeba przyznać, dosyć dobrą sposobność, aby zrealizować swój plan, mogą więc liczyć na to, że jeśli tylko przeprowadzą go sprytnie i sprawnie, nikt nie domyśli się ich winy, a choćby się nawet domyślał, nie będzie im jej w stanie dowieść (i te rachuby prawdopodobnie nie zawiodłyby ich, gdyby Makbet poprzestał na tej jednej zbrodni, po której bądź co bądź faktycznie został wybrany na króla!). A poza tym, nawet jeżeli pozostaje jakieś ryzyko, to czemu by go nie podjąć, skoro stawka jest tak duża – gdy w grę wchodzi korona? Czemu więc Makbet miałby się zawahać i cofnąć przed zrobieniem tego, od czego zawisło spełnienie jego ambicji i marzeń?

Nasuwająca się odpowiedź jest oczywiście taka, że tym, co normalnego człowieka powstrzymałoby mimo wszystko od popełnienia zbrodni na Duncanie, nawet gdyby miał takie same powody i równie sprzyjające warunki do jej spełnienia jak Makbet, byłyby jakieś motywy natury moralnej. Że jednak te „moralne motywy" mogą być jeszcze rozumiane rozmaicie, za tą jedną odpowiedzią w istocie kryje się kilka różnych. Przyjrzyjmy się chwilę przynajmniej trzem z nim.

*

Tym, co kwalifikuje się jako moralne lub niemoralne, jest zawsze, a przynajmniej w typowym wypadku, postępowanie jednych osób w stosunku do innych. Stosunki między osobami rzadko bywają całkiem obojętne; zazwyczaj są zabarwione całą gamą uczuć. Toteż i wtedy, kiedy chodzi o określenie motywów, które powstrzymują nas od moralnego zła albo, przeciwnie, pobudzają do jego czynienia, najbardziej naturalną rzeczą wydaje się przyjąć, że pobudkami tymi są właśnie uczucia, jakie jeden człowiek żywi do innego. Przyjazne, życzliwe uczucia w stosunku do tego drugiego (czy będzie to konkretny drugi człowiek, czy też ktoś całkiem nieokreślony, nieznajomy – drugi jako taki) skłaniałyby nas do czynów moralnie dobrych; uczucia nieprzyjazne, wrogie – do postępków niemoralnych. Moralnym monstrum byłby zatem w tym wypadku człowiek całkowicie niezdolny do życzliwych uczuć względem innych ludzi – czy to przepełniony wrogością wobec nich, życzący im źle, czy to odbierający ich dobro i zło, ich radość i ból z zupełną obojętnością.

Czy Makbet jest takim etycznym potworem? Czy zatem jest on zupełnie wyzuty z uczuć tego typu co sympatia, przyjaźń lub litość? Jeżeli wierzyć Lady Makbet, jest raczej odwrotnie. Ją bowiem, tak bardzo śpieszącą się do tego, aby mąż jak najprędzej wspiął się na szczyt kariery, wręcz t r w o ż y jego

> ...poczciwa natura,
> Nazbyt opita mlekiem ludzkich uczuć,
> By się jej chciało piąć najkrótszą drogą (s. 27).

Do ocen, które kochające żony wygłaszają na temat swych mężów, trzeba naturalnie podchodzić z dużą ostrożnością. W wypadku tej oceny Lady Makbet nie mamy jednak właściwie powodów, aby ją podważać. Nawet dalszy przebieg tragedii i moralny upadek Makbeta nie daje nam do tego dostatecznych podstaw. Czy Makbet ma życzliwość dla „drugiego" jako takiego, „drugiego" *in abstracto* (jak niektórzy rozumieją „powszechną życzliwość" lub „miłość bliźniego"), o tym co prawda trudno wyrokować. Ale nie ma to w tym wypadku aż tak wielkiego znaczenia. Bo przecież to nie „drugi *in abstracto*" ginie od sztyletów Makbeta (tym z jego zabójstw, które najbardziej jeszcze przypomina „mord na nieznajomym", jest zabicie dwóch pokojowców Duncana, którym trzeba „zamknąć usta", by łatwiej było zepchnąć na nich winę; te „obiekty" swej zbrodni Makbet istotnie traktuje czysto instrumentalnie, niszcząc je tak, jak kto inny mógłby zniszczyć rękawiczki, będące rzeczowym dowodem jego przestępstwa). „Pierwszorzędne" ofiary Makbeta to jednak jego zwierzchnik i krewny Duncan, jego rywal Banquo, to rodzina jego dobrego znajomego Macduffa. Rzecz charak-

terystyczna, że Makbet nie objawia nienawiści do tych swoich ofiar. Ma dla nich (a konkretnie dla Duncana i dla Banqua) nawet niemało szacunku. O Duncanie mówi:

> Był do tej pory tak łagodnym władcą,
> Tak czyste ręce zachował na tronie,
> Że jego cnoty zagrzmią jak anielski
> Chór potępieniem ohydy zabójstwa (s. 33).

W jego wypowiedziach na temat Banqua przebija wprawdzie zazdrość i obawa, ale także poważanie i podziw:

> To śmiałek – ale swą nieustraszoność
> Umie poddawać kontroli rozumu:
> W działaniu jest i mężny i rozważny.
> Prócz niego nie ma na świecie istoty,
> Przed którą czułbym lęk (s. 66).

Ten respekt, jakim morderca Makbet darzy swoje ofiary, pozwala nawet podejrzewać, że wśród motywów jego zbrodni jakąś rolę odgrywa także „resentyment". Czy jednak to ma już oznaczać, że nasz bohater jest moralnym monstrum? Zbyt wielu potworów musielibyśmy się wówczas doliczyć na świecie!

Z faktu, że Makbet nie wydaje się jakoś specjalnie okaleczony w sferze swoich uczuć wobec drugich osób, da się jednak wyciągnąć także inny wniosek: nie ten, że w takim razie nie jest on moralnym kaleką, lecz że pobudki stanowiące o moralnym zdrowiu („nieokaleczeniu") człowieka leżą gdzie indziej. Identyfikacja moralnych motywów z uczuciami życzliwości dla drugich nasuwa zresztą różne wątpliwości. Jeżeli ta życzliwość ma obejmować każdego „drugiego", równomiernie rozkładać się na wszystkich innych ludzi, to można powątpiewać, czy takie uniwersalne uczucie w ogóle istnieje, czy nie jest tylko wymysłem marzycielskich moralistów, a w najlepszym razie – czy kiedykolwiek jest dostatecznie silne, aby zrównoważyć i „zneutralizować" niemoralne tendencje egoistyczne. Jeżeli zaś obiektem tej życzliwości ma być za każdym razem jakaś wybrana osoba albo grupa osób (rodzina, „paczka" przyjaciół, wspólnota religijna itp.), można z kolei zastanawiać się, czy taka ograniczona, partykularna życzliwość nie jest tylko poszerzoną formą samolubstwa lub też siłą ambiwalentną, moralnie dwuznaczną, w realnym społecznym świecie, w którym jest c i a s n o, rodzącą równie często zło jak dobro (bądź co bądź okrutna Lady Makbet ma aż za dużo „serca" dla swojego męża).

Jeżeli jednak moralne motywy nie leżą w sferze uczuć „społecznych", w takim razie gdzie ich szukać? W tym momencie przychodzi nam przypuszczalnie na myśl druga z tych rzeczy, które budziły podziw

Kanta: prawo moralne. To właśnie to prawo, które – jak chcą jedni – odkrywam jako swoistą prowincję w świecie idealnym, gdzieś obok domeny logiki lub matematyki, czy też – jak wolą inni – które jako racjonalna istota znajduję sam w sobie, zabrania mi określonych sposobów postępowania i zobowiązuje mnie do innych, mówi mi „Nie zabijaj!" albo „Szanuj życie drugiego!". „Słysząc" w sobie zakazy i nakazy tego prawa, uświadamiając je sobie, mogę naturalnie mimo to odmawiać im posłuszeństwa, nie stosować się do nich – jeżeli świadomość prawa moralnego napotka na konkurencję w postaci jakiejś niemoralnej „skłonności", która weźmie nad nią górę. Ale mogę też, jak się wydaje, być w ogóle niezdolny do tego, aby „słyszeć", „czuć", czy też bezpośrednio poznawać prawo moralne, nawet gdy skądinąd wiem, że niektóre osoby odbierają jego głos (lub przynajmniej twierdzą, że do nich dociera). Taka niezdolność, głuchota na prawo moralne byłaby inną formą etycznego kalectwa.

I tego jednak okaleczenia trudno chyba dopatrzyć się w moralnej naturze Makbeta. Nie wiem wprawdzie, czy metafora „głuchoty" znajduje tutaj właściwe zastosowanie. Nie jestem bowiem pewien, czy prawo moralne w ogóle można „słyszeć", czyli w jakiś sposób bezpośrednio poznawać. Ani nawet: czy w ogóle jest ono jako takie czymś, co się poznaje. Nie wszystko przecież, co jakoś j e s t, jest przez nas w swej pierwotnej formie poznawane (snu jako takiego na przykład nie poznaje się, lecz się go śni). Jeżeli jednak jest coś takiego jak zdolność poznania prawa moralnego, to nie ma powodu odmawiać jej akurat Makbetowi. Nasz bohater umie rozróżniać dobro i zło. I nie jest to u niego umiejętność nabyta jedynie pośrednio, oparta na wnioskowaniu, a ostatecznie na sprytnym podpatrywaniu reakcji osób z „normalnego" otoczenia, tak jak umiejętność rozróżniania źródeł dźwięku u człowieka głuchego. Makbet nie tylko wie, że określone reguły moralne „obowiązują" w jego społeczności, są w niej uznawane za ważne, ale także „poczuwa się" do swoich obowiązków, jakoś uzmysławia sobie ważność norm, w których zasięg wkracza, przechodząc z jednej sytuacji życiowej do innej. I to zarówno tych norm całkiem ogólnych, w rodzaju obowiązku poszanowania życia drugiej osoby, jak i zobowiązań bardziej szczególnej natury. Widać to wyraźnie w jego monologu w końcowej scenie pierwszego aktu. W tym swoim „prologu do zbrodni", jak będę go nadal nazywał, bohater sam w sobie odnajduje i sam sobie wyłuszcza powody, które mogłyby go jeszcze powstrzymać przed coraz bardziej opętującym jego myśli czynem. Mówi on tam między innymi:

Król ufa mi przecież
Jako suweren a zarazem krewniak –

I, jakby tego nie było już dosyć,
Jako gość jeszcze, któremu gospodarz
Winien jest sztabę w drzwiach dla bezpieczeństwa,
Nie ostrze noża (s. 33).

Duncan jest dla Makbeta nie tylko drugim człowiekiem, którego nie wolno zabijać. Jest dodatkowo zwierzchnikiem, krewnym, a podczas swego noclegu w zamku w Inverness – również gościem. Każda z tych szczególnych relacji, jakie łączą go z Duncanem, nakłada na Makbeta szereg zobowiązań, które powinien spełnić. Makbet jest dobrze świadom także tych specjalnych obowiązków: zna swoją powinność.

Znać swoją powinność nie znaczy jeszcze co prawda: mieć powód, aby ją czynić. Co z tego, że wiem: nie powinienem zabijać, jeżeli kpię sobie z wszelkich powinności! Tylko najbardziej skrajni rzecznicy etycznego intelektualizmu głosili, że świadomość tego, co słuszne (wiedza etyczna), jest sama przez się wystarczającym motywem etycznie słusznego postępowania. Nie sądził tak w gruncie rzeczy nawet Kant, bo i dla niego właściwą pobudką do etycznych czynów ma być „poszanowanie prawa moralnego". „Poszanowanie" (*Achtung*), a więc coś, co normalnie uznalibyśmy za szczególnego rodzaju uczucie i co także w tym wypadku nie traci całkiem swojego emocjonalnego charakteru.

Nie chcę twierdzić, że nie ma ludzi, którym udało się wytworzyć w sobie trwałe uczucie szacunku, a nawet czci dla prawa moralnego – czego to w końcu nie można osiągnąć, jeżeli się pilnie ćwiczy (i jest od maleńkości ćwiczonym). Obawiam się jednak trochę, że w większości z nas, potencjalnych wielkich niegodziwców lub drobnych szubrawców, czy w każdym razie etycznych partaczy, nie mających aż takiej wprawy w zdobywaniu się na uczucia do tworów zbyt wysokiego rzędu abstrakcji, poszanowanie „obiektywnego" (czyli jak gdyby bezpodmiotowego i bezpańskiego) prawa moralnego nie spełnia tych oczekiwań, które się w nim niekiedy pokłada: że nie jest ono tą realną mocą, która byłaby nas w stanie powstrzymać przed zrobieniem czegoś strasznego, podłego lub plugawego, do czego z tych czy innych względów mamy silny pociąg. Chyba, że to „poszanowanie prawa moralnego" jest tylko jeszcze innym, nieco wyszukanym określeniem dla czegoś, co można by prościej nazwać s z a c u n k i e m d l a s a m e g o s i e b i e.

W przeciwieństwie do samej świadomości prawa moralnego, bezsilnej w jej czysto intelektualnej postaci, chęć zachowania szacunku do samego siebie na pewno j e s t siłą – i to potężną. Nawet ci, którzy najbardziej rozmijają się z etyką, nie są całkiem okaleczeni z tej siły; nikt z ludzi nie chce czuć się szmatą, ludzkim strzępem, nikim. Choć jednak ta ważna gałąź moralnej istoty człowieka nie jest nigdy zupełnie

odcięta, bywa ona nieraz dziwacznie wykoślawiona. Widać to dobrze w grupach przestępczych – złodziejskich szajkach, nawet chuligańskich bandach. Żadna z takich grup nie jest towarzystwem immoralistów; każda wytwarza własną submoralność. Jej członek, o ile jest w niej mocno osadzony, zazwyczaj nie czuje się nikim. Przeciwnie, to właśnie on jest k i m ś, a ci spoza bandy, usiłujący narzucić mu swoje normy i sami spętani ich siecią – to słabeusze, naiwniacy, „frajerzy".

Trudno zaprzeczyć, że „morderczy duet", jaki tworzy Makbet wraz ze swoją żoną, ma pewne znamiona grupy bandyckiej. Przy całej tkliwej i autentycznej miłości, jaka łączy oboje małżonków, są oni uwikłani w jakiś fatalny, etycznie niszczący ich układ. Tkwiąc w tym układzie, nawzajem podżegają się i podniecają do czynów, do jakich żadne z osobna być może nie byłoby zdolne. Lady Makbet, ze swoją niedobrą ambicją, tak po kobiecemu ulokowaną całkowicie w mężu, nieraz przybiera wręcz postawę herszta bandy, który wstępującemu do niej i pełnemu jeszcze skrupułów nowicjuszowi (bo Makbet czuje się istotnie nowicjuszem w zakonie zbrodniarzy!) stara się wybić z głowy wszelkie sentymenty, obezwładniające tych „mięczaków z zewnątrz". Kiedy Makbet, być może skrycie licząc na jej gniew i sprzeciw, proponuje: „Słuchaj – zrezygnujmy z naszych zamiarów", ona nie zawodzi go, nie, lecz odkrzykuje z oczekiwaną furią:

> Umiesz śmiało marzyć,
> Ale na śmiały czyn to cię już nie stać?
> Chcesz zdobyć to, co sam szacujesz jako
> Szczyt życia – żyć zaś jak tchórz, bez szacunku
> Dla siebie, na dnie? Piszczeć jak panienka:
> „I chciałabym, i boję się"? (s. 34–35)

Tak zatem: spełnić zbrodnię z szacunku do samego siebie! – to niewątpliwie kapitalny przyczynek z zakresu psychologii bandytyzmu. Ale Makbet nawet nie stwarza pozorów, że ten argument trafia do niego. Odpowiada żonie słowami, pod którymi mógłby się podpisać każdy moralista:

> Skończ, proszę.
> Stać mnie na wszystko, co godne człowieka.
> Kto się na więcej waży – ten nim nie jest (s. 35).[5]

Kto waży się na czyny nieludzkie, nie jest już naprawdę człowie-

[5] W oryginale dwa ostatnie wersy brzmią: „I dare do all that may become a man; / Who dares do more is none" (1. 7. 45–6). Dwuznaczny wyraz „man" tłumacz oddaje w tym wypadku jako „człowiek", w następującej zaś bezpośrednio potem wypowiedzi Lady Makbet jako „mężczyzna". Zgadza się to z uwagą komentatora w cytowanym oksfordzkim wydaniu (s. 120), wedle której „The argument on man constantly plays between decent humanity and virile courage." Pewne ujednoznacznienie, wprowadzane tu przez przekład Barańczaka, polega na tym, że o „człowieku" mówi w nim sam Makbet, o „mężczyźnie" zaś żona Makbeta.

kiem. Ani naprawdę mężczyzną – jak można by to również tłumaczyć. Lady Makbet nie kończy jednak, lecz dalej podjudza męża, odwołując się właśnie do jego „męskiego honoru":

> Nie, gdy miałeś w sobie
> Dosyć odwagi – to wtedy byłeś
> Człowiekiem, więcej: mężczyzną; i gdybyś
> Miał dość odwagi, aby pójść krok dalej,
> Byłbyś mężczyzną w stopniu jeszcze wyższym (s. 35).

Makbet wysłuchuje tych jątrzących insynuacji kochającej żony w milczeniu i nie zajmuje wobec nich stanowiska. Widz (a przed nim aktor) może się tylko domyślać, jakie wrażenie robią na bohaterze takie „racje". Nie wydaje się jednak, aby mogło to być wrażenie silniejsze od tego, jakie na małym chłopczyku, który nie chce zażyć gorzkiego lekarstwa, czynią perswazje matki, próbującej go przekonać, że musi wypić swój syrop, chcąc zachować się „jak prawdziwy mężczyzna". Chyba tylko b a r d z o m a ł y chłopczyk nie wie, że swojej męskości dowodzi się w różny sposób, a niekoniecznie bez grymasów przełykając wstrętne leki. Waleczny Makbet nie jest takim chłopczykiem, który musiałby popełnić zbrodnię, aby wykazać swą męskość czy też swoje męstwo. Jego świadomość moralna i potrzeba szacunku dla samego siebie nie wydaje się w t e n s p o s ó b skrzywiona.

Następnie można by jednak powiedzieć: szacunek dla samego siebie (czy też, jeśli kto woli, dla prawa moralnego) jest wprawdzie ważnym składnikiem motywacji moralnej, ale nie jedynym. W zdrowym, harmonijnie ukonstytuowanym podmiocie etycznym łączy się z nim, dopełnia go i jednocześnie wzmacnia inny motyw, jakim jest „dobrze pojmowany" i n t e r e s w ł a s n y tegoż podmiotu, jego właściwie rozumiany pożytek. Kto nie znajduje w sobie powodów, skłaniających do uczciwego postępowania jest nie tyle moralnym potworem, ile raczej głupcem, szaleńcem lub też, najdelikatniej mówiąc, etycznym krótkowidzem. Na dłuższą metę bowiem zbrodnia nie popłaca. I to nie tylko dlatego, że zbrodniarzowi nie udaje się uniknąć „karzącej ręki" sprawiedliwości – na ogół już ludzkiej, a w każdym razie boskiej. W relacji pomiędzy zbrodnią i karą jest coś przygodnego, ażeby nie rzec – konwencjonalnego. Istnieją jednak takie następstwa etycznych zachwiań i upadków, które są z nimi połączone mniej pośrednią, bardziej „naturalną" więzią. Kto postępuje podle, krzywdzi nie tylko drugą osobę; wyrządza także zło sobie. Od czasów Sokratesa różni moraliści utrzymywali przy tym, że to zło, które podmiot niegodnych czynów zadaje sam sobie, jest większe i groźniejsze od wszelkiego zła, jakiego można zaznać

od innych. Taki sens mają słynne słowa, przekazane przez Platona: „lepiej jest znosić krzywdę, aniżeli ją czynić".

Jeżeli jest w tragedii Szekspira osoba, którą można by posądzać o moralną krótkowzroczność, jest nią najprędzej jeszcze Lady Makbet. „Trochę wody nas oczyści z tego postępku: to naprawdę proste" (s. 47) – tak w kilka chwil po zasztyletowaniu Duncana mówi w swojej naiwności ta, która po jakimś czasie, w majakach obłędu, będzie błąkała się we śnie po zamku i uporczywie tarła swoje dłonie, aby uwolnić je od urojonej plamy z krwi – prędzej jednak ręką samobójczyni zdoła uwolnić się od samej siebie. Jej mąż i wspólnik Makbet nie jest tak niefrasobliwy. On od początku wie:

> Całe królestwo Neptuna
> Nie znajdzie w sobie dość wody, by zmyć
> Krew z mojej dłoni (s. 46–47).

Makbet nie jest więc ślepy na „naturalne" konsekwencje zła, dosięgające tego, kto je czyni. O tych właśnie naturalnych, a tak fatalnych dla zbrodniarza następstwach mowa jest, jak należy chyba przyjąć, na początku jego „prologu do zbrodni":

> Gdyby to mogło stać się i z tą chwilą
> Ustać – na zawsze odejść w przeszłość – wtedy
> Niechby się stało jak najprędzej. Gdyby
> Zabójstwo mogło nie mieć następstw, gdyby
> Ta śmierć po prostu znaczyła nasz tryumf
> A cios był wszystkim i końcem wszystkiego –
> Przynajmniej tutaj, na tym brzegu, na tym
> Doczesnym lądzie – o wtedy by można
> Nie dbać o życie przyszłe (s. 33).

Makbet, jak widać z tych jego słów, nie bardzo boi się Boga. Bóg w tej tragedii Szekspira, chociaż nie nieobecny, jest jakoś daleki. Byłoby jednak uproszczeniem sądzić, że tym, czego lęka się jej bohater, jest w takim razie tylko kara grożąca mu ze strony ludzi. Owszem, Makbeta nachodzi także to pytanie: „A jeśli nam się nie uda?" (s. 35). Jego obawy nie ograniczają się jednak do tego. Wskazuje na to zresztą dalszy ciąg monologu:

> Ale tutaj
> Za takie czyny spada na nas kara;
> Krwawa nauczka, którą chcemy dać
> Światu, obraca się przeciw nam samym,
> A puchar, w który wlaliśmy truciznę,
> Bezstronna Sprawiedliwość właśnie nam
> Do ust przytyka (s. 33).

Ta panująca już tu, „na tym lądzie", uosobiona i jakby zastępująca dalekiego Boga Sprawiedliwość, która w Makbecie budzi większy strach niż odległa i mglista perspektywa kary, czekającej go „na tamtym brzegu", to nie tylko prawny porządek, ustanowiony w społeczeństwie ludzkim, ale obejmujący go, szerszy, moralny ład świata, polegający i na tym, że kto czyni wielkie zło, ponosi także wielką szkodę na swej duszy. Aby utwierdzić się w tym rozumieniu słów i uczuć Makbeta, przenieśmy się jeszcze na chwilę w jedną z późniejszych scen.

Knując swoją kolejną zbrodnię, której ofiarami mają być Banquo i jego syn Fleance, Makbet niejasno napomyka o tych planach żonie. Gdy jednak Lady Makbet próbuje dowiedzieć się czegoś bliższego, mówi jej tylko:

> Nie pytaj, ptaszku mój; dzięki niewiedzy
> Będziesz niewinna – dopiero po fakcie
> Przyklaśniesz temu, co się stało (s. 73).

W tych osobliwych słowach – ażeby docenić ich przedziwne brzmienie, nie zapominajmy, że wypowiada je zbrodniarz, a owym „ptaszkiem"[6], do którego są zwrócone, jest ta, która pamiętnej nocy w zamku w Inverness mazała twarze nieprzytomnych pokojowców krwią wyciekającą z ran Duncana – w tych godnych uwagi słowach Makbet daje nie tylko dowód miłości do żony. Składa w nich zarazem najbardziej wymowne świadectwo swojej niezaprzeczalnej wrażliwości na to, co można określać jako wymiar dóbr moralnych. Makbet nie chce wtajemniczać żony w swoje dalsze zbrodnicze knowania, ażeby ją „oszczędzić" – utrzymać w niewiedzy i dzięki temu ustrzec od współwiny. Chce on oszczędzić Lady Makbet winy tak, jak pragnie się uchronić kochaną osobę od jakiegoś wielkiego ciężaru, cierpienia, choroby. Jednym słowem: tak jak pragnie się ją ustrzec przed z ł e m, które jej grozi. Makbet zdaje więc sobie bardzo dobrze sprawę, że wina – zło moralne – jest jednocześnie czymś złym dla osoby, która ponosi tę winę, bez względu na to, za pomocą jakich obrazów opisywać to „złe" – jako ciężar, nieuchronnie przygniatający winnego, czy jako chorobę, drążącą i wyniszczającą jego duszę, czy też w jeszcze inny sposób. I pod tym zatem względem jego świadomość etyczna funkcjonuje całkiem jak należy.

*

Życzliwość dla drugich, szacunek dla prawa moralnego, dobrze pojmowany interes własny – nie twierdzę, że są to już wszystkie

[6] W oryginale równie pieszczotliwie: „dearest chuck" – najdroższym kurczątkiem.

motywy, którym można przypisywać rolę pobudek moralnego postępowania; na pewno nie wszystkie. Jedną jednak tezę ośmielę się postawić: jakikolwiek inny moralny motyw przyjęlibyśmy za probierz, diagnoza Makbeta wypadnie tak samo: jest zdrowy. Zabójca Duncana, sprawca śmierci Banqua, rodziny Macduffa i wielu innych bezimiennych ofiar, tylko ogólnie wspomnianych w dramacie, nie jest moralnym kaleką. A w każdym razie nie jest nim, gdy bierze się do swoich krwawych czynów (być może p r z e z n i e staje się moralnym inwalidą!). Jego zbrodnie, przy całej swojej potworności, nie są zbrodniami etycznego monstrum. Nie są to zbrodnie z niedostatku człowieczeństwa – z braku lub niedorozwoju jakichś uczuć czy motywów, które „każdego normalnego człowieka" na ogół powstrzymują od czynienia zła.

Ta diagnoza, chociaż oparta na uważnej obserwacji domniemanego kaleki, nie jest co prawda łatwa do przyjęcia. Nasuwa się nieodparcie myśl: coś jednak m u s i być z Makbetem nie w porządku, skoro w końcu popełnia on wszystkie swe zbrodnie. Wydaje się nawet, że tę etyczną ułomność Makbeta można wręcz wydedukować, jeżeli wyjdzie się od odpowiednich przesłanek. A każda jego zbrodnia to taka przesłanka!

W szczególnie zgrabną postać da się ująć tę dedukcję, jeżeli stanąć na gruncie całkiem szacownej teorii, zgodnie z którą człowiek wybiera i czyni zawsze to, co uważa za dobre (czy za najlepsze) dla siebie. I jeśli jeszcze do tego uznać (również bardzo godną akceptacji) niewspółmierność dóbr moralnych i pozamoralnych („dóbr życiowych"), niewspółmierność, z której między innymi wynika, że po prostu nie ma sensu pytać, „ile razy większym" złem dla osoby, która się go dopuszcza, jest na przykład kłamstwo albo zabójstwo, w porównaniu ze złem zgryzot lub też niedostatków (niedostatku pokarmu, przestrzeni, wolności, godności...), od których dałoby się czasem za cenę tego kłamstwa lub zabójstwa uwolnić. Na takim stanowisku można rozumować: Decydując się na zbrodnię dla zysku, Makbet „zatraca swoją duszę", obarcza ją ciężarem zła moralnego dla jakiegoś życiowego dobra. Podejmując tę błędną decyzję, zdradza on tym samym przynajmniej jeden brak w swojej etycznej naturze: ułomność polegającą na tym, że nie docenia wagi zła moralnego, że l e k c e w a ż y to zło. Bo przecież gdy na jednej szali leży ciężar zbrodni, to nie ma i nie da się pomyśleć takiej masy dóbr życiowych, tak wielkiej odniesionej dzięki tej zbrodni „korzyści", która, położona na drugiej szali, byłaby ją w stanie przechylić.

Ta całkiem poprawna dedukcja opiera się na jednym milczącym założeniu. Zakłada mianowicie, że dobro, za które Makbet sprzedaje

swą duszę, ma w jego odczuciu i w jego ocenie wartość skończoną. Czym jednak jest owo dobro, które bohater ma – jak jakąś fatalną gwiazdę – stale przed oczyma, kiedy zapuszcza się coraz dalej w swe „bagno"? Jak już słyszeliśmy, ostrogą pobudzającą Makbeta do zbrodni jest ambicja, żądza ważności i chwały. Ale Makbet jako jeden z naczelnych dowódców w zwycięskiej bitwie, o której dowiadujemy się na początku tragedii, i jako świeżo mianowany wódz hrabstwa Cawdor ma już niemało ważności i chwały, którą zdobył uczciwą drogą i którą mógłby jeszcze na tejże godnej drodze pomnożyć. Niejednego ambitnego ta ranga i reputacja już by całkiem zadowoliły, a i sam Makbet odczuwa najwyraźniej „pokusę", ażeby na tym poprzestać, „spocząć na laurach". Kiedy niesyta mężowskiej chwały Lady Makbet „zagrzewa" go do dalszego „trudu" i do zbrodniczego działania, on mówi:

> Ja sam zdobyłem sobie złotą sławę
> W oczach przeróżnych ludzi: czy nie lepiej
> Nacieszyć się jej świeżym blaskiem zamiast
> Tak prędko się jej wyrzec? (s. 34)

Lady Makbet przekonuje jednak męża, że n i e l e p i e j, a on dość skwapliwie daje się przekonać. Okazuje się zatem, że świeżo osiągnięty tytuł wodza Cawdoru nie nasyca jeszcze jego żądnej zaszczytów, zdobyczy i zabezpieczeń woli, tak samo zresztą, jak nie zaspokoi jej godność królewska, do jakiej wzniesie się wkrótce po trupie Duncana (inaczej nie musiałby mordować dalej). Jest zresztą w ogóle wątpliwe, czy j a k a k o l w i e k określona godność, pozycja czy ranga byłaby w stanie zadowolić, „zatrzymać przy sobie" Makbeta. Powiedziałem, że zbrodnie Makbeta nie biorą się z jakiegoś niedostatku człowieczeństwa. Zabrzmi to może jak bluźnierczy paradoks, lecz czy nie rodzą się one czasem z jego nadmiaru? Czy ich ciemnym źródłem nie jest jakiś przerost tego, co tak arcyludzkie? Bo cóż w końcu bardziej swoistego dla człowieka niż nienasycona wola, nie znająca żadnych granic czy też przekraczająca je wszystkie, tak jak cień, który nieustannie wykracza poza stopy idącego ze słońcem piechura?

Trzeba jednak dopowiedzieć rzecz do końca i jeszcze dokładniej określić przedmiot nieograniczonej woli Makbeta, charakter tego dobra (bo przecież musiało ono być dla niego jakimś dobrem), dla którego przehandlował swą duszę. W czwartym akcie, już w samym środku owego „bagna krwi", w które zabrnął, Makbet wybiera się ponownie do wiedźm, pragnąc „poznać całą prawdę o swoim losie" (s. 85). Od przywołanych przez nie zjaw słyszy najpierw dwuznaczne przepowiednie, które dają mu złudne poczucie bezpieczeństwa. Na koniec jednak życzy sobie wiedzieć, „czy na tronie Szkocji zasiądzie w królewskiej

koronie któryś z potomków Banqua" (s. 98) – i wiedźmy, acz niechętnie, spełniają także to jego życzenie. Przez scenę przeciąga wówczas procesja ośmiu królów, z których każdy kolejny pogłębia ogromne wzburzenie Makbeta; na domiar złego ostatni z tych ośmiu zjawia się, jak opisuje to sam bohater:

> ...ze zwierciadłem,
> W nim zaś majaczy długi sznur następców –
> Podwójne jabłka i potrójne berła
> Dzierżą niektórzy z nich! Potworny widok! (s. 99)

I tak też to jest: w tym proroczym obrazie, odsłaniającym się oczom zbyt ciekawego Makbeta, ucieleśnia się przecież nie co innego, jak jego własny sen – który jest snem o nieśmiertelności. Nieśmiertelność w różne ubiera się stroje i w różnych szukana jest światach. Nieśmiertelność wyśniona przez Makbeta ma szaty królewskie. Jawi się jako wspaniała dynastia potężnych monarchów, jaśniejących złotem i promieniejących dostojeństwem, dynastia ciągnąca się coraz dalej w przyszłość, w przyszłość tak odległą, że dla ograniczonej ludzkiej wyobraźni niedosiężną i nieodróżnialną od wieczności. W procesji ośmiu królów, przedłużanej jeszcze przez postacie majaczące w głębi zwierciadła, Makbet widzi właśnie taką nieśmiertelność – wypisz, wymaluj taką, jaką sobie marzył. Nie jest to jednak j e g o nieśmiertelność. Jest to nieśmiertelność Banqua. Bo nie kto inny jak on, ten na darmo, jak się jeszcze raz okazuje, zamordowany rywal, postępuje za procesją przesuwających się przez scenę królów i

> ...z krwią zakrzepłą
> We włosach, z drwiącym uśmiechem, wskazuje:
> „Moje potomstwo" (s. 99).

Tym razem już nie sam Banquo, nie samo jego broczące krwią widmo stanowi dla Makbeta obraz nie do zniesienia. To tylko jedna z tych krwawych wizji, które – jak z pewną nostalgią uzmysłowi sobie wkrótce sam bohater – zadomowiły się w jego umyśle i nie wstrząsają nim więcej (s. 135). Nie, to widzenie dynastii Banqua, tego lasu królów wyrastających z jego korzenia, jest dla Makbeta widokiem ponad siły. I czy nie jesteśmy w stanie tego zrozumieć? To przecież zupełnie tak, jak gdyby mężczyzna zobaczył swą wymarzoną kobietę, której wizerunek wypieścił i wyhołubił w swojej wyobraźni, kobietę, którą sobie wyidealizował i wyposażył we wszelki dający się pomyśleć urok i powab, z uśmiechem na twarzy leżącą w objęciach innego mężczyzny!

Nie dziwmy się zatem, że zaraz po tym drugim spotkaniu z wiedźmami i zobaczeniu tego, co mu pokazały, Makbet do reszty załamuje się moralnie i osuwa się na samo dno swojego upadku. Dowiedziawszy

się, że nie ufający mu Macduff zbiegł do Anglii, natychmiast postanawia napaść na jego zamek i „wydać na pastwę miecza" jego żonę, dzieci, „wszystkich, co mają pecha być jego krewnymi" (s. 101). W następującej wkrótce potem scenie, w której rozczulający nas swoją przemądrzałą paplaniną synek Macduffa zostaje na oczach widza przebity przez nasłanego siepacza, zło czynione przez Makbeta, przy całej grozie jego dotychczasowych czynów, uzyskuje mimo wszystko nową jakość. Do tej pory Makbet mordował, chcąc uwolnić się od rywali lub wrogów – od wszystkich tych, jak sam ich widzi i nazywa, jadowitych „gadów", czyhających na jego drodze ku nieśmiertelności i zagrażających jego życiu – jego w i e c z n e m u życiu, jak trzeba to chyba wyrazić. Tym razem ślący morderców Makbet działa z dna rozpaczy. Sprawiane przez niego zło to już nie zło dla zysku, zło, które sprawca wyrządza w swoim, chociażby najbardziej opacznie rozumianym, interesie własnym. Teraz jest to już po prostu zło dla zła. Ktoś mógłby wprawdzie powiedzieć: tej zbrodni z wściekłości nie dokonuje sam Makbet, lecz bestia w Makbecie. Ale zauważmy: uciekając przed widmem nieśmiertelności Banqua, wybiegając ku swym nowym zbrodniom, Makbet obiecuje sobie: „Odtąd – co zrodzi się w sercu, od razu / Zostanie w życie wcielone przez dłoń" (s. 101).

Składając tę niesamowitą obietnicę, podnosząc uleganie zbrodniczym impulsom do rangi z a s a d y postępowania, człowiek w Makbecie sam świadomie abdykuje na rzecz bestii. Bowiem w sercu Makbeta nie lęgnie się już nic ludzkiego.

*

To właśnie spotkanie oko w oko z nieśmiertelnością Banqua jest dla Makbeta pierwszym uderzeniem zegara, który mówi, że pora się ocknąć. Śpiący i śniący nie budzi się chętnie, ale jego zegar bije w dalszym ciągu. Już osaczony przez idących na niego (radośnie jak na jaki festyn!) nieprzyjaciół, jak tonący statek w popłochu opuszczany przez ostatnich stronników i służalców, Makbet jeszcze się łudzi: „Fortuna dziś się przesila: upadnę / Albo na zawsze wzniosę się na szczyt" (s. 130)[7].

Na jaki szczyt? – chciałoby się spytać. I jakie „na zawsze"? Dla wszystkich, którzy stoją wokół, jest zupełnie jasne, że Makbet j u ż spada prosto ku śmierci; dla wszystkich, tylko nie dla spadającego. Chwiejna konstrukcja jego zbrodni rozpada się. Jego obawy potwierdzają się, a nadzieje okazują się zwodnicze. Marzył o wielkości

[7] W oryginale: „this push / Will cheer me ever, or dis-seat me now" (5. 3. 20–21). Jak wyjaśnia komentator w cytowanym wydaniu (s. 199), słowo „cheer" znaczy tu między innymi tyle, co „enthrone". Tak więc Makbetowi wciąż jeszcze marzy się wieczny tron!

i dostojeństwie, a oto – jak szydzą jego poddani – „królewska godność wisi mu na barkach jak płaszcz olbrzyma na nikczemnym karle" (s. 129). Miał być bezpieczny, póki Las Birnamski nie zbliży się do murów Dunsinanu, a oto widzi, jak nadciągają zastępy wrogów, niosących zerwane w tym lesie gałęzie. Nie miał mu zagrozić żaden człowiek urodzony przez kobietę, a oto staje przed nim śmiertelny przeciwnik, który mówi, że został wyrwany z łona matki przed porodem. Wydaje się, że już tylko cud mógłby uratować Makbeta.

I tak też chyba się staje. Bo trudno nie dostrzec, że istotnie dokonuje się tu pewien cud – na naszych oczach i w naszych umysłach. Makbet spotyka się wreszcie z tym, któremu wymordował niewinną rodzinę, a widz, który ma jeszcze w uszach krzyk przebijanego przez oprawcę synka Macduffa, mimo to nie odczuwa mściwej satysfakcji.[8] Nie wyprzemy się tego: Makbet w końcowych scenach tragedii jest wzniosły. Tę wzniosłość ostatnich scen i chwil Makbeta w części tłumaczy bez wątpienia bliskość śmierci – tej, która podchodząc, zawsze tłumi złośliwe chichoty. To jednak tylko połowa prawdy; jeżeli szukamy drugiej, nasuwa się takie wytłumaczenie:

Makbet w ostatnim akcie tragedii, jak długo błądzący po świecie wędrowiec, który niebawem już umrze, chce wrócić przynajmniej na krótko do siebie. Bo Makbet jest „u siebie", kiedy jest żołnierzem. A przecież to, co oglądamy w tych końcowych scenach, to właśnie powrót Makbeta–żołnierza – tego samego, który okryty świeżą chwałą po zwycięskiej bitwie ze zdrajcą Macdonwaldem i obcym najeźdźcą, ukazał się raz na początku dramatu, a potem jakoś przepadł, zniknął nam z oczu. I oto ten Makbet, „rycerz jak się patrzy!", po całej tej upiornej błąkaninie, chociaż na marną resztkę życia wraca do swej dawnej roli, jakże o wiele bardziej przystającej do niego niż ów zbyt obszerny, ociekający krwią płaszcz królewski.

Makbet nabłąkał się po świecie bardzo wiele – lecz kto się po nim w ogóle nie błąka? I na kogo nie przychodzi w życiu taki czas, kiedy jego Las Birnamski rusza się z miejsca? Kiedy staje się to, o czym – nieraz wbrew wszelkiej logice – sądziliśmy, że nam się nigdy nie zdarzy? Makbet wie już wtedy, że zbliża się kres, który będzie końcem jego koszmarnego świata; wie o tym i może raczej z jakąś fascynacją niż z samą tylko rozpaczą woła:

> Zbrzydło mi słońce, zbrzydła dni czereda –
> Niech ginie świat, niech wichr i grom uderza!
> Jeżeli konać – to śmiercią żołnierza (s. 137).

[8] Bradley pisze, że Makbet do końca „nie traci całkiem naszej sympatii" (*op. cit.*, s. 320). W moim odczuciu raczej ją odzyskuje. Makbet mordujący rodzinę Macduffa nie jest sympatyczny.

A kiedy wreszcie wyłania się przed nim ten jedyny na świecie przeciwnik, który mu zagraża, Makbet tylko na moment traci ducha, po czym podejmuje walkę, mówiąc:

> Chociaż Las Birnamski
> Podszedł pod mury Dunsinanu, chociaż
> Mam przeciwnika w tobie, nie zrodzonym
> Z kobiety – jednak dotrwam aż do końca.
> Mam jeszcze miecz i w tarczy mam osłonę:
> Dopóki walczę, nie wszystko stracone (s. 142).

Nie tłumaczmy sobie tych przedśmiertnych słów Makbeta fałszywie. Stając do swojej ostatniej próby[9], Makbet tym razem na pewno nie ma już nadziei, że może jeszcze „jakimś cudem" wygra – wygra to, co chciał wygrać, czyli nieśmiertelność. Na t a k i cud nie może już liczyć. Z tej nieśmiertelności, którą wyśnił sobie Makbet (o innej nawet nie marzy, bo przecież nikt nie służy dwóm nieśmiertelnościom naraz), została mu już tylko jedna, krótka chwila, którą może przeżyć po swojemu – czyli po żołniersku. To właśnie ta krótka chwila jest tym, czego Makbet nie chce jeszcze stracić. I chyba nie traci.

Jeżeli jest coś takiego jak teatr wszechczasów, jest w nim zapewne jedna taka scena, w której, schodząc już sprężystym krokiem z pola naszego widzenia, wprost na spotkanie śmierci idzie Makbet – żołnierz jak się patrzy, którego pierworodnym grzechem był sen o nieśmiertelności. Ogląda tę scenę także Bóg, który stworzył żołnierzy, lecz Jego twarzy nie widać. A jeśli gdzieś wśród widowni znajduje się przypadkiem ktoś, kto jest zupełnie wolny od grzechu Makbeta, niech włoży dwa palce do ust i gwiżdże, niech gwiżdże!

WŁODZIMIERZ GALEWICZ, ur. 1952, dr hab., docent w Instytucie Filozofii UJ. Wydał: *Nicolai Hartmann* (1987), *Analiza dobra* (1988), *Z fenomenologii wartości* (red. 1988).

[9] W oryginale Makbet mówi: „Yet I will try the last" (5. 7. 62).

DO CIEMNOŚCI (2)

Henryk Waniek

Aż do Marka Aureliusza obowiązywała reguła, że *praepositus sacri cubiculi*, czyli zarządca świętej sypialni – cesarskiej, ma się rozumieć – szedł spać dopiero, gdy cesarz ułożył się do snu. Marek uchylił ten wymóg. Być może określenie „nocny marek" – *marcus nocturnus* – wzięło się od niego, wylansowane przez urzędników, zmuszonych do pracy na nocną zmianę. W każdym razie po rzeczonej nocy, zanim dotarł do łoża, Marek Aureliusz zapisał to zdanie, wyczytane z ciemności. Pisał wyłącznie po grecku, jakby łacina była niestosowna dla filozofowania: „Jest śmiercią ziemi stać się wodą, a śmiercią wody stać się powietrzem, powietrza – ogniem i na odwrót. Jest śmiercią nocy stać się dniem. Ale nie ma istnienia bez uprzedniej śmierci." Później skreślił ostatnie dwa zdania, czując, że powtarzają coś, co powiedział już Sokrates piórem Platona. Księga nocy, z której wydobywa swoje wersety, zastępuje mu bibliotekę i grzebanie w zakurzonych zwojach. Z wersetów wyłania się podczas kolejnych nocy coś, czego nie nazwałby traktatem ani opowieścią, ani oracją, ani w ogóle żadnym ze stosowanych gatunków literackich. *Ta eis eaton*. Do siebie samego. Pisanie rozpoczął od wymyślenia i zapisania tytułu. Ktoś w przyszłości przekręci to na łacińskie *Ad se ipsum*. To już nie to samo, choć ciągle lepsze niż późniejsze, francuskie *Réflexions*. Śmiechu warte. Podobnie jak jeszcze późniejsze, polskie *Rozmyślania*.

Poranek staje się pełnią dnia. Ale cesarz, choć leży z zamkniętymi oczami, jeszcze nie śpi, myśląc, że gdy w południe spotka się z Harnuphisem, musi go spytać, czy przypadkiem wielka, ciemna rzeka, przez Greków nazywana Istrią, lecz znana też pod nazwą Danubis, nie jest tą, która jeszcze u Herodota występuje jako Styks. Wszak egipski Anubis jest tak samo jak grecki Charon bóstwem przeprawiającym zmarłych przez pośmiertne progi egzystencji; jak Hermes Psychopompos, prowadzący zmarłych na drugi brzeg istnienia. Bo gdzieś, w starych dokumentach powiada się, że na samym początku, jeszcze za Trajana, żołnierze znajdowali w Dunaju czarne żaby. A Herodot zapewnia, że w czarnych wodach Styksu nie ma żywych stworzeń, z wyjątkiem żaby czarnej jak noc. W końcu cesarz osuwa się w sen; jasny, barwny i piękniejszy od

wszystkiego, co można zobaczyć na jawie. Cezar śpi, ale sprawy toczą się dalej. Moment podjęcia decyzji jest coraz bliżej. Niebawem będzie środek dnia.

Z raportów rzymskich szpiegów i informatorów wynika niezbicie, że w północnym kraju znajduje się góra czczona jako święta, gdzie kapłani obcego *sacrum* wróżą i składają ofiary. Są najwyższym autorytetem w sprawach tamtejszych ludzi. Bogowie tego nieznanego panteonu osądzają kwestie wojny i pokoju, pomyślności lub nieszczęścia, a także kierunków, jakich należy się trzymać. Orzeczenia tych augurów są dla barbarzyńców święte. Marek Aureliusz jest ciekaw tych ludzi. Chce i powinien znać ich opinię o tym, co wisi w powietrzu. Uważa ich za najważniejszych spośród wszystkich mieszkańców ciemności. Są mu bliscy przez to, że obcują z rzeczywistością niewidzialną. Niektóre relacje wspominają, że kapłanami są ślepcy. Rozważał tę kwestię – czy są niewidomi od urodzenia, czy tracą wzrok dopiero w akcie okrutnej inicjacji? Lecz co znaczy, że są ślepi? Może tylko nie widzą czegoś ich zdaniem niewartego spojrzenia? Może czymś są jedynie zaślepieni?

Góra znajduje się na terenach ludów tak pomieszanych, że trudno ich nazwać Scytami czy Gotami. W każdym razie jest to kraj Silingów, znanych Tacytowi. Tych samych, co raz są tu, a raz tam, że w sumie gdzież ich nie ma? Znajduje się za trzema rzekami i siedmioma górami, czyli osiem do dziesięciu dni podróży od osady Almium, gdzie dowódcą jest Sever Optimus, centurion wojsk *limitanei*. Wbrew łacińskiemu imieniu pochodzi z rodu Hermundurów, dla imperium bardzo zasłużonych. Służyli w Legionie XII oraz II i III Italica. Któryś z nich był nawet konsulem. Z barbarzyńskimi krewnymi, mieszkającymi poza limesem, utrzymywał żywe kontakty. Wspomagał ich. Zapraszał do siebie. Z Wiednia do Almium są niecałe cztery dni drogi i Sever bywa tu często, przywożąc wieści z tamtego świata. Licząc z grubsza, do świętej góry Silingów można dotrzeć w trzy tygodnie. Poufni referenci i specjalni urzędnicy twierdzą, że przed ustanowieniem nowych prowincji trzeba się porozumieć z barbarzyńskimi wróżbitami i pozyskać ich przychylność. Do ustalenia pozostaje tylko kwota sestercji, którymi ich trzeba przekupić. Harnuphis twierdzi, że zrobią to bez żadnych opłat. Ale doradcy prefekta Eutopiosa ustalili już cenę – pięćset tysięcy. Gdybyż tylko ktoś potrafił dowieść, że co najmniej połowa tych pieniędzy pozostanie w ich kieszeniach. Ale doradcy są fachowcami. Dosłużyli się awansu, bo nikt ich nie złapał za rękę. Nawet sam cesarz nie wie, z kim ma do czynienia. Za pięćset tysięcy złotych monet wróżbici na świętej górze odprawią taką ceremonię, że trudno marzyć o lepszej. Prefekt Eutopios Quintus, zresztą Grek czystej krwi, niegdyś w Syrii znany łapówkarz, pragnie objąć namiestnictwo jednej z prowincji jako *legatus augusti pro praetore*. Jego ludzie są gotowi udać się do pogan z misją, a on sam od dwu lat wymusza solenne przysięgi na barbarzyńskich wodzach w zamian za obiecane pensje i honory. Opornych zjednuje groszowymi podarkami. Większości wystarczają przyrzeczenia pisane patykiem na wodzie. Nie mają wyboru. Wobec tej nieludzkiej rzymskiej broni pancernej, miotaczy, balist i techniki dowodzenia ich szanse są niewielkie. Na dłuższą metę nie do wytrzymania. I choć wojna jest ich pierwszą naturą, mają też głowy na karku. Teraz myślą tylko, jak przeniknąć do świata zwycięzców, mieć udział w jego tryumfach, przyłączyć się i zjeść go od

wewnątrz. Eutopios był pilnym urzędnikiem i wykazywał się sukcesami. Owszem, były drobne bijatyki i przelotne awantury. Ale żadnej wielkiej bitwy w dawnym stylu. Brakowało tylko jednej, jedynej rzeczy – pomyślnej wróżby na górze, którą nazywano różnie – Sila lub Siela, czasem Silena, co niektórzy przerabiali na Sirena. Może dla lepszego zapamiętania? W raportach do senatu pisze się Mons Sirenae. Tę formę rozpowszechniał – jak się wydaje – Maius Quadratus, fantasta zatrudniony przez Eutopiosa, utrzymujący, że na górze śpiewają syreny. Ich głośny śpiew słychać, mimo odległości, nad Dunajem.

Pilnością i pochlebstwami płaskimi do przesady Eutopios chciał zmazać ciemną plamę na swej przeszłości. Niegdyś, będąc zausznikiem Faustyny, rozpuścił za jej namową przedwczesną pogłoskę o śmierci Marka Aureliusza. Szlachetności cesarza zawdzięczał, że nie ucięto mu łba po stłumieniu rokoszy Avidiussa Cassiusa. Ale nie może wisieć, co ma utonąć. Cesarz znosił go z największym trudem i obrzydzeniem. Zanim więc skończyła się zima, Marek Aureliusz nakazał prefektowi, by, wraz ze swymi ludźmi, przeniósł się z Vindobony do Carnuntum. Tym sposobem chciał przywrócić miastu wieczorną ciszę, gdyż w pałacu prefekta trwały nieprzerwane libacje. Pozbył się hałaśliwego natręta, któremu z ust zawsze śmierdziało złym trawieniem. Od razu ustały nad Dunajem głosy syren. Można było zasiadać na tarasie w pogodne noce i wsłuchiwać się w pełną zapowiedzi nocną ciszę. I już się więcej o syrenach nie mówiło. Eutopios, który zaręczał za prawdomówność Quadratusa, był prostakiem. Wątpliwe, czy znał historię Odysa lub miał pojęcie o istocie syreniego śpiewu. Sam nigdy nie czytał. Do pism i dokumentów używał sekretarzy. Tłumaczył się wadą wzroku, która była zwykłym wykrętem. Także nie pisał sam. Pewnie nie potrafił. Analfabeta na stanowisku. Cóż go obchodziły syreny, skoro miał pod ręką swoich efebów.

Po roku 178 w dokumentach cesarskich góra jest wspomniana dwukrotnie. Sila zostało zlatynizowane: „Silentia". Pisze się więc „Mons Silentiae" – góra milczenia albo góra ciszy. A może tych, co milczą? Nie mówią, bo znają przewagę milczenia nad pustym gadaniem. Albo milczą, bo stracili mowę? Może w chwili najświętszego uniesienia nie tylko wyłupują sobie oczy, ale i obcinają języki? Domysły mogą być różne, zaczynając od najprostszego – że nie znają języka (łaciny). Faktem pozostaje, że jeszcze na przełomie X i XI wieku zacny kronikarz z Merseburga nazywał tamtejszą ziemię *pagus silensis* – okolica milczących – co dziś rozumiemy jako Śląsk. Może on by więcej wiedział? W każdym razie Marek Aureliusz zdecydowanie wolał milczenie ciemności i usunął z języka urzędowego tamte syreny jako nie mający potwierdzenia pijacki wymysł. Nie wiadomo tylko z jakim skutkiem, bo wszystkie dokumenty, w których coś byłoby na ten temat, rozpadły się w proch. Zniknęły. Spłonęły lub zetlały. Zgniły na śmietniku stuleci wraz z całym imperium. Pisma Cassiusa Dio, który wszystko szczegółowo opisał – imiona, nazwy, daty i fakty – znane są wyłącznie z regestów; ze strzępów fabrykowanych przez niechlujnych kopistów. A to, co się da wyczytać z próchna dawnych papierów, pozbawione jest sensu, dopokąd wyobraźnia nie dośpiewa brakujących zwrotek. Prawdy zapisane na zwojach papirusu przegrywały – jak zwykle – z przekazem pijackiego bełkotu. Jednak na razie gdzieś na północy jest Mons Silentiae, dla

Marka Aureliusza jeszcze niewidzialna, lecz powoli wyłaniająca się z powietrza. Nadchodzi chwila zwycięstwa jasności nad ciemnością. *Post tenebras lux.* Zbliża się czas decyzji. Jest południe majowego dnia, a wody Dunaju stają się jak gdyby drugim niebem.

Gdy nieco spóźniony i jak zwykle zaspany *imperator caesar marcus aurelius antoninus augustus* pojawia się w audytorium, Harnuphis już czeka na niego z wyrazem bezmiernej czci i oddania. Cesarz ziewa raz za razem i pełen jest porannych humorów. Ale na Egipcjaninie nie robi to wrażenia. Jest tu dla sprawy tak ważnej, że nie ma miejsca na małostkowość. Otóż, wbrew intrygom Eutopiosa, Marek Aureliusz powierza Harnuphisowi misję do barbarzyńskich kapłanów. Żeby mu to swobodnie oznajmić, wyprowadza go z sali, gdzie każda szpara jest uchem podsłuchującym i sprzedajnym. Wychodzą na taras rozmawiając o Styksie, Anubisie i czarnej żabie. Dopiero tam Harnuphis przyjmuje do wiadomości ciężar cesarskiego rozkazu. Dowiaduje się więc, że tylko czarownik tej klasy co on może być powiernikiem sprawy tak delikatnej. Gdy innym zaszczyty, pieniądze i perspektywa bezkarności zaciemniają widok rzeczy, to Harnuphis nie ukradnie grosza z państwowych finansów. Nie sprzeniewierzy się głosowi wyroczni i wydobędzie z niej właściwy sens. A poznawszy prawdę, nie cofnie się przed nią w wygodne kłamstwo. Pochlebstw swego władcy słucha beznamiętnie. Cesarz rozmawia z nim jak filozof z filozofem, rozumiejącym czego wymaga czas decyzji i pełnia jasnego dnia.

Trzy dni po rozmowie cesarza–filozofa z aleksandryjskim łachmaniarzem – jak go określał Eutopios – Harnuphis wyrusza z dziesięcioma legionistami. Posiada upoważnienie cesarskie do odbycia akcji dyplomatycznej. W Almium, w tamtejszych magazynach, zostaje zaopatrzony we wszystko, co potrzebne. Dobiera dalszych dwunastu spośród tamtejszych legionistów, znających języki barbarzyńców. A takich tam nie brak. Zrobiwszy to, wyrusza w dalszą drogę. Zanim opuści Almium przez północną bramę, wysyła cezarowi raport z odbytego etapu wyprawy. Donosi, że podczas przekraczania mostu na Dunaju jego ludzie byli inwigilowani przez agentów Eutopiosa, ciekawych celu przedsięwzięcia. Poza tym wulgarnym incydentem wszystko układa się jak z płatka. List powierzył specjalnemu kurierowi. Poufne pismo z Almium cesarz otrzymał przekonany, że treść jego przechwycili konfidenci prefekta. Przeto postanowił – i wszystko wykonano co do joty – że w miejsce dotychczasowych, których przeniesie się gdzieś do Galii lub Moezji, Eutopios otrzyma nowych urzędników. Ta rotacja miała zdezorganizować konspirację prefekta. Eutopios Quintus z syryjskim tupetem protestował i targował się o każdego ze swych totumfackich. Bezskutecznie. Zaś Harnuphis z grupą dwudziestu legionistów oddalał się od Almium. Zespół był doborowy. Istna wieża Babel, gdzie mówiło się nawet narzeczami Scytów i Cherusków. Droga, którą szli, nie ustępowała rzymskim drogom. Ciepły, pogodny maj 179 roku sprzyjał wędrowaniu. Ósmego dnia oddział Harnuphisa, mając do wyboru drogę przez góry strome i ciemne albo przełęcze łagodne i miłe, skierował się na zachód. Ale gór było coraz więcej. Trudno ustalić, czy były to „Sudetei Montes", jak je określa na swej mapie Ptolemeusz, czy też Ascoburgios. Nazwy te zresztą nie były znane ich mieszkańcom. Osady i *oppidula*, jakie mijali, przyjmowały ich życzliwie.

Uchodzili za kupców, których ukrywszy broń, chętnie udawali. Zdarzało się jednak, że tu i tam rozpoznawano ich po dyscyplinie. Udzielano im wskazówek co do dalszej drogi i zrazu nie budziły one zastrzeżeń. Od sanktuarium na górze Siła miał ich dzielić tydzień marszu. Dopiero piętnastego dnia, przy nieprzyjemnej pogodzie, uwięzieni we mgle, znaleźli się wśród groźnych skał. Każda z okolicznych gór mogła być poszukiwaną świątynią. Świadczyły o tym ślady po ceremoniach, jakie tam odprawiano. Ale wszechwiedzący duch, z którym Harnuphis konsultował się w przypływach zwątpienia, powiadał, że do celu jest jeszcze daleko. Potwierdzali to także spotykani ludzie, choć ich odpowiedzi nie były jednomyślne. Według jednych należało iść w kierunku wschodnim przez dziesięć dni, według innych – pięć w kierunku północnym. Przedzierali się przez wąwozy i przepaści, pokonywali leśne gąszcze. Krążyli tydzień w labiryncie rzek, choć już dawno mieli być na miejscu. Przewodnicy, których najmowali i którzy jakoby znali świat jak własną kieszeń, twierdzili, że wszystko jest w porządku. Trzeba tylko iść i nie wątpić, gdyż nic tak nie szkodzi wędrowaniu jak niedostatek wiary.

Pewnego dnia przedarli się przez ostatnie przeszkody. Kręta rzeka wyprowadziła ich na świat płaski, równinny. Za nimi były wszystkie i do przesady liczne góry, a przed sobą nie mieli już żadnej. Harnuphis uznał, że padł ofiarą oszustwa. Przeto nie uwierzył starcowi o wyglądzie patriarchy, który rzekł, że w jeden dzień łatwo dotrą na miejsce. Postanowił odwołać się do zaprzyjaźnionych demonów. Zarządził postój w miejscu wyglądającym na spokojne i bezpańskie. Sam się oddalił na wzgórze, gdzie spędził noc na inwokacjach i zaklęciach. Dopiero w jasnym powietrzu poranka zobaczył prawdę. Nad północny horyzont wznosiła się samotna góra. Osobna i dumna, odsunięta od stada sióstr, mogła być tą, ku której zmierzali. Podniecony wrócił do ludzi i nakazał im założyć solidny obóz na znak, że najgorsze mają za sobą.

Któregoś z tamtych dni Harnuphis pisze kolejny raport na kawałku płótna. Donosi bez skargi, że wyczerpująca podróż okazała się skuteczna w tym sensie, że odnaleziono Mons Silentiae i niebawem skontaktuje się z barbarzyńskimi sacerdotami. Tymczasem zakłada obóz w miejscu, które tu nazywają Luka, co oznacza puste pole lub pastwisko. Wymienia osady i miejscowości, jakie widział, rzadko budowane z kamienia i gliny, najczęściej zaś z drewna, którego jest pod dostatkiem. Zapewnia (tak gorliwie, jakby samego siebie chciał przekonać), iż jest w pełni władz cielesnych i duchowych. Wysłał pismo przez dwu kurierów. List miał być dostarczony do własnych rąk cezara i tak się zapewne stało. Jego treści nie mógł poznać dociekliwy Eutopios, bowiem około tego czasu utonął w rzece. Powiada się, że pijany wypadł z łodzi. Podejrzewano, że został utopiony. Niewidzialna dłoń miała się wyłonić z ciemności powietrza i pchnąć go w ciemność wody. List sprawił cesarzowi przyjemność w czasie, gdy nad Dunajem rozpętały się przygotowania do operacji strategicznych. Odbyła się gruntowna dyslokacja wojsk. Wyznaczano dowódców i urzędników cywilnych, gotowych spełniać cesarskie życzenia. Do zapięcia pozostawał tylko ostatni guzik; ten, który znajdował się w rękach Harnuphisa.

Jego dalsze czyny pochodzą z konfabulacji. Zasób źródeł i świadectw, dotąd i tak więcej niż skromny, wyczerpuje się i ustępuje miejsca zmyśleniom. Można

tylko mniemać, że w pobliżu poszukiwanej góry znalazł się w połowie czerwca. Mniemając dalej, możemy – jak pilni uczniowie Abrahama Hosemana – zapewnić, że Harnuphis, ogarnąwszy się po trudach podróży, włożywszy lniany kaftan egipskiego kapłana, ze złotym berłem Anch w ręku, w dniu Mekuriusza – bo jakimże innym? – poszedł ku upragnionej górze. Zapewne w asyście tłumacza. Wyruszyli o świcie. Kiedy słońce przekraczało zenit, stanęli u podnóża góry, ufryzowanej dębowym lasem.

W Vindobonum, kilka godzin później, patrząc usilnie w ekran krótkiej czerwcowej nocy, Marek Aureliusz widzi może dokładnie to samo. Te zbocza i las. Dostrzega zarys świątyni, która jest tylko łysym szczytem z kolistym, kamiennym przepierzeniem. O ile jest w ogóle czas na takie rzeczy. O ile go stać na nocne seanse teraz, gdy dni są pełne pracy i zabiegów. Ale przecież jak mógłby zapomnieć o najważniejszym?

Harnuphis zostawia tłumacza w połowie drogi i dalej idzie sam. Nie spotyka nikogo poza pewną ilością rzeźb, których niezgrabność razi jego śródziemnomorski smak. Ale wprawne oko docenia ich magiczną dojrzałość. Zadowala się tym towarzystwem z granitu, choć czuje, że spoza skał i zarośli niewidzialne spojrzenia śledzą intruza. Gdy jego marsz staje się jawną profanacją, rzucają się na niego, łapią i prowadzą do sędziego, którym jest zwierzchni kapłan. Ale ten, wskroś ślepoty, widzi doskonałość Harnuphisa, potwierdzoną przez dwu innych świątobliwych ślepców. Wracają na szczyt i pozwalają Harnuphisowi złożyć stosowne ofiary na ołtarzu i odbyć rytuał Feniksa. Rozpala ogień. Język płomieni i dymów objawia wolę sił rządzących światem. A kapłani, choć ślepi, widzą przecież to samo i pozwalają mu odejść. Otrzymuje garść ofiarnego popiołu i jakiś kamień, którego sensu nie pojmuje zrazu. Powraca do swych ludzi i przez kilka dni medytuje nad znaczeniem wróżby. Ale i wróżba może się mylić. Potrzebuje potwierdzenia. Oczyszcza się i ponownie udaje na górę. Tym razem idzie z tłumaczem. Prosi (błaga? żąda?), aby tym razem oni odprawili kapnomancję, za którą płaci złotym berłem. Jeden z kapłanów ulega i pokazuje mu przyszłość przy pomocy dymu, północnego wiatru i straszliwej zorzy zachodniego nieba. Egipcjanin nie śmie wątpić, ale przez tłumacza uzyskuje szczegółowe wyjaśnienia. Gdy już więcej zrozumieć się nie da, opuszcza ich i znów rozmyśla nad sensem auspicji. Zapewne zrozumiał wszystko. A cóż innego zobaczyć mógł – jeśli patrzył – Marek Aureliusz w swym laboratorium nocy, w Vindobonie, gdzie maszyneria cywilna i wojskowa czekała tylko na rozkazy?

Trzeba zważyć, że rola Harnuphisa w cesarskim przedsięwzięciu mogła być wyolbrzymiona przez kronikarzy, wiedzących tylko piąte przez dziesiąte. Zapiski Cassiusa Dio, który to relacjonował z opóźnieniem czterdziestoletnim, nie muszą odpowiadać prawdzie. Tym bardziej, że kronika Zonorasa i Ksyfilinosa z drugiej połowy IX wieku, streszczająca pisma Dio, w ogóle te rzeczy pomija. Wśród pisarzy rzymskich rzadko który myślał i wyrażał się o Egipcjanach z szacunkiem lub przynajmniej bez kąśliwości. Literatura rzymska do egipskich czarowników i magów odnosi się w tonie lekceważących szyderstw. Gdyby w naszym języku szukać ekwiwalentu dla „egipcjanina", byłby to pewnie „cygan". Apulejusz w *Złotym Ośle* (*Metamorphosis*, IX, 28–29) przedstawia

czarownika egipskiego imieniem Zatchlas. Opisuje go jako łysogłowego gagatka w lnianej todze, noszącego buty w rękach. Lukian, nazywany Wolterem starożytności, wprowadzał do swych utworów niedouczonych, pyszałkowatych filozofów. Spotykamy u niego egipskiego maga Pankratesa, który 23 lata spędził pod ziemią, a wiedzę otrzymał wprost od Izydy. Nie można wykluczyć, że pierwowzorem Pankratesa był rzeczywisty prorok z Heliopolis, imieniem Pachrates, który podczas pobytu Hadriana w Egipcie wsławił się rozsiewaniem chorób i śmierci. U Lukiana potrafi on ujeżdżać krokodyle i jest biegłym zaklinaczem. Przygody Greka Eukratesa z czarownikiem Pankratesem przysłużyły się do powstania *Ucznia czarnoksiężnika* Goethego i Paula Ducas. *Pseudophilos* (*Fałszywy Przyjaciel*) Lukiana zawiera satyryczny opis czarnoksiężnika. Jest to mężczyzna krzywonogi, z wygoloną czaszką, o orlim nosie i odrażająco zwisających wargach. Ogolona głowa i biała peleryna były znakiem rozpoznawczym egipskich kapłanów od niepamiętnych czasów. Rzymianie wątpili w ich zdolności i zasługi, a w języku obiegowym mędrzec egipski to po prostu szarlatan. Kim mógł być Harnuphis w oczach dworskich pismaków, łaszących się do cezara i jego kasy? Oczernili go, zanim wrócił ze swojej misji. Może nawet skutecznie? Ale bez jego powrotu Marek Aureliusz nie potrafił podjąć decyzji.

Według prawdopodobieństwa powrót Egipcjanina miał miejsce u schyłku lata lub z początkiem jesieni. Wrócił w asyście tylko trzech legionistów, bo reszta chciała pozostać w swej wygodnej bazie. Stała się ona oazą szczęścia w pustyni Barbarów. W promieniu kilku mil skonstatowali istnienie podobnych osiedli zamieszkałych przez przybyszów z różnych stron. Prawie w każdym mówiono innym językiem. Brakowało w tym międzynarodowym towarzystwie tylko Rzymian, którymi legioniści nie byli zresztą w stu procentach. Szybko skumali się z miejscowymi i rozwinęli atrakcyjny interes kupiecko–rzemieślniczy. Za pomocą drobniaków byli w stanie wykupić wszystko, co się tam tylko znajdowało. Gdy Harnuphis zarządził powrót, wyjednali jego zgodę, aby mogli tam pozostać i czekać na przybycie rzymskiej potęgi. Drogą losowania wyłonili trzech, którzy poszli z Harnuphisem do Vindobony. Wracali szlakiem innym niż ten, jakim przyszli. Krótszym i wygodniejszym, jak się okazało. Nad Dunaj dotarli w dziesięć dni, licząc dwudniowy postój w obozie Bestia, gdzieś w pobliżu dzisiejszego Muova na Morawach. Ta łatwość powrotu spod świętej góry była, w odczuciu Harnuphisa, jeszcze jednym wróżebnym znakiem. Zatem w końcu września, a najpewniej z początkiem października, Harnuphis zobaczył na własne oczy, co w tym czasie zmieniło się we Wiedniu.

Do Marka Aureliusza dołączył jego syn, osiemnastoletni atleta nie żywiący – wbrew nadziejom ojca – cienia entuzjazmu dla władzy mądrej i subtelnej. Cezar pozwolił mu dla próby, z Legionem IX Claudia, sprowadzonym z Dolnej Moezji, przekroczyć limes i wsunąć się pomiędzy zaprzyjaźnione plemiona Kwadów. Commodus był kiepskim strategiem i jeszcze gorszym dowódcą. Nie mógł przeboleć, że zamiast gladiatorem życie uczyni go cesarzem. Gdyby nie Claudius Liccinius i Flavius Moron, których mu dano za doradców, całe to wojsko byłoby śmiechu warte. Barbarzyńcy, przed którymi Commodus błyszczał próżnością, powściągali rozbawienie i nie zważali na upokorzenia, jakich

im nie skąpił. Objawił im się Rzym nieznany i niewątpliwie groteskowy. Zanim doszło do najgorszego, Commodus na szczęście wrócił do Wiednia, gdzie skompletował sobie ekipę komediantów, bałamutów i naciągaczy. Miasto było pełne wojska przemieszczającego się z jednego miejsca w drugie. Werbowano barbarzyńców, szkolonych naprędce i do upadłego, aby wrócili do macierzystej Sarmacji w rzymskim mundurze. W tym ożywieniu i pośród ogólnego rwetesu pojawiła się pogłoska, że stada baranów będących aprowizacją kohorty Legionu I Italica, sprowadzonej statkami z Acquincum, były zarażone tajemniczą chorobą. Ponieważ śmiertelność wzrosła gwałtownie, mówiło się o epidemii. Kto wie, jak było naprawdę? Okrzyczaną zarazą mogły być równie dobrze śmiertelne wypadki i skrytobójstwa, bo podniecenie rosło z dnia na dzień. Cały porządek stawał na głowie. Tylko niezłomny spokój cesarza – jeśli nie okresowe przygnębienie – wyłamywał się z powszechnych nastrojów.

*

Harnuphis natychmiast stawił się przed Markiem Aureliuszem. Lecz zanim rozmówili się w cztery oczy, musiał w obecności Semilusa Publiusa Quarto, nominata na namiestnika prowincji Noricum Marcomanii, oraz kilku sztabowców zdać sprawę z rzeczy mających znaczenie dla wojska. Coś tam notowali i zadawali niedorzeczne, na gust Harnuphisa, pytania. Cesarz odprawił ich wreszcie. Chciał wysłuchać tego, co było przeznaczone wyłącznie dla jego uszu. Wyszli na taras, gdzie w pięknej aurze jesiennego popołudnia odbyli poufną rozmowę. Egipcjanin potwierdził sławę sanktuarium na szczycie Mons Silentiae. Tamtejszych hierofantów określił jako niezrównanych. Wyznał, że dopuścili go do swych praktyk i nie omieszkał się pochwalić, że rozpoznali w nim prawdziwego maga. Ich główne bóstwo jest władcą piorunów, toteż chętnie uznali, że Jowisz jest tożsamy z wielbionym przez nich Redigusem. Nie sprzeciwiali się, że cezar jest synem bogów. Jeśli tylko zostawi się w spokoju ich ołtarze oraz ceremonie, to niech sobie Rzymianie ulepszają świat po swojemu. Na znak zgody przysyłają garść popiołu z wróżebnego ogniska i zielony kamień, nacięty dwiema kreskami. Egipcjanin przekazał cezarowi znaki i ciągnął swoją opowieść, aż zapadł zmrok i od rzeki powiało dreszczem. Dopiero wtedy odważył się wyznać prawdę o wyroczni.

Zanim usłyszał sprawozdanie Egipcjanina, cesarza gnębiły mroczne przeczucia. Wbrew ożywionemu tłumowi wokół czuł posępną bezludność świata. Tymczasem Nomisterion, Marobudon i Furgisatis nad rzeką Albis (nam znaną jako Łaba), czyli kluczowe miasta barbarzyńców, dopominały się o rychłe przybycie cesarskich urzędników i żołnierzy. Ale cezar nie chciał wydawać rozkazów przed zapoznaniem się z ekspertyzą Harnuphisa. A zaraz potem rozpoczęły się przedwczesne mrozy. Te śnieżyce, niespotykane w połowie października, były znakiem. Z rozkazami wymarszu trzeba było poczekać do wiosny.

Po spokojnych, „barbarzyńskich" miesiącach Egipcjanin zobaczył Wiedeń nowymi oczami. Miasto było oświetlone bardziej niż kiedykolwiek. Z willi Commodusa dochodziły dźwięki prześcigające najlepsze bankiety Eutopiosa.

Ulicami szwendały się grupy butnych żołnierzy. Wszystko ociekało kałem i moczem. Ilość zgonów rosła niepokojąco. Grabarze mieli pełne ręce roboty. Pogłoska o epidemii i stosowne przepisy miały dyscyplinować hultajstwo. Ale w praktyce były chybione. Wielkie powodzenie w Vindobonum święcił Aleksander z Paflagonii, kuglarz utrzymujący, że powstrzyma zarazę przy pomocy magii. Na drzwiach wielu domów powiewały kartki z zaklęciami przeciw chorobie, które Aleksander sprzedawał słono. Jego obecność niepokoiła Harnuphisa. Znał tę nikczemną naturę i spodziewał się najgorszego. Odbyli nawet rozmowę, pełną ironii i pogróżek. Zmiany, jakie dokonały się w mieście, wyostrzyły kontur wróżby, która na górze barbarzyńców była zwiewnym dymem. Żadnej z tych nocy w Vindobonum filozofia nie zaznała spokoju. Teraz głos należał do krwi żołnierskiej, zmieszanej z alkoholem.

W takich okolicznościach nadeszła zima, wczesna tego roku i gwałtowna. A wraz z nią zdarzenia, które jeszcze po latach nie mieściły się w głowach historiografów. W połowie miesiąca *novembris* nad Dunajem zapanował mróz. Grubość lodu na rzece pozwalała przejechać konno na drugi brzeg. Całymi tygodniami niebo było czyste jak kryształ. Nocą ilość gwiazd przerastała wszelkie wyobrażenie. Było tak, jakby Północ, której w czasie letnim Marek Aureliusz poświęcił całe serce i wszystkie noce, zamiast osunąć się i spocząć, postanowiła przyjść tutaj i – skoro chciał o niej wiedzieć wszystko – pokazać swoją śmiertelną stronę. Cesarz nie zasiadał więc już na tarasie nocą, bo stała się zbyt jasna, chwilami oślepiająca. Zbyt widzialna była białość odległych wzgórz, skutej lodem rzeki i jaskrawość gwiazd. Być może Harnuphis i jego sprzymierzone duchy mogłyby przemienić aurę. Lecz nie widywano Egipcjanina. Może odbywał jakieś czary z dala od ludzkich spojrzeń, a może się tylko przed nimi ukrywał? Ale czy istniał arcydemon mogący powstrzymać tę maszynerię lodowatego czasu, odwrócić stan pogody, przeistoczyć ludzkie dusze i ślepe, północne żywioły? Życie publiczne w Vindobonum wsiąkło we wnętrza dobrze ogrzewanych pałaców, a ulice wyglądały jak po inwazji barbarzyńców. Ich stroje, bardziej przydatne w tym klimacie – spodnie, kożuchy, ciepłe czapy – nałożyły się grubymi warstwami na mundur rzymski. Cesarskie orły pokryła gruba warstwa szronu, przed którym nie mogło się ustrzec cesarskie serce. Wszyscy myśleli, że to tylko zima, lecz nikt, poza Markiem Aureliuszem i Harnuphisem, nie znał prawdy. Wszyscy spodziewali się rychłego ogłoszenia nowych prowincji. Rutyna starych dowódców; apetyty zachłannych karierowiczów; ślepota młodości; mroźne milczenie nieba – wszystko to osuwało się lawiną nieprzewidywalnego. Jej kierunek był jasny, ale któż chciałby odwrócić wzrok od piętrzących się w imaginacji stosów przyszłego złota?

Zapewne cesarz był zajęty lub może unikał Harnuphisa. Skończyły się wizyty w pałacu i kto wie, czy go jeszcze tam pamiętano. Twarze dworaków i pretorianów zmieniały się jak w kalejdoskopie. Gdy odbierał swą regularną pensję, długo sprawdzano, czy się pod kogoś nie podszywa. Pewnego wieczoru został ni to zaproszony, ni sprowadzony siłą do Commodusa. Cesarzewicz był już w tym czasie augustem. Chciał się przekonać o sile zaklęć, którym Harnuphis zawdzięczał sławę i zaufanie cesarza. Ale wobec sfory kompanów zrezygnował z zamiaru. Pokazał zebranym cegłę. Zamierzał skłonić Egip-

cjanina, aby rozbił ją na dwoje używając tylko czarów. Lecz zmienił zdanie. Bo skończył się czas egipskich zaklęć i magii. Odtąd, jeśli taka potrzeba, będzie się kruszyć cegły siłą władcy. Mówiąc to, przełamał ją jak placek, na dwie równe części. Wzbudziło to podziw w tej części sali, gdzie skupili się chłopcy używani do pederastii, oraz w innej, zajętej przez damy i damulki. Tym, którzy podziwiali najgłośniej, sekretarze Commodusa wręczali po złotej monecie. A on sam wręczył Harnuphisowi obie połówki na znak, jak bardzo go ceni i jak mu go będzie brak na cesarskim dworze. Potem pozwolił mu odejść. Mogła to być ostatnia bytność Harnuphisa w pałacu cezarów i augustów. U siebie sam poczuł się rozłamany jak te hańbiące połówki. Nazajutrz Marek Aureliusz dowiedział się o tej odprawie i z eskortą pretorianów udał się do klitki Egipcjanina. Była to część Wiednia, gdzie najsilniej śmierdziało smażoną oliwą. Miał ze sobą pewną ilość monet dla Harnuphisa lub może akt nadania majątku ziemskiego w spokojnej prowincji Wenecji. A może tylko jakieś zwoje zapisanego papieru? Bez zapowiedzi wszedł do ciemnej izby i zobaczył łysą głowę maga, który ani drgnął, wpatrzony w leżącą przed nim, jakby ponownie zrośniętą w jedno z dwu kawałków, cegłę z odciśniętymi literami. Nie wiadomo, czy rozmawiali. Być może Harnuphis oniemiał. Podobnie jak cesarz.

Wątpliwe, czy się jeszcze spotkali. Był już grudzień 179 roku, a może styczeń następnego. Cesarz wyznaczył kuratelę Claudiusa Pompeianusa nad swoim synem. To upokorzenie mogło pobudzić Commodusa do pewnych kroków. Przeto powiada się, a Ammianus Marcelinus jest przekonany (*Historiae*, IX, 2), że około stycznia przewrotny Aleksander Paflagończyk sprowadził do młodego augusta specjalistę od preparatów i ekstraktów. Zmylony pozorami Pompeianus donosił cesarzowi, że syn się ustatkował i poświęca czas poważnym naukom; studiuje zioła i minerały. Mniej więcej w tym samym okresie Marek Aureliusz zaczął cierpieć na bóle brzucha, biegunki i womitacje. Tłumaczono to nawrotem dawnych chorób, o których tyle pisze Iulius Capitolinus (*Historia Augusta*, III, 7). Chorobę wyjaśniano też domniemaną epidemią, choć przy tych mrozach prawie całkiem o niej zapomniano. Ale gdy preparator trucizn zniknął z otoczenia Commodusa, zasztyletowany bez zbędnego rozgłosu, cesarz poczuł się lepiej.

Pod pretekstem pogratulowania mu lepszego zdrowia syn odwiedził ojca i nakłonił do picia wina, które przyniósł ze sobą. W samą rocznicę śmierci Iuliusa Gaiusa, w idy marcowe 180 roku, Marek Aureliusz doznał zapaści. Trwało to przez trzy dni, po czym odzyskał na krótko przytomność i zmarł 17 marca. W przekonaniu rzymskich senatorów fakt ten utrwalił się jako najsmutniejszy przypadek, choć przecież nie ostatni, straszliwej zarazy szalejącej w Panonii. W odczuciu wielu filozofów, przeszłych i teraźniejszych, Północ jest najbardziej śmiertelną kwaterą czterech stron świata. Jest to ojczyzna Tanatosa i zgubnej ciemności. Nie należy się po niej spodziewać szczęścia ani spokoju. Byłoby może życzeniem zmarłego cesarza, by nędzną materię, jaka po nim pozostała, powierzyć ziemi gdzieś nad Dunajem, na terenach śmiertelnego zawodu. Ale syn, nie mający zrozumienia dla dziwactw filozofów, nakazał zawieźć zwłoki do Rzymu, gdzie spalono je ceremonialnie, a specjalnie przekupiony senator zeznał pod przysięgą, iż widział, jak dusza cesarza w postaci

białego orła wraca do niebiańskiej ojczyzny. Commodus po niedługim okresie skruchy utonął w bezmiarze rozrywek. Ale to osobny temat, dobry na inną okazję.

Cassius Dio, który w roku 206 został namiestnikiem Pannonii Superior, w zaginionych księgach 61–65 swej *Historiae Romanae* pisze, że po zgonie Marka Aureliusza rękopis jego filozoficznego dzieła znalazł się w rękach egipskiego doradcy, który go przekazał senatowi. Można się domyślać, że chodzi tu o Harnuphisa, który przeżył swego dobroczyńcę. Istnieje bowiem inskrypcja łacińska z Akwilei w prowincji weneckiej, na której wymieniony jest Harnuphis jako „egipski *hierogramateus*", co jest nie całkiem dokładnym przełożeniem tytułu egipskiego „pisarza ksiąg boskich". Gdyby inskrypcja była częścią grobowca – czego nie możemy być pewni – można by przyjąć, że Harnuphis zakończył życie w Akwilei, otoczony dostatkiem i spokojem. Lecz szczątek kamienia tej sprawy nie przesądza i jest przedmiotem rozważań M. Chr. Budischowsky'ego (*Les diffusions des cultes Isiatiques de la mer Adriatique*, EPRO, nr 61, Leyden 1966). Sam Cassius Dio, który raz jeszcze czyni aluzję do Harnuphisa (LXXI, 4–8), mógł wiedzieć dokładniej, ale kopiści pominęli te fragmenty. Możliwe, że znajdowała się w nich inna wersja losów egipskiego czarownika, który mógł się znaleźć wśród prześladowanych. W krótkim czasie sympatie i religijne inklinacje Commodusa, gdy został cezarem, sprecyzowały się jego przystąpieniem do wyznawców Mitry, co oznaczało rozbrat z kultem Izydy i początek oficjalnej dyskryminacji egipskich kapłanów. Zatem wiedząc, że nawet w Panonii nie będzie bezpieczny, Harnuphis opuszcza tę ziemię i – tym razem samotnie – udaje się tam, gdzie był przed niespełna rokiem.

Coś zabiera ze sobą – gorycz niespełnionego snu; przykrą bliznę na swej próżności; nieco lęku. Ale też jakieś rzeczy w tobołku; monety otrzymane od zmarłego cesarza; dokument dający mu latyfundium w Akwilei; może jakieś pisma Marka Aureliusza nie przeznaczone dla świata i na pewno tę cegłę, niegdyś rozdwojoną, a teraz zrośniętą. Tę cegłę zabiera przede wszystkim, choć będzie mu ciążyć przy górskiej wspinaczce. Ale niesie ją i idzie ku tamtej górze bez słowa skargi – może dlatego, że sam już jest niemową?

Czy dotarł? Czy spotkał swoich dawnych ludzi? Czy znowu pozyskał przychylność taumaturgów na czczonej, barbarzyńskiej górze? Dołączył do nich? Może sam oddał wzrok za cenę zobaczenia rzeczy, których ludzkie oczy widzieć nie mogą? Kto może odpowiedzieć na te pytania? Być może jakiś Abraham Hoseman, producent kronik na zamówienie. Albo ukrywający się pod inicjałami T.v.D., szwendający się po Münsterbergu, korespondent „Schlesische Provinzialblätter". Być może wreszcie – ja sam, w innej, nie wiadomo czy wartej napisania historyjce.

Ale po cóż odpowiedzi? Pytania są cenniejsze. I nie udają przynajmniej, że wiedzą więcej, niż wiedzieć potrafią.

grudzień 1994

HENRYK WANIEK, ur. 1942, malarz, krytyk sztuki, pisarz. Autor m.in. powieści *Dziady Berlińskie* (1986) oraz zbiorów esejów *Hermes w Górach Śląskich* (1994, 1995) i *Podróż mistyczna z Oświęcimia do Zgorzelca 1257–1957* (1996).

CHARYZMAT PRAWDY W KOŚCIELE

Zdzisław Kijas OFM Conv (red.),
MAGISTERIUM – TEOLOG. HISTORIA DIALOGU,
Wyd. Bratni Zew, Kraków 1996.

Piszę o książce trudnej, co więcej – o książce, która jest pokłosiem ubiegłorocznego sympozjum polskich wykładowców teologii dogmatycznej, a zatem o tym, co stanowi owoc pracy wąskiego, bądź co bądź, grona specjalistów. W związku z tym czytelnik ma prawo postawić pytanie: czy jest sens popularyzować coś, co ma charakter specjalistyczny? Wątpliwości mam również ja, piszący te słowa; ich źródłem jest obawa, że Kościół w Polsce nie jest jeszcze dostatecznie przygotowany do refleksji nad problematyką, którą zajęli się, jak na razie, jedynie teologowie. Myślę jednak, że już w niedalekiej przyszłości będą się musiały zmierzyć z nią rzesze wierzących. Zamiast więc odwlekać ten moment, lepiej będzie, gdy się do niego przygotujemy.

Chodzi o rzecz najwyższej wagi, dotyczącą nas wszystkich wierzących – o nieomylność Kościoła, inaczej – o prawdę w Kościele. Chrystus, powierzając Kościołowi Objawienie, powierzył mu prawdę. Ta prawda dotyczy Boga i zbawienia człowieka.

Zauważmy – jeśli Bóg w swej wolności i miłości zaangażował się aż po wyniszczenie na krzyżu w coś takiego jak Objawienie i jednocześnie jeśli wymaga On od człowieka pełnej zaangażowania odpowiedzi wiary (od której zależy ludzkie zbawienie), to nieodparcie nasuwa się wniosek, że Bóg czuwa teraz, aby Jego prawda bez zafałszowania docierała do człowieka. Godność i istota Boga obligują Go do zagwarantowania, aby Jego słowo zachowało się i by było interpretowane na przestrzeni historii w sposób pełny i czysty.

Aby uchronić Kościół przed zagubieniem czy zafałszowaniem prawdy Objawienia, Bóg obdarzył go przymiotem nieomylności, czyli darem przekazywania depozytu Objawienia bez zafałszowania i w całości. W Katechizmie Kościoła Katolickiego czytamy m.in: „Przez »nadprzyrodzony zmysł wiary« Lud Boży »trwa niezachwianie w wierze« pod przewodnictwem żywego Urzędu Nauczycielskiego Kościoła" (nr 889).

Kościół wyraża w swoim nauczaniu przekonanie, że jako wspólnota, w swej całości, nigdy nie zatraci ani nie zafałszuje powierzonego mu Objawienia. Możemy sobie wyobrazić w jego historii takie momenty, kiedy wielu wierzących głosiło albo głosić będzie treści sprzeczne z wolą Boga, kiedy życie w niektórych jego wymiarach kształtowane jest niezgodnie z Ewangelią. Zawsze jednak w obrębie Kościoła byli czy będą tacy, którzy w swej wierze pozostaną wierni Objawieniu, zachowując je w jego nieskażoności. A zatem zauważmy – nie chodzi tu o nieomylność Kościoła absolutną, to znaczy taką, która rozciągałaby się na cały Kościół.

Podstawowym instrumentem, w jaki Kościół został wyposażony, aby temu zadaniu zachowania integralności Objawienia sprostać, jest Magisterium Kościoła, czyli inaczej Nauczycielski Urząd Kościoła. Stanowią go biskupi – następcy apostołów. Zarówno w Nowym Testamencie, jak i w tradycji pierwszych wieków chrześcijaństwa znajdziemy wiele świadectw mówiących o tym, że Kościół właśnie w biskupach widział gwarancję zachowania prawdy Objawienia. To oni byli w Kościele uważani za uprawnionych do autentycznego przekazywania i wyjaśniania Objawienia.

Najważniejszy wątek omawianej książki to właśnie refleksja nad rolą Magisterium Kościoła. Refleksja ta zasadza się w swych zasadniczych zrębach na nauczaniu Soboru Watykańskiego II, który podkreślił, że Magisterium nie posiada jakiejś nadrzędnej władzy nad Objawieniem, to znaczy nie może do niego niczego dodawać, a jedynie czerpać z jego bogactwa, strzec go i wyjaśniać. Nauczanie biskupów spełnia więc wobec Objawienia rolę służebną (por. Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym, 10).

Spośród wielu wyodrębionych podczas sympozjum form nauczania biskupów chciałbym zwrócić uwagę na dwie, niewątpliwie najbardziej istotne. Otóż chodzi o takie nauczanie, które w teologii nazywamy „nieomylnym", i takie, które określa się mianem „autentycznego". Innymi słowy istnieje w praktyce Kościoła nauczanie biskupów, które z całą pewnością jest wolne od błędu – i ono nazywa się właśnie nieomylnym, ale oprócz niego spotykamy również takie, które gwarancji nieomylności nie posiada.

Nieomylność czyli pewność, że nauczanie Magisterium Kościoła jest wolne od błędu, przysługuje soborom i papieżowi, kiedy formułują dogmat, to znaczy kiedy uroczyście stwierdzają, że jakaś prawda, w którą wierzy się w Kościele, rzeczywiście jest objawiona przez Boga.

Przypadki ogłaszania przez sobory dogmatów były stosunkowo rzadkie. Biskupi czynili to zazwyczaj w sytuacjach krytycznych, kiedy pojawiały się teorie kwestionujące w jakimś aspekcie dotychczasową wiarę. Zwoływane sobory, gromadzące biskupów reprezentujących cały Kościół, były więc naturalnym mechanizmem samoobrony. Nieprzypadkowo Grzegorz Wielki porównał taką sytuację Kościoła do smołowania statku, gdy wdzierająca się na pokład woda groziła zatopieniem.

Jeszcze rzadziej dogmaty ogłaszał sam papież. Dwa ostatnie przypadki to: ogłoszony przez Piusa IX w 1854 dogmat o Niepokalanym Poczęciu Najświętszej Maryi Panny oraz ogłoszony przez Piusa XII w 1950 dogmat o Wniebowzięciu Matki Bożej.

Jednakże w życiu Kościoła mamy najczęściej do czynienia z nauczaniem autentycznym, a zatem takim, co do którego nie ma pewności, że jest wolne od błędu. Stykamy się z nim w wypowiedziach biskupów w ich własnych diecezjach, w dokumentach i wypowiedziach papieża, kiedy nie definiuje dogmatów. Również i tego rodzaju nauczanie może być nieomylne. Muszą być jednak spełnione dwa warunki, które wymienia ostatni sobór (por. Konstytucja dogmatyczna o Kościele, 25). Pierwszym z nich jest zachowanie wspólnoty ze wszystkimi biskupami. Oznacza to, że papież ogłaszający na przykład encyklikę bądź biskup głoszący homilię w swojej katedrze winni nauczać zachowując jednocześnie więzy jedności z całym kolegium biskupów. Warunkiem drugim jest jednomyślność biskupów. Chodzi tu o przekonanie wszystkich biskupów, że nauczanie papieża bądź pojedynczego biskupa dotyczące jakiejś kwestii rzeczywiście pochodzi z Objawienia. Problem polega na tym, że w praktyce trudno jednoznacznie stwierdzić zaistnienie tych warunków.

A zatem nauczanie autentyczne może być nieomylne, ale nie musi. I właśnie to nauczanie autentyczne, a mówiąc ściśle – jego błędy, stało się na sympozjum głównym przedmiotem refleksji. Poświęcono mu dwa referaty ks. Adama Ludwika Szafrańskiego i ks. Józefa Krasińskiego, wokół których rozwinął się również główny wątek dyskusji. Uczyniono to, chociaż – jak zauważył ks. Szafrański – pisanie o ewentualnych potknięciach, a co gorsze upadkach i zapaściach Urzędu Nauczycielskiego Kościoła jest trudne, ryzykowne, a kiedyś było nawet niebezpieczne. Ale w czasach rozprzestrzeniającego się relatywizmu i agnostycyzmu w dziedzinie poznania prawdy akcentowanie przez papieża Jana Pawła II potrzeby kształtowania sumienia w „blasku prawdy" staje się zadaniem frapującym i zarazem bardzo aktualnym. Uczestnikom sympozjum nie chodziło o szukanie sensacji, chodziło raczej o dobro Kościoła: poprawę stwierdzonych błędów, o nieustanne dorastanie ludzi w Kościele do powierzonych im transcendetnych zadań (ks. Krasiński).

W efekcie można sporządzić listę błędnego nauczania Magisterium Kościoła w takich kwestiach jak na przykład:

– ciągnąca się od starożytności, wywołana przez manicheizm zapaść nauczania Kościoła w kwestii małżeństwa, ciała, kobiecości i męskości, przezwyciężona dopiero w naszych czasach;

– zaprzepaszczenie zapoczątkowanego na przełomie XVI i XVII wieku procesu inkulturacji, czyli zachowania i sublimacji świadomości i obyczajów mieszkańców Chin i Indii; zaprzepaszczenie – dodajmy – które spowodowało szkody do dzisiaj niepowetowane;

– przywłaszczenie sobie prawa rozstrzygania o prawowierności poglądów w naukach przyrodniczych, zwłaszcza w chirurgii i astronomii, czego najbardziej znamiennym przykładem była sprawa Galileusza, zrehabilitowanego dopiero pod koniec XX wieku;

– integrystyczna postawa wobec nowoczesności, w wyniku której Kościół, upatrując zagrożenia tak ze strony liberalizmu, jak i socjalizmu, zwalczał je, zamiast konfrontować w świetle Ewangelii i historii;

– obsesja polowań na czarownice, która według umiarkowanych rachub przyniosła do XVII wieku około sto tysięcy ofiar;

– błędna interpretacja władzy w Kościele, pominięcie jej wymiaru służebnego, co zrodziło wojny, niesprawiedliwość i krzywdy ludzkie;

– teoria wypraw krzyżowych, zabijanie ludzi w imię odzyskania świętych miejsc;

– trwający ponad sto lat nieufny, a niekiedy wręcz wrogi stosunek do ekumenizmu.

Nie wyczerpałem listy błędów, którą można by opracować w oparciu o prezentowaną książkę. Trzeba dodać, że za tymi bolesnymi postawami stał autorytet wielu papieży, biskupów i wielkich świętych. Jak zauważył o. Stanisław Celestyn Napiórkowski, nie chodzi w nich jedynie o „potknięcia" Magisterium Kościoła. Jego zdaniem: „Jeśli przez wieki panuje niewłaściwa interpretacja jakiegoś fragmentu ewangelicznego nauczania przekazu, i to w sprawach niebagatelnych, to trudno mówić tylko o potknięciach." Sądzę, że tego gorzkiego sądu nie jest w stanie „złagodzić", jeśli chce się być uczciwym, uwzględnienie całego historycznego kontekstu wyliczonych wydarzeń. Ma rację o. Napiórkowski, kiedy stwierdza, że inna kultura, inny sposób myślenia i wartościowania nie wymaże faktu, że Kościół niekiedy za wiele słuchał „świata", za mało swojego Mistrza.

Co wynika z lektury książki? Otóż jestem przekonany, że po jej przeczytaniu każdy wierzący i identyfikujący się z Kościołem może stać się bardziej pokorny. Mam tu na myśli tych, którzy są adresatami nauczania Magisterium, zwłaszcza chętnie wyobrażających sobie Kościół jako twierdzę, z taką łatwością niekiedy kwestionujących, a nawet przekreślających braci znajdujących się poza urojonymi nieraz „murami", a także tych, którzy o nauczaniu Kościoła stanowią – naszych pasterzy.

Sympozjum postawiło również problem: w jaki sposób stworzyć przekonującą teologię błędów w Kościele, który jest – jak zauważa o. Napiórkowski – nieomylny i omylny zarazem. Problem jest tym bardziej palący, że to nie dogmaty, nie nauczanie nieomylne, ale właśnie nauczanie autentyczne, nie zawsze wolne od błędów, dociera szeroko do wiernych, to jego słucha się w kościołach, to ono istnieje w wypowiedziach papieskich i ono będzie także w Polsce, czy tego chcemy czy nie, adresatem pytań i przedmiotem wątpliwości.

Niestety sympozjum zatrzymało się w połowie drogi. Postawienie problemu jest jednak sukcesem, który należy potraktować jako wezwanie do dalszej refleksji nad teologią prawdy w Kościele.

Spróbuję jednak pójść dalej niż uczestnicy sympozjum, nie tyle w celu budowania oczekiwanej teologii prawdy w Kościele, co oczywiście przerasta moje możliwości, ile z chęci rozjaśnienia poglądów tych czytelników, których wprowadziłem w pewne zakłopotanie. Wydaje się, że warto postawić trzy pytania, które narzucają się w naturalny sposób: czy w wierze nie można kierować się jedynie nauczaniem nieomylnym? w jakim stopniu należy być posłusznym nauczaniu autentycznemu? oraz dlaczego obecność Ducha Świętego nie jest w Kościele tak intensywna, by wykluczyć jakikolwiek błąd z nauczania Magisterium?

Zacznijmy od pytania pierwszego, które katolików niemieckich nurtowało do tego stopnia, że ich pasterze podjęli je w jednym ze swych dokumentów z lat

sześćdziesiątych. Zwrócili oni uwagę na fakt, że Kościół sięga po formę nauczania nieomylnego niezwykle rzadko. Jeśliby więc chrześcijanin chciał opierać swoje życie tylko na takim nauczaniu, nie znalazłby wskazań odnoszących się do coraz to nowych zjawisk historii. Skazałby się tym samym w sprawach wiary na własny sąd, a to prowadziłoby go do subiektywizmu, którego prawdopodobieństwo błędu byłoby nieporównywalnie większe od tego, jakie wpisane jest w obiektywne, autentyczne nauczanie biskupów.

Jeśli się to uwzględni, łatwiej odnieść się do drugiego pytania dotyczącego stopnia obowiązywalności nauczania autentycznego. Wobec tej formy nauczania ojcowie ostatniego soboru wymagają od wierzących „posłuszeństwa religijnego woli i umysłu" (Konstytucja dogmatyczna o Kościele, 25). Pójście za głosem autorytatywnych pasterzy jest do tego stopnia bezpieczniejsze niż pójście za subiektywnym rozeznaniem pojedynczego człowieka, że Kościół nie waha się wymagać od wiernych podporządkowania się nauczaniu autentycznemu biskupów. Jednakże jeśli ktoś z wiernych dochodzi, pod wpływem bardzo poważnych racji (czyli po dogłębnym studium), do stanowiska, że doktrynalne nauczanie autentyczne, czyli nie nieomylne, jest błędne – nie może być zobligowany do jego przestrzegania.

Na koniec pozostało jeszcze jedno pytanie: dlaczego działanie Boże nie jest tego rodzaju, że zabezpieczałoby wszelkie nauczanie Magisterium od błędu? Innymi słowy, dlaczego Bóg dopuścił możliwość błędu w przypadku nauczania autentycznego? Wydaje się, że odpowiedzi na to pytanie winno się szukać w kontekście wolności. Bóg uznał dar wolności za tak cenny, że nie wahał się zaryzykować błędu nawet w takim wymiarze ludzkiego życia, jakim jest dochodzenie do prawdy. Ona domaga się od człowieka poszukiwań, często mozolnych. Z góry zagwarantowana prawda zwalniałaby tych, którzy sprawują Magisterium, od takich poszukiwań, od myślenia, czyniąc z nich „automaty" w rękach Bożych. W takiej sytuacji trudno by sobie było wyobrazić pokorę Kościoła. Trudno byłoby również Urzędowi Nauczycielskiemu, świadomemu swej prawdy, zachować powściągliwość i poszanowanie dla autonomii innych dziedzin życia.

Ks. Tadeusz Dzidek

KS. TADEUSZ DZIDEK, ur. 1961, dr, adiunkt przy katedrze teologii fundamentalnej Wydziału Teologicznego Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie. Współautor książki *Tradycja w Kościele* (1994).

PLATO REDIVIVUS – W KOSTIUMIE VIRTUOSO

Iris Murdoch, PRYMAT DOBRA,
przekład i wstęp Andrzej Pawelec,
Wydawnictwo Znak, Kraków 1996, ss. 126

Nie przeczytałam żadnej powieści Iris Murdoch, które właśnie ukazują się na półkach księgarskich w polskich tłumaczeniach. Skoro jednak sama autorka oświadcza w wielu wywiadach, że „filozofia i filozofowanie nie mają żadnego wpływu na moje powieści" (przytaczam za autorem wstępu), to z kolei ich nieznajomość nie jest chyba niezbędna dla zrozumienia jej filozofowania, którego próbkę prezentuje bardzo dobrze przełożona przez Andrzeja Pawelca książka *Prymat Dobra*. Na całość składają się trzy eseje, których treść grawituje wokół kilku centralnych pojęć: doskonałości, Boga, piękna i miłości, pozostających ze sobą w trwałej „korespondencji". Dla polskiego czytelnika interesujący jest zwłaszcza sposób, w jaki Iris Murdoch przystępuje do analizy zachodzących między tymi ideami związków i analogii, wyraźnie wykraczając poza granice metody lingwistycznej charakterystycznej dla anglosaskiej filozofii języka. Równocześnie jednak autorka tkwi głęboko – o czym jeszcze będzie mowa – w tradycji myśli brytyjskiej, z której również analitycy zaczerpnęli trwałe zainteresowanie problematyką etyczną. Już w pierwszym, najobszerniejszym eseju zatytułowanym: *O istocie doskonałości* autorka kieruje się pytaniem: etyka – ale jaka? Odpowiedź na nie dają wszystkie trzy zamieszczone w zbiorze szkice.

„W filozofii istnieje ruch dwukierunkowy – pisze Murdoch – dążenie do budowania skomplikowanych teorii oraz powrót do prostych i oczywistych faktów." Przy czym często – zbyt często, jej zdaniem – dzieje się tak, że owe fakty są przez teorie arbitralnie redukowane w imię systemowej spójności, narzucając jedną jedyną wersję teoretyczną, która „nie zezwala ani na dialog z konkurencyjnymi teoriami, ani na porzucenie jej na korzyść którejkolwiek z nich". Z tego punktu widzenia autorka przeprowadza krytykę nowożytnych i współczesnych filozofii umysłu, których ambicją jest wypracowanie podstaw etyki. Głównym jej partnerem w tej dyskusji jest Stuart Hampshire, któremu dedykuje zresztą swoją książkę.

Istota kontrowersji polega na problematycznym, według Murdoch, sposobie interpretacji moralnej podmiotu, którego współczesny wizerunek nosi na sobie charakterystyczne zamię (post)kantowskiego woluntaryzmu, separującego

myśl i przeświadczenie (domenę epistemologii i logiki) od chcenia i działania (domeny etyki i pragmatyki). „Można by rzec, że z tej perspektywy moralność sprowadza się do wizyty w sklepie" – ironizuje Murdoch. „Wchodzę do sklepu w stanie w pełni odpowiedzialnej wolności, obiektywnie szacuję właściwości towarów i wybieram. Im większa cechuje mnie obiektywność i zdolność rozróżniania, z tym większej grupy towarów mogę wybierać (...). Zakupy – zarówno jako działanie, jak i myślenie – są publiczne. Wola nie wpływa na rozum, a zatem »życia wewnętrznego« nie należy wyobrażać sobie jako sfery moralnej. Rozum zajmuje się neutralnymi opiniami i stara się być – tym często przywoływanym – idealnym obserwatorem. Wartościowanie jest prerogatywą woli; lecz skoro wola jest czystym wyborem, czystym ruchem – a nie myślą albo wizją – to wystarczą jej tylko słowa potrzebne w działaniu, takie jak »dobrze« czy »słusznie«." W efekcie otrzymujemy portret człowieka odmalowany przez filozofię współczesną, który łączy elementy psychologii behawioralnej, płaskiego utylitaryzmu oraz egzystencjalizmu; lub inaczej: jest „mariażem Kantowskiego liberalizmu z Wittgensteinowską logiką pobłogosławionym przez Freuda". Wynikająca z takiego portretu koncepcja etyki jest „demokratyczna", gdyż „opisuje moralność jako neutralną funkcję normalnego człowieka, dostępną dla publicznej obserwacji", neguje substancjalność podmiotu – jego duchowe „wnętrze" wraz z całym nacechowaniem aksjologicznym – oraz redukuje moralną aktywność do działania wymiernego w kategoriach socjo–kulturowych z pominięciem wszelkiej prywatności. Podmiotowa tożsamość staje się w ten sposób całkowicie zależna od obserwatorów i reguł – umieszczona w kontekście bezosobowego świata faktów, „z którego wyskakuje wola, żeby zająć swoją wyizolowaną pozycję".

Za ten stan rzeczy, który autorka *Prymatu Dobra* z dużą dozą trafności krytykuje, odpowiedzialni są „obaj święci patronowie współczesnej filozofii": Hume i Kant, którzy, każdy na swój sposób, nie znoszą historii i przez nią implikowanego pojęcia jednostkowej, żywej osobowości. W tym punkcie Iris Murdoch znalazłaby, jak sądzę, wiarygodnego sojusznika w osobie Paula Ricoeura z jego koncepcją antropologii narratywistycznej, w podobny sposób krytycznej zarówno wobec empirystycznego „faktualizmu", jak i transcendentalnego idealizmu, gdyby nie to, że jego główna praca na ten temat została opublikowana dwadzieścia lat po ukazaniu się *Prymatu Dobra*. Ricoeur, w odpowiedzi na argumentację Donalda Davidsona (*Essays on Actions and Events*, Oxford 1980), krytykuje logiczną i ontologiczną redukcję działania ludzkiego do ciągu przyczynowego, na wzór zjawisk przyrodniczych, pokazując, że „to właśnie ontologia wydarzeniowa, bezosobowa ze swej natury, ustanawia pole grawitacji, w którego obszarze teoria działania staje się przeszkodą dla zadowalającego wyjaśnienia relacji: działanie – podmiot działania (*action – agent*), będącej wciąż tematem analizy". Drogi wyjścia ze ślepego zaułka redukcjonizmu upatruje Ricoeur w „nowym porozumieniu pomiędzy tradycją analityczną a tradycją fenomenologiczną i hermeneutyczną, jeśli tylko jego główną stawką będzie nie tyle wiedza o tym, co odróżnia działanie od innych wydarzeń w świecie, lecz raczej to, co w sposób szczególny określa ludzką sobość (*le soi*), implikowaną przez możność działania w powiązaniu z samym działaniem i jego

podmiotem (...). Teoria działania zakłada zatem, w punkcie wyjścia, pytanie o bycie–sobą (*ipséité*)" (*Soi–même comme un autre*, Paris 1990).

To, że Iris Murdoch poszukuje „wiedzy o jednostce" niezależnie od „kontynentalnej" tradycji fenomenologicznej i hermeneutycznej, częściowo tylko da się przypisać jej „wyspiarskiemu" izolacjonizmowi. Decydujące w jej wyborze wydaje się to, co sama określa jako „temperament filozoficzny" („uprawianie filozofii to poznawanie własnego temperamentu, a zarazem odkrycie prawdy"). Pytanie o moralność wiąże się z dążeniem jednostki do doskonałości. „Zadaniom moralnym właściwa jest nieskończoność" – skierowanie uwagi na ideał: dobro – a ich skuteczność ma charakter historyczny i taktyczny, częściowy i stronniczy, zależny nade wszystko od stopnia skupienia tej uwagi oraz jasności widzenia rzeczywistości i ludzkich sytuacji.

„Wzrastamy dzięki patrzeniu" – tak brzmi podstawowy aksjomat filozofii moralnej Iris Murdoch. „Jestem w stanie wybierać jedynie w świecie, który potrafię zobaczyć w moralnym sensie tego słowa, to znaczy przy założeniu, że jasne widzenie stanowi rezultat moralnej wyobraźni i moralnego wysiłku." Przedmiot takiego oglądu można przedstawić sobie jako „jeden przedmiot dla wszystkich ludzi tylko w znaczeniu bardzo odległym i idealnym". Kreśląc „ogólne, metafizyczne tło dla moralności", autorka podkreśla, że „pojmowanie dobra jest pojmowaniem jednostkowego i rzeczywistego" – „dobro uczestniczy w nieskończonej i nieuchwytnej naturze rzeczywistości". W konkluzji: moralność – dążenie do doskonałości, wzgląd na ideał dobra – mieści się przede wszystkim w „polu energetycznym" jednostkowej historii i posiada sens wewnętrzny, a nie zewnętrzny – to jest wydarzeniowy i publiczny. „Nasza egzystencja wydaje się bowiem czymś na kształt nieprzejrzystego systemu energetycznego, który generuje co pewien czas decyzje i postrzegalne działania w sposób często niejasny i często zależny od stanu tego systemu pomiędzy momentami wyboru."

Poruszamy się tu niewątpliwie po terenie bardzo swoistego etycznego intuicjonizmu, choć słowo „intuicja" stosunkowo rzadko w książce Murdoch się pojawia. Swoistego, gdyż substytuty tego pojęcia, których używa znacznie częściej, jak: „ogląd", „patrzenie", „wizja", „uwaga" (termin zapożyczony od Simone Weil), a przede wszystkim „miłość" („miłość to wiedza o jednostce"), pozwalają rozpoznać język, który autorka, zgodnie ze swoim „temperamentem", przyswoiła sobie i uczyniła własnym – język Platoński.

„Prawdziwym dziedzicem Platońskiej koncepcji filozofii jest ten, kto atakuje system, żargon, napuszoność i teoretyczny werbalizm, który nie pozwala na prosty, żywy kontakt z prawdą (...). To, co zostało jasno zobaczone, jest trwałe i nieutracalne." Takie wyznanie wiary złożyła Iris Murdoch w innym, wydanym siedem lat po *Prymacie Dobra* dziele (*The Fire and the Sun*, Oxford 1977), w którym słynny mit jaskini posłużył jej jako punkt wyjścia do rozważań nad kondycją ludzką. Obydwie książki nawzajem się oświetlają. Filozoficzne rozważania autorki w obydwu pozycjach sytuują się – podobnie jak u jej starożytnego Mistrza – na przecięciu antropologii, etyki i estetyki. Platona i Platonistkę różni jednakże perspektywa metafizyczna, co wpływa oczywiście na różnicę klimatu, by tak rzec, wszystkich trzech wymienionych dyscyplin lub raczej wymiarów filozoficznej przestrzeni.

Iris Murdoch porusza także kwestię Boga – Absolutu – w drugim eseju książki. Jest On dla niej – a raczej był, ponieważ w „świecie bez Boga" Jego „wyobrażenie osobowe" może być tylko zblakłą projekcją wygasłej wiary – „jedynym, doskonałym, transcendentnym, nieprzedstawialnym i koniecznie realnym obiektem uwagi". Może stać się również potężnym źródłem energii i moralną inspiracją dla dobrego działania, bowiem „orientacja ku Dobru", które tylko nieliczni wierzący nazywają Bogiem, „należy do natury istoty ludzkiej". Idea transcendencji jest nieusuwalna z ludzkiego świata, jakiekolwiek nosiłaby imię. Nie jest ona jednak według Murdoch wyznacznikiem celu ludzkiego życia, które – podobnie jak cały kosmos – „nie posiada zewnętrznego punktu odniesienia, czyli *télos*", żadnego nadanego z zewnątrz sensu, lecz skierowuje ku ideałowi. Ideał zaś jest rodzajem moralnego autorytetu, koniecznym warunkiem „przeorientowania" ludzkiego istnienia, odwrócenia się od „ułudy, czyli namnożenia się oślepiających, egoistycznych celów i wyobrażeń", ku jasnemu widzeniu rzeczywistości w świetle naczelnej idei – Dobra.

„Właściwym gruntem dla moralności jest jakiś rodzaj mistyki [rzecz jasna, pozareligijnej – przyp. E.W.], jeśli rozumiemy przez to wolną od wszelkiego dogmatyzmu, ze swej istoty nieokreśloną formę wiary w realność Dobra, która sporadycznie łączy się z doświadczeniem." Wobec tego należy zapytać, jakiego rodzaju jest to doświadczenie, skoro „samo Dobro nie jest widzialne", a przecież tylko dzięki umiejętności patrzenia możemy uwolnić się od ułudy, w jaką nas nieustannie wpędza nasz przyrodzony egoizm?

Dylemat moralności rozciąga się, według Iris Murdoch, pomiędzy dwoma biegunami ludzkiej kondycji, czy też „tkaniny istnienia" (Platońska *symploké*!), postrzeganej, z jednej strony, jako przemijanie poddane konieczności i przypadkowi, podatne na najbardziej fantastyczne rojenia, nieustannie szukające iluzyjnych pocieszeń oraz samopotwierdzenia „albo przez wyimaginowane rozdęcie »ja«, albo przez fikcje natury teologicznej"; z drugiej strony, widziane jako orientacja ku wartościom, pociągnięcie przez ideały: dobra, piękna, prawdy, doskonałości. „Jesteśmy zwierzętami pełnymi lęków. Nasze umysły są nieustannie czynne, produkując rozdygotaną, zazwyczaj zwróconą do wewnątrz, często fałszującą zasłonę, która częściowo zakrywa świat." Skoro zgodnie z założeniami autorki „istoty ludzkie są z natury egoistyczne", a „ludzki żywot nie posiada zewnętrznego punktu odniesienia", to „w jaki sposób możemy stać się lepsi?" Możliwa odpowiedź na to pytanie musi przybrać postać „perswazyjnych metafor", a nie „obiektywnego wyjaśnienia" – w rzeczy samej, jedynym wyjściem, jakie Murdoch proponuje, jest „droga odpodmiotowienia", wskazywana przez Platona.

„Droga Platona" wiedzie ku kontemplacji piękna. Dla Murdoch – która w tym punkcie „poprawia" swego Mistrza – jego siedliskiem jest przede wszystkim sztuka, rozumiana jako „sakrament albo źródło pozytywnej energii". Jest ona wprawdzie „trudniej dostępna od natury, ale zarazem bardziej budująca". Jest także lepiej zrozumiała, gdyż jest dziełem ludzkim. „Sztuka jest znakomitą analogią moralności", ponieważ pozwala zapomnieć o sobie, skupić się na istnieniu czegoś innego – rzeczywistego, a zarazem transcendentnego

(wobec egoistycznego „ja"), samowystarczalnego, bezcelowego, istniejącego „w sobie i dla siebie". „Jest ona gatunkiem dobroci *per procura*." Oczywiście, taką jest tylko sztuka wielka, wysoka, skierowująca naszą uwagę ku tajemniczemu, „magnetycznemu" centrum rzeczywistości, z którego promieniują platońskie idee, wyzwalające energię miłości. „Miłość to napięcie pomiędzy niedoskonałą duszą a magnetyczną doskonałością, która znajduje się poza duszą."

Mamy zatem odpowiedź oraz projekt „dobrego życia", z natury rzeczy bardzo elitarny, a nawet „arystokratyczny" – jak Murdoch nazywa Platońską etykę w książce *Ogień i Słońce*, w której też dobitnie dookreśla własne stanowisko. Mamy również substytut Absolutu – dobro ucieleśnione, a raczej zaszyfrowane w wielkiej sztuce. „Być może sztuka w ogóle d o w o d z i więcej niż filozofia. Obycie z formami sztuki i wyrobienie smaku jest edukacją w pięknie i zawiera w sobie zwykle z gruntu instynktowne, rosnące zaufanie do umiejętności odróżniania tego, co dobre i czyste, tego, co głęboko i trafnie wyobrażone, tego, co ewokuje prawdę, od tego, co trywialne i płytkie lub w jakiś sposób udawane, napuszone, pretensjonalne, sentymentalne, fałszywie zamącone itd. (...) Zła sztuka zakłamuje świat. (...) Nauka odróżniania fałszu w sztuce i radowania się prawdą jest częścią edukacji w rozróżnianiu moralnym, która trwa całe życie" (*The Fire and the Sun*).

„Urok Platona" uwodził umysły brytyjskich myślicieli od wieków. Po Platońsku filozofowali wyspiarscy uczeni związani ze szkołą w Chartres w średniowieczu: Adelhard z Bath, Alanus de Insulis (czyli z Wysp), Jan Szkot Eriugena. Z Wyspy rodem był również neoplatoński „metafizyk światła", wywodzący się ze środowiska oxfordzkiego biskup Lincolnu Robert Grosseteste i jego uczeń Tomasz z Yorku. Ale może wystarczą bliższe w czasie odniesienia: u progu angielskiego Oświecenia Anthony Ashley Cooper Earl of Shaftesbury nadał impuls całemu pokoleniu „entuzjastów" (znów termin Platoński!) w kierunku ścisłego łączenia w jedną, harmonijną Całość „ludzkich charakterów, obyczajów, opinii", czyli wszystkiego, co posiada kwalifikację moralną, z estetycznym oglądem świata i życia. To on był wynalazcą „człowieka estetycznego" – arystokratycznego *Virtuoso* – który „formę wewnętrzną", czyli celowo ukształtowany „Smak według właściwego wzorca Natury", uczynił arbitrem moralności i zarazem estetycznego osądu, a także twórczości artystycznej. To on twierdził, że „Piękno i Dobro są jednym i tym samym", a „bycie *Virtuoso* (tak dalece, jak to przystoi człowiekowi dobrze urodzonemu) jest wyższym stopniem na drodze stawania się człowiekiem cnotliwym i mądrym".

Iris Murdoch wypowiada się w podobnym duchu: „dobra i piękna nie należy przeciwstawiać, są one bowiem w znacznej mierze częścią tego samego ładu". Z czego wynika, że „cnota – *au fond* – jest tym samym dla artysty i dla dobrego człowieka", ponieważ – jak nakazuje Platon – „traktuje piękno jako prolog do dobra". Wprawdzie tym samym szlakiem kroczyli również angielscy „bloomsberianie" z przełomu wieków (grupa intelektualistów i artystów na czele z Virginią Woolf), lecz – zdaniem autorki – posunęli się jednak za daleko, z dekadencką dezynwolturą traktując apoteozowaną skądinąd sztukę jako grę uprawianą „dla samej siebie". Ale czy „neoklasyczny", by go tak nazwać, etyczny idealizm Iris Murdoch – ogołocony z kontekstu religijnego, w którym

go tak głęboko zakorzeniał sam Platon – stanowi wystarczającą zaporę przeciwko takiemu „wynaturzeniu"?

Standard „dobrego smaku" jest kruchym oparciem dla zmysłu moralnego, zwłaszcza jeśli jego źródłem i swego rodzaju sprawdzianem ma być, jak chce autorka, wrażliwość konesera, nakazująca – w końcu dość arbitralnie – stawiać wyżej na przykład malarstwo Seurata nad Burne-Jonesa, poezję Keatsa nad Swinburne'a oraz prozę Dickensa nad Wilkie Collinsa (por. *The Fire and the Sun*). W sytuacji etycznie skomplikowanej, kiedy, dajmy na to, chodzi o porzucenie pewnego obszaru badań, w przypadku uczonego, albo o podjęcie właściwej decyzji wobec własnej rodziny, w przypadku artysty, nie wystarczy tylko sytuacyjne wyczucie, tak jak nie wystarczy również sama norma ogólna. Stwierdzenie, iż w wymienionych przykładach „obraz pozostaje na tyle różnorodny i skomplikowany, że nie ma nadziei na wmontowanie go w jakikolwiek system, choć jednocześnie pojęcie Dobra rozciąga się na całej tej przestrzeni i nadaje jej jedyny rodzaj mglistej, niedoskonałej jedności" – trudno potraktować inaczej jak zręczny wybieg sofistyczny.

A ponadto: jest w pewnym sensie i w pewnych przypadkach prawdą, że „sztuka odsłania rzeczywistość", w tym rzeczywistość moralną, a twórczość – podobnie jak praca intelektualna – wymaga cnoty uczciwości. Jednakże zobowiązania moralne, które one implikują, czerpią swoją moc wiążącą skądinąd – nie z artystycznych czy logicznych reguł – i na innej płaszczyźnie muszą być uzasadniane. „Sprawiedliwy ogląd rzeczywistości" – kontemplacja piękna w sztuce czy w naturze – uczy rozumienia, może skłaniać do podziwu, uznania, bezinteresownego zachwytu, ale nie narzuca sam przez się żadnej powinności. I chociaż trzeba docenić zasługę autorki *Prymatu Dobra* w podkreślaniu wagi bezpośredniego doświadczenia w sferze moralności, która często zbyt pochopnie i łatwo bywa ujmowana w teoretyczne schematy, to przecież interpretacja owego doświadczenia musi się odwoływać do zasad transcendentnych o charakterze normatywnym, a ich ważność z kolei musi przekraczać to, co dane konkretnie i naocznie w samym doświadczeniu. Czy owa „mglista, niedoskonała jedność" moralnego horyzontu, płynąca z „nieokreślonej formy wiary w realność Dobra" wystarczy, aby wskazać „obszar bezwzględnego obowiązku"?

Dla Iris Murdoch jednostkowy ogląd moralny/estetyczny jest rzeczywistością samouzasadniającą się i samooczywistą. Zobowiązującą w tym znaczeniu, że wyzwala zachwyt i miłość. Ta miłość – to Platoński *Eros redivivus*. Autorka wie dobrze, że „miłość niejedno ma imię". Lecz uszlachetnienie, „podniesienie" ludzkiego egoistycznego Erosa pojmuje raczej w kategoriach Freudowskiej „sublimacji" lub „przeorientowania" – „przeniesienia" – wystylizowanych na Platońskie „oświecenie duszy" niż w kategoriach nawrócenia moralnego. „Cnoty kardynalne", które wylicza Murdoch, to: „sprawiedliwość, pokora, odwaga – czyli zdolność do wytrwałej, niezmąconej percepcji, miłość – czyli przywiązanie albo nawet namiętność wolna od czułostkowości, wznosząca się ponad jaźń." Ale takie pojęcia, jak: współczucie, miłosierdzie, poświęcenie, ofiara, a także skrucha, zadośćuczynienie, przebaczenie – na jej liście nie figurują. Autorka dyskretnie wyraża podziw dla postaw ponadprzeciętnych – na

przykład dla „bezinteresownego zachowania w obozie koncentracyjnym". Ale czytelnik odnosi wrażenie, że jest to podziw niepokojąco bliski estetycznej delektacji – „wolnej od czułostkowości, wznoszącej się ponad jaźń". Imperatyw „jasnego widzenia rzeczywistości" najoczywiściej w tym miejscu zawodzi. „Bezinteresowność" oglądu dzieł sztuki wysokiej posiada z gruntu odmienną kwalifikację – skupia uwagę na innej jakości wartości, mówiąc językiem fenomenologów – od tej, która towarzyszy konfrontacji ze złem, okrucieństwem, przemocą, grzechem. I angażuje „energie" inne niż czysto estetyczny, „bezinteresowny" odruch sympatii.

Iris Murdoch pisze: „jeśli nie wierzymy w Boga osobowego, znika »problem« zła, ale pojawia się prawie nieprzezwyciężony problem, jak właściwie patrzeć na zło i ludzkie cierpienie. Bardzo trudno skupić uwagę na cierpieniu i grzechu, prześladujących nas samych albo innych ludzi, i nie sfałszować przy tym obrazu rzeczy – gdy staramy się uczynić go znośnym (na przykład za pomocą wymienionych wcześniej sado–masochistycznych mechanizmów). Udaje się to tylko największej sztuce i stanowi ona jedyny publiczny dowód, że jest to w ogóle możliwe." Tu właśnie odsłania się, moim zdaniem, głęboka dwuznaczność etycznej opcji Iris Murdoch, poszukującej „dowodu" dla moralnych zobowiązań – w sztuce. Obawiam się, że szczególnie w drastycznych i dramatycznych manifestacjach zła i grzechu widać jasno, iż terapeutyczny zabieg ich „przekładania" na język sztuki – literatury czy plastyki – niemal nieuchronnie „fałszuje obraz rzeczy" i jeśli nie angażuje wprost „mechanizmów sado–masochistycznych", to co najmniej ujawnia narcystyczną, kabotyńską bezduszność, zwłaszcza gdy ma na celu uczynienie zła znośnym – z reguły na nasz własny użytek i usprawiedliwienie. Estetyzacja zła grozi zakłamaniem „zmysłu" moralnego, o czym świadczą chociażby – przytaczane przez autorkę – przykłady zdeprawowanych, choć wielkich artystów.

Murdoch odnotowuje wprawdzie, że „istnieje jednak pewna jakość w poważnych próbach współczującej kontemplacji kondycji ludzkiej, która automatycznie każe nam sądzić, że »jest jeszcze coś więcej«". Ale zaraz dodaje: „to »jest jeszcze coś więcej« – jeśli nie ma ulec spaczeniu przez jakąś postać *quasi*–teologicznej celowości – musi pozostać maleńką iskierką intuicji, musi – by tak rzec – pozostać metafizycznym stanowiskiem pozbawionym metafizycznej formy. Niemniej jednak wydaje mi się, że iskierka ta jest rzeczywista, a wielka sztuka stanowi dowód jej realności."

Pozostajemy nadal w kręgu retoryki estetycznego *Virtuoso*, która, jak podejrzewam, nie skłoni ani jego samego, ani kogokolwiek do „bezinteresownego zachowania w obozie koncentracyjnym". Nie skłoni go do tego zresztą – obawiam się – żadna sztuka, nawet najwyższego lotu. I byłoby chyba skrajnym nietaktem – objawem „złego smaku" – stawiać jej zachwycające obrazy przed oczy ofiarom Zagłady, czy choćby tylko naszej własnej, krzywdzącej nielojalności i nieuczciwości, z intencją „uczynienia znośnym" ich losu.

Elżbieta Wolicka

ELŻBIETA WOLICKA, filozof, członek redakcji „Znaku". Ostatnio wydała *Mimetyka i mitologia Platona* (1994).

ŚWIAT TALMUDU

Abraham Cohen, TALMUD,
przeł. Regina Gromacka,
Cyklady, Warszawa 1995, ss. 397

Dość osobliwą cechą naszego rynku książki jest fakt, że przypływ – obserwowany już co najmniej od lat dziesięciu – zainteresowania kulturą żydowską owocuje licznymi publikacjami dotyczącymi Kabały (co zresztą niżej podpisanego szczerze cieszy), podczas gdy książek o Talmudzie, reprezentującym wszak główny, ortodoksyjny nurt judaizmu, ukazało się, jak dotąd, niewiele. Właściwie od roku 1988, kiedy to PIW wydał antologię *Z mądrości Talmudu* (w przekładzie i opracowaniu Szymona Datnera i Anny Kamieńskiej), prac specjalnie poświęconych Talmudowi nie było widać. Jest to paradoks, tym bardziej zastanawiający, że powtarza się również na polach styku naszej kultury z innymi wielkimi tradycjami duchowymi. Na przykład czytelnicy zainteresowani buddyzmem dysponują wprawdzie obecnie wcale pokaźnym zestawem publikacji (głównie tłumaczonych z innych języków) o tej religii, ale niemal zawsze dotyczą one szkół późnych, historycznie i geograficznie marginalnych (jak zen i buddyzm tybetański), oraz aspektów tej religii nie zawsze najistotniejszych; książek o buddyzmie indyjskim – w jego najwcześniejszych postaciach – nadal prawie nie ma.

Dość jednak narzekań, pojawiła się bowiem niedawno publikacja ważna, w niemałym stopniu wypełniająca lukę w wiedzy tzw. przeciętnego czytelnika o religii mojżeszowej. Jest to praca Abrahama Cohena o Talmudzie, jedna z klasycznych książek przedmiotu. Aczkolwiek już nie najmłodsza (powstała w latach trzydziestych), zachowuje wiele cennych walorów sprawiających, że czyta się ją z pożytkiem i przyjemnością.

Część *stricte* recenzyjną tej notatki wypadnie mi ograniczyć do koniecznego informacyjnego minimum, a to z powodu ukazania się w marcowym numerze „Nowych Książek" kompetentnej recenzji ks. Waldemara Chrostowskiego, znanego biblisty. Ma to tę dobrą stronę, iż swobodniej będę mógł się zająć niektórymi istotnym aspektami tego, co można by nazwać „światem Talmudu", czyli żydowskiej duchowości i życia codziennego, w wielce charakterystyczny sposób przez całe wieki kształtowanego właśnie przez Talmud. Albowiem książka Cohena jest sporym kompendium wiedzy nie tyle o samym Talmudzie, ile raczej o jego treściach. Różnica to dość istotna, acz subtelna, i poniżej wyjaśnię, o co mi chodzi.

Autor w jedenastu obszernych rozdziałach omawia fundamentalne dziedziny żydowskiego życia religijnego i społecznego, tudzież doktrynę (teologiczną

i antropologiczną), tak jak są one przedstawiane przez Talmud i w Talmudzie. Porządek wykładu (od *Doktryny Boga* poprzez *Objawienie, Życie fizyczne* aż do *Prawodawstwa* i *Życia po śmierci*) jest logiczny i przejrzysty, choć o szczegóły można by się z Cohenem spierać. Dlaczego na przykład podrozdział *Angelologia* umieszczony jest w rozdziale II *Bóg i Wszechświat*, a *Demonologia* w innym (IX, *Folklor*)? To prawda, że żydowska demonologia, całkiem bogata, znacznie bliżej stoi folkloru i zabobonu niż nauka o aniołach; gdy jednak zważyć, że obie te dziedziny wierzeń nie są swoiste dla żydowskiego monoteizmu (będąc dość późnej daty i w znacznej mierze obcego pochodzenia – babilońskiego, irańskiego itd.) – postulat ich symetrycznego potraktowania narzuca się sam.

Makrostrukturę Talmudu przedstawić jest względnie łatwo: składają się nań *Miszna* (rozpadająca się na sześć wielkich *sedarim*, „porządków") oraz *Gemara*, czyli komentarze do *Miszny*, nadto garść pism apokryficznych i innych. Wszelako wypełniająca tę strukturę substancja myślowa – teologiczna, filozoficzna, jurydyczna, socjologiczna i psychologiczna – tak bujnie jest rozkrzewiona i tak na pierwszy rzut oka nieprzejrzysta, tak często wewnętrznie sprzeczna, iż nie–Żyda musi zbijać z tropu, póki nie uchwyci on istoty metody interpretowania Pisma Świętego, stosowanej przez mędrców talmudycznych (tanaitów) do skonstruowania – za pośrednictwem orzeczeń i egzegez – idealnego uniwersum duchowego. Uniwersum to, ponadczasowe i ponadprzestrzenne, wszystkie żydowskie wspólnoty poniosły z sobą, niby ślimak skorupę, w obcy, często wrogi im świat. Umożliwiło im ono nie tylko przetrwanie, lecz nawet – w pewnych granicach – rozwój. Jest to fakt w historii powszechnej zupełnie niezwykły.

Wzmiankowana metoda w każdym hermeneucie, wytrenowanym na zdobyczach językoznawstwa i logiki, musi budzić zasadnicze wątpliwości, polega bowiem na wyrywaniu z najbliższego kontekstu zdań czy słów i kojarzeniu ich z kontekstami nieraz bardzo odległymi. W rezultacie uzyskujemy często konkluzje z pozoru ciemne, arbitralne, nierzadko z sobą sprzeczne w jednej i tej samej kwestii. Toteż „błędem byłoby doszukiwać się w *Talmudzie* jednego spójnego systemu filozoficzno–religijno–etycznego, tak liczne są sprzeczności i kontrowersje między szkołami i poszczególnymi mędrcami" – pisze trafnie Anna Kamieńska (dz. cyt., s. 344).

Otóż przez cały czas pamiętać musimy, że studiując Talmud wierny Żyd w istocie zanurza się w dziedzinę rozważań o Bogu i Jego dziełach; rzeczywistość boska, zapośredniczona przez literę Tory, jest stałym tłem wszystkich traktatów Talmudu. A rzeczywistość boska jest przecież czymś dla rozumu, języka, myślenia, logiki itd. – niepochwytnym, paradoksalnym *ex definitione*. Stąd Żydzi nie uznali za stosowne opracować spójnej i precyzyjnej teologii, porównywalnej z chrześcijańską. Ta „teologiczna słabość" judaizmu, często odnotowywana po stronie chrześcijańskiej, jest jednak– paradoksalnie – jednym ze źródeł siły i żywotności tej religii. Niedookreślenia czy nawet sprzeczności zawarte w doktrynalnej warstwie judaizmu zapewniają mu godną uwagi giętkość i plastyczność w reagowaniu na zmieniające się potrzeby życia, nadto – co ważniejsze – świetnie s u g e r u j ą transcendentny aspekt boskości Boga. Teologia zanadto rozbudowana, zbyt precyzyjna, spójna wewnętrznie i przekonująca

dla rozumu – jednym słowem, zbyt doskonała – może budzić, jak każdy zbyt doskonale skonstruowany system myśli, nieufność; poza tym może stać się dla żywej religii groźnym gorsetem.

Ta „giętkość" i „otwartość" judaizmu wiąże się również w znacznej mierze z faktem, iż jest to religia niezwykle „demokratyczna". Nie ma w niej centralnego urzędu nauczycielskiego, skutkiem czego współtwórcami jej materii teologicznej oraz interpretatorami jej sensów mogą być wszyscy wierni (tzn. męska ich część, rzecz jasna).

Poprzez Talmud Abraham Cohen pragnie odsłonić przed naszymi oczyma pulsującą tkankę żydowskiego życia w mnogości jego wymiarów, dlatego dużo jest w jego książce dosłownych cytatów z traktatów talmudycznych, wypowiedzi mistrzów itd.; układają się one niemal w miniaturowe antologie (zwłaszcza w rozdziałach *Życie fizyczne* i *Folklor*). Rezygnuje przy tym (a szkoda!) z zarysowania bardziej szczegółowego tła historycznego i z wszelkich prób powiązania Talmudu z szerszym kulturowym kontekstem Orientu (o niektórych konsekwencjach tego niedostatku będzie mowa niżej). Nie porusza również arcyciekawego problemu stosunków między judaizmem „talmudycznym" a nurtami *quasi*–heterodoksyjnymi, jak Kabała.

Jaki więc jest ten świat żydowski, który wyłania się przed oczyma czytelnika stykającego się z nim – powiedzmy – po raz pierwszy? Jak autor wywiązuje się z podjętego przez siebie zadania – przedstawienia go w sposób maksymalnie bezstronny?

Jest to niewątpliwie świat osobliwy, w wielu swych rysach archaiczny i egzotyczny, w innych – dziwnie nam swojski i nowoczesny. Uderzającymi jego cechami są: zamknięcie się w granicach zakreślonych przez Pismo, osobowe, nie zaś instytucjonalne pojmowanie autorytetu, orientalny w istocie model struktury społecznej, głęboki humanizm, koegzystencja wysublimowanej refleksji religijnej i antropologicznej z prymitywnym przesądem, wreszcie negatywna motywacja licznych instytucji obyczajowych (gwoli podkreślenia odrębności Żydów od innych ludów, pogan, *goim*, pierwotnie głównie Egipcjan).

Autorytetu Pisma żaden bodaj Żyd przy zdrowych zmysłach nigdy poważnie nie zakwestionował. Podstawowe twierdzenia Tory – o Bogu, świecie, człowieku, stworzeniu, upadku – są dla Żyda oczywistościami i zakreślają niewidzialny, choć wyraźny horyzont, poza który myśl żydowska właściwie nigdy nie wyszła (stąd, jeśli by filozofię definiować jako s u w e r e n n e dociekanie prawdy, nie zaś jako *ancilla theologiae*, to w istocie o czymś takim jak „żydowska filozofia" trudno by mówić). Gdy ten horyzont przekraczała, stawała się herezją (jak to było ze Spinozą). Jakiż tu kontrast z myślą europejską, tak wielowątkową i zawsze dążącą do autonomii, tak chętnie co pewien czas atakującą i przewartościowującą własne fundamenty! Głębokie przywiązanie żydowskiego ducha do tradycji, mającej rangę sankcji niepodważalnej, stanowi o jego przynależności do świata orientalnego.

Podobnie jest z niektórymi żydowskimi urządzeniami społecznymi, zorientowanymi – jednak – patriarchalnie. Cohen usiłuje wprawdzie bronić tezy, że na przykład pozycja kobiety była w społeczeństwie żydowskim wysoka, wyższa

niż u ludów ościennych (z tym można się zgodzić), jednak nie da się chyba, przy największych wysiłkach, przekonać nieuprzedzonego czytelnika o równorzędności sytuacji kobiety i mężczyzny w tymże społeczeństwie. Powszechnie znane są oczywiście ogromna powaga i autorytet, jakich w rodzinie zażywały matka i żona, zwłaszcza obdarzone licznym potomstwem (najlepiej męskim). Mężczyzna jednak był i jest nadal (czy będzie?) figurą centralną, choćby tylko z tego powodu, iż podług żydowskiej hierarchii wartości najwyższym powołaniem człowieka na tym padole jest studiowanie Tory – przywilej wyłącznie męski. Nic też zmienić nie może faktu antropologicznej niższości kobiety wobec mężczyzny, stworzonej wszak później od niego i z jego ciała.

Ta niższość rzutowała, rzecz jasna, na rozmaite dziedziny życia praktycznego. Kobieta otrzymywała gorsze wykształcenie, była upośledzona w dziedzinie majątkowej (dziedziczenie, s. 346), nie miała prawa występować w sądzie jako świadek (s. 311) itd. Dlatego stosunek do faktu narodzin córki często bywał niechętny (s. 183 i n.) i dlatego mamy w modlitwie porannej, odmawianej codziennie przez każdego Żyda, słowa podziękowania Bogu m.in. za to, że nie stworzył go kobietą. Próbując jakoś bronić tej tradycji, Cohen pisze (raczej mało przekonująco): „Wystarczy uważniej zbadać kontekst, by zrozumieć, że za tym stwierdzeniem nie kryje się nic innego niż wdzięczność za przywilej, jakim jest obowiązek wykonywania przykazań Tory" (s. 173). Postawmy kropkę nad i: z przywileju studiowania Tory i wykonywania jej przykazań mężczyzna korzystał zawsze kosztem kobiety. Myślę, że lepszym wytłumaczeniem tej okoliczności – wyraźnego upośledzenia kobiety w judaizmie – byłoby przyznanie, iż w tym punkcie, jak w wielu innych, religia ta znów współgra dobrze z archaiczną tradycją ogólnoorientalną (którą przełamało dopiero chrześcijaństwo).

Wspominając wyżej o „humanizmie" żydowskim, miałem na myśli głównie niezwykły – zwłaszcza w owej zamierzchłej epoce, gdy kształtował się zrąb Talmudu – stosunek Żydów do ludzkiego życia, wstręt do wszelkiej przemocy i gwałtu. Jego teologiczne korzenie zbyt dobrze są nam znane, by się nad nimi rozwodzić, ale nie sposób oprzeć się uczuciu głębokiego podziwu i sympatii dla owych *cadikim*, „sprawiedliwych", którzy – jeśli już mieli orzec karę śmierci, przewidzianą jednak przez prawodawstwo żydowskie – uruchamiali wszelkie swoje kazuistyczne talenty i wprost ze skóry wychodzili, aby tylko wyroku nie wykonać; stąd, wbrew surowej l i t e r z e Prawa, łagodność żydowskiej p r a k t y k i jurydycznej była w antycznym świecie – nie tylko orientalnym – czymś absolutnie wyjątkowym. Humanizm ten wyrażał się również w radykalnej personalizacji przewodu sądowego: ostateczną instancją były tu zeznania świadków, nie zaś dowody rzeczowe, choćby najoczywistsze! Świadectwu rzeczy, tak zdawałoby się obiektywnemu z natury, nie dowierzano; przedkładano nad nie zawsze świadectwo żywego człowieka, mogącego przecież (świadomie) pobłądzić.

Gdy Żyd pisze o Talmudzie, mamy prawo oczekiwać mniej lub bardziej wyraźnego zaangażowania uczuciowego w przedmiot. Na ogół bywa ono pozytywne; czasy Haskali, kiedy to nawet Żydzi dość ostro Talmud atakowali (jako rozsadnik zabobonu i czynnik alienujący Żydów z otaczającego ich świata), już dawno minęły. Obecnie istnieje tendencja, by spoglądać na tę

„drugą Biblię" przez okulary Emmanuela Lévinasa, który, jak się zdaje, upatrywał w Talmudzie kwintesencję całej ludzkiej mądrości i ciągle żywą, obficie tryskającą krynicę filozoficznej myśli. Reinterpretacje Lévinasa bywają błyskotliwe (vide: *Cztery lektury talmudyczne* w przekładzie Ewy Burskiej, Oficyna Literacka, Kraków 1996), ale można mieć wątpliwości, czy Talmud na dalszą metę sprawdzi się w roli, jaką w latach 60. wyznaczył mu ten wielki myśliciel – mianowicie fundamentu dla życia społecznego i politycznego państwa Izrael. Jakoż mnóstwo szczegółowych przepisów talmudycznych jest już przestarzałych, zwłaszcza w sferze życia codziennego; inne, o genezie negatywnej (odcięcie się od *goim*), sensowne były tylko w warunkach diaspory. Charakterystyczny, ukształtowany właśnie przez Talmud typ Żyda diasporowego – człowieka głęboko pobożnego, stoicko i z pokorą znoszącego uderzenia losu, łagodnego, brzydzącego się gwałtem, w stosunkach z władzą państwową konformisty, nawet oportunisty – we współczesnych nam realiach państwa Izrael dezaktualizuje się w szybkim tempie.

Ogólnie biorąc, przyznać trzeba, że autorowi przez cały tok wywodu udaje się zachować postawę godnej podziwu bezstronności. Jego prezentacja Talmudu niemal zupełnie wolna jest od akcentów apologetycznych. Owszem, właśnie praca tego Żyda pięknie ilustruje również znany skądinąd fakt, że z ogromnego tekstu Talmudu da się wydobyć nie tylko bogaty materiał do antologii pod tytułem *Z mądrości Talmudu*; całkiem niemało mógłby on dostarczyć surowca do kompilacji paralelnej, ale pod zgoła innym tytułem. Zwłaszcza rozdziały *Życie fizyczne* i *Folklor* są w tym względzie nader smakowite.

Ireneusz Kania

IRENEUSZ KANIA, ur. 1940 w Wieluniu. Absolwent romanistyki UJ, tybetolog, tłumacz z literatur romańskich i orientalnych. Przekładał m.in. poezję rumuńską, *Luizjady* Camõesa, *Triśatakam* Bhartryhariego, *Tybetańską Księgę Umarłych*, *Zohar*, Julien Greena, Mircęę Eliadego, Jacka Londona, Milarepę. Publikował m.in. w „Piśmie", „Literaturze na Świecie" i „Znaku", prace tybetologiczne ogłaszał w Polsce, USA, Rumunii, na Węgrzech, w Indiach i Chinach. Mieszka w Krakowie.

O UNII BRZESKIEJ EKUMENICZNIE

Wacław Hryniewicz OMI, PRZESZŁOŚĆ ZOSTAWIĆ BOGU. UNIA I UNIATYZM W PERSPEKTYWIE EKUMENICZNEJ,
Wydawnictwo Św. Krzyża, Opole 1995

Działalność dydaktyczna i naukowa Wacława Hryniewicza OMI zasługuje na szczególną uwagę. Dzięki jego obecności na licznych zjazdach i kongresach, jak też w pracach różnych komisji mieszanych, polska myśl ekumeniczna zaczyna zdobywać coraz szersze uznanie i należne jej, choćby ze względu na geograficzno–kulturowe usytuowanie, miejsce. O. Hryniewicz nie waha się w sposób jasny i zdecydowany przypominać prawd trudnych i gorzkich. Nazywa po imieniu nadużycia łacińskiej teologii, a ukuty przez niego termin „ekskluzywizm soteriologiczny" stał się ważnym kluczem interpretacyjnym w analizie wielowiekowego, trudnego współżycia katolicko–prawosławnego.

Dobrze więc się stało, że niektóre z jego studiów zostały przypomniane pod znamiennym tytułem *Przeszłość zostawić Bogu*. W poniższej recenzji chciałbym zwrócić uwagę na niektóre intuicje Autora bez pretensji wyczerpania ich bogactwa, ale raczej w nadziei, iż zachęcą one do lektury jakże potrzebnej i aktualnej książki.

Całość składa się z dwunastu studiów w większości publikowanych w różnojęzycznych czasopismach lub pracach zbiorowych. Najstarsze, poświęcone soborowemu dekretowi *Orientalium Ecclesiarum*, pochodzi z roku 1976, pozostałe z lat dziewięćdziesiątych (niektóre ukazują się po raz pierwszy). Umieszczone w jednym tomie uzyskują jednak nowy wymiar – są pełnym troski i, chciałoby się powiedzieć, pasji poszukiwaniem rozwiązań na przyszłość. Nie ma w nich wszakże nic z chęci przekreślenia przeszłości, wręcz przeciwnie. Wczytywanie się w jej zawiłe meandry pozwala uwierzyć, że jedność jest mimo wszystko możliwa: „Wizja ludzkości ostatecznie kiedyś pojednanej w królestwie Bożym ustawicznie przynagla każde pokolenie do przezwyciężania podziałów. (...) Niezgoda i podziały nie muszą trwać aż do Dnia Zmartwychwstania. Wierzę w sens wysiłków zmierzających do pojednania Kościołów siostrzanych. Tą nadzieją żyję i usiłuję dać jej świadectwo" (s. 174).

Ten wymiar świadectwa rozważań o. Hryniewicza podkreślił również w słowie wstępnym ks. bp Nossol: „Ich autor uczestniczył w dialogu katolic-

ko–prawosławnym jako członek międzynarodowej Komisji Mieszanej (1980–1992). Jego refleksje historyczno–teologiczne są świadectwem drogi przebytej w ostatnich latach w poszukiwaniu ekumenicznego rozwiązania tego trudnego problemu. Jest to świadectwo troski i odpowiedzialności za dalsze losy dialogu Kościołów siostrzanych" (s. 6).

Dwa wydarzenia polaryzują uwagę badawczą o. Hryniewicza; jedno sprzed 400 lat – zawarcie w 1596 roku Unii Brzeskiej i drugie sprzed lat kilku – ogłoszenie w 1993 roku w Balamand w Libanie dokumentu wspomnianej Komisji, zatytułowanego *Uniatyzm, metoda unijna przeszłości, a obecne poszukiwania pełnej wspólnoty*. Wydarzenia, choć różne, bo w różnych czasach zaistniałe, łączy jedno pragnienie – przywrócenia utraconej jedności. Paradoksalnie wszak i jedno, i drugie budziło i budzi kontrowersje, sprzeciwy, a nawet rodzi nowe podziały. Ale też i jedno, i drugie wyznacza nowe kierunki w odnajdywaniu wspólnej drogi do jedynego królestwa Jezusa Chrystusa.

Temat Unii Brzeskiej zdecydowanie przeważa w rozważaniach o. Hryniewicza. Jej prehistoria, prekursorzy i kontynuatorzy to fascynujący przykład twórczego niepokoju we wzajemnych stosunkach Kościołów, które po tragicznym roku 1054 wcale nie przestały się sobą interesować i dążyć, przynajmniej za sprawą swych wybitnych przedstawicieli, do pełnej jedności. Warto zauważyć, iż świadomość owej jedności przejawiała się jeszcze w jakiś czas po oficjalnym zerwaniu na przykład w zamiennym użyciu słów „katolicki" i „ortodoksyjny": „Pomimo wydarzeń 1054 r. wybitne osobistości kościelne zarówno w Bizancjum (np. Teofilakt z Ochrydy, zmarły w 1108 r.), jak i na Zachodzie (m.in. Anzelm z Canterbury, zm. 1109 r.) uważały, że chrześcijaństwo nie zostało podzielone i stanowi jeden powszechny Kościół Chrystusa. Świadczy o tym wspólne jeszcze słownictwo kościelne tamtej epoki. Przymiotniki »katolicki« i »ortodoksyjny« używane były wówczas nadal, zwłaszcza w liturgii, jako pojęcia równoznaczne bądź komplementarne" (s. 18).

Pierwszą instytucjonalną próbą przywrócenia jedności była Unia Florencka (1438–1439), która zakończyła się jednak prawie całkowitym fiaskiem i została odrzucona zarówno przez hierarchię, jak i ogół wiernych prawosławnych. Winy za taki stan rzeczy należy upatrywać w niemożności spotkania dwu różnych mentalności: „Po XII–wiecznej tolerancji i otwartości obydwu wyznań nie pozostało prawie żadnego śladu. Wzajemne wyobcowanie sprawiło, że stykały się ze sobą teraz dwa różne Kościoły, dwie mentalności i dwie nie przenikające się wzajemnie kultury. Hierarchia łacińska z uporem obstawała przy rebaptyzacji Rusinów przechodzących na wiarę Kościoła rzymskiego" (s. 27). Były wszak wyjątki, i to zarówno w Kościele łacińskim, jak i prawosławnym. O. Hryniewicz przywołuje przykład barwnej postaci znakomitego prozaika Stanisława Orzechowskiego (zm. 1566), który prawdopodobnie również dzięki pochodzeniu i doświadczeniom życiowym podkreślał bliskość i równorzędność Kościoła prawosławnego.

Ze strony Rusinów na uwagę zasługuje memoriał unijny metropolity Mizaela z 1476 roku. Znajdujemy w nim wyraźne echa Soboru Florenckiego, a z drugiej strony są w nim obecne intuicje bliskie dzisiejszej refleksji teologicznej: „Memoriał Rusinów zarysowuje wizję jedności Kościoła wschod-

niego i zachodniego. Można by dziś powiedzieć, iż jest to wizja Kościołów siostrzanych, zjednoczonych w wyznawaniu tej samej wiary" (s. 53).

Refleksje związane z samą Unią Brzeską nie są pozbawione goryczy. Choć w zamierzeniach miała być ona kontynuacją Unii Florenckiej, to w praktyce doprowadziła do nowych podziałów. Ten stan rzeczy spowodowany był w głównej mierze niezbyt szczęśliwą teologią, reprezentowaną przede wszystkim przez jezuitów, która zawężała możliwość zbawienia tylko do Kościoła rzymskokatolickiego. Nawet Piotr Skarga, mimo niewątpliwej sympatii do prawosławia, nie ustrzegł się całkowicie pokusy ekskluzywizmu soteriologicznego: „Pomimo barwnych porównań i wyrażeń Skargi o »Kościele Bożym rozlicznością (bez sprzeciwności) przybranym« nie było to głębokie zrozumienie dla różnorodności ani pełne szacunku uznanie duchowego bogactwa Kościołów wschodnich. Świadczą o tym m.in. jego pełne niechęci wywody na temat »języka słowieńskiego«, kontrastujące z pochwałami dla języka łacińskiego. Ostateczny wniosek Skargi mógł być tylko jeden: »bez omieszkania wynieść z odszczepieństwa«. (...) Pod wieloma względami Orzechowski lepiej rozumiał tradycję wschodnią i miał więcej szczerego szacunku dla duchowej spuścizny wschodniego chrześcijaństwa" (s. 32).

W ostatecznym rozrachunku, podkreśla o. Hryniewicz, głównym motorem działań zjednoczeniowych były motywy religijne: „Względy religijne skłaniające do unii były (...) ważniejsze niż wszelkie nadzieje kulturowe i społeczno–polityczne. Należało przede wszystkim zahamować postępujący proces nawróceń na kalwinizm i antytrynitaryzm" (s. 34).

Swoisty tragizm samej unii związany był ze wspomnianą wyżej niedobrą teologią, która przyniosła cierpkie owoce: „Dzieje wzajemnych stosunków Kościoła prawosławnego, unickiego i łacińskiego znaczone były po roku 1596 wrogością, nienawiścią i męczeństwem po obydwu stronach. Ten rozdział historii domaga się, aby pisać go prawdziwie ekumenicznie, bezstronnie, z maksymalną uczciwością. Trzeba napisać go wspólnie, w przeciwnym razie będzie jednostronną apologią wyznaniową" (s. 43). Przy czym szczególną uwagę trzeba zwrócić na konsekwencje uniatyzmu, który historycznie, jako metoda zbliżenia, nie sprawdził się. Zresztą nie tylko uniatyzm, również widzenie Kościoła po obu stronach okazało się zbyt różne: „Mamy do czynienia z oczywistym przypadkiem zderzenia się dwóch różnych eklezjologii. Sakramentalne rozumienie Kościoła musiało ustąpić przed dominującą eklezjologią instytucjonalną, skoncentrowaną wokół prymatu papieża. Biskupi ruscy, pozostający pod wpływem sakramentalnej wizji Kościoła, przybyli do Rzymu, aby prosić papieża o włączenie ich autonomicznego Kościoła metropolitalnego do wspólnoty ze stolicą rzymską. Zamiast tego musieli zastosować się do rzymskiego modelu zjednoczenia, ukształtowanego w duchu soteriologicznego ekskluzywizmu" (s. 66). O. Hryniewicz zwraca przy tym uwagę na istnienie podobnej teologii po stronie prawosławnej.

Doświadczenie uniatyzmu jest nie tylko bolesną lekcją historii, jest ono przede wszystkim wezwaniem do wypracowania nowej, obejmującej bogatą rzeczywistość wszystkich Kościołów, uniwersalnej soteriologii. Niestosowne wydają się głosy niektórych teologów katolickich, którzy widzą w Kościołach

unijnych tylko przeszkodę w dialogu z prawosławiem (por. s. 128–129), należy w nich raczej widzieć opatrznościowe narzędzie w tym dialogu i rodzaj pomostu ułatwiającego wzajemne poznanie i otwarcie na obopólne bogactwo.

Przy rozważaniach dziejów Unii Brzeskiej nie można pominąć faktu, iż rozegrała się ona przede wszystkim w sercach i sumieniach konkretnych ludzi, a przechodzenie z jednego obrządku na drugi to często wynik bolesnych i trudnych decyzji. Warto przypomnieć za o. Hryniewiczem sylwetki arcybiskupa Melecego Smotryckiego (1578–1633), który z gorliwego obrońcy prawosławia stał się z czasem obrońcą unii, albo metropolitę kijowskiego Piotra Mohyłę (zm. 1647), który mimo zastrzeżeń do unii nie przestał szukać okazji do zbliżenia, czego najlepszym dowodem jest anonimowo zredagowany i przesłany w 1645 roku do Rzymu memoriał.

Przechodząc do drugiego kręgu zainteresowań o. Hryniewicza, tj. do ogłoszonego w 1993 roku dokumentu z Balamand, trzeba powiedzieć, iż otwiera on nowy rozdział w stosunkach katolicko–prawosławnych. Trzeba żywić nadzieję, że stanie się on rzeczywiście punktem wyjścia do dialogu opartego na prawdzie i poszanowaniu historii. Taką postawę dostrzega autor choćby u kard. Lubacziwskiego – przywódcy duchowego Kościoła Ukraińskiego. Z samego dokumentu warto przywołać znamienny punkt 23: „Dzieje stosunków między Kościołem prawosławnym i wschodnimi Kościołami katolickimi naznaczone zostały prześladowaniami i cierpieniami. Jakiekolwiek były to cierpienia oraz ich przyczyny, nie usprawiedliwiają one żadnego triumfalizmu. Nikt nie może chełpić się nimi ani czerpać z nich argumentów dla oskarżania albo oczerniania innego Kościoła. Sam Bóg zna swoich prawdziwych świadków. Jakakolwiek byłaby przeszłość, należy ją pozostawić miłosierdziu Bożemu, a wszystkie energie Kościołów powinny zdążać ku temu, aby teraźniejszość i przyszłość stały się bardziej zgodne z wolą Chrystusa wobec Jego uczniów" (s. 139).

Przesłanie zawarte w dokumencie z Balamand nie jest łatwe, gdyż niełatwo zapomnieć o doznanych krzywdach, szczególnie jeśli wczorajsi ciemiężcy są znowu u władzy. Dotyczy to w pierwszym rzędzie tragicznych doświadczeń Kościołów unijnych w byłych krajach bloku komunistycznego, zwłaszcza Rumunii. Nie dziwi więc zróżnicowana reakcja tych Kościołów: „Niektórzy spośród unitów dostrzegają w dokumencie elementy pozytywne (idea Kościołów siostrzanych, rola dialogu i współpracy), w całości uważają go jednak za piękną teorię, nie dającą się obecnie urzeczywistnić w praktyce. Na przeszkodzie stoi wzajemna nienawiść – smutna spuścizna przeszłości" (s. 151). Te reakcje nie mogą jednak zatrzymać rozpoczętego procesu pojednania i, paradoksalnie, można dopatrywać się w istniejących podziałach tajemniczych i opatrznościowych planów Bożych. Wreszcie umiejętność pokonywania podziałów drogą dialogu i wzajemnego zrozumienia to najlepsza szkoła tożsamości otwartej, ta zaś „domaga się trudu pamięci, pracy sięgania myślą wstecz, wydobywania z przeszłości takich ludzi, którzy potrafili przezwyciężać uprzedzenia, dostrzegali rolę umiejętności współżycia" (s. 170).

Czy Unia Brzeska może nie dzielić, czy Kościołom siostrzanym uda się spojrzeć na doświadczenie uniatyzmu jako na rzeczywistość zbliżającą? Niełatwo odpowiedzieć na to pytanie. Zbyt żywe i zbyt bolesne wspomnienia zdają

się podpowiadać odpowiedź negatywną. Książka o. Hryniewicza pozwala żywić nadzieję, iż odpowiedź pozytywna też jest możliwa. Prawdopodobnie tej odpowiedzi powinniśmy udzielić wspólnie: łacinnicy, prawosławni i unici.

Stanisław Obirek SJ

STANISŁAW OBIREK SJ, ur. 1956, absolwent filologii polskiej UJ, dr teologii. Wykładowca filozofii kultury na Wydziale Filozoficznym Księży Jezuitów w Krakowie. Redaktor naczelny kwartalnika „Życie Duchowe". Od 1994 Rektor Kolegium Księży Jezuitów.

POWRÓT DO ŹRÓDEŁ ZAMIAST KULTU HOLOCAUSTU

Michael Goldberg, WHY SHOULD JEWS SURVIVE? LOOKING PAST THE HOLOCAUST TOWARD A JEWISH FUTURE,

Oxford University Press, New York 1995

W wydanej parę miesięcy temu książce pod tytułem *Dlaczego Żydzi powinni przetrwać?* amerykański rabin Michael Goldberg wyraził śmiałą opinię, że przez ostatnie pięćdziesiąt lat Żydzi przesadnie podkreślali sprawę przetrwania. Niepokój w tej kwestii jest zrozumiały, jeśli wziąć pod uwagę fakt, że 57% amerykańskich małżeństw żydowskich to małżeństwa mieszane, a przyrost naturalny utrzymuje się na bardzo niskim poziomie, że Żyrynowski deklarujący chęć pójścia w ślady Hitlera cieszy się sporą popularnością, a Arafat grozi „świętą wojną". Jeszcze bardziej dramatyczną wymowę mają oczywiście rozmiary zagłady Żydów podczas II wojny światowej. Trudno się więc dziwić, że właśnie Holocaust stał się obecnie przewodnim wątkiem („*master story*") żydowskiej historii – najdobitniejszym, jeśli nie jedynym, hasłem działającym katalizująco na rozproszoną i wewnętrznie podzieloną żydowską społeczność.

Goldberg nie neg[illegible] przytłaczających liczb dotyczących tragedii planowanej i realizowanej przez Hitlera zagłady Żydów. Krytycznie ustosunkowuje się

jednak do nadmiernego podkreślania wyjątkowości tego zjawiska jako absolutnie niepowtarzalnego i nie pozwalającego na żadne porównania z innymi wypadkami ludobójstwa. Stanowisko takie, jego zdaniem, może doprowadzić do niekorzystnego, przeciwnego skutku – uczynić z Holocaustu swoiste wyizolowane *curiosum* historii, uniemożliwiając przez to traktowanie go jako uniwersalnej lekcji. Przeciwko tej tendencji Żydów do „zawłaszczania" sobie Zagłady występują już od pewnego czasu poważni historycy, jak choćby znany i w Polsce Paul Johnson, autor m.in. *Historii Żydów*. W dyskusji na temat ludobójstwa coraz częściej słyszy się wniosek, że zabijanie, tak jednostek, jak i tysięcy, odbywa się za sprawą tych, których można by określić mianem zwykłych ludzi. Taka jest właśnie teza wydanej niedawno w USA książki Daniela Jonaha Goldhagensa pod tytułem *Hitler's Willing Executioners*.

Powróćmy jednak do rabina Goldberga. Nie brakuje mu dowodów na to, że rzeczywiście mamy do czynienia ze swoistym kultem Holocaustu. Jednym z nich jest ustanowienie specjalnego święta Yom Hashoah, Dnia Katastrofy, które przesłania obecnie inne tradycyjne uroczystości. Obchodzone 7 dnia miesiąca Nisan, wypada ono między świętem Paschy i rocznicą powstania w warszawskim getcie a dniem wyzwolenia Izraela i polega w głównej mierze na fizycznym bądź duchowym pielgrzymowaniu do miejsc żydowskiej martyrologii. Za objaw szerzącego się kultu uważa Goldberg także powstanie waszyngtońskiego Muzeum Zagłady Żydowskiej powołanego do życia w celu „amerykanizacji Holocaustu". Jest ono w dużym stopniu wzorowane na izraelskim Yad Vashem, przewyższa go jednak rozmachem i zastosowaniem najnowszej technologii. Autor sceptycznie odnosi się do nader często przy tej okazji wyrażanego poglądu, że jeśli historia Holocaustu będzie ciągle żywa w pamięci ludzkości, tragedia taka nigdy się nie powtórzy. Czy zawsze bowiem można liczyć na to, że po zapoznaniu się ze zdjęciami i dokumentacją szczególnie bestialskich czynów jedyną reakcją zwiedzających będzie potępienie gwałtu? Zachowanie niektórych grup młodzieży karmionych brutalnymi filmami i grami elektronicznymi wydaje się uzasadniać taki sceptycyzm. Inny argument kwestionujący „amerykanizację" Holocaustu zwraca uwagę na amerykańską tendencję do gloryfikowania zwycięzców, wszystkich, którzy odnieśli sukces.

Z drugiej strony, podejście do problemu ofiary przechodziło w środowisku żydowskim także stopniową ewolucję. Po wojnie do tych, którzy Holocaust przeżyli (oczywiście w ukryciu i z pomocą nie–Żydów), wielu Żydów odnosiło się z lekceważeniem lub wręcz z pogardą, w najlepszym razie patrzono na nich jak na ofiary własnej niemocy i bierności. (Ten zastanawiający fakt ostracyzmu wspomina także Eva Fogelman w swojej książce *Sumienie i odwaga*, Nowy Jork 1994, poświęconej analizie pobudek i psychologicznych uwarunkowań występujących u ludzi ratujących Żydów w czasie II wojny światowej). Z biegiem lat Żydzi w coraz większej mierze zaczęli utożsamiać się z ofiarami zagłady i wreszcie powszechny stał się slogan: wszyscy żyjący Żydzi są ofiarami, *„survivors"* Holocaustu. Co więcej, fakt bycia ofiarą stawiał ofiarę poza wszelką krytyką. Usiłowanie zdobycia monopolu w sferze męczeństwa ukazuje autor na przykładzie protestu przeciw klasztorowi karmelitanek w Oświęcimiu. W USA większy jeszcze rezonans wywołuje rywalizacja w tej, jak ją nazywa

Goldberg, „Olimpiadzie Ofiar" pomiędzy Żydami a mniejszością murzyńską o to, kto bardziej ucierpiał przez rasizm. Doprowadza to w konsekwencji do dewaluacji pojęcia ofiary. Jeśli wszyscy będą usiłowali dołączyć do grona ofiar, faktycznie pojęcie to przestanie obowiązywać. I rzeczywiście. Coraz częściej pojawiają się nowe, „fałszywe" ofiary. By daleko nie sięgać, dowodów na to dostarczył niedawno zakończony proces O.J. Simpsona. Znamienne, iż nawet w trakcie tego procesu nie obyło się bez mowy o Holocauście, choć wydawałoby się to całkowitym nieporozumieniem w przypadku byłej gwiazdy amerykańskiego futbolu, czarnego milionera oskarżonego o podwójne morderstwo.

Światopogląd oparty na niemal obsesyjnym powracaniu do tragedii Holocaustu uważa Goldberg za szczególnie szkodliwy przede wszystkim dlatego, iż eliminuje Boga. Przeważa bowiem tok myślenia, który dowodzi, że Bóg nie odpowiedział na wołanie ginącego ludu. Tymczasem odrzucający Boga judaizm jest oczywistym absurdem. Świecka religia, świecki kult jest nową formą bałwochwalstwa, twierdzi rabin Goldberg. Przedmiotem kultu staje się bowiem nie Jahwe, lecz właśnie „przetrwanie". W istocie oddajemy cześć najniebezpieczniejszemu ze współczesnych bożków – samemu sobie. Zagrożenie widzi Goldberg z jednej strony w ksenofobicznym syjonizmie oraz w rozplenionym w USA judaizmie konsumpcyjnym, który swoją wiarę demonstruje prawie wyłącznie poprzez sięganie do portfela. Świecki judaizm nie ma wiele wspólnego z żydowską tradycją, wywodzi się bowiem z zachodniego liberalizmu.

Michael Goldberg rozważa więc także (podobnie jak Jan Paweł II w *Przekroczyć próg nadziei*) zjawisko pooświęcimskiego syndromu polegającego na utracie wiary: nie może istnieć Bóg, który dopuścił do takiej tragedii. Pogląd ten zyskał duże wpływy w żydowskiej kulturze i klasycznym jego wyrazicielem jest Richard Rubenstein, autor książki *After Auschwitz* (1966). Rabin Harold Kushner w *Kiedy złe rzeczy zdarzają się dobrym ludziom* (1981) nie idzie tak daleko, stoi jednak na stanowisku, że Bóg jest wobec zła bezsilny. Przyznając, iż nie jest to łatwy problem, Goldberg za jedyną słuszną odpowiedź uważa uznanie, że chodzi o zakrytą przed człowiekiem tajemnicę. Z pomocą przychodzi tu księga Hioba: Bóg miał swój plan, to Hiob nie znał powodu swego pasma nieszczęść, tego właśnie planu. Takie założenie wymaga jednak wiary w mądrość i dobroć Boga. Przykładem bankructwa filozofii kultu Holocaustu jest dla autora samobójstwo Kosińskiego, którego osławiony *Malowany ptak* stanowi wyraz pożałowania godnej postawy oderwania od Boga i judaistycznych korzeni oraz nihilistycznej wiary w prymat brutalności i zła w świecie.

Zamiast nieustannego rozpamiętywania Holocaustu Goldberg proponuje powrót do innego przewodniego tematu – historii wyjścia Żydów z niewoli egipskiej i zawarcia z Jahwe przymierza ukoronowanego otrzymaniem Dekalogu. W przeciwieństwie do Holocaustu, który jest w sumie historią nienawiści, historia Wyjścia ma znacznie bardziej konstruktywny wydźwięk – ukazuje opiekuńczego Boga i emanuje nadzieję. Żydzi przetrwali niewolę egipską, podobnie zresztą jak Holocaust, i to stanowi o wielkości Boga. Powinni przetrwać, ponieważ są ludem wybranym. To dzięki nim, jak głoszą święte księgi Tory, zapanuje na ziemi królestwo Boże. Zanim to jednak nastąpi, muszą wypełnić swoje powołanie. Powinni właściwie odczytać historię Wyjścia – cho-

dzi tu o wyzwolenie Żydów, by mogli służyć Bogu. Poza tym, w kontekście etyki społecznej, historia Exodusu nie nawołuje do odwetu, a zaleca pojednanie z „nazistami starożytnych czasów, Egipcjanami, którzy uciekali się do ludobójstwa i masowo wykorzystywali niewolniczą pracę". Księga Powtórzonego Prawa (23, 8) mówi: „Nie będziesz się brzydził (...) Egipcjaninem, bo przybyszem byłeś w jego kraju." Należałoby wyciągnąć z tego wniosek, że ciągle jeszcze częsta zaciekłość wobec wszystkich nie–Żydów, znajdująca swoje ukoronowanie w stosunku do Palestyńczyków, stanowi właśnie swoiste zwycięstwo zła, stojące w niezaprzeczalnym związku z ideologią hitleryzmu. Żydzi bowiem negują własną historię przybyszów czy wygnańców. Trzeba wcielać w życie przykazania, jak to zawarte w Księdze Kapłańskiej (19, 34) – „Przybysza, który się osiedlił wśród was, będziecie uważać za obywatela. Będziesz go miłował jak siebie samego, bo i wy byliście przybyszami w ziemi egipskiej."

Książka Goldberga, choć skierowana w pierwszym rzędzie do Żydów, ma wymowę uniwersalną. Można niestety przypuszczać, że nie wszystkim spodoba się jej przesłanie, odrzucające nienawiść, zaciekłość, szowinizm, a wzywające do pojednania, powrotu do korzeni wiary. Ostatnie wydarzenia w Izraelu, z tragicznym zamachem na Icchaka Rabina na czele, podkreślają tylko aktualność jej tezy.

Joanna Petry Mroczkowska

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

KOLEJE NIGERYJSKIE A TEORIA SYSTEMÓW

Albert O. Hirschman, LOJALNOŚĆ, KRYTYKA, ROZSTANIE, tłum. Jacek Kochanowicz, Irena Topińska,
Fundacja Batorego – Wydawnictwo Znak, Kraków 1995, ss. 156

Koleje w Nigerii, tak jak w Polsce, są monopolem państwowym. Ich głównym towarem transportowym są orzeszki ziemne: uprawia się je 600 km w głębi lądu, trzeba je więc następnie dowieźć do portu. Poziom usług nigeryjskich kolei jest fatalny, co sprawiło, iż część eksporterów zaczęła przewozić orzeszki ciężarówkami. Co na to zarząd kolei?

Otóż nic. Firma wprawdzie ponosiła coraz większe straty, niemniej jednak zarząd był (słusznie) przekonany, że rząd nie pozwoli mu upaść, mógł więc sobie pozwolić na indolencję: przewoził orzeszki (w mniejszej ilości) równie opieszale jak dotychczas. Ten właśnie fenomem obudził w autorze twórczy niepokój.

Wszak – zgodnie z teorią – uruchomiony przez transport kołowy mechanizm konkurencji powinien przyczynić się do poprawy poziomu kolei, która powinna c h c i e ć odzyskać utraconych klientów. A jednak nie chciała. Błąd – stwierdza autor – leży w przesłance teorii, iż wszyscy uczestnicy rynku chcą maksymalizować zyski, tzn. że jest to rynek „napięty", dążący do największej efektywności. Tymczasem okazuje się, że rynek jest „opieszały": konkurencja (odejście niezadowolonych klientów) wcale nie musi być biczem na leniwych. Leniwi (to naturalnie skrót na określenie mało rzutkich, słabo przystosowanych czy zbyt konserwatywnych) mogą się zadowolić mniejszą klientelą i (w pewnych granicach) działać sobie dalej.

W terminologii autora: rozstanie wcale nie musi być skutecznym narzędziem efektywności. To stwierdzenie jest policzkiem dla wolnorynkowców. Leseferyści wierzą bowiem w samoregulację rynku, tzn. w samoczynną eliminację partactwa za pomocą konkurencji. Przykład Hirschmana nie byłby dla nich argumentem nieodpartym: wszak nigeryjski rynek transportowy dowiódł, że kolej jest nieefektywna i byłby ją zmiótł z powierzchni ziemi albo zmusił do kuracji, gdyby nie hojna ręka państwa, która z jakichś ciemnych powodów (tu mówi się zwykle o biurokratycznym żłobie, nepotyzmie i grupach interesu) troszczy się o kalekę.

Czy tak stałoby się naprawdę? Niekoniecznie, twierdzi autor. Argumentacja wolnorynkowców zakłada bowiem, że wszyscy klienci są b a r d z o m o b i l n i, przechodzą hurtem do konkurenta gwarantującego lepszą usługę. Gdy tymczasem do konkurenta przejdą najszybciej klienci najprężniejsi (najbardziej rzutcy, najlepiej zorientowani), a reszta może zostać (z różnych powodów) przy dawnym usługodawcy (więc nawet bez dotacji państwa nieefektywne firmy będą istnieć na rynku). A zatem konkurencja (rozstanie) wcale nie musi być najlepszą strategią. W przypadku kolei nigeryjskich (i zapewne polskich) pewien poziom konkurencji umożliwia odejście najbardziej wymagającym klientom – tzn. właśnie tym, którym zależy najbardziej na j a k o ś c i usług i którzy w sytuacji pełnego monopolu wywieraliby największą presję na zarząd firmy, aby podniosła jakość. Innymi słowy, konkurencja eliminuje k r y t y k ę i może konserwować nieefektywność.

Świat wolnorynkowców jest więc jednostronny: zachęca do rozstania, zniechęca do krytyki. Gdy tymczasem krytyka może być skutecznym instrumentem poprawy efektywności. Weźmy znaną propozycję Miltona Friedmana dotyczącą „edukacji talonowej". Aby poprawić poziom szkół – sugeruje Friedman – wystarczy wręczyć każdemu dziecku talon, którym płaciłoby ono dowolnie wybranej szkole. Naturalnie szkoły lepsze miałyby więcej chętnych – czyli więcej pieniędzy – mogłyby więc podnieść poziom jeszcze bardziej; szkoły słabe wypadłyby stopniowo z obiegu. Argumentacja Hirschmana każe przypuszczać, że sytuacja rozwinęłaby się inaczej. Szkół lepszych szukaliby

przede wszystkim rodzice wymagający i rzutcy (wszak lepsza szkoła może być daleko: trzeba zainwestować w dowożenie dziecka albo nawet przeprowadzkę), gdy tymczasem rodzice mniej wymagający i mniej mobilni pozostaliby przy starej szkole. W rezultacie ci rodzice, którzy wywieraliby największą presję na dyrekcję, żeby dbała o poziom, odeszliby – mechanizm krytyki zostanie unieruchomiony. A szkoły słabe, choć będą jeszcze słabsze, i tak przetrwają – bo wielu uczniów pozostanie (powyższa spekulacja nie neguje zalet edukacji talonowej; pokazuje tylko, iż pomysł ten może eliminować jeden z mechanizmów poprawy jakości, tzn. może konserwować nieefektywność).

Powyższy wywód nie oznacza, że autor jest zwolennikiem monopoli (np. gospodarki socjalistycznej). Hirschman pokazuje tylko, iż rozstanie i krytyka są komplementarne: system oparty na rozstaniu (wolny rynek) marginalizuje rolę krytyki (wydaje się niewarta zachodu, jeśli stosunkowo łatwo można znaleźć substytut partackiej usługi). Analogicznie, w systemach mniej otwartych, gdzie rozstanie jest opcją trudną (np. rodzina), krytyka powinna być głównym narzędziem poprawy efektywności. Zauważmy: rozstanie jest trudne, ale musi być możliwe. Pełny monopol wykluczający rozstanie (gospodarka sterowana centralnie) rodzi wprawdzie krytykę (większość z nas pamięta jeszcze partyjne nawoływania do „jeszcze większej efektywności"), ale staje się na tę krytykę niewrażliwy, ponieważ bez groźby odejścia krytyka przestaje być wiarygodna.

W tym komplementarnym układzie rozstania i krytyki ważna rola przypada lojalności. Lojalność opóźnia rozstanie i stwarza większe szanse na zadziałanie mechanizmu krytyki. Lojalność opóźnia rozstanie, gdyż podwyższa jego koszty: lojalista jest żywotnie zainteresowany losem (powiedzmy) firmy i rozstanie z nią jest dla niego bolesne. Ale właśnie dlatego lojalista jest tą osobą, która zrobi najwięcej, aby poprawić kondycję firmy – zamiast po prostu odejść. Dzięki lojalistom powstaje presja, która może w efekcie podnieść poziom firmy (gdy tymczasem proste rozstanie – tak jak w przypadku słabej szkoły – może konserwować partactwo).

Główna teza książki jest więc taka: choć różne systemy mogą być oparte na rozstaniu lub krytyce (wolny rynek, rodzina), to system z d r o w y musi dopuszczać w jakimś stopniu ten drugi mechanizm korekcji. Co więcej, nie można wskazać optymalnego połączenia obu mechanizmów, gdyż każdy system drąży choroba, której trzeba przeciwdziałać zależnie od jej stopnia nasilenia. Przykładowo w systemie opartym na krytyce (zarząd firmy) o d e j ś c i e któregoś z prezesów może być owym ozdrowieńczym aktem, gdyż uświadomi pozostałym, że wcześniejsza krytyka była wygłaszana na serio. Autor sugeruje, że tak właśnie można zrozumieć „nadzwyczajny wpływ wywierany przez męczenników... ponieważ śmierć męczennika jest nieodwracalna, a argumentacja nie do odparcia" (s. 124).

W książce Hirschmana zafrapowały mnie dwie rzeczy. Po pierwsze (na co wskazałem w tytule), umiejętność zatrzymania się przy dość drobnym – lecz osobliwym – fakciku, zanalizowania go i prześledzenia szerszych konsekwencji. Dzięki takiemu podejściu autor potrafił odsłonić coś, co umykało wcześniejszym badaczom – zapatrzonym w prostą teorię (wolnej konkurencji). Po drugie, choć autor trafił na zadziwiająco wszechstronne narzędzie analizy, umoż-

liwiające badanie zjawisk „tak odmiennych, jak konkurencja i system dwupartyjny, rozwody i amerykański charakter narodowy, Black Power i niezdolność »rozgoryczonych« polityków do ustąpienia w proteście przeciw wojnie w Wietnamie" (s. 8) – i, dodajmy, fenomen wpływu męczeństwa – to jego „teoria systemów" nie jest podana jako recepta na cokolwiek. Hirschman pokazuje tylko pewien prosty mechanizm (komplementarność rozstania i krytyki oraz podwyższenie progu rozstania dzięki lojalności) i jego działanie w wielu różnych systemach (gdzie pojawiają się rozmaite komplikacje), ale nie sugeruje, że narzędzie to ma siłę preskryptywną – że powie nam, jak zadziałać w danym położeniu. Znajomość mechanizmu pomaga nam tylko (aż) zorientować się l e p i e j (co nie znaczy: dobrze) w konkretnej sytuacji.

Książka jest dziełem ekonomisty (profesora ekonomii z Princeton) i została napisana głównie dla ekonomistów i politologów. Stąd nie jest łatwa w lekturze, może miejscami odstręczać ekonomicznym żargonem (tym bardziej, że tytuł brzmi nadzwyczaj nieekonomicznie) i naukowymi dodatkami. Niemniej zawiera bardzo ciekawie sformułowane i dobrze udokumentowane tezy (Hirschman jest błyskotliwym, oczytanym i intrygującym narratorem), które da się zastosować w wielu sferach (do czego swoim przykładem zachęca sam autor). Można żałować tylko jednego: książka powstała już ponad ćwierć wieku temu i musiała się spotkać z jakimś odzewem w różnych branżach; gdyby jakiś znawca tematu opatrzył polskie wydanie kompetentnym wstępem (z którego można by się też dowiedzieć co nieco o autorze), krąg czytelników byłby zapewne szerszy.

Andrzej Pawelec

ANDRZEJ PAWELEC, ur. 1964, dr filozofii, eseista, tłumacz.

SNY O GRECJI

Maria Kalinowska, GRECJA ROMANTYKÓW. STUDIA NAD OBRAZEM GRECJI W LITERATURZE ROMANTYCZNEJ,
Uniwersytet Mikołaja Kopernika, Toruń 1994, ss. 171

W monumentalnej *Griechische Kulturgeschichte*, wydanej już po jego śmierci, Jacob Burckhardt powziął projekt nakreślenia ogólnego obrazu – *Gesamtbilanz* – życia starożytnych Greków. Obwarowując swój zamiar licznymi zastrzeżeniami, mającymi neutralizować ewentualną krytykę, zaprezentował

wizję fascynującą i niebywale sugestywną, ugruntowaną na mistrzowskim wykorzystaniu źródeł literackich i historycznych. Dominantą tej historycznej kompozycji jest współzależność dwóch podstawowych elementów antycznej kultury: negatywnego, wyznaczonego przez potęgę *Sophrosyne*, oraz pozytywnego, symbolizowanego przez ideał *kalokagathia*. Cnotę umiarkowania przyrównuje Burckhardt do wędzidła, zaś *kalokagathia* jest obrazowo opisana jako ostroga, pobudzająca i uzasadniająca działanie oraz tworzenie.

Ta platońska metaforyka, odniesiona pierwotnie do impulsów duszy, na przestrzeni stuleci zbanalizowała się na skutek jej ciągłego powtarzania i parafrazowania. Ale geniusz Burckhardta pozwolił nasycić ją nowymi treściami. Mieszczą się w niej bowiem takie rysy opisujące życie starożytnych Greków, jak, przykładowo, przysłowiowa już *Graeca fides* – powszechny pesymizm – będący zapewne nowożytną wykładnią fatalizmu, wreszcie powszechne przyzwolenie i prawo do samobójstwa. W ten sposób duchowość grecka staje się prawzorem postawy nowoczesnej, co Burckhardt nieustannie podkreśla, skrzętnie wyszukując paralele pomiędzy instytucjami i kształtem życia mieszkańców Hellady a światem nowożytnym.

Jednak oryginalność koncepcji szwajcarskiego uczonego nie pojawiła się jak *deus ex machina*. Zbudowana z opozycji, syntetyzuje dwie najbardziej rozpowszechnione i wpływowe wizje starożytnej Grecji: oświeceniowy ideał absolutnej doskonałości klasycznej oraz romantyczny mit Grecji tragicznej, realizujący się na dwóch płaszczyznach: moralnej, gdzie sens działania wypełnia się w egzystencji rozdartej sprzecznymi pasjami i namiętnościami, a także historycznej, stworzonej przez dojmującą świadomość zniewolonego społeczeństwa potomków antycznych herosów.

Czy te dwa sposoby postrzegania Grecji antycznej i nowożytnej były diametralnie przeciwstawne, czy też raczej splatały się ze sobą i koegzystowały w rozmaitych ideach historiozoficznych – to sprawa odrębna. Faktem pozostaje jednak, że bardzo często, dla zachowania przejrzystości całego zagadnienia, sytuuje się je opozycyjnie względem siebie w porządku tak rzeczowym, jak i chronologicznym. Podobny jest też punkt wyjścia, jaki obiera Maria Kalinowska w pracy poświęconej obrazom Grecji w literaturze romantycznej. Kwestia ta obrosła już dziś ogromną literaturą, analizującą wiele aspektów trwania tradycji i mitu klasyczności, szczególnie autorstwa badaczy angielskich, amerykańskich i niemieckich. Ale i po polsku można przeczytać sporo cennych pozycji, jak chociażby książki Zygmunta Kubiaka, Ryszarda Przybylskiego, Tadeusza Sinki. Jednakowoż studia Marii Kalinowskiej, bo tak autorka klasyfikuje swoje rozważania, wykraczają częściowo poza to, co odnajdziemy w polskiej literaturze przedmiotu. Koncentrują się oto na Grecji widzianej oczyma wielkich romantycznych pisarzy i poetów, jako estetyczno–historyczno–etycznej całości, a nie tylko na jasno zdefiniowanej wizji starożytności czy też na obecności wątków i motywów antycznych w warstwie tematycznej. Co więcej, usiłują owe sposoby widzenia Grecji umieścić w szerokim kontekście dziejów europejskiego hellenizmu i filhellenizmu.

Niestety, trzeba powiedzieć na wstępie, że sama kompozycja książki nie sprostała do końca zarysowanym celom. Nie bardzo wiadomo, dlaczego „stu-

dium" naświetlające problematykę badań nad hellenizmem i filhellenizmem literatury romantycznej (jak ujmuje to autorka) znalazło się dopiero w drugiej, syntetycznej (*Syntezy*) i podsumowującej części pracy. I nie chodzi tutaj wcale o kurczowe przywiązanie do akademickiego wymogu umieszczania tzw. „stanu badań" na początku każdej rozprawy. Tak się bowiem składa, że krystalizowanie się romantycznej wizji Grecji było przygotowane przez różnych luminarzy kultury XVIII wieku, a proces ten trwał długo i nierzadko przybierał wewnętrznie sprzeczne i zdumiewające formy. Jednak czytelnik zamiast introdukcji natrafia od razu na gąszcz trudności i niejasności związanych ze znaczeniem antycznej i nowożytnej Grecji w poezji Byrona. Ponieważ autorka wie doskonale, że zrozumienie nowatorstwa i odrębności Byronowskiego wyobrażenia Grecji jest możliwe wyłącznie na drodze konfrontacji z wizją oświeceniową, przedstawia pokrótce niektóre aspekty koncepcji Winckelmanna, co powtarza następnie w drugiej części swojej książki. A przecież wystarczyłoby odwrócić kolejność prezentacji zebranego materiału, aby uniknąć tych repetycji, przez co zresztą całość zyskałaby na klarowności i zwięzłości wykładu.

Ekspozycja dziejów XVIII–wiecznego hellenizmu prowadzona jest z perspektywy bardzo tradycyjnej, wręcz tradycjonalistycznej, nie wolnej od zbyt daleko idących uproszczeń. Kalinowska stawia sobie przede wszystkim pytanie o możliwość romantycznego hellenizmu w epoce programowo zwalczającej klasycystyczny normatywizm w estetyce, negującej klasyczną teorię piękna i sztuki; zastępując ją fascynacją gotycką Północą, romantycy zaczęli doszukiwać się źródeł mocy twórczej nie tyle w racjonalnym dystansie do natury i historii, ile raczej w organicznym współodczuwaniu geniusza z duszą wszechświata. A przecież „nie jest prawdą", podkreśla autorka, „że romantyzm odwrócił się od Grecji starożytnej". Problem tkwi jednak w tym, że takie stwierdzenia są dziś swego rodzaju komunałem i nikt, z wyjątkiem podręczników do liceów, nie upiera się przy tym, iż romantyzm odrzucił całą tradycję antyczną na rzecz eksploracji tajemniczych obszarów wieków średnich.

Analizując romantyczną postawę wobec antyku, Kalinowska zdaje się sprowadzać całą kwestię do nowych składników ogólnej struktury, nadających jej odrębny charakter; te nieobecne jakoby wcześniej komponenty to symbolizm, indywidualizm, wolność i prymitywizm. Wszystkie te elementy pojawiły się jednak już wcześniej, a nawet ich synteza nie wyczerpuje do końca istoty romantycznego dialogu z antykiem. Gloryfikacja pierwotności, odkrywanie dzikości i posępności Grecji archaicznej nie było dziełem romantyków. Przewartościowanie podstaw i treści kultury starożytnej Hellady zaczęło się jeszcze w trakcie osławionej *Querelle des Anciens et Modernes*, a przybrało na sile wraz z erupcją zainteresowań twórczością Homera oryginalnego, oczyszczonego z wszelkich przeróbek i upiększeń, w połowie XVIII stulecia w Anglii, o czym autorka tylko napomyka. Natomiast nazwiska Blackwella, Wooda czy Younga w ogóle się w książce nie pojawiają, co musi budzić zaskoczenie. Klasycystyczny kult Homera nie ograniczał się do pochwały prymitywności i surowego piękna monumentalnego stylu *Iliady*, płynącego z utożsamienia poetyckiego wyrazu arcyeposów z naturą. Wedle słynnego sformułowania Schillera w liście do Goethego, Homer nie otwiera oczu na naturę, ale jest naturą samą. Tęsknota

za utraconą prostotą i bezpośredniością natury oraz jej odczuwania miała korzenie znacznie głębsze, oplecione wokół zupełnie podstawowej i fundamentalnej refleksji nad genezą i funkcją języka poetyckiego. (Ten niezwykle intrygujący rozdział dociekań nad *eidos* ludzkiej mowy i poezji opisał Meyer H. Abrams w szeroko znanej pracy *The Mirror and the Lamp*.) Blackwell, Wood, Herder, Hamann i inni utrwalili pogląd, zgodnie z którym pierwsi mieszkańcy Ziemi posługiwali się niejako naturalnie i z konieczności językiem poetyckim, bogatym w metafory, co z kolei miało potężny wpływ na ukształtowanie się romantycznego wyobrażenia o kreacjonistyczno–transmutacyjnej sile poezji.

Niektóre wnioski Kalinowskiej dotyczące przemian w procesie rozwoju europejskiego hellenizmu również zdają się zbyt pochopne, a czasem wywiedzione z bezkrytycznej akceptacji tez innych badaczy. Autorka chętnie i z aprobatą cytuje na przykład opinie Gilberta Higheta, choć są wśród nich takie, które z całą pewnością domagają się przynajmniej dyskusji. Czy można utrzymywać, że dopiero „w czasach po rewolucji francuskiej zbliżono się (...) do greki"? A co począć z wielkim renesansowym ruchem docierania do źródeł w interpretacji Pisma Świętego, który przyniósł owoce tak imponujące jak trójjęzyczne wydanie Biblii z Alcalá (tzw. Biblii Kompluteńskiej)? Czyżby humaniści włoscy nie czytywali Platona w oryginale? Czyż w swoim czasie nie okpiono Charlesa Perraulta udowadniając mu, jak kiepsko i powierzchownie zna grekę?

W *Grecji romantyków* znajdziemy jednak uogólnienia znacznie śmielsze, wręcz onieśmielające swoją bezlitosną prostotą. Oto dowiadujemy się, że w XV i XVI wieku Niemcy nie miały renesansu, a prawdziwy niemiecki renesans był o 200 lat późniejszy. Przemilczę nazwiska wybitnych historyków kultury upatrujących w reformacji żywotnego przejawu potężnego przełomu renesansowego w cywilizacji europejskiej. Ale czy wolno ignorować zakorzeniony w Niemczech (i nie tylko tam) zwyczaj pisania o pierwszym (właśnie odrodzeniowym), drugim i tzw. trzecim humanizmie?

Opisując twórczość i poglądy prekursorów romantycznego hellenizmu, Kalinowska bardzo słusznie podnosi rolę i zasięg oddziaływania pism Winckelmanna. Zresztą prezentacja idei kustosza starożytności rzymskich należy do najbardziej udanych i przekonujących fragmentów w całej książce. Nader trafnie scharakteryzowany został antropologiczny wzorzec, przemyślnie ukryty i jeszcze kunsztowniej odsłonięty w opisie *Torsa Belvedere*. Ekstatyczne przywiązanie do idealnej formy rzeźbiarskiej autorka odczytuje jako symbol „jedności materii i duchowości, konkretnej cielesności i idealności, boskości i człowieczeństwa". Bezruch, niepodleganie *corruptio* i makrokosmiczny wymiar postaci Herkulesa wywołują efekt „trwania ponad czasem i ponad rozpadem". Ale nawet w tej interpretacji pojawiają się pewne rysy. Przypomnienie eseju Patera o Winckelmannie jako tekstu o statusie wypowiedzi naukowej nie wydaje się uprawnione. Pater w żaden sposób nie „odtwarza poglądów Winckelmanna", ale wykuwa następne ogniwo w łańcuchu mitologizacji autora *Geschichte der Kunst des Altertums*, jednoczącym idealną wspólnotę duchowych mistrzów renesansu.

Podobne wątpliwości można by mnożyć. Nie powinny one jednak prze-

słaniać nam walorów tej części *Grecji romantyków*. Natrafiamy przecież także na rozdziały bardzo interesujące, wnikliwie interpretujące meandry romantycznego hellenizmu. Do szczególnie ważkich trzeba zaliczyć spostrzeżenia autorki objaśniające funkcję podróżowania w procesie powstawania romantycznego *Weltanschauung*. Podróż Goethego do Włoch, wrośnięta w mentalność ludzi sztuki i literatury, dzięki genialnej narracji i formalnej doskonałości diariusza tej peregrynacji, jest jednak kontynuacją odwiecznych pielgrzymek do *caput mundi*. Ale do Grecji Goethe nie udał się nigdy. Ani Winckelmann, choć Homerowa *Iliada* była dlań nową Biblią. Dlaczego? Co stało na przeszkodzie? Kalinowska przywiązuje do tego pytania wagę zasadniczą, a odpowiedź, jaką formułuje, jest chyba bardzo adekwatna. Sugeruje mianowicie, że ich tęsknota za Grecją idealną, posągową i czystą, harmonijną i naturalną z góry wykluczała podróż do Grecji rzeczywistej. Klasycystyczna nostalgia była konstrukcją wyrafinowaną i wewnętrznie spójną, ale zamkniętą w sobie. Literacko–historiozoficzny mit, który zapewniał jej spoistość, nie potrzebował doświadczalnego potwierdzenia, jako że jego wzniosłość mogły docenić tylko nieliczne i szlachetne umysły, uczestniczące w ponadczasowym misterium odnowy ludzkiego ducha i doskonałego człowieczeństwa przed ołtarzem humanistycznej *Heiterkeit*. Do Grecji zaczną podróżować Anglicy, zwabieni mnogością klasycznych arcydzieł i obietnicą Wooda, że naturę w eposach homeryckich można w pełni odczuć i pojąć dopiero siedząc na wzgórzach Anatolii. Rzecz jasna, paradygmatem wędrówki do Grecji stała się podróż Byrona, ujawniająca już typowo romantyczny dylemat – pogodzenia Grecji lektur, Grecji humanistów z Grecją historyczną i realną. Analiza romantycznego modelu dziejów, egzemplifikującego się między innymi w powszechnym niemal uwznioślenia walki Greków o niepodległość, jest wyczerpująca i należy do najciekawszych fragmentów książki. Ale utożsamienie klasycznego okresu dziejów Hellady z krainą wolności, wykorzystywane już w XVIII wieku jako element politycznej propagandy, miało w romantyzmie inny jeszcze wymiar, przekraczający ramy historiozoficznej eschatologii i potrzeby chwili. Stan idealny wolności, cechujący na przykład Ateny Peryklesa, stał się również emblematem emancypacji społecznej, a nawet obyczajowej. Kalinowska przypomina, że takie utwory jak *Endymion* Keatsa czy *Wędrówki Childe Harolda* Byrona niedwuznacznie wskazują na preponderancję świata antycznego w sferze obyczajowo–seksualnej nad opresyjną kulturą nowożytną.

Owa pochwała antycznej swobody i wolności bywała zazwyczaj kojarzona – co precyzyjnie uchwyciła autorka – z wyobrażeniem Grecji manifestującym energię i urok starożytnego ducha pogaństwa, zgładzonego przez tyrańskiego Boga chrześcijan. Apoteoza pogaństwa, mająca przecież swoje źródło między innymi w Gibbonowskiej wizji dziejów i Winckelmannowskim ideale człowieka pięknego, natychmiast zaowocowała fascynacją pierwotnymi formami mitów i rytuałów, co Kalinowska szczegółowo przedstawia jako linię biegnącą od Heinego i Goethego do Novalisa i Nietzschego. Bez tej Grecji „ciemnej", „rozdartej pomiędzy bakchiczny szał a postawę ironiczną", nie sposób wyjaśnić takich zjawisk, jak romantyczna ironia czy kult Sokratesa.

Te ciekawe obserwacje, często ujawniające przeoczane znaczenia romantycznego stosunku do Grecji, zamknięte są niby klamrą rozważaniami nad

miejscem różnych form greckiego pejzażu i egzotyzmu w literaturze romantycznej.

Pierwsza część książki skoncentrowana została wokół zagadnień bardziej szczegółowych, których nie sposób tutaj omówić. Autorka prezentuje kolejno byronowską Grecję ruin, a następnie wizję zamierzchłej antycznej przeszłości funkcjonującą w twórczości Mickiewicza, Słowackiego i Norwida. Czy jej interpretacje wnoszą coś istotnego do badań nad poezją wieszczów, nie podejmuję się rozstrzygnąć. Warto może tylko zwrócić uwagę, że tradycyjne już konfrontowanie byronowskiego obrazu egzystencji pokawałkowanej, „pełnej zwątpienia i rozpaczy", symbolizowanej przez urnę z prochami, ze słynnym hymnem ku czci bezczasowego istnienia piękna objawionego na greckiej urnie u Keatsa, jest obecnie przyjmowane co najmniej sceptycznie. Przedstawienie, opisane przez Keatsa w *Odzie do urny greckiej*, wcale nie musi wyrażać „wiecznego trwania ludzkiego kształtu przemienionego w sztukę, ciszę, ukojenie". Taka wykładnia, zdaniem niektórych, nie przebija się przez zewnętrzną warstwę utworu. Odsłonięcie mechanizmów budowania opisu i potęgowania wewnętrznego napięcia umożliwia, jak sądzi na przykład Martin Aske, pogłębioną interpretację arcydzieła angielskiego poety. Prawdopodobnie chodzi raczej o sugestię niemożliwości: urna Keatsa jest wytworem „niemożliwym" jako rekonstrukcja – językowy odpowiednik kształtu plastycznego. Niemożność dorównania greckiemu ideałowi sztuki i piękna narzuca konieczność milczenia, a poprawniej – przemilczania za pomocą nagromadzenia pytań, na które nigdy nie otrzyma się odpowiedzi. Nie jest to przeto ukojenie w sztuce, ale świadectwo klęski, manifestacja romantycznego niespełnienia i pragnienia arcydzieła absolutnego, niemożliwego w świecie, gdzie wszystko jest za późno, gdzie wszystko już było. Nawet słynne platońskie zrównanie piękna, dobra i prawdy, odbierane jako sygnał trwania tradycji, nabiera u Keatsa ironicznej wymowy. Owa świadomość platońskiej trójjedni bierze się, owszem, z obcowania z dziedzictwem świata antycznego, ale każda próba zbliżenia się doń albo zapośredniczenia przez alchemiczną potęgę nowoczesnej poezji kończy się nieodmiennie porażką.

Wielka szkoda, że Kalinowska, analizując utwory polskich romantyków, nigdzie nie posunęła się do próby spojrzenia na nie z perspektywy romantycznej obsesji sięgnięcia do najbardziej podstawowych impulsów ludzkiej egzystencji poprzez eksplorację językowego doświadczenia człowieka i zbiorowości. Wiara w to, że mowa, a zwłaszcza poezja, jako najpierwotniejsza forma wyrazu ludzkiego ducha mieści w sobie całość historycznego i duchowego rozwoju ludzkości, należała przecież do kanonu romantycznego poglądu na świat. Z niej to wyrosło niezachwiane przekonanie, że manipulacja słowem, dotykanie granic ekspresji i możliwości przekazu poetyckiego w końcu obnaży najbardziej tajemnicze głębiny bytu, kosmosu, człowieka – krótko mówiąc, genezę wszystkiego. A jest to problem nieustannie przewijający się tak w twórczości Norwida, jak i Słowackiego, w mniejszym może stopniu w dziełach Mickiewicza. Dlatego wszyscy oni pielgrzymowali, w sensie literalnym i spirytualnym, do Grecji, do starożytnej Hellady; dlatego też ciągle sprawdzali siłę swojego aktu kreacji świata poetyckiej fikcji w zwierciadle klasycznej doskonałości treści, wyrazu

i formy. Gdy Joseph Conrad, w opowiadaniu uznanym przez Tomasza Manna za pierwszą książkę XX wieku, zapragnął dotrzeć do granic duszy, pokazać, że niemożliwe jest możliwe, wysłał Marlowe'a nie do pogodnej, a choćby nawet posępnej Grecji Achajów czy Dorów, ale gdzieś dalej, tak daleko, gdzie nie sięgają nawet krańce cywilizacji i gdzie jedną z najdonioślejszych wiadomości przekazuje się kalecząc gramatykę: „Pan Kurtz – on umrzeć." „Żegluga w górę rzeki była jakby podróżą wstecz do najwcześniejszych początków świata, gdy po ziemi hulała roślinność, a królowały wielkie drzewa. (...) Rozlane szeroko wody płynęły wśród tłumu zadrzewionych wysepek; gubiłem się w tej rzece jak w pustyni i natykałem cały dzień na mielizny usiłując wynaleźć przesmyki, aż wreszcie doznałem wrażenia, że mnie ktoś zaczarował i odciął na zawsze od wszystkiego, co znałem ongi gdzieś tam – daleko – może w jakimś innym istnieniu." Grecja śniła się nadal, ale już nigdy odtąd nie był to sen bajroniczny.

Ryszard Kasperowicz

RYSZARD KASPEROWICZ, ur. 1968, historyk sztuki, doktorant przy Katedrze Teorii Sztuki i Historii Doktryn Artystycznych KUL. Publikował w „Kresach", „Znaku" i w książce zbiorowej *Wobec sztuki.*

BOZONY POŚREDNIE

Międzynarodowy Festiwal Teatralny KONTAKT '96, Toruń, 25 maja – 2 czerwca 1996

Istnieją teorie mówiące o niektórych reżyserach, że udaje im się co drugi film czy przedstawienie. Co drugi film jest arcydziełem, natomiast ten „co pierwszy" – wprawką bądź wpadką. Rozpowszechniła się opinia, że tak samo rzecz się ma z toruńskim KONTAKTEM. Wedle tej teorii, po wspaniałym zeszłorocznym festiwalu ten obecny musiał być słabszy. I był. Jednak KONTAKT zdobył sobie taką pozycję, że nawet wobec ewidentnych teatralnych niepowodzeń stosuje się tam strategię rozumienia, a nie odrzucenie.

Dzieje się tak za sprawą formuły festiwalu, którą od 1991 roku wciela w życie jego dyrektor Krystyna Meissner. Po naturalnej śmierci Festiwalu Teatrów Polski Północnej Toruń ma teraz festiwal międzynarodowy. Pierwszy KONTAKT miał być spotkaniem teatrów Europy Północnej. Z biegiem lat

północ Europy rozszerzyła się i o Hiszpanię, i o Wietnam, jedno wszakże nie uległo zmianie. KONTAKT pozostał miejscem spotkania ludzi teatru, miejscem rozmowy. Nie pretenduje do tego, by być zestawem arcydzieł (co mu się czasami jednak zdarza), chce śledzić przemiany teatru. Przedstawieniom teatralnym towarzyszą więc obowiązkowe spotkania z twórcami, które bywają niekiedy spektaklami ciekawszymi od samych przedstawień.

W tegorocznym Międzynarodowym Festiwalu Teatralnym KONTAKT wzięło udział siedemnaście teatrów z dwunastu krajów. Zaczęło się świetnie. Właśnie pierwsze spektakle festiwalu zostały nagrodzone i nie było to „prawo pierwszeństwa", zgodnie z którym to, co pierwsze, pamięta się najlepiej. Pierwszą nagrodę festiwalu zdobył spektakl *Murx den Europäer...* (*Załatw Europejczyka*) z Volksbühne am Rosa-Luxemburg-Platz. *Wieczór patriotyczny*, bo taki podtytuł nosi ten spektakl, jest dziełem reżysera Christopha Marthalera i autorki scenografii Anny Vibrock. W gigantycznej poczekalni, której realizm przez swoje natężenie zbliża się do realności koszmaru, siedzi przy stolikach jedenastu ludzi. Gruba kobieta poprawiająca spódnicę, mężczyzna w elastycznym dresie z plastrem na szyi, śliniący się osiłek. Tych jedenaście osób robi wszystko na sygnał, je ciastka, myje ręce – pozostają zamknięci w rytmie powtórzenia. Ożywia ich muzyka, wspólnie śpiewane pieśni. Pieśń tworzy wspólnoty, odgrzewa emocje. Z jednakowym artyzmem wykonują jednak pieśń Schuberta i młodzieżowy hymn NRD. Kunszt jest dwoisty i może służyć każdemu. Z poczekalni nie ma ucieczki, chyba że przez widownię. Sceniczna metafora Marthalera poraża precyzją wykonania, fascynuje okrutną szczerością. Spektakl mówi o doświadczeniu niemieckim, ale staje się też rodzajem testu projekcyjnego. W jednej ze scen spektaklu z otwartego pieca do centralnego ogrzewania dobiegają dźwięki enerdowskiego hymnu. W czasie spotkania z niemieckim zespołem okazało się, że duża część widzów zamiast hymnu wyraźnie słyszała pieśń śpiewaną w jidysz. *Załatw Europejczyka* pokazuje istotę totalitaryzmu. Po niemieckim przedstawieniu było wiadomo, że trudno będzie wznieść się na taki poziom.

Drugą nagrodę festiwalu otrzymał estoński spektakl *Pianola albo mechaniczne pianino* według Antoniego Czechowa w reżyserii Elmo Nüganena. *Pianola*, ze scenariuszem Nikity Michałkowa, zbiera wątki wielu utworów Czechowa. I właśnie główną wartością estońskiego spektaklu było stworzenie pełni czechowowskiego kosmosu. Zamysłowi temu służy oryginalna aranżacja przestrzeni. Widzowie zasiadają w jednej z sal domu Anny Wojnicew. A życie toczy się wokoło. Można podglądać je przez uchylone drzwi, podsłuchiwać zza ściany. Nie jest to rozświetlony, biały obrazek z samowarem w roli głównej, jaki znamy ze scen polskich, lecz świat cały. Na wyróżnienie zasłużyła zwłaszcza Anu Lamp za rolę Anny Wojnicew – wielowymiarową, nasyconą emocjami.

Kolejne spektakle festiwalu nie były jednoznacznie dobrze przyjmowane. I one właśnie wydają się charakterystyczne dla specyfiki KONTAKTU. Kontrowersje wzbudziły zwłaszcza spektakle przywiezione przez zespoły z terytoriów byłego Związku Radzieckiego. Teatr z Tadżykistanu pokazał spektakl *Utracony Józef powróci do Kanaan...*, w którym stara się udowodnić, że poezja suficka jest doskonałym tworzywem dramatycznym. Farrnch Kosim, reżyser, za

wszelką cenę postanowił pomieścić tradycję własnego narodu w ramach widowiska teatralnego. Teatr zaś przywędrował do Tadżykistanu wraz ze Związkiem Radzieckim. Może dlatego właśnie przedstawienie nie udało się. Radziecka stylistyka teatralna nie nobilituje narodowej kultury Tadżykistanu. Goście z Duszanbe twierdzili jednak, że posiadanie teatru potwierdza ich narodową tożsamość. Podobny problem pojawia się w przypadku spektaklu z Jakucji. Ascetyczną opowieść o życiu w łagrze twórcy spektaklu ilustrują wtórną, europejską muzyką, pokaz technik szamańskich ubarwiają jakuckim disco. Zespół z Jakucji uważa, że ma pełne prawo korzystać z dorobku kultury europejskiej, jakim jest muzyka. Budując własny teatr, może patrzeć na piękne wzory. Przedstawienia obu zespołów były dobrą lekcją tego, że teatr oprócz artyzmu służy również społeczności, z której wyrasta. Zaskakująco podobny wniosek można wyciągnąć z pokazu *Orfeusz / Siedmiu przeciwko Tebom* norweskiego Verdensteatret. Daleko Norwegom do naiwności, wśród porozstawianych na scenie monitorów, lamp i mikrofonów króluje ironia i cytat. Jednak właśnie teatr integruje tę grupę malarzy, architektów i aktorów. Ilość zużytej elektryczności nie przesłania faktu, że najważniejsze są energie międzyludzkie. Spektakle dopełnione spotkaniami z ich twórcami stały się ważnym elementem w dyskusji o teatrze współczesnym.

Więcej trudności sprawił odbiór spektaklu *Tania–Tania*. Przedstawienie Pracowni Piotra Fomienki oczekiwane było z radością. Fomienko należy bowiem do ulubieńców festiwalu. I może z tego powodu spektakl *Tania–Tania* był tak rozczarowujący. Po pierwsze grany bez tłumaczenia, by nie rozpraszać artystów. Nie rozpraszano więc artystów, w zamian za to utrzymywano w nieświadomości widzów. Przez dwie godziny aktorzy oddawali się z dużym talentem emocjonalnemu dadaizmowi, rozgrywającemu się w nieokreślonym bliżej miejscu i czasie. Ta kochała tego, on zaś obowiązkowo inną, i tak na zmianę. Można było dodatkowo podejrzewać, że toczy się jakaś gra z Czechowem, gdyż rzecz miała miejsce w idyllicznej przestrzeni, z powiewającymi białymi firankami. Dodatkowe światło na spektakl rzuciła dopiero rozmowa z autorką, Olą Muchiną – będącą w przeddzień paryskiej premiery swej sztuki. Otóż akcja sztuki toczy się w moskiewskiej dzielnicy Bibiriewo, będącej zaprzeczeniem wszelkiej urody życia. Wedle autorki *Tania–Tania* jest sztuką współczesną, gdyż mowa w niej o odkryciu bozonów. Jedynie dociekliwości rozmówców zawdzięczamy informację, że chodzi tu o bozony pośrednie. Spektakl Fomienki można po tych dodatkowych wyjaśnieniach traktować jako arkadyjską fantasmagorię. Sens ten jednak starano się za wszelką cenę zasłonić.

Na zakończenie festiwalu widzowie udali się w teatralną pielgrzymkę do Wrocławia, aby obejrzeć spektakl *Immanuel Kant* w reżyserii Krystiana Lupy. *Kant* jest dosyć niezwykłym przedstawieniem w dorobku tego reżysera – można powiedzieć, że jest po prostu inscenizacją dramatu Thomasa Bernharda. Lupa zrezygnował ze swojej dotychczasowej praktyki rozsadzania struktur dramatycznych, a w każdym razie ograniczył ją, zawierzył tekstowi. W dramacie Bernharda groteskowa historia podróży Kanta do Ameryki ukazuje nieodłączny cień rozumu – szaleństwo. Nowoczesny transatlantyk to kolejne wcielenie statku głupców. Niestety Bernhardowska groteska osunęła się, za sprawą braku

dyscypliny wrocławskich aktorów, w rejony farsy. Spektakl wrocławski dostał trzecią nagrodę festiwalu, choć w tym przypadku należałoby się zastanowić, czy nie zadziałało tu „prawo świeżości". To, co było widziane jako ostatnie, pamięta się czasami najlepiej.

Festiwal KONTAKT w formule stworzonej przez Krystynę Meissner stał się ważnym miejscem porozumiewania się ludzi teatru. Ktoś kiedyś powiedział, że rozumienie jest procesem wymagającym czasu i wysiłku, a tylko niezrozumienie ma charakter natychmiastowy. KONTAKT ma dopiero sześć lat, mam nadzieję, że będzie mu dane jeszcze trochę czasu.

Jarosław Topolewski

JAROSŁAW TOPOLEWSKI, absolwent psychologii i teatrologii, doktorant w Szkole Nauk Społecznych IFiS PAN, publikuje w „Nowej Res Publice".

EREMITA

Stanisław Fijałkowski, DROGA,
Galeria Kordegarda, Warszawa, 8 XII 1995 - 14 I 1996

Spośród swoich nauczycieli Stanisław Fijałkowski najchętniej wymienia Władysława Strzemińskiego. Może dlatego, że był później także jego asystentem. Ale swoją samodzielną twórczość rozpoczął Fijałkowski od buntu wobec mistrza – nawiązania do doświadczeń impresjonizmu. W końcu lat 50. odnalazł dla siebie abstrakcję. Niemal jednocześnie nabrał przekonania, iż „nierzeczywisty" kształt ma w obrazie rację bytu wówczas, gdy zostaje nasycony sensem. Pisząc po latach swoje krótkie *curriculum vitae*, artysta dodawał, że właśnie w tamtym czasie „obok interpretacji na płaszczyźnie niejako ezoterycznej pojawiła się [w jego malarstwie] konieczność zorganizowania ezoterycznych znaczeń formy". Fijałkowski przyznaje, iż duże znaczenie w określeniu charakteru jego sztuki miały lektury pism Kandinsky'ego (którego *Über das Geistige in der Kunst* przełożył i wydał po polsku) oraz Mondriana, a także zainteresowanie surrealizmem. Te dwa drzewa sztuki XX wieku wydały nieoczekiwanie wspólne owoce. Artysta bowiem uprawia twórczość, która właśnie – począwszy od przełomu lat 50. i 60. – cały czas bada, eksploatuje możliwości spotkań na

płótnie tego, co stanowi istotę porządkującej myśli Strzemińskiego, oraz tego, co jest domeną surrealizmu oczyszczonego z dosadnej metaforyki, aluzyjnego.

Przemiany, jakie w tym malarstwie zachodzą, skupiają się głównie na stopniowym odchodzeniu od formy zbyt „dosłownie" aluzyjnej. Malarz tak wspominał czas namysłu nad tego rodzaju potrzebą: „Coraz śmielej starałem się dochodzić do formy nie narzucającej jednej interpretacji, lecz pozostawiającej widzowi pełną swobodę sięgania do jego własnego świata nieuświadomionych lub przygłuszonych prawdziwych treści jego osobowości. Starałem się i staram się nadal stworzyć formę, która jest tylko początkiem kreowania przez widza dzieła, za każdym razem w innej postaci..."

Muszę tu szczerze wyznać, że ilekroć słyszę o czymś w rodzaju „dzieła otwartego", mam podejrzenie, iż autor zwalnia się niejako z odpowiedzialności wobec widza. Puszcza wodze swojej sztuki i pozostawia ją – by tak rzec – swojemu losowi. Może nawet na jego pastwę... Oczywiście artysta XX-wieczny, który ani nie odwołuje się do czytelnej dla wszystkich alegoryki, ani też niespecjalnie dba o stworzenie jakiegoś własnego alfabetu, dającego widzowi możliwość złamania szyfru własnej twórczości, w istocie ryzykuje nawet tym, że będzie „mówił" wyłącznie do samego siebie. Czy tak jest w przypadku Stanisława Fijałkowskiego? U niego „forma" jest tym bardziej otwarta, im bardziej ascetyczna, niedopowiedziana. Większość jego dzieł to kompozycje skonstruowane w oparciu o stosunkowo prostą zasadę zabudowywania niemal jednolitego kolorystycznie tła elementami przywodzącymi na myśl figury geometryczne. Zdecydowane określenie barwy tła zmienia jednak w tych płótnach jego funkcję i znaczenie – niekiedy staje się ono wręcz dominantą całości, otchłanią, czeluścią, wciągającą do swego wnętrza wirujące wielkie koła czy przecinające obraz dosadne diagonale. Te wyraziste kształty jakby zmagają się z ogarniającą je przestrzenią i ostatecznie najczęściej „zrzekają się" prawa do współdecydowania o charakterze całego dzieła. Można by się spodziewać, że stanie się ono przez to nużące. Tym bardziej, że artysta posługuje się ubogą paletą, nie stroniąc od barw „niezdecydowanych", ściszonych, chłodnych, przeciętych tylko gdzieniegdzie wstęgą kategorycznej czerni. Ale Fijałkowskiemu udaje się z tej monotonii, jednostajności wydobyć napięcie. Sposób, w jaki to czyni, jest zwykle dla widza nieodgadniony. Podobnie jak w dużej mierze tajemnicą pozostaje – nadany przez artystę – sens owych zagadkowych przedstawień. Widz istotnie musi zaufać przede wszystkim samemu sobie. Ostatecznie więc od jego erudycji, zakorzenienia w kulturze i obycia ze współczesną sztuką zależy to, czy artysta monologujący stanie się dlań partnerem dialogu. Jego nawiązanie łatwiejsze jest w przypadku tych prac, które wykorzystują sugestie „przedmiotowe" i odnoszą się na przykład do ikonografii chrześcijańskiej. Trudniejsze zaś, gdy mamy do czynienia z abstrakcyjnymi *Studiami talmudycznymi* czy kompozycjami odwołującymi się do własnych przeżyć autora, jak *Autostrady*. Takie właśnie płótna pokazano ostatnio w warszawskiej Kordegardzie.

Bezradnemu widzowi pozostaje zachwyt nad rzetelnie namalowanymi obrazami, które – i to „wyczytać" z nich jest łatwo – ujawniają przekonanie artysty, iż w zamęcie świata trudno znaleźć jakiś sens. Potrzeba zatem uspokojenia,

cierpliwego i cichego, skupionego namysłu. Malarzowi może w tym pomóc powtarzalność motywów, praca cyklami. Fijałkowski korzysta z tego chętnie i często, jakby szukając panaceum, zasady, która mogłaby uporządkować jego zagubienie.

Małgorzata Kitowska-Łysiak

MAŁGORZATA KITOWSKA–ŁYSIAK, ur. 1953, adiunkt w Katedrze Historii Sztuki Nowoczesnej KUL. Wydała: *Paralele i kontrasty. Myśl o sztuce na łamach „Krytyki" Wilhelma Feldmana* (1990), *Bruno Schulz 1892–1942. In memoriam* (red., 1992, 1994). Publikowała w wydawnictwach fachowym oraz m.in. w „Akcencie", „Kresach", „Nowych Książkach", „Odrze", „Tygodniku Powszechnym", „Więzi", „Znaku". Przygotowała do druku antologię tekstów o sztuce Jacka Sempolińskiego pt. *Władztwo i służba* (złożona w TN KUL).

Kwartalniki, miesięczniki, tygodniki...

O CHINACH, DALIBÓGŻE! MNIEJ WIEM NIŻ O LITWIE...

Co wie o świecie tak zwany kulturalny Polak A.D. 1996? Gdyby spojrzeć na to z perspektywy zawartości czasopism społeczno-kulturalnych, to wiedza ta przedstawia się nadzwyczaj skromnie. Świat dzisiejszego Polaka składa się przede wszystkim: z Rosji (a dokładniej – z jej części europejskiej), z Ukrainy, Białorusi i Litwy, dalej z Niemiec, z państw powstałych na gruzach Jugosławii, z Izraela i Stanów Zjednoczonych, z Irlandii, Francji oraz kilku innych krajów Europy Zachodniej (ale bez np. Hiszpanii czy Portugalii), wreszcie – z Czech, Węgier i Słowacji (w tej właśnie kolejności). Przed tymi, którzy śledzą rubryki gospodarcze poważnych gazet codziennych, wyłania się ponadto cząstkowa wizja Chin, Korei, Japonii, może jeszcze Indii... Reszta świata prawie „nie istnieje", „pojawia się" jedynie sporadycznie – przy okazji wyborów, strajków, katastrof, zamachów i innych spektakularnych wydarzeń. Z tego ostatniego powodu nieco więcej niż zwykle pisano w ciągu kilku minionych miesięcy

o Afryce. Najbardziej „zaniedbanym" kontynentem pozostaje od lat – Ameryka Południowa (ostatnimi tekstami, jakie sobie przypominam, były reportaże Ewy Szumańskiej z Meksyku).

Wyjaśnić ten stan rzeczy jest oczywiście niezwykle prosto: w odróżnieniu od Mickiewiczowskiego Kamerjunkra interesujemy się przede wszystkim tym, co nam – z różnych powodów – bliskie, bo też tu zaległości, narosłe przez ostatnie pół wieku, są największe i najsilniej (z uwagi na ową bliskość) odczuwane. I to świetnie, że redakcje rozmaitych pism przygotowują wspaniałe numery „rosyjskie", „niemieckie" czy „czeskie"; to świetnie, że o sytuacji na Litwie czy Białorusi możemy się dziś dowiadywać nie tylko z paryskiej „Kultury" („sto lat" jej Redaktorowi za to, że nas przez te pół wieku bezpiecznie przeprowadził !); to świetnie, że na przykład Ameryka przestała być obiektem ideologicznej agresji (a była nim, przypomnijmy, jeszcze w latach 80.) i też poniekąd ideologicznej (ale w innym – właśnie się nam objawiającym – sensie) mitologizacji... Gorzej, że z chwilą, kiedy wspomniane kraje zaistniały w naszej świadomości mocniej i autentyczniej, inne z niej „zniknęły". A jeśli nie zniknęły zupełnie, to w każdym razie pozostają tam na diametralnie innych prawach, ignorujących – co gorsza – „fizykę" współczesnego świata.

Może dobrze byłoby mieć na Ziemi „globalną wioskę", w której wszyscy „znaliby się" i „spotykali" ze wszystkimi. Nie zbuduje jej jednak Internet, tak jak nie zbudowała jej telewizja ani masowy ruch turystyczny. „Tydzień temu", mówi poeta Jacek Podsiadło (*Taki niegroźny bunt*, „Czas Kultury" 3/1995), „włączyłem telewizor i zobaczyłem tych chudzielców z kośćmi na wierzchu, co to umierają w Afryce, a zaraz potem igrzyska we Włoszech, dokąd zwieziono kilkadziesiąt ton pomarańczy, żeby się nimi bić. Taka tradycja, zresztą ludowa. Tu głód, tam marnotrawstwo – boli mnie to, jak każdego. Ale dodatkowo boli mnie, że kultura nadaje takim zbitkom ekstremów status normalności. Używa się jak kalki pojęcia »globalna wioska« – bo niby świat się skurczył: samoloty, telewizory, hiperkomunikacja... A ja wiem, że na wsi nigdy nie jest tak, że na jednym końcu ktoś głoduje, a na drugim ludzie napierdalają się pomarańczami. Jak pogrzeb, to nie wesele." Świat dany w wycinkach poskładanych w informacyjne bloki nie jest – z zasady – światem, w którym możliwa byłaby jakakolwiek b l i s k o ś ć. Może być co najwyżej „wzruszającym chaosem", ale owo wzruszenie jest właściwie „bezprzedmiotowe", ponieważ każdorazowo ma dla siebie tylko ćwierć minuty...

Pisząc o „fizyce" współczesnego świata, miałem jednak na myśli nie tyle „odległości", ile „środek ciężkości". Proces stopniowego przesuwania się c e n t r u m cywilizacji dostrzeżono już dosyć dawno (refleksja nad nim ma już własną tradycję historyczną). Warto jednak od czasu do czasu do tej sprawy powracać, choćby po to, żeby weryfikować wcześniejsze prognozy. W rozmowie z Jerzym Gaulem Ryszard Kapuściński przypomina (*Dylematy rozwoju*, „Przegląd Powszechny" 6/1996): „W okresie powojennym trwał na świecie wielki boom gospodarczy. Pojawiły się doktryny szalenie optymistyczne, głoszące, że rozwój jest w zasięgu ręki. Amerykański ekonomista Rostow w książce *Zero growth theory* twierdził, że wszystkie kraje i społeczności osiągną poziom cywilizacji zachodniej. Panowało przekonanie, że zrównanie poziomów

dokona się jeszcze w tym stuleciu. (...) Optymizm utrzymał się do końca lat siedemdziesiątych. Pojawiły się wtedy raporty, które zaczęły kreślić obraz naszej planety w czarnych barwach, twierdząc, że świat znajduje się na granicy wyczerpania swoich szans rozwojowych. (...) Strumień kapitału, który jest ograniczony, koncentruje się [obecnie] na tych punktach, gdzie jest szansa osiągnięcia możliwie szybkich zysków. W konsekwencji brakuje go w innych miejscach, np. w Afryce. (...) Aktualnie najwięcej kapitału koncentruje się w środkowo-wschodniej Azji, w nowej rodzącej się cywilizacji XXI w[ieku] – cywilizacji Pacyfiku. Tam przesuwa się najbardziej dynamiczne centrum gospodarki światowej. Kapitał płynie tam nie tylko ze względów ekonomicznych, lecz także kulturowych. Na podstawie doświadczeń i porażek doktryn rozwojowych zaczynamy wierzyć, że są jakieś elementy w kulturze, które albo sprzyjają, albo opóźniają rozwój. W świetle doświadczeń ostatnich dekad naszego stulecia okazało się, że szczególnie korzystna sytuacja w dziedzinie rozwoju istnieje w kulturach azjatyckich, gdzie jest szansa połączenia trzech niezwykle ważnych elementów, tzn. tradycyjnej kultury azjatyckiej, która była kulturą pracy, oszczędności, dyscypliny; najnowszej technologii cywilizacji informatycznej, przede wszystkim amerykańskiej; i zdobyczy europejskiej racjonalnej organizacji pracy. Na to nakłada się wiele innych elementów mogących sprzyjać rozwojowi. W tym rejonie od lat nie było wojny. Cywilizacje te nie wytworzyły silnych fobii rasistowskich. Etos konfucjański, taoizm, buddyzm sprzyjały współżyciu różnych ludów i narodowości. Niosły też z sobą tradycję silnej rodziny i element zaufania. (...) W społeczeństwie, w którym jest zasiana nieufność, podejrzliwość, brakuje wiarygodności, nie da się zbudować kapitalizmu."

Kapuściński interesująco rozwija ten wątek, omawiając m.in. sytuację dzisiejszych Chin: „Konfucjanizm był oparty na sile rodziny i jej zwartości, na szacunku do pracy i na sile autorytetu dobrze pojętego, wynikającego z uznania wartości, które autorytet reprezentuje. (...) Chiny są państwem komunistycznym, ale o konfucjańskiej tradycji pracy i dyscyplinie społecznej. (...) Chińczycy byli bardziej pragmatyczni [niż Rosjanie] i w związku z tym, mimo komunistycznej struktury władzy, nigdy nie doprowadzili do całkowitego zniszczenia podstawowych struktur społeczeństwa tradycyjnego. (...) mają też inną przewagę, której nie mają Rosjanie: istnienie wielkiej i gospodarczo silnej diaspory na Zachodzie. (...) oni wszyscy inwestują w Chinach. Bo Chińczycy są nie tylko patriotami ojczyzny, lecz także kultury, języka, religii. (...) Sukcesy Chin są przykładem zwycięstwa nie komunizmu, lecz kultury chińskiej."

Chiny są zarazem jednym z najważniejszych „poligonów etycznych" współczesnego świata. Ze znakomitymi wynikami gospodarczymi sąsiadują wstrząsające doniesienia o dzieciach głodzonych na śmierć w sierocińcach, o bezwzględnym stosowaniu kary śmierci, o wykorzystywaniu ciał więźniów jako źródła organów potrzebnych do przeszczepów, o masowej i przymusowej sterylizacji mężczyzn i kobiet, o prześladowaniach religijnych i politycznych. Państwo chińskie jest obecnie skonfliktowane z trzema największymi religiami świata. Stosunki z wyznaniami chrześcijańskimi układają się stosunkowo najlepiej. Kościół katolicki na przykład – mimo wciąż nie przezwyciężonego podziału na

uznawany i kontrolowany przez państwo oraz podziemny, podkreślający od dziesięcioleci swoją więź z Watykanem – „jest obecny w Chinach we wspólnotach prawie wszystkich regionów. Wspólnoty przyciągają wielu ludzi, którzy szukają Boga. Na pewno wielkie wrażenie w społeczeństwie wywarła silna wiara, którą wielu katolików okazało w wieloletnich więzieniach albo torturach (...). Z innej strony patrząc, wydaje się, że Kościół nie ma wystarczającej swobody dla ewangelizacji i wywierania wpływu na surowo kontrolowane przez komunistów społeczeństwo. W ostatnim czasie mógł on działać w sektorze społecznym, przede wszystkim w szpitalach, domach opieki itp. Jednak często to zaangażowanie nie wykracza poza tę dziedzinę. Możliwość przemiany społecznej nie istnieje, gdyż uzależniona jest ona wyłącznie od rządu" (Jac Kuepers SVD, *Działalność apostolska Werbistów w Chinach*, „Nurt SVD" 2/1996; w tym samym numerze zamieszczono wystąpienie ojca Henry'ego Barlage *Chiny i misja SVD* oraz dokumenty dotyczące polityki religijnej ChRL: sprawy podziałów w łonie Kościoła chińskiego dobrze omawia List pasterski Konferencji Rzymskokatolickich Biskupów Chin z grudnia 1994 roku).

Od zajęcia Tybetu w 1951 roku Chiny są w poważnym konflikcie z buddyzmem. W maju b.r. znów doszło w Lhasie i okolicznych klasztorach do starć między mnichami i policją; wiele klasztorów zamknięto, a władze poszukują kilkuset zbiegłych mnichów. Narasta też konflikt z muzułmanami zamieszkującymi prowincję Xinjinag (dawny Turkiestan Wschodni); według relacji prasowych po potyczkach ujgurskich separatystów z chińską policją rozstrzelano co najmniej kilkanaście osób, a ponad 18 tysięcy uwięziono. Tolerancja oparta na etosie konfucjańskim wydaje się w świetle tych faktów dziedzictwem, które długo jeszcze będzie musiało torować sobie drogę do życia publicznego; w kwestiach politycznych i społecznych pierwsze i ostatnie słowo wciąż należy do komunistycznej władzy. Czy Chiny, wielki gospodarczy partner Zachodu, mogą stać się nowoczesnym „partnerem duchowym" – nie wiadomo. (W sensie tradycji religijnych stały się nim, rzecz jasna, już dawno.) Ale można na przykład – nieco przekornie – zapytać: czy świadome ignorowanie podstawowych „europejskich" praw człowieka nie powinno przypominać nam o naszej własnej „wewnątrzeuropejskiej" ignorancji w tym zakresie?

Na konflikt państwa chińskiego z Ujgurami można patrzeć z perspektywy wyzwań, jakie przed „Europą" stawia dynamicznie rozwijający się islam. To drugi „obszar", o którym chciałbym wspomnieć w niniejszym felietonie. „Liczba wyznawców islamu", przypomina Ryszard Kapuściński w cytowanej tu już rozmowie, „zbliża się do miliarda. To jest religia, która kiedyś była zlokalizowana w obrębie świata arabskiego, a obecnie rozprzestrzeniła się i rozprzestrzenia na terenach opanowanych dawniej przez chrześcijaństwo, np. na Filipinach, w Afryce, w USA, Europie Zachodniej. (...) Zachód zastanawia się, czy islam zagraża światu. Ludzie islamu mówią, że to Zachód zagraża islamowi. (...) Wokół islamu toczy się wielka gra polityczna, gra mediów, próbujących utożsamić w podświadomości masowego odbiorcy islam z terroryzmem. To jest chwyt czysto polityczny. Ugrupowania terrorystyczne są znikomą częścią islamu. Są spektakularne, ale trzeba pamiętać, że główne ostrze tzw. fundamentalistów jest skierowane przeciwko rządom arabskim. (...) Ten konflikt

jest przede wszystkim konfliktem wewnątrz islamu. Islam zasadniczo jest religią bardzo łagodną – religią pokory, modlitwy, jałmużny, fatalizmu. Dlatego nie można mówić o konfrontacji islamu ze światem zachodnim. (...) Nie ma żadnych dowodów na to, żeby islam w XX w[ieku] dokonywał jakiegoś podboju – na gospodarczy i militarny jest za słaby. Nie ma w nim także doktryny podboju jakiejś innej cywilizacji."

Wydawać by się mogło, że to przesadnie optymistyczny punkt widzenia. W pierwszym odruchu skłonni bylibyśmy go odrzucić jako zbyt naiwny; nie pasuje on do naszych (jeszcze „sienkiewiczowskich"?) wyobrażeń o islamie. Nie miejsce tu jednak, by rozważać obszerniej polski i „europejski" stereotyp muzułmanina; być może będzie ku temu okazja w przygotowywanym przez „Znak" numerze „islamskim". Warto natomiast potwierdzić, że obraz krajów arabskich, jaki oferują media, pozbawiony jest jakichkolwiek jaśniejszych akcentów. Wiadomości o uprowadzeniu i brutalnym zamordowaniu siedmiu trapistów z klasztoru w Algierii, a ostatnio o śmierci w zamachu biskupa Oranu Pierre'a Clavière – trafiły na czołówki gazet i serwisów telewizyjnych całego świata. Informacje o zakończonej niedawno w Kairze konferencji pod hasłem *Islam i przyszłość dialogu między cywilizacjami* znajdowały się – z racji tej, że obrad nie zakłócił wybuch bomby ani inny tego typu wypadek – w mało eksponowanych miejscach (mogę odesłać do „Tygodnika Powszechnego" 32/1996: s. 2, rubryka *Kościół w świecie*). Telewizyjny wizerunek islamu to tłumy rozhisteryzowanych demonstrantów, to marsze ochotników, którzy są skłonni zdetonować bombę na własnym ciele, to wyrok ścigający Salmana Rushdiego...

Życie w niektórych państwach islamskich jest w istocie sparaliżowane przez terroryzm. Algieria jest tu przykładem najskrajniejszym; wojna rządu z Islamską Grupą Zbrojną pochłonęła tam już około 50 tysięcy ofiar (w ciągu 4 i pół roku!). „Już po kilku dniach pobytu w Algierii", pisze Anna Husarska we wstrząsającym reportażu z tego kraju (*Czyż nie zabija się dziennikarzy?*, „Tygodnik Powszechny" 30 i 31/1996), „człowiek niemal nieświadomie nabiera nawyku, by oduczyć się wszystkich nawyków, w szczególności umawiania się w dokładnie określonym miejscu i czasie. Zdecydowana większość miejscowych dziennikarzy nie posiada precyzyjnego terminarza zajęć, prywatnych telefonów ani miejsca stałego pobytu, czyli »domu«." Wielu mieszka w pilnie strzeżonych gettach, „złotych klatkach", z dala od swoich bliskich. „Terroryści atakują dziennikarzy wszelkich orientacji politycznych. (...) Terroryści likwidują reporterów i maszynistki, korektorów i kamerzystów, ludzi pracujących w mediach arabsko– i francuskojęzycznych." Atakują środowisko dziennikarskie, ponieważ zależy im na rozgłosie; „smacznym kąskiem są dla terrorystów ludzie znani i cudzoziemcy". W 1993 roku Islamska Grupa Zbrojna nakazała opuszczenie „muzułmańskiej ziemi algierskiej" żydom i chrześcijanom. Ale ofiarami wojny prowadzonej przez terrorystów nadal najczęściej padają – muzułmanie.

Interesujący materiał o wydarzeniach w Algierii znaleźć można w lipcowym numerze miesięcznika „W drodze". W informacyjno–refleksyjnym opracowaniu *Tibehirine – czas sławy*, przygotowanym przez Romana Bąka, znalazł się między innymi opis (przytoczony za artykułem Bernarda Rerolle) pierwszego

spotkania trapistów z klasztoru Notre Dame de l'Atlas z „braćmi gór" – przyszłymi oprawcami. Zjawili się w wigilię Bożego Narodzenia w 1993 roku, żądając pieniędzy oraz lekarza. Ojciec Christian, przeor, stanowczo odmówił spełnienia tych żądań i „dodał jeszcze: »Dzisiaj jest święty dla nas wieczór. O północy musimy udać się do kaplicy, aby świętować narodziny Jezusa, Księcia Pokoju!« »Przepraszam, nie wiedziałem...« – powiedział młody przywódca. Niezwykłe słowa; niezwykłe w tych ustach i w tej sytuacji. (...) Stojąc twarzą w twarz z mnichem, (...) dał słowo bojownika: »Ponieważ jest Boże Narodzenie, odejdziemy z niczym, ale jeszcze tu kiedyś wrócimy.«" W jakiś czas potem wspólnota z Tibehirine po długiej modlitwie w tajnym głosowaniu podjęła jednomyślnie decyzję o pozostaniu w klasztorze... „Czy porywacze wiedzieli", pyta Rerolle, „o tym, że mnisi z Tibehirine nigdy nie zapomnieli w swojej liturgii o modlitwie w języku arabskim – jakby powoływali się na ziemię, na której żyli i pracowali?"

W tym samym numerze Michał Zioło opisuje swoje doświadczenia marokańskie: w czasie, gdy rozgrywały się tragiczne wydarzenia w Algierii, przebywał w klasztorze trapistów w Fezie (*Próba dziennika*). Klasztor ten to „niegdysiejszy hotelik »na godziny« odkupiony przez siostrę Madelaine – tę od Małych Sióstr Jezusa, zaadaptowany na nowicjat. Potem domek wzięli trapiści. Skrawek ogrodu z przysadzistymi drzewami mandarynek, rozrosłe dzikie daktylowe palmy. (...) Ogród łagodnie opada aż do urwiska, głębokiej na 70 metrów przepaści, w którą z drugiego brzegu wali nieprzerwany strumień nieczystości zbieranych z kanałów Fezu." Miejsce pokorne, które sprzyja milczeniu. „Milczenie mnicha rodzi się ze współczucia. (...) W milczeniu jest zawarte najwspanialsze błaganie Boga, żeby się już zlitował." Spokój, praca w ogrodzie, przyglądanie się światu, namysł. W relacji ojca Zioło nie znajdziemy innej wskazówki, jak tylko zapis głębokiego „milczącego dialogu" z miejscem, w którym się znalazł.

„Dla wielu z nas misje ukierunkowane są przede wszystkim na nawrócenie niechrześcijan", przypomina ojciec Eric Manhaeghe CICM (*Postawa misyjna chrześcijan w spotkaniu z muzułmanami*, „Nurt SVD" 2/1996). Jednakże samo głoszenie Ewangelii jest dziś w krajach muzułmańskich nie tylko ryzykowne, ale też mało owocne: „Taka inicjatywa wznieca jedynie wrogość i przerywa wszelkie konstruktywne kontakty z muzułmanami. Misjonarz zostanie natychmiast wydalony lub uwięziony. Nawet w tych krajach, w których muzułmanie nie są w stanie narzucić prawa islamskiego, nawrócenia są niezwykle rzadkie." W tej sytuacji – wedle ojca Manhaeghe – misję należy zaczynać od... nawrócenia misjonarza, to znaczy od rewizji jego wyobrażeń o celach i sposobie misji. Ojciec Manhaeghe stanowczo odrzuca powszechny pogląd, że celem misji wśród muzułmanów jest pomaganie im, aby stali się lepszymi muzułmanami. „Takie stwierdzenie zawiera zarówno brak szacunku dla muzułmanów, jak i dla Ewangelii." Istotą misji musi być promocja Chrystusa i chrześcijaństwa; środkiem do tego jest przede wszystkim wielostronne i autentyczne świadectwo – świadectwo d l a muzułmanów, ale o d chrześcijanina. Ponieważ trudno to stanowisko doprecyzować w kilku słowach, wskażę na jeden jego aspekt. Ojciec Manhaege krytykuje np. postawę „interesownej przyjaźni" – pozyskiwania

sympatii muzułmanów po to, by łatwiej skłonić ich do nawrócenia. Otóż tego rodzaju „przyjaźń", od początku pomyślana jako swoisty „interes", jest nieporozumieniem: „Wzajemna miłość nie może być nigdy traktowana jako narzędzie!" Misjonarz, który nie „daje darmo", nie daje wcale. (Brakuje mi, niestety, miejsca, by omówić bardzo cenny rozdział tego szkicu, zatytułowany *Kim są kapłani i osoby zakonne dla muzułmanów.*)

Skoncentrowałem się tu zaledwie na dwu obszarach. Przeglądając społeczno–kulturalne miesięczniki i tygodniki natrafiłem ponadto na pojedyncze teksty – bardzo interesujące – na przykład o Indiach (Krzysztof Renik, *Desakralizacja kultury indyjskiej*, „Przegląd Powszechny" 5/1996; Włodzimierz Fenrych, *Do Prawdziwego Kościoła*, „Tygodnik Powszechny" 31/1996), o Afryce „nie–islamskiej" (np. blok materiałów z Czadu i Kamerunu przygotowany przez Jarosława Różańskiego OMI dla „Przeglądu Powszechnego" 7-8/1996), czy – ukazujące problem od innej strony – artykuły poświęcone imigrantom z tych „odrzuconych" części świata (np. Gilles Kepel, *Muzułmanie w Europie*, „Transit" 1/1996). Pozostaję jednak pod wrażeniem opisanych na wstępie proporcji. I pozostaję – by też aluzją literacką zakończyć – pod wrażeniem *Weselnego* Czepca, który śledził z uwagą, co też się dzieje u Chińczyków...

Wojciech Bonowicz

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

Jedenasta wieczorem

ŚLADAMI CHRYSTUSA PRZEZ WSPÓŁCZESNY ŚWIAT

Mistrzem naszych czasów, jak i wszystkich czasów, jest Jezus Chrystus. Moralność chrześcijańska ma charakter personalistyczny i zbudowana jest na osobie Chrystusa. Tylko odniesienie każdego ludzkiego czynu do osoby Nauczyciela sprawia, że czyn ten jest w pełni ludzki. Autentyczna moralność zawsze

stawia sobie pytanie: Czy Chrystus by tak postąpił? Odpowiadając na to pytanie, tysiące ludzi dawało świadectwo Chrystusowi. Zwykle wychowywano chrześcijan na przykładach męczenników z pierwszych wieków. Jednak wiek XX okazał się nieporównywalnie bardziej okrutny od rzymskich prześladowań. Również ilość ofiar przechodzi możliwości ludzkiej wyobraźni. Myślę o milionach mieszkańców Rosji, którzy w ciągu siedemdziesięciu lat terroru dali wspaniałe świadectwo swojej wierności Chrystusowi. Spośród nich w szczególny sposób wyróżnia się jeden człowiek – ojciec Paweł Florenski. Człowiek, o którym mówiono, że jest „noumenem", że zrealizował to, co nie udawało się tylu innym, a mianowicie połączenie świętości i pracy. „Ojciec Paweł był dla mnie – napisał ojciec Sergiusz Bułgakow – nie tylko uosobieniem genialności, lecz wręcz dziełem sztuki. Duchowym ośrodkiem jego osobowości, owym słońcem, które oświecało wszystkie jego talenty, była jego świętość. Prawdziwą twórczość ojca Pawła stanowiły nie jego książki, lecz on sam, jego życie." Był jednym z największych myślicieli XX wieku, niewątpliwie zaś najwszechstronniejszym. Trudno wymienić wszystkie dziedziny wiedzy, którymi się zajmował (fizyką jądrową, filozofią, teologią, elektrotechniką...). Był odkrywcą odwrotnej perspektywy w malarstwie ikonowym, autorem kilkuset prac naukowych i 20 patentów. Łatwiej wymienić te gałęzie wiedzy, którymi się nie zajmował... Przeszedł skomplikowaną drogę życiową od pozytywizmu i ateizmu do wiary i kapłaństwa. Nie wyjechał ze swojej ojczyzny bezpośrednio po rewolucji. Odmówił także, już po aresztowaniu, wymiany na jakiegoś radzieckiego szpiega i tym samym wyjazdu do Czechosłowacji. Odpowiedział, że trzeba zadowalać się tym, co jest. Odrzucił propozycję ocalenia życia za cenę rezygnacji z kapłaństwa. Najpierw skazany na 10 lat obozu, a następnie powtórnie osądzony przez „trójkę NKWD", został skazany na śmierć i rozstrzelany w 1937 roku.

We wspomnieniach tych, którzy go znali, ojciec Paweł kojarzy się z uczonym i świętym. Wstrząsające relacje więźniów obozu na Sołowkach potwierdzają tę opinię. Bardzo trudno jest połączyć pracę naukową z głęboką religijnością, a w wypadku ojca Pawła z kapłaństwem. Jemu udało się to w całej pełni. Stąd też może być przykładem dla ludzi nauki, zwłaszcza dzięki swojej bezkompromisowości. Będąc uznanym uczonym, pracował w radzieckich instytutach naukowych nie ukrywając swojego kapłaństwa. W sutannie pojawiał się na zjazdach naukowych i w laboratoriach. Nigdy nie poszedł na najmniejsze ustępstwo ideologiczne, i to aż do obozu i męczeńskiej śmierci. Jego wierność powołaniu była zdumiewająca. W strasznych warunkach obozowych napisał do rodziny kilkaset obszernych listów, pełnych pogodnego optymizmu i głębokich refleksji na temat ludzkiego losu i tragedii kultury.

Dzisiaj, prawie sześćdziesiąt lat po śmierci ojca Pawła, jego postawa nabiera szczególnego waloru przykładu życia. Bez groźby obozów i śmierci współczesny człowiek porzuca swoje przekonania dla życiowej wygody, dla nieumiarkowanego użycia i wyżycia. Rzadko tylko myśli o łączeniu swojej pracy z religią, z *sacrum*. W tym zaś ojciec Paweł jest przykładem niezwykłym. Został skazany przez władze radzieckie na zapomnienie, dzisiaj zaś powraca tryumfalnie jako wielki uczony–chrześcijanin. Wielu współczesnych mu uczonych,

którzy wybrali drogę kompromisu i zdrady, przeszło do niebytu historii. Niektórzy, co prawda, pozostali w ludzkiej pamięci, ale z odrażającą etykietką zdrajcy i agenta. Przetrwa nie ten, kto wybiera kompromisy, ale ten, kto trwa przy Mistrzu wszystkich czasów, przy Jezusie Chrystusie.

Ks. Henryk Paprocki

KS. HENRYK PAPROCKI, ur. 1946, teolog prawosławny, profesor Prawosławnego Seminarium Duchownego w Warszawie.

Z LISTÓW OBOZOWYCH

Nie jestem nawet przekonany, czy moje myśli będą zrozumiałe w przyszłości, gdyż przyszłość będzie miała swój własny język i metodę. Ostatecznie jednak żywię radość myśląc, że gdy w przyszłości będą analizować moje myśli, to powiedzą: „Okazuje się, że w 1937 roku jakiś N. już wypowiadał te same myśli w staromodnym dla nas języku." Być może urządzą jeszcze jubileusz lub wieczów wspomnień, którymi będę mógł się pocieszyć. Wszystkie te wypowiedzi za 100 lat będą niezwykle napuszone. Ludzie w każdej epoce uważają jedynie siebie za ludzi, a wszystko inne za stan zwierzopodobny, a kiedy odkryją w przeszłości coś podobnego do ich własnych myśli i uczuć, które uważają za jedynie właściwe, to pochwalą z pychą: „Takie prymitywy, a myśleli podobnie jak my." Mój punkt widzenia jest całkowicie inny: człowiek zawsze i wszędzie był człowiekiem, a jedynie nasza pycha nadaje ludziom z przeszłości podobieństwo małpy. Nie widzę zmiany człowieka w istocie, a jedynie zmianę zewnętrznych form życia. A nawet odwrotnie: człowiek z przeszłości, z dalekiej przeszłości, był bardziej ludzkim i delikatnym niż późniejszy, a co najważniejsze – bez porównania szlachetniejszym. (...)

Najbardziej straszne w mym losie jest przerwanie pracy i faktyczne zniszczenie doświadczenia całego życia, które dopiero co dojrzało i mogłoby dać autentyczne owoce... Jeśli społeczeństwu nie są potrzebne owoce mej życiowej pracy, to niech pozostanie bez nich. Pojawia się jednak pytanie: kto jest bardziej ukarany – ja, czy też społeczeństwo, przez fakt, że nie zajmuję się tym, co mógłbym dokonać...

Dostatecznie znam historię i historyczny bieg rozwoju myśli, aby przewidzieć czas, gdy będą poszukiwać poszczególnych okruchów tego, co sami zniszczyli. Jednakże wcale mnie to nie raduje, a raczej dokucza: znienawidzona ludzka głupota, ciągnąca się od początku historii i zapewne zamierzająca towarzyszyć jej do końca...

Paweł Florenski
tłum. ks. Henryk Paprocki

Z KSIĄŻEK NADESŁANYCH

REDAKCJA WYDAWNICTW KUL

Acta mediaevalia. Tom IX, pod red. Stanisława Wielgusa i in., Lublin 1996

Marian Ciszewski SDB, *Franciszka de Sylvestris koncepcja nieśmiertelności duszy ludzkiej*, Lublin 1996

A Festschrift for Edmund Gussmann..., ed. by Henryk Kardela and Bogdan Szymanek, Lublin 1996

Grażyna Karolewicz, *Nauczyciele akademiccy Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego w okresie międzywojennym*, t. I–II, Lublin 1996

Mieczysław Albert Krąpiec, *Dzieła*, t. XX: *Psychologia racjonalna*, Lublin 1996

Tadeusz Michałek, *Jacques'a Maritaina antropologiczna argumentacja istnienia Boga. Analiza szóstej drogi*, Lublin 1996

Pogranicza teatru.25 lat Sceny Plastycznej KUL, pod red. Jacka Lewandowskiego, Lublin 1996

Ks. Lech Stachowiak, *Potop biblijny. Tworzywo literackie – treść opowiadania – teologia*, seria: *Jak rozumieć Pismo święte*, t. 4, wyd. III, Lublin 1996

Tadeusz Styczeń SDS, Jarosław Merecki SDS, *ABC etyki*, wyd. IV, Lublin 1996

Gabriel Witaszek CSSR, *Amos. Prorok sprawiedliwości społecznej*, Lublin 1996

Anna Woźniak, *Tradycja ruska według Aleksego Riemizowa*, wyd. II, Lublin 1996

Wychowanie do życia w rodzinie. Drogi i bezdroża, red. ks. Gabriel Witaszek CSSR i ks. Ryszard Podpora, Lublin 1996

WYDAWNICTWO SZUMACHER

Kłamstwo w literaturze, pod red. Zofii Wójcickiej i Piotra Urbańskiego, Kielce 1996

Piotr Urbański, *Natura i łaska w poezji polskiego baroku (okres potrydencki). Studia o tekstach*, Kielce 1996

Piotr Wilczek, *Spory o Biblię w literaturze Renesansu i Reformacji. Wybrane problemy*, seria: *Spotkania z literaturą*, nr 17, Kielce 1995

WYDAWNICTWO GUTENBERG-PRINT

Krzysztof Bilica, *Słownik wyrazów własnych*, Warszawa 1995

Krzysztof Bilica, *Telefony z Eufonii* [felietony], Warszawa 1995

INNE

Demokracja a oświata, kształcenie i wychowanie. Materiały z II Ogólnopolskiego Zjazdu Pedagogicznego, pod red. Henryki Kwiatkowskiej i Zbigniewa Kwiecińskiego, Polskie Towarzystwo Pedagogiczne, Toruń 1996

Jan Grosfeld, *O pokusie zejścia z krzyża*, Oficyna Wydawnicza „Vocatio", Warszawa 1996

Jerzy Kierul, *Izaak Newton. Bóg, światło i świat*, Oficyna Wydawnicza „Quadrivium", Wrocław 1996

Eugeniusz Koko, *W nadziei na zgodę. Polski ruch socjalistyczny wobec kwestii narodowościowej w Polsce (1918–1939)*, Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, Gdańsk 1995

Tadeusz Komendziński, *Znak i jego ciągłość. Semiotyka C.S. Peirce'a między percepcją i recepcją*, Wydawnictwo UMK, Toruń 1996

Tadeusz Marczak, *Granica zachodnia w polskiej polityce zagranicznej w latach 1944–1950*, seria: *Historia*, t. CXXIII, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 1995

Ks. Jan Sochoń, *Modlitwa z muzyką* [wiersze], Wydawnictwo Palabra, Warszawa 1996

Ks. Jan Sochoń, *Słownik pojęć zmistyfikowanych*, Wydawnictwo „Łuk", Białystok 1996

Tradycje antyczne w kulturze europejskiej, seria: *Eseje i Szkice* pod red. Jerzego Axera, t. I, Ośrodek Badań nad Tradycją Antyczną w Polsce i w Europie Środkowo-Wschodniej, Uniwersytet Warszawski, Warszawa 1995

Maria Zadencka, *W poszukiwaniu utraconej ojczyzny. Obraz Litwy i Białorusi w twórczości wybranych polskich pisarzy emigracyjnych...*, „Acta Universitas Upsaliensis", Uppsala 1995

Summary

How does the oft-asserted Christian claim to the possession of the only and ultimate truth about God and salvation stand to the fact of the existence and flourishing of a variety of religions? How is it possible for it to get involve in a live dialogue with each of them without at the same time losing its own identity? To what extent does the multiplicity of faiths result from the fallen condition of sinful humanity, and in what degree is it an outgrowth of the richness of a God–bestowed spiritual endowment? How to ease the tension between the two irremovable principles of Christianity: a belief in God's wish of universal salvation and a conviction that it is only through Christ that this salvation can be attained? These questions, posed by F. Jan Kracik, open the August issue of "Znak", which ponders theological implications of religious plurality. Claude Geffré analyzes circumstances under which an interreligious dialogue becomes practicable, as well as specifies certain inescapable difficulties to be encountered in the process. Jacek Salij OP reminds us that salvation inevitably presupposes belief in Christ. Joseph S. O'Leary considers what modifications the Catholic understanding of religious dogma is bound to undergo at the crossroads where different religions meet. Andrzej Bronk SVD approaches the problem of religious truth from yet another angle, dwelling on a methodological dilemma concerning the scope and limits of empirical religious knowledge, theology, and philosophy of religion. John Hick grapples with the question about the possibility to establish a hierarchy of religions according to the values they represent, and criteria of such an evaluation. Finally follows an editorial discussion held among a group of divines, philosophers and religious experts on the matters of truth and falsehood.

In the latter part of the issue Włodzimierz Galewicz presents his essay which opens a new series of texts devoted to the philosophical purport of Shakespearian plays. The author has chosen *Macbeth* for his first analysis. Then Henryk Waniek, in an essay entitled *Toward Darkness*, goes on with his reflection on the life of Mark Aurelius and the Rome of his day. The number would not be complete without its usual book and theatrical reviews, relations from painting exhibitions, and a new part of the series *Following Christ Through the Modern World.*

Sommaire

Comment l'aspiration chrétienne à la manifestation de la vérité absolue sur Dieu et le salut apparaît–elle, vu l'existence d'un nombre multiple de religions et leur essor? Comment engager le dialogue avec celles–ci sans rien perdre de sa propre identité? Dans quelle mesure leur multiplicité est–elle le résultat de la chute d'une humanité atteinte par le péché, et dans quelle mesure est–elle l'expression des richesses reçues de Dieu? Comment résoudre la tension entre deux principes immuables du christianisme: la foi en la volonté d'un Dieu sauveur de toute l'humanité et la foi en un salut dont le Christ est l'unique médiateur? C'est par ces questions que l'abbé Jan Kracik introduit notre cahier d'août, dans lequel nous entamons une réflexion sur les conséquences théologiques du pluralisme religieux. Claude Geffré analyse les conditions susceptibles de favoriser le dialogue interreligieux et les difficultés qui lui sont inhérentes. Jacek Salij OP rappelle l'actualité de l'enseignement dispensé par l'Eglise, selon lequel la foi dans le Christ est la condition *sine qua non* du salut, tandis que Joseph S. O'Leary s'interroge sur les modifications que la rencontre des religions enjoint d'apporter à la compréhension du dogme. Quant à Andrzej Bronk SVD, il tente une approche du problème de la vérité dans les religions par le biais d'une réflexion sur le problème méthodologique des possibilités et des limites de la connaissance des religions, de leur théologie et philosophie, et John Hick essaie de répondre à la question de savoir s'il est possible de hiérarchiser les religions selon leurs valeurs et quelles sont les critères de cette estimation. Pour conclure sur la première partie du cahier, théologiens, philosophes et spécialistes des religions engageront un débat organisé par la rédaction de „Znak" sur la question de vérité et d'erreur contenue dans les religions.

La seconde partie du cahier comprend le premier volet d'un nouveau cycle où Włodzimierz Galewicz traite du sens philosophique des drames de Shakespeare. Pour illustrer cette étude, il choisit Macbeth. Nous retrouvons ensuite Henryk Waniek, qui, dans la seconde et dernière partie de son essai intitulé *Vers les ténèbres*, développe son point de vue sur la vie de Marc–Aurèle et le sort de la Rome antique. Le cahier comprend également les rubriques habituelles sur les livres, le théâtre, les expositions de peinture, et la suite de l'enquête: *Suivre le Christ dans le monde d'aujourd'hui.*

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 II 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 Wschodniej 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 IV kwartał 1996 roku wynosi 15.00 (150000) zł.

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

ZNAK
MIESIĘCZNI