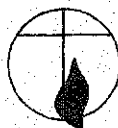


przegląd powszechny

11/831/90

miesięcznik
poświęcony sprawom religijnym,
kulturalnym i społecznym

założony w roku 1884



JEZUICI • Warszawa

WYDAWCA

Provincia Wielkopolsko-Mazowiecka Towarzystwa Jezusowego

RADA REDAKCJI

Witold Adamczewski SJ
Jacek Ambroziak
Henryk Bogacki SJ
Jacek Bolewski SJ
Kazimierz Dziewanowski
Ryszard Otowicz SJ

ZESPÓŁ REDAKCYJNY

Tadeusz Filas SJ
Michał Jagiełło
Maria M. Matusiak
Stanisław Opiela SJ (red. naczelny)
Grzegorz Schmidt SJ

OPRACOWANIE GRAFICZNE

Teresa Wierusz

REDAKTOR TECHNICZNY

Jolanta Sledziwska

„PRZEGLĄD POWSZECHNY“

Redakcja i Administracja
ul. Rakowiecka 61
02-532 Warszawa
tel. redakcji 48-91-31 w. 211
49-02-39
tel. administracji 48-91-31 w. 214
48-09-78

PRENUMERATA

za rok 1991 44000 zł
za I półrocze 24000 zł
za II półrocze 20000 zł
cena egzemplarza 4000 zł

Wpłaty

Bank PKO VI Oddział w Warszawie
nr konta 1560-51624-136
ul. Bagatela 15
00-585 Warszawa

Prenumerata wyłącznie za pośrednictwem
administracji „Przeglądu Powszechnego”.
Część nakładu jest do nabycia w kioskach
„Ruchu” i w katolickich księgarniach.

Skład i druk: Oficyna „Przeglądu Powszechnego”,
Warszawa, ul. Rakowiecka 61
Nakład 4200 egz., ark. druk. 10,75
Papier offset. kl. III, 70 g., format A1
Numer zamknięto 18 X 1990 r.

Materiałów nie zamówionych redakcja nie zwraca

Spis treści

ks. Alfons Skowronek

**Główne problemy współczesnej eschatologii
chrześcijańskiej** 183

Zjawisko ludzkiej śmierci jest wewnętrznie sprzężone z życiem. Niepokoju narastającego wokół naszej śmierci nie wycisza pogłębiająca się sekularyzacja i dechrystianizacja świata.

Aleksandra Putrament

Zatrzymać lawinę 203

Istnieje duża pokusa przeprowadzania na embrionach ludzkich badań i doświadczeń od dawna już dokonywanych na embrionach zwierzęcych. Sumienie badaczy jest tu skuteczniejszą barierą niż zakazy administracyjne.

Zbigniew Czarnik

Problemy prawne sztucznego poczęcia dziecka 213

Na skutek rozwoju nauki i technologii obserwujemy na świecie tendencje do rozpowszechniania sztucznych zabiegów prokreacyjnych przy jednoczesnym zupełnym braku spójności poglądów etyczno-prawnych.

Ryszard Otowicz SJ

**Etyczne aspekty technicznej ingerencji człowieka
w proces przekazywania życia ludzkiego** 224

Trzeba zdecydowanie bronić pierwszeństwa etyki przed techniką. Nie wszystko, co jest technicznie możliwe do wykonania, jest zarazem moralnie godziwe i służy człowiekowi. Scjencyistyczna mentalność i ideologia nieograniczonych możliwości rozumu ludzkiego ostatecznie okazują się zgubne dla człowieka.

Philipp Schmitz SJ

Prawo do umierania? 239

Czy w momencie śmierci można jeszcze respektować ogólnie głoszone prawo do samookreślenia, czy raczej istotne znaczenie ma tutaj priorytet życia nad swobodnym decydowaniem o sobie?

Mieczysław Orski

Najnowsza proza polska – próba wprowadzenia 256

Przy spektakularnej, okazywanej na zewnątrz, pozie bezkompromisowego szyderstwa czy kpiarskiej bagatelizacji w odpowiedzi na poczynania władzy po 13 grudnia 1981 r. wśród inteligencji twórczej dominowała autentyczna rozpacz, poczucie nieodwracalnej ruiny gmachu alternatywnych wartości budowanego przez wiele lat wewnątrz komunistycznej fasady.

Jacek Bolewski SJ

Alternatywa Hamleta (dokończenie) 271

Alternatywa, przed którą został postawiony Hamlet, dotyczy w swym najbardziej podstawowym wymiarze tego, jak być i działać w obliczu przeciwności losu.

Joanna Pollakówna

Wiersze 292

Ladislaus Boros. Spotkać Boga w miłości 294

(*ks. Henryk Seweryniak*)

Sztuka – procent od kontemplacji: Logika form 307

(*Zbigniew Florczak*)

Sesje – Sympozja

E. Drogoz: Europejska oświata 317

(Seminarium.. dyrektorów francuskich szkół katolickich, Hoogstraten /Belgia/, 10–14 VIII 1990)

Książki

W. Wilczyński: Ekologizm a kultura Zachodu 321

(Eugene C. Hargrove, „Foundations of Environmental Ethics“)

J. Nawrocki: Głosimy Mesjasza Ukrzyżowanego 325

(Bernard Rey, „Nous prêchons un Messie crucifié“)

S. Głowa SJ: O psychologii i socjologii postaw religijnych 328

(Jean Delumeau, „Rassurer et protéger. Le sentiment de sécurité dans l'Occident d'autrefois“)

ks. W. Chrostowski: Mała biblioteka biblijna 330

(„Harper's Bible Dictionary“; „Harper's Bible Commentary“)

M. Jantos: Uzupełnienie zaległości 334

(Heinrich i Marie Simon, „Filozofia żydowska“)

E. Kośmicki: Procesy samoorganizacji w społeczeństwie i gospodarce 336

(Gilbert J.B. Probst, „Selbst-Organisation. Ordnungsprozesse in sozialen Systemen aus ganzheitlichen Sicht“)

K. Kustra: O początkach państwa polskiego 340

(Gerard Labuda, „Pierwsze państwo polskie“)

Teatr

A. Szymańska: Zawrót głowy 342

(Teatr Witkacego w Zakopanem, „Benedictus“ według „Salome“ Oskara Wilde'a, inscenizacja – Andrzej Dziuk)

Książki nadesłane 344

Sommaire

abbé Alfons Skowronek

Grands problèmes de l'eschatologie chrétienne contemporaine

183

Le phénomène de la mort fait intimement corps celui de la vie. Et l'angoisse de la mort n'est guère atténuée par sécularisation et une déchristianisation en progression.

Aleksandra Putrament

Faire stopper l'avalanche

203

La tentation est vive de procéder, sur les embryons humains, à l'étude et aux expériences auxquelles, jusqu'ici, seuls les embryons animaux sont soumis. La conscience morale des chercheurs est, en la matière, d'un frein plus sûr que les sanctions pénales à encourir.

Zbigniew Czarnik

Problèmes juridiques de la fécondation artificielle

213

Le progrès scientifique et technologique est à l'origine de la tendance à généraliser la procréation artificielle, à la faveur d'une inconstance totale des conceptions éthiques et juridiques qui s'y rapportent.

Ryszard Otowicz SJ

Aspects éthiques de l'ingérence technique de l'homme dans le processus de transmission de la vie humaine

224

Il faut défendre résolument la prééminence de l'éthique sur le technologique. La technologie élargit le champ du faisable, mais ce n'est pas toute chose faisable qui est moralement légitime et bénéfique pour l'homme. La mentalité scientifique et la chimère des possibilités illimitées de la raison humaine se révèlent, en fin de compte, néfastes pour l'homme.

Philipp Schmitz SJ

Y a-t-il un droit à la mort?

239

Au moment de la mort, est-il légitime de respecter un droit généralement admis, celui d'autodétermination de l'individu, ou c'est, au contraire, le devoir de préservation d'une vie qui doit l'emporter sur la liberté de décider de soi-même?

Mieczysław Orski

**La prose polonaise la plus récente – tentative
d'introduction** 256

Tout en gardant, non sans quelque ostentation, l'attitude d'une ricanerie sans compromis ou d'une minimisation moqueuse face aux agissements du pouvoir après le 13 décembre 1981, les intellectuels polonais n'en étaient pas moins en proie au désespoir et au sentiment d'un effondrement irréversible de l'édifice des valeurs alternatives, assemblé pierre par pierre durant de longues années, derrière une façade communiste.

Jacek Bolewski SJ

L'alternative d'Hamlet (fin) 271

Le dilemme auquel Hamlet se trouve confronté, se ramène, fondamentalement, à la question de savoir comment être et comment agir face aux adversités du sort.

Joanna Pollakówna

Poésies 292

Essais et comptes rendus 294

ks. Alfons Skowronek

Główne problemy współczesnej eschatologii chrześcijańskiej

Śmierć i grzech

Fenomen ludzkiej śmierci jest zagadnieniem, które inauguruje eschatologię. Wydaje się, że problem ten więcej niż kiedykolwiek zaprzata myśl współczesnego człowieka i to niezależnie od jego stosunku do wiary. Niepokoju narastającego wokół naszej śmierci nie wy-cisza szerokie dziś zjawisko sekularyzmu i dechrystianizacji świata. Również ludzi stojących daleko od Kościoła i Kościołów nie przestają zaprzatać pytania o sens życia, cierpienia i śmierci. Jan Paweł II w swej ostatniej adhortacji apostołskiej o świeckich stwierdza, że *sumienie KAŻDEGO* (podkr. moje – A. S.) (...) *musi [tutaj] odpowiedzieć okrzykiem prawdy wyrażonym przez św. Augustyna: „Stworzyłeś nas, Panie, dla siebie i niespokojne jest nasze serce, dopóki nie spocznie w Tobie”.* Toteż i świat współczesny daje coraz szersze i żywsze świadectwo otwartości na duchową i transcendentną wizję życia (nr 4).

Zjawisko ludzkiej śmierci jest zatem wewnętrznie sprzężone z życiem i towarzyszy mu na każdym szczeblu jego intensyfikacji. Nieszczęśliwie sformułowana wydaje się apostrofa wznoszona przez nas za zmarłych i to w ramach samej liturgii Kościoła: *Wieczny odpoczynek racz im dać, Panie...* Spotkanie z Bogiem w śmierci i po śmierci jest wszystkim, tylko nie wiekuistym odpocznieniem; przeciwnie – stanowi oszałamiającą pełnię tętniącego życia, jest sumą szczęścia unoszącego nas nie dokądkolwiek, lecz inicjującego wyprawę w głębię miłości i szczęśliwości samego Boga. Nasze

Credo zamyka dynamiczne wyznanie: *I oczekuję ŻYCIA wiecznego w przyszłym świecie. Amen.* Mowy nie ma o cmentarnej ciszy czy o wiecznym odpoczywaniu. U św. Pawła zabrzmiał triumfalne zawołanie: *Zwycięstwo pochłonęło śmierć!* (1Kor 15,54).

Wydostaliśmy się wreszcie z orbity rozważań o śmierci uprawianych przez lekarzy (E. Kübler-Ross, R. Moody). Intryguje nas stare stwierdzenie Marcina Lutra: *Nikt nie będzie umierał za drugiego. Ja wtedy nie będę przy tobie, a ty nie będziesz przy mnie.* Zaimek osobowy „my” wskazuje jednak i na to, że zniszczenie dotknie mego własnego „ja”, owego „ja”, które stało się nierozłączną częścią mojego osobistego „ty”.

Egzystencjalne przeżywanie śmierci, zdaje się, stawia każdego z nas w obliczu sytuacji nieuniknionych. W samym epicentrum życia zderzamy się bowiem z majestatem śmierci, a raczej z jej ostrymi sygnałami. I tak mówi się dzisiaj o śmierci związanej z przejściem (często wczesnym) na emeryturę, czyli o śmierci cywilnej. Nie chcemy wspominać o tych jej formach, jakie niosły ze sobą niezliczone przełomy, raczej okresy błędów i wypaczeń społeczno-politycznych ostatnich dziesiątków lat. Istnieją zatem realne okoliczności uniemożliwiające człowiekowi rozwinięcie jego wszechstronnych możliwości. Aktualne w naszym kraju są formy śmierci uderzające w ludzi młodych, którzy – nie widząc żadnych szans urządzenia sobie egzystencji w ojczyźnie – masowo ryzykują emigrację, ponieważ za życia czują się ludźmi odpisanymi i umarłymi. Wiele tych i innych spraw jasno widzi dzisiejsza teologia, która może silniej niż dotąd wybija prawdę wiary, że przemijanie nigdy u Boga nie oznacza zniszczenia, lecz jest przeniesieniem ludzkiej rzeczywistości w inny stan. Mamy dziś pod ręką bijące w oczy przykłady, że śmierć zachowuje swój sens i wtedy, gdy człowiek w sensie biologicznym zostaje gwałtownie unicestwiony – człowiek, i tylko on, jest w stanie przejąć na siebie śmierć z miłości do innych.

Współczesnej eschatologii rejestrującej różne rodzaje umierania znane jest także zjawisko materialistycznego bagatelizowania śmierci. Na ekranach telewizyjnych śmierć często występuje jako widowisko i dreszczowiec urozmaicający egzystencjalną nudę. Odmianą tej brutalizacji jest również na nowo powracający dzisiaj problem eutanazji – umieranie i śmierć jako problem określonej techniki, co powoduje głęboką dehumanizację ludzkiego doczesnego końca.

Jednym z cennych przyczynków dzisiejszej eschatologii w kwestii umierania jest wyakcentowanie prawdy, że „śmierć naturalna” nie istnieje. L. Feuerbach należy do sztandarowych rzeczników teorii o śmierci naturalnej oznaczającej biologiczny koniec i nieodwołalę kres człowieka, po którym to finale niczego już więcej spodziewać się nie należy. Pojęcia „natura” i „naturalny” w dotychczasowym języku teologicznym orzekały o czymś, co należy do istotnego wyposażenia człowieka i świata, i to niezależnie od relacji do Boga. Współczesna intuicja teologiczna silniej niż dotąd nawiązująca do danych biblijnych stwierdza tymczasem, że właśnie stosunek człowieka do Boga stanowi niezbywalny fundament wszelkiej antropologii. Albowiem w momencie, w którym Bóg zadzierzgnął z ludzkością więź historyczną, mowy więcej być nie może o „naturze” jako takiej czy o czymś, co jest li tylko „naturalne”. Pomocna okazuje się w tym kontekście refleksja o miłości. Filozof katolicki G. Marcel wykazywał, że miłość wyklucza śmierć i musi ją wykluczać. Dostęp do zrozumienia tej prawdy oferuje refleksja, że w konfrontacji ze śmiercią człowiek pogrąża się w tym większej beznadziejności, w im większej żyje izolacji – zawinionej lub wymuszonej. Przewycięzenie wyizolowania zawinionego przez samego człowieka jest możliwe wszędzie tam, gdzie następuje bezwarunkowe zaakceptowanie drugiego człowieka. Akceptacja taka spokojnie może być nacechowana emocjonalnością; w żadnym wypadku nie może jednak ulec ograniczeniu się do dwójjedni, lecz musi być również

„polityczna“, czyli musi także zmanifestować swój wymiar społeczny. Marcel mówi: *Kochać znaczy mówić: ty nie zginiesz. Kochać znaczy mówić: ty nie umrzesz.* Ta bardzo płodna refleksja, którą można by rozwijać dalej, kulminuje w stwierdzeniu, że ludzka nadzieja to ma do siebie, iż kieruje się ku wielkości od człowieka niezależnej, super-silnej i wolnej, która człowieka akceptuje, miłuje go; i oto owa nieograniczona moc, która śmierci wprawdzie nie eliminuje, lecz potrafi ją przewyciężyć i wypełnić wszelką nadzieję ludzi, nazywa się Bogiem. Dopiero realizm życia przyszłego czyni wartościowym nasze życie doczesne. Paradoksalnie, ale trafnie można powiedzieć: Nie ma życia przed śmiercią bez wiary w życie po niej.

Są to wszystko intuicje związane oczywiście „tylko“ z wiarą. Ale też: że drugi kocha nas z całego serca, w to można tylko wierzyć.

Niedoścignionym wzorem i gwarantem naszej dobrej śmierci jest śmierć Jezusa Chrystusa, przez którą dokonało się nasze zbawienie. Wymieńmy trzy związane z tym refleksje. Teolog ewangelicki E. Jüngel wychodząc ze wspomnianej już wyżej relacjonalności człowieka definiuje życie jako egzystencję w sieci wielorakich stosunków. Od samego początku w ludziach tkwi jednak także trend do niszczenia tych więzi, co biblijnie nazywamy grzechem. Śmierć jest tą anty-relacjonalną siłą, która definitywnie przecina wszelkie życiowe stosunki. Śmierć jawi się tutaj w bezpośrednim sąsiedztwie z grzechem, choć Jüngel pragnie przekreślić to powiązanie. Sytuacja przekleństwa ciążyąca na śmierci została przemieniona od wewnątrz przez śmierć Jezusa. Przez Niego życie i śmierć zostały wkomponowane w nową relację. W Jezusie Bóg objawił się jako istota nieskończenie miłująca. Tylko miłość jest w stanie wykrzesać i stworzyć nową sieć stosunków. Za Marcinem Lutrem Jüngel może powiedzieć, że z Jezusem i w Jezusie Bóg sam zaznał i doznał śmierci. Na sobie samym Bóg wycierpiał negację śmierci i jako zwycięzca nad śmier-

cią umożliwił stworzenie nowych stosunków życiowych.

K. Rahner, wiążąc śmierć Jezusa ściśle z Jego zmartwychwstaniem, mówi o sakramentalności Jezusowej śmierci. Ponieważ w słownictwie kościelnym zmysłowo uchwytny i sprawczy znak Bożej łaski nazywamy sakramentem, jako sakrament możemy również pojmować całe życie i śmierć Jezusa lub tylko właśnie Jego śmierć, która jest podsumowaniem i wypełnieniem tego życia. Śmierć Jezusa jest sakramentem o niezwyklej dynamice nie znającej granic. Owa Boża inicjatywa zbawcza musi być naturalnie zaakceptowana i przyswojona przez ludzi. Jej przyjęcie może jednak wykazywać różne stopnie natężenia: od świadomej i mężnej akceptacji Jego własnego człowieczeństwa, możliwej również w nieuświadamianej sobie znajomości i uznaniu Boga i Jezusa Chrystusa w formie tzw. chrześcijaństwa anonimowego, aż po egzystencję chrześcijańską realizowaną i artykułującą się wyraźnie w wierze i kościelnej praktyce sakramentalnej.

Według E.H. Schillebeeckxa śmierć Jezusa jest konsekwencją radykalnej miłości, wobec której jest możliwe zajęcie dwojakiej postawy: człowiek albo ulega w obliczu nieodpartej siły dobroci, albo przechodzi do defensywy, torturując i likwidując upersonifikowaną dobroć. Jezus zaakceptował drugi człon alternatywy. Nieprzemijalne znaczenie męki Jezusa można rozpatrywać w dwu aspektach. Z jednej strony Jezus wprowadził w świat dynamiczną a idealną miłość, która po dziś dzień zdolna jest ludzi „rewolucjonizować”; z drugiej strony Bóg w sposób definitywny zatwierdził nieprzemijającą wartość tej praktyki miłości, które to potwierdzenie oznacza, że osoba Jezusa została ukonstytuowana w ostateczności życia poza granicami śmierci. Od strony orędzia i praktyki Jezusa i w życiu chrześcijan śmierci nie przysługuje już więcej miejsce centralne, na którym należałoby koncentrować całą uwagę wierzących, konkluduje Schillebeeckx.

Śmierć jako opcja za lub przeciwko Bogu

Jedna z szeroko dyskutowanych w dzisiejszej eschatologii tez względnie hipotez orzeka, że w momencie swojej śmierci człowiek dokona ostatecznego i ostatecznego opowiedzenia się za Bogiem lub przeciwko Niemu. Nastąpi to nie po śmierci, lecz na finalnym odcinku życiowej trasy, w ostatniej chwili człowieczego pielgrzymowania. Umierającemu zostanie wtedy zaoferowana ostatnia szansa podjęcia wiążącej decyzji w kwestii jego zbawienia lub odrzucenia. W odróżnieniu od eschatologii tradycyjnej szczegółowy sąd osobisty nie będzie zatem miał miejsca po śmierci, lecz będzie stanowić element składowy i integralny samego umierania. Najbardziej znanym rzecznikiem tego poglądu stał się L. Boros.

Śmierć rozumiana jest tutaj w znaczeniu wybitnie aktywnym. Nie jest ona czymś, co na człowieka spada i czego on biernie doznaje, lecz jest sytuacją wyzwającą w nim energię do suwerennego zrywu ku wykonaniu ostatecznego aktu. Wielkość owego wolnego aktu Boros ilustruje czynem męczeństwa podjętego w pełnej wolności płynącej z wiary. Z podobną koncentracją intensywności życia jest konfrontowany umierający. Na szczycie pełnego osobowego aktu w chwili śmierci wznosi się także ludzka wola, która przed śmiercią wiodła egzystencję raczej embrionalną. Właściwe narodziny woli mają miejsce w momencie śmierci. Wtedy to dopiero rodzi się czyn w swej niczym nie ograniczonej wolności. To samo dokonuje się na płaszczyźnie poznania. Już w ciągu swego życia człowiek czyni zaskakujące doświadczenie, że jego poznanie to jedna ustawiczna „ekstaza” i „excessus”, czyli wybieganie i wzloty poza ramy czasu i przestrzeni. W ekstazie tej jest zdolny do wznoszenia się do Boga i w ogóle rzeczy zmysłowe, ograniczone i doczesne może poznawać tylko w akcie owego wychylania się poza to co dostępne zmysłom. I oto w momencie swej śmierci człowiek stanie oko w oko z tym

wszystkim, czego w głębi swej tęsknoty pragnął i czego istnienie we wszystkich cząstkowych aktach swego poznania przeczuwał.

Totalna obecność świata w duszy umierającego i związane z tym spotkanie z Bogiem staje się równocześnie spotkaniem z Chrystusem bez reszty obecnym w sieci wszystkich relacji światowych. Po dokonaniu się tego spotkania z Bogiem i Chrystusem zmiana kierunku wolności nie jest już więcej możliwa. Nieskończona wartość staje się dla nas absolutna dopiero od tego momentu, w którym odniesiemy się do niej w sposób absolutny.

Nieodwracalność stanu osiągniętego w śmierci realizuje się więc mocą w śmierci podjętej decyzji i stanowi w pełni dojrzały owoc wolności. Boros dużą wagę przywiązuje do twierdzenia, że aktualizująca się w śmierci ostateczna opcja nie pomniejsza wagi licznych opcji szczegółowych podejmowanych za życia ziemskiego. Właśnie z tego punktu widzenia życia należy nazwać wdrażaniem się w śmierć, czyli: w każdym momencie swego życia człowiek ma podejmować takie rozstrzygnięcia, jakie pragnąłby zrealizować w momencie swej śmierci.

Naszkicowanej w dużym skrócie tezie Borosa nie sposób odmówić silnie zaangażowanej wnikliwości, która u wielu jego czytelników wyzwała reakcję sporego zafascynowania. W dyskusji wokół propozycji tego teologa były i są zgłaszane różne zastrzeżenia związane przede wszystkim z całą problematyką człowieka jako tworu składającego się z ciała i duszy. Zasadnicze pytanie brzmi: Czy aby w tej hipotezie nie mamy do czynienia z określoną deprecjacją ciała, skoro szczytowy i pełnoosobowy akt staje się możliwy dopiero w momencie separacji ducha od ciała? Czy hipoteza ta czyni zadość myśleniu biblijnemu? To drugie pytanie niekoniecznie musi kierować się przeciwko tezie Borosa, ponieważ i model biblijny jest jednym wśród wielu spojrzeń na kwestię śmierci.

Czy jednak wymienionego objawu ujmowania ciała w pewien nawias nie obserwujemy zresztą także w naszej pobożności ludowej? Umieszczany na krzyżach misyjnych napis: *Ratuj duszę swoją!* mógłby być tego dowodem. Niezbyt wielką przesadą byłoby przypisanie temu hasłu treści heretyckich. Śmiało można powiedzieć, iż kryje ono w sobie zarodek tyłu herezji, ile zawiera słów: „Ratuj” – ratuje przecież Chrystus; „duszę” – wyznajemy przecież wiarę w *ciała zmartwychwstanie*; „swoją” – tu tkwi niewymierne niebezpieczeństwo indywidualizacji i prywatyzacji naszej wiary bez oglądania się na drugich.

Globalnie biorąc należy jednak zauważyć, że hipoteza ostatecznej opcji zbyt pozytywnie ocenia śmierć. Biblia mówi innym językiem, szczególnie Stary Testament (np. śmierć jako zerwanie wszelkiej komunikacji w sheolu!). Krytycy Borosa zwracają uwagę na swego rodzaju „przeciążenie” śmierci w tej teorii. Śmierć zostaje tutaj promowana do rangi uprzywilejowanego miejsca całej ludzkiej egzystencji. Dopiero w tym przełomowym momencie ma się rozgrywać cały dramat ludzkiego „być albo nie być”. Jakkolwiek Boros w tym punkcie sam czyni niezbędne zastrzeżenia, to jednak waga i znaczenie całego życia faktycznie przeżytego nie występują we właściwej dlań proporcji. Stanowisko takie trudno poza tym pogodzić z kościelną nauką o konieczności zdania sprawy i wyliczenia się, jakie ludzie muszą przedłożyć o czynach dokonanych w okresie ich ziemskiego „pielgrzymowania”. Czy nie mamy tu do czynienia z określoną bagatelizacją ludzkiego życia i historii, jej jednorazowości, nieodwracalności oraz – last but not least – ze specyficzną redukcją człowieczej odpowiedzialności za bieg historii?

Tych i podobnych pytań można by pewnie zadać więcej. Wypadnie do nich powrócić przy takich zagadnieniach, jak wyjaśnienie sądu indywidualnego po śmierci i sprawy czyśćca.

Osobisty sąd szczegółowy

Dotykamy tu problemu głęboko zakorzenionego w świadomości wiernych. W apokalipcyce (por. Dn 7,9-14) napotykamy jurydyczne wyobrażenie inscenizacji sądu, podczas którego zostanie otworzona księga zapisana czynami sądanego człowieka. Obraz ten jest również obecny w Nowym Testamencie – w zapadających w wyobraźnię obrazach sądu (por. Mt 25,31-46; Ap 20,11-15); motyw Bożego gniewu dominuje w kazaniu pokutnym Jana Chrzciciela (Mt 3,7-10). U Jezusa z myślą sądu wiąże się okoliczność, że Jego Panem jest On i wyrok zapadnie w Jego obecności, w spotkaniu z Nim. W teologii i w przepowiadaniu panowało przekonanie, że sąd ten odbędzie się po śmierci. Przeświadczenie to może odwołać się do perykopy o Łazarzu (por. Łk 16,19-31).

Dzisiejsza eschatologia podkreśla, że w omawianym zagadnieniu mamy do czynienia z problematyką otwartą. Albowiem Pismo Święte mimo wszystko nie dostarcza świadectwa za istnieniem sądu indywidualnego po śmierci. W Drugim Liście do Koryntian czytamy wprawdzie, że *wszyscy musimy stanąć przed trybunałem Chrystusa, aby każdy otrzymał zapłatę za uczynki dokonane w ciele, złe lub dobre* (5,10). Św. Paweł ma tu jednak na myśli ostateczny sąd nad światem.

W Ewangelii św. Jana natomiast wykrywamy wątek tzw. eschatologii teraźniejszościowej – kto wierzy w Jezusa, ten posiada życie wieczne i sąd ma już za sobą (por. wymowne passusy: J 3,17-21; 5,24; 12,31). U św. Jana znajdujemy także wypowiedzi o Duchu Świętym-Pocieszycielu i Sędzi: sąd rozgrywa się wszędzie tam, gdzie jest przepowiadana Dobra Nowina (por. J 16,7-11). W obliczu faryzejskiej sprawiedliwości głoszącej równowagę między ludzkimi czynami a nagrodą w niebie Jezus podkreśla, że każda nagroda łącznie z zapłatą pozadoczesną będzie przede wszystkim zapłatą łaski. Słuchający orędzia o królestwie Bożym i przyłączający

się doń otrzymają wielką nagrodę w niebie (por. Łk 6,23).

Późniejsza teologia drogą wnioskowania, trwającego całe stulecia, wypracowała myśl o osobowym sądzie szczegółowym, które to nauczanie jest ściśle związane z istnieniem interim, czyli okresu rozciągającego się między śmiercią indywidualną a zmartwychwstaniem umarłych. Urząd Nauczycielski Kościoła w sprawie sądu osobistego oficjalnie się nie wypowiedział; projekt odpowiedniego orzeczenia był przygotowany na I Soborze Watykańskim, do dyskusji nad nim jednak nie doszło z powodu konieczności przerwania Soboru.

Liczne są współczesne próby naświetlenia tego zagadnienia. Stosownie do tego, co już zaznaczono wyżej, sąd dokonujący się w życiu doczesnym w realizowanej wierze i miłości do Jezusa ulega swemu przetransponowaniu w pozadoczesność, w której będzie miała miejsce już tylko promulgacja i manifestacja sądu, którego etapy dokonywały się w czasie „pielgrzymowania” ziemskiego. Między tymi dwoma sądami nie zachodzi więc zasadnicza różnica. Myśl tę werbalizuje m.in., głośny swego czasu katechizm holenderski.

W przedstawionej wyżej hipotezie ostatecznej opcji w momencie śmierci myśl o szczegółowym sądzie osobistym dochodzi do swego zenitu. K. Rahner i L. Boros próbują następującego oświetlenia nurtującego teologię problemu. Powtórzmy: w chwili swej śmierci człowiek zyskuje najwyższą szansę dla swej wolności do wykonania aktu pełnoosobowego. W śmierci człowiek zostaje skonfrontowany z tym wszystkim, za czym w głębi serca przez całe życie tęsknił. Śmierć jest precyzyjnie tym „miejscem metafizycznym”, w którym człowiek w pełni świadomości podejmuje swą ostateczną i nieodwołalną decyzję – w osobistym spotkaniu z Bogiem i Chrystusem. Innymi słowy: sam Bóg przekształca śmierć w sąd. Dlatego zbyteczne okazuje się przyjęcie osobnego sądu po śmierci, różnego od tego, który dokonał się w momencie umierania.

W tej wizji rzeczywistości eschatologicznej jest miejsce na poważne potraktowanie myśli o wiecznym piekle. Inne interpretacje mogą prowadzić ku predestynacji, która w żadnym wypadku nie jest do pogodzenia z powszechną Bożą wolą zbawienia.

Spojrzenie powyższe pomaga także w określonym odmitologizowaniu sądu, czyli oczyszczeniu go z elementów ludzkiego myślenia jurydycznego. Bóg wcale nie potrzebuje zasiadać do sądu nad nami i przekonywać nas o tym, cośmy rzeczywiście uczynili – jak często czynią to sędziowie ziemscy. Byłaby to niegodna Boga karykatura sądu. Przed tym trybunałem łaski sprawa rozgrywać się będzie całkiem inaczej: właśnie w tym ostatecznym spotkaniu z Bogiem człowiek w sposób definitywny doświadczy całej głębi i szerokości tej dobroci i miłości, jaką Bóg miłował nas na wszystkich etapach i zakrętach naszego życia. Zbliżyliśmy się w ten sposób do samego jądra innej powiązanej z tym zagadnieniem problematyki.

Sprawa czyśćca

Pojęcie czyśćca jest obciążone nadmiarem wyobrażeń o nim, przede wszystkim perspektywą ognia, w którym proces oczyszczania miałby się dokonywać. Tymczasem ani polskie słowo „czyścić“, ani jego łaciński odpowiednik („purgatorium“) w swej osnowie nie kryją pierwiastka ognia (powód do zmartwień ma język niemiecki ze swoim „Fegefeuer“). Trzeba jednak przyznać, że scholastyczne pojęcia o karze wykluczenia („poena damni“) i o karze zmysłów („poena sensus“) zostały wypracowane w teologicznej kuźni buchającej ogniem.

Nie wchodząc w szczegółową problematykę symboliki ognia stwierdźmy zwięźle, że obraz ognia w Piśmie Świętym odgrywa poczesną rolę. W Starym Testamencie żywioł ten należy do preferowanych środków stylistycznego wyrazu najróżnorodniejszych teofanii. Sam Bóg jest odwieczną światłością. Mojżeszowi objawia się

w krzaku gorejącym (Wj 3,1 n.), Jego słowo jest rozpalonym ogniem (Jr 23,29; por. także skąpany w światłach Psalm 19), swego Ducha emituje w postaci ogni-
stych języków (Dz 2,3 n.). Te i inne przykłady mają unaocznąć jedno – w przypisywanej Bogu naturze ognia ma zostać wyrażona Jego tajemnicza istota a zarazem Jego stosunek do stworzenia.

Swoistą rolę pełni ogień w symbolice sądu. Na Sodomę i Gomorę spadnie deszcz siarki i ognia (Rdz 19,24), siódma z plag egipskich maluje obraz błyskawic ognia wśród gradu (Wj 9,24), sędziowskie interwencje Jahwe są wyrażane w barwach ognia (Kpł 10,2; 2Krl 1,10; Lb 11,1), to samo obserwujemy w mowach proroków. Tę symbolikę przejmuje Nowy Testament: drzewo, które nie rodzi dobrego owocu, będzie wrzucone w ogień (Mt 3,10), przychodzący na sąd Mesjasz oddzieli ziarno od plew, które zostaną strawione w nieugaszonym ogniu (Mt 3,12), przy końcu świata wszelki kąkol zostanie rzucony na pastwę ognia (Mt 13, 40), również nie rodzące owocu gałęzie winnego szczepu strawi ogień (J 15,6).

Pomijamy tu kwestię ognia piekielnego występującego w Nowym Testamencie w dykcji bardzo realistycznej. Myśl o ogniu czyścowym nie wybija się jednak na pierwszy plan ani w Starym, ani w Nowym Testamencie. Symbolem oczyszczenia w Piśmie Świętym jest woda, choć i ogniowi jest przypisywana oczyszczająca właściwość. Księga Mądrości mówi np. o Bogu doświadczającym duszę sprawiedliwych jak złoto w ogniu, a św. Piotr odnosi do wiary ogień, w którego płomieniu okazać się ma jej prawdziwa wartość (1P 1,7).

Przykładowo podana symbolika ognia ukazuje różne płaszczyzny porównywania. Zawsze jednak chodzi o uwypuklenie działania Boga w stosunku do człowieka. Bóg sam jest ogniem. Ogień ma symbolizować jednocześnie istotę Boga i Jego działanie zbawcze. Do Boga świętego nie sposób się zbliżyć; jest Bogiem miłości i gniewu; sędzi, oczyszcza i karze. W obliczu Boga człowiek musi dokonać opcji.

Pojawiająca się we współczesnej eschatologii teza o sądzie ostatecznym rozgrywającym się w momencie śmierci człowieka wzbudziła zrozumiałe poruszenie. Nie tylko wierzenia ludowe, ale i obiegowe podręczniki dogmatyki obfitują przecież w rozważania na temat czasu trwania mąk czyścicowych i ich intensywności. Dzisiejsza teologia sięga w tym kontekście do innej postaci „ognia”, a jest nią miłość. Otóż jaskrawo żywe uprzytomnienie sobie w momencie śmierci wszystkich naszych iluzji i samoufudy, całego naszego egoizmu i elementarnego braku serca – wszystko to w spotkaniu z Chrystusem rozsypie się jak domek z kart; opadną wszystkie maski, za którymi człowiek zwykł był się chować, wszystkie grane role skończą się. A wszystko to, powiada G. Lohfink, jeden ze znakomitych egzegetów, przesyje nas w sposób nieskończenie bolesny na wzór przenikającego ognia, który strawi całe to rumowisko. I to właśnie będzie nasz „ogień czyścicowy”. Słowo „ogień” zyskuje tu pełnię swego znaczenia – w spotkaniu ze świętym Bogiem nie ostanie się nic, co mogłoby blokować nasze z Nim zjednoczenie. Spotkanie z Bogiem w śmierci będzie dla nas sądem przesywającym nas niby ogień.

L. Boros jeszcze raz podkreśla w tym kontekście możliwość totalnego otwarcia się egzystencji ludzkiej w śmierci na Boga. Następuje tu szczytowa koncentracja i kondensacja wszystkich duchowych sił duszy sprawiedliwego mogąca w akcie śmierci doprowadzić do wybuchu miłości Boga. W tym bezprecedensowym i bezgranicznym oddaniu się Bogu zostanie odpuszczona cała istniejąca jeszcze wina i kara. Wielki ten proces będzie przebiegał (podnosi to także Boros) pod znakiem niezmiernie bolesnej integracji; będzie to zadość-czynne (nie bierne) przedziewanie się do zapalającej i spalającej wszelką przeszkodę Miłości odwiecznej. Bez zastrzeżeń z ogniem porównywalna jest jakość i intensywność podjętej w śmierci opcji za Bogiem. W nawiązaniu do U. von Balthasara i Boros może powiedzieć, powtórz-

my, że jedyną „rzeczą ostateczną“ jest Bóg. On jest zdobytym niebem, On przegranym piekłem, doświadczającym sądem i oczyszczającym ogniem czyścowskim.

Hipoteza Borosa dzieli dole i niedole każdej hipotezy, czyli: znaczy tyle, ile udowadnia. Pozytywnie należy w niej ocenić bezsporny fakt, iż niejako jednym pociągnięciem rozwiązuje skomplikowany problem czasu. W hipotezie czyścica jako integralnej części samej śmierci czas po prostu przestaje odgrywać wszelką rolę. Do głosu meldują się tu jednak pytania natury duszpasterskiej: Jaki sens ma w tym rozumieniu czyścica modlitwa zanoszona za zmarłych, szczególnie zaś prastara praktyka sprawowania Eucharystii w ich intencji? W odpowiedzi należy zauważyć, iż nie wolno wygrywać praktyk religijnych przeciwko teologicznej tezie. Abstrahując od faktu, że posoborowa reforma liturgii wyprostowała mnóstwo praktyk uświęconych tradycją, wypada podnieść zastanawiającą okoliczność, iż w kulminacyjnym punkcie celebracji eucharystycznej, w kanonie mszy św., modlitwa za zmarłych jest pojmowana zasadniczo jako wspomnienie i pamięć o tych, *którzy odeszli z tego świata w pokoju z Chrystusem, oraz o wszystkich zmarłych, których wiarę jedynie Ty znalazł* (czwarta modlitwa eucharystyczna). Wspomnienie to jest wkomponowane w ciąg anamnezy śmierci, zmartwychwstania i powtórnego przyjścia Chrystusa. Nie należy przy tym tracić z oczu faktu, że punkt ciężkości anamnetycznych modlitw eucharystycznych spoczywa na pełni zbawienia, czyli kieruje się ku uczestnictwu w zmartwychwstaniu. Wspomnienie w tym kontekście tych, którzy zasnęli w Panu, nie naprowadza naszej myśli przede wszystkim na nieodzowny jeszcze proces oczyszczenia w życiu przyszłym.

Zasygnalizowanej problematyki nie rozwiązywała zresztą także tradycyjna nauka o czyśccu. Modlący się i składający eucharystyczną ofiarę za zmarłych przy założeniu, że przebywają w czyśccu, z reguły otrzymywali podwójną odpowiedź: nie wiemy, jak długo trwa kara

czyśćcowa dla konkretnego zmarłego; z drugiej strony Bogu samemu należy pozostawić dysponowanie owym ofiarą eucharystycznej, który może skierować ku pożytkowi tego czy innego zmarłego.

W końcu – niemało zostało osiągnięte, jeżeli wymieniona hipoteza wiernych zainspiruje do głębszej refleksji nad tą problematyką.

Wskrzeszenie umarłych i życie wieczne w przyszłym świecie

Przy końcu naszych rozważań stajemy zapewne wobec problemu najbardziej złożonego w gorącej debacie współczesnej teologii. W panoramie różnych interpretacji napotykamy najpierw zmianę kursu w kwestii oczekiwania paruzji (powtórnego przyjścia Chrystusa). W myśl ewangelickiej (K. Barth i P. Althaus) napięcie bliskiego oczekiwania zmienia się w dynamikę oczekiwania permanentnego, wkorzenionego we wszystko, co dzieje się w naszej ziemskiej historii. Rzecznicy teologii politycznej (J. Moltmann i J.B. Metz), włączając w swe rozważania mesjańskie nadzieje judaizmu i marksizmu i próbując je niejako uchrystianizować, w swej teologii nadziei na pierwszy plan wysuwają historyczno-futurologiczny moment nadziei chrześcijańskiej (w odróżnieniu od tendencji hellenistycznych interpretujących nadzieję wertykalnie i teraźniejszościowo). Horyzontalny wymiar nadziei kryje w sobie krytycznie wyzwalające potencje w czasach apokaliptycznego lęku, w jakim żyje dzisiejszy świat: wszystko, co dzieje się na naszych oczach – podkreśla teologia nadziei – jest wypełnione po brzegi biblijnymi wypowiedziami o wskrzeszeniu umarłych, o sądzie i o królestwie Bożym. Ten kierunek myślenia wybiega poza propozycje marksistowsko-technokratyczne lokalizujące nową erę w dalekiej a z ziemi sterowanej przyszłości.

W dogmatyce katolickiej notujemy próby neointerpretacji samych treści dogmatycznych. Zarysowuje się

problem uzgodnienia myśli i nieśmiertelności duszy ludzkiej z powszechnym zmartwychwstaniem zmarłych. Wiąże się z tym pytanie o konieczność uprawiania podwójnej eschatologii: indywidualnej z osobistym sądem po śmierci i powszechnej z nastaniem paruzji. Chodzi ni mniej, ni więcej tylko o przewycięzenie i wyrugowanie z chrześcijańskiej refleksji platońskiego dualizmu. Proponowane w tej kwestii rozwiązanie można sprowadzić do krótkiej formuły: Zmartwychwstanie człowieka dokonuje się w momencie jego śmierci. Inaczej: Sąd ostateczny rozgrywa się na bieżąco w naszej historii ziemskiej.

W pobieżnie naszkicowanym spektrum problematyki wyraźnie dochodzą do głosu sprawy terminologii i samej rzeczywistości dogmatycznej. Kongregacja Nauki Wiary w oświadczeniu (z 17 V 1979 r.) na temat niektórych zagadnień eschatologii trwa przy terminologii tradycyjnej, przede wszystkim w kwestii duszy i rozumieniu paruzji różnej od sytuacji człowieka przeżywanej w śmierci; zakłada się więc istnienie stanu interim między eschatologią indywidualną w śmierci człowieka a eschatologią ogólną i powszechną u kresu czasów.

W dyskusjach nad tą problematyką osiągnięto w teologii istotną konwergencję poglądów. K. Rahner, H.U. von Balthasar, J. Ratzinger, G. Greshake, G. Lohfink i inni zasłużyli się w dziedzinie istotnej koncentracji chrystologicznej wszystkich twierdzeń eschatologicznych. Nieznużenie podkreślają zakodowanie wypowiedzi eschatologicznych w przeżywaniu zbawienia tu i teraz, przy czym zasadą hermeneutyczną wszelkiej refleksji jest i pozostaje Jezus Chrystus, dla człowieka jedyna „rzecz ostateczna”. Eschatologiczne twierdzenia w gruncie rzeczy nie są niczym innym jak transpozycją chrystologii i chrześcijańskiej antropologii w ich stan dopełnienia i pełni.

Stanowisko to rzutuje na pojmowanie nauki o interim i na paruzję. Żaden z wymienionych teologów nie kwestionuje ani interim, ani rozróżnienia między escha-

tologią indywidualną a powszechną. Chrystocentryczne podejście do zagadnienia czyni jednak zbyt czystym następstwo eschatologii uniwersalnej po eschatologii indywidualnej, przeciwnie – pozwala mówić o JEDNEJ eschatologii. Nie istnieje zatem sąd dwukrotny, co podkreśla ze szczególnym naciskiem von Balthasar; sąd ostateczny to nic innego jak ujawnienie i zmanifestowanie ukrytych dróg Boga, a tym samym zaszeregowanie wszystkiego co jednostkowe w ostateczny organizm pełni królestwa Bożego. K. Rahner zauważa, iż mówienie w tym kontekście o powtórным przyjsciu Chrystusa jest wystawione na nieporozumienia i pozostaje terminem nieszczęśliwym. Sugeruje bowiem powtórzenie się tego, co już raz w historii miało miejsce; chodzi tymczasem o dopełnienie w chwale przyjscia Chrystusa, które już dokonało się przecież raz na zawsze.

Podobnie jak wszystkie dotychczasowe ujęcia problematyki eschatologicznej, tak i ta koncepcja pozostaje propozycją teologiczną i jest tyle warta, ile ma w sobie siły dowodowej. Mamy tu jednak chyba do czynienia ze szczęśliwym przerzuceniem przęsła pomiędzy naszym tu i teraz a eonem eschatycznej pełni. Kategoria relacyjności, tak silnie akcentowana we współczesnej teologii, zyskuje tutaj nowy wyraz: jednostka istnieje wprawdzie dzięki relacji na linii Ja – Ty, ale: ze względu na tę właśnie współ-ludzką komponentę swą pełnię osiągnie dopiero z chwilą, gdy wszyscy inni staną się uczestnikami tejże pełni.

Wynika z tego ważka konsekwencja praktyczna, którą najlepiej oddaje upomnienie Jezusa: *Uważajcie, czuwajcie, bo nie wiecie, kiedy czas ten nadejdzie!* (Mk 13,33). Miłość realizowana na co dzień, poważne zaangażowanie się w dzieło cywilizacji miłości (Paweł VI) sprzęgnięte z nadzieją na nowe niebo i nową ziemię nie jest czczym pocieszeniem zagubionych, lecz jest w stanie mobilizować naszą fantazję i siły na rzecz owego jutra, które zaczyna się dzisiaj. Królestwa Bożego, któ-

re jest dziełem Boga, naszymi rękami budować wprawdzie nie możemy, ale w nieprzerwanej realizacji cywilizacji miłości możemy na oczach świata szkicować wiarygodny schemat pełni tego Bożego panowania.

* * *

I na tym zamykamy tę bądź co bądź zdawkową relację z pełną świadomością, że nie tylko nie zostało tu powiedziane wszystko; długi byłby rejestr zagadnień pominiętych, a nie mniej ważnych, jak nieomal całkowite przejście do porządku nad zróżnicowanymi biblijnymi wypowiedziami eschatycznymi, jak niebo i piekło, liczne problemy związane ze śmiercią człowieka i z egzystencjalnym lękiem przed wygaszeniem istnienia itp.; prawie w ogóle nie dotknięto tu ekumenicznej specyfiki eschatologii. Z tego, co powiedziano, wynika natomiast jasno, że eschatologia nie jest regionalnym traktatem osiedlonym na marginesie i na końcu całości wykładu teologii ani dodatkiem do reszty teologii. Przewodnie idee eschatologiczne, wyrastając z chrystologii, winny przenikać wszystkie działy teologii. Na tym polu jest do zrobienia prawie jeszcze wszystko.

Dojść musi zatem do eschatologizacji wszystkich działów teologii. Naczelną ideą dla takich prób stać się winna podnoszona tu już myśl, że Jezus nie jest tym, który przyjdzie dopiero w dalekiej i nieokreślonej przyszłości, lecz jest obecny już *hic et nunc*. Przekonaniu temu na niezliczone sposoby daje wyraz liturgia.

Tak rozumiany moment eschatologiczny winien ubogacić również wykład historii Kościoła. Jezus Chrystus już jest obecny, lecz w eonie czasowości i tymczasowości. Z tego wynika linia falista historii Kościoła, który ma do odnotowania okresy swej świetności, ale i głębokie załamania i upadki.

Przedmiotem egzegezy stać się winny gruntowne badania hermeneutyczne nad treścią biblijnych wypowiedzi eschatologicznych. Studia takie mogą przynieść i ten plon, że okaże się, iż najgłębszą myśl przewodnią

całego Pisma Świętego stanowi właśnie rzeczywistość eschatologiczna.

Zadanie teologii fundamentalnej wyczerpuje się nie tylko, a może nawet i nie tyle na prezentacji motywów wiarytelnosci (o wątpliwej nieraz wartości), lecz polega na uchwyceniu człowieka jako istoty słuchającej i zadającej pytania w obliczu konkretnych sytuacji, od jakich nie potrafi się on uwolnić (sławetne sytuacje graniczne!); tu z pewnością z całą siłą da o sobie znać i problematyka eschatologiczna.

W eklezjologii uwypuklanie eschatycznej struktury Kościoła pielgrzymującego pozostaje dla teologii posoborowej w dalszym ciągu nakazem chwili.

Nauka o sakramentach jest może dyscypliną eschatologicznie najbardziej zaniedbaną. Poza Eucharystią i chrztem w innych sakramentach nieomal nie czyni się wzmianki o sprawach ostatecznych (eschatologia np. bierzmowania, małżeństwa czy kapłaństwa!).

Jeżeli cała teologia będzie uprawiana w aspekcie eschatologicznym, nie pociągnie to za sobą likwidacji odrębnego traktatu eschatologii. Przeciwnie, dopiero wówczas taki osobny dział stanie się sensownie nieodzowny. Okaże się, być może, nawet konieczne podwyższenie jego rangi przez przemieszczenie go z miejsca ostatniego na jedno z pierwszych traktatów dogmatyki, np. po protologii.

Takie ujęcie eschatologii, oczyszczonej z pseudoproczych i apokaliptycznych wizji, sprawi, że traktat ten stanie się wykładem śmiało wychodzącym na spotkanie autentycznym zapotrzebowaniom człowieka.

Literatura

H.U. von Balthasar, *Gericht*, „IKZ” 1980, s. 227-235

L. Boros, *Mysterium mortis*, Freiburg 1967

W. Breuning, *Apokatastasis*, „IKZ” 1981, s. 19-31

J. Feiner, M. Lohrer, *Mysterium salutis*, Zurich 1967 t. IV

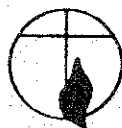
J. Finkenzeller, *Was kommt nach dem Tod?* Munchen 1979²

- G. Greshake, G. Lohfink, *Naherwartung – Auferstehung – Unsterblichkeit*, Freiburg 1975
 E. Jungel, *Tod*, Stuttgart 1971
 W. Kasper, *Die Hoffnung auf die endgültige Ankunft Jesu Christi in Herrlichkeit*, „IKZ“ 1985, s. 1-14
 R.A. Moody, *Leben nach dem Tod*, Hamburg 1977
 J. Ratzinger, *Eschatologia*, Poznań 1984
 M. Schmaus, A. Grillmeier, *Handbuch der Dogmengeschichte*, Freiburg 1980-1987, t. IV/7 a,c,d.
 A. Skowronek, *Eschatologiczny kształt przyszłej teologii*, „Ateneum Kapłańskie“ 1972, z. 1/2, s. 142-150
 H. Vorgrimler, *Der Tod im Denken und Leben des Christen*, Dusseldorf 1978
 H. Vorgrimler, *Hoffnung auf Vollendung*, Freiburg 1980
 H. Wagner, *Probleme der Eschatologie*, w: *Handbuch der Ökumenik*, Paderborn 1987, t. III/2, s. 187-198

Grands problèmes de l'eschatologie chrétienne contemporaine

L'auteur du texte, théologien polonais connu, passe en revue les tendances de l'eschatologie mondiale contemporaine dans un champ circonscrit par des thèmes tels que la mort et le péché, la mort en tant qu'option pour ou contre Dieu, le jugement particulier, le purgatoire, la résurrection pour la vie et la vie éternelle. Il en conclut que l'eschato-

logie ne saurait être considérée comme un supplément à la théologie; au contraire, procédant de la christologie, les idées forces eschatologiques doivent pénétrer toutes les disciplines de la théologie, et notamment l'exposé de l'histoire de l'Eglise, l'herméneutique biblique, la théologie fondamentale, l'ecclésiologie, la science des sacrements.



Aleksandra Putrament Zatrzymać lawinę

Czołowe biologiczne pismo brytyjskie „Nature” zamieszcza, obok najlepszych prac oryginalnych, komentarze redakcyjne i wypowiedzi czytelników na najbardziej aktualne tematy naukowe lub ściśle związane z nauką. W ostatnich latach coraz częściej przedmiotem dyskusji są problemy zapłodnienia ludzkich komórek jajowych *in vitro*, badań nad powstałymi w ten sposób embrionami, a także aborcji i wykorzystania tkanek płodów w medycynie. Głównie na podstawie lektury tego pisma postaram się w miarę obiektywnie nakreślić te problemy.

Rodzicielstwo „dzieci z probówek”

Przed kilku laty opracowano i zaczęto stosować zapłodnienie ludzkich komórek jajowych *in vitro*. Standardowa procedura polega na hormonalnym indukowaniu wydzielania w drogach rodnych kobiet kilku, zamiast jednej na raz, komórek jajowych. Po wyjęciu z dróg rodnych i zmieszaniu ze spermą przyszłego ojca następuje przeniknięcie plemników do komórek jajowych. Zapłodnione komórki mogą dzielić się *in vitro* kilkanaście razy, powstają więc embriony. Można je wprowadzić do macicy kobiety lub zamrozić i przechowywać latami. Do problemu badań nad nimi wrócę później.

Zapłodnienie *in vitro* miało w założeniu zapewnić małżeństwom bezdzietnym ich genetycznie własne dzieci. Nastawienie to jest oczywiście skutkiem przekonania, że bliskość między rodzicami i dziećmi jest wynikiem pokrewieństwa genetycznego. W rzeczywistości taka więź, jeśli w ogóle istnieje, to kwestia naszej świa-

domości, zżycia, a nie wspólnych genów¹. Niektóre małżeństwa godzą się i na 50% „własnych” genów u dzieci. Powodem bezpłodności kobiet mogą być zaburzenia w powstawaniu żywotnych komórek jajowych, bezpłodności zaś mężczyzn – nienormalna sperma. Problemy te współczesna medycyna potrafi ominąć. Można pobrać komórki jajowe od innej kobiety i po zapłodnieniu in vitro spermatkę męża wprowadzić do dróg rodnych żony. Jeszcze łatwiej da się rozwiązać problem bezpłodności mężów. W paru krajach są już banki spermy ludzkiej². Jej dawcami są anonimowi mężczyźni pozbawieni wad genetycznych. Sperma służy do sztucznej inseminacji kobiet. Technicznie sprawa ta jest bardzo prosta i dobrze poznana – od lat stosuje się sztuczną inseminację zwierząt gospodarskich. W przypadku gdy sztuczna inseminacja kobiet nie daje oczekiwanych wyników, stosowane jest zapłodnienie ich komórek jajowych in vitro. Amerykańskie lesbijki walczą o korzystanie z banków spermy³. Przeszkodą są przepisy, zgodnie z którymi sztucznej inseminacji mogą być poddawane tylko kobiety zamężne. Innych zastrzeżeń jakoś się nie wymienia.

Badania na ludzkich embrionach

Pochodzące z zapłodnienia in vitro embriony ludzkie potencjalnie mogą być przedmiotem najróżniejszych badań. W krajach Europy Zachodniej (poza RFN), w Ameryce i Australii nie ma zakazu takich badań przez okres od zapłodnienia do czternastego dnia rozwoju, tj. przed początkiem wyodrębniania się komórek układu nerwowego. W RFN dozwolone są jedynie badania mające na celu osiągnięcie korzystnych dla embrionu skutków. Warto podkreślić, że w kilku ubiegłych dziesięcioleciach przeprowadzono setki badań na embrionach zwierzęcych, głównie mysich. Istnieje więc zapewne duża pokusa powtórzenia przynajmniej niektórych z tych doświadczeń na embrionach ludzkich. W moim

przekonaniu sumienie badaczy jest tu skuteczniejszą barierą niż zakazy administracyjne. Są też kierunki badań, których nie da się jednoznacznie potępić nawet w ramach ustawodawstwa obowiązującego w RFN.

Jak wiadomo, o płci żeńskiej ludzi decydują dwa chromosomy X, o męskiej zaś jeden chromosom X i jeden Y. Znanych jest ponad 200 genów zlokalizowanych w chromosomie X i powodujących w wyniku mutacji określone choroby dziedziczne. Ponieważ kobiety mają dwa chromosomy X, mutacja zlokalizowana w jednym z nich nie ujawnia się. U mężczyzn natomiast ze względu na obecność jednego tylko chromosomu X choroba się ujawnia. Powszechnie znanym przykładem jest hemofilia. Kobiety mogą być jej nosicielkami, ale może ona wystąpić u kobiet tylko w tych rzadkich przypadkach, gdy matka jest nosicielką, u ojca zaś choroba ta występuje. Jeśli matka jest nosicielką genu na hemofilię lub innego szkodliwego genu zlokalizowanego w chromosomie X, ojciec zaś jest nosicielem normalnej wersji tego genu, wszystkie córki będą zdrowe, natomiast statystycznie u 50% synów choroba się ujawni.

Grupa embriologów brytyjskich⁴ opracowała metodę identyfikowania płci embrionów powstałych z zapłodnienia in vitro. Z embrionu w stadium ośmiu komórek pobiera się 1-2 komórki, co nie przeszkadza dalszemu rozwojowi. Pobrane komórki poddaje się trwającym parę godzin testom, które pozwalają na wykrycie obecności chromosomu Y, a tym samym – na ustalenie płci embrionu. Embriony płci męskiej mogą zawierać przenoszony przez jeden z chromosomów X matki zmutowany gen. Zatem tylko embriony płci żeńskiej byłyby

¹ A. Putrament, *Dzieci z probówek – szczęście czy nowe zagrożenie?* w: „PP” nr 11/1988, s. 208-217.

² G.T. Kovacs, C. King, P. Rogers, C. Wood, H.W.G. Baker, C. Yates, *Reproduction*, w: „Fertility and Development” nr 1/1989, s. 383-386.

³ „The Human Life Review” XV, Summer 1989, s. 103-115.

⁴ A.H. Handyside, E.H. Kontogianni, K. Hardy, R.M.C. Winston, zob. „Nature” nr 344/1990, s. 768-770.

przeznaczone do dalszego rozwoju. Jest to metoda alternatywna do stosowanej obecnie – identyfikowania wad dziedzicznych na dużo późniejszych etapach rozwoju płodów i aborcji płodów z wadami genetycznymi.

Przy dzisiejszym zawrotnym tempie rozwoju biologii należy zakładać, że w najbliższym czasie będą opracowane metody wykrywania w embrionach wielu wad dziedzicznych powodowanych przez geny zlokalizowane w innych chromosomach ludzkich. Istnieją też dane, że można będzie w komórkach jajowych geny „zepsute” przez mutacje zastępować genami prawidłowymi². Na razie badacze dostrzegają głównie świetlane perspektywy – możliwość eliminowania z populacji ludzkich niekorzystnych genów. Czy i ewentualnie jakie zagrożenia biologiczne mogą się z tym wiązać, pokaże dopiero przyszłość.

Jak wykorzystać płody ludzkie?

Hodowle komórek ludzkich *in vitro* są prowadzone od blisko stu lat. Komórki normalne, np. leukocyty z krwi, na odpowiednich pożywkach dzielą się kilka do kilkunastu razy, po czym obumierają. Część komórek w takich hodowlach ulega zmianom – stają się one komórkami nowotworowymi. Te mogą się dzielić w nieskończoność. Najstarsza ludzka linia komórkowa (tzw. komórki HeLa) została założona na początku obecnego stulecia. Dotąd linia ta jest powszechnie używana w niezliczonych doświadczeniach, m.in. w wirusologii, testowaniu toksyczności leków itp.

Hodowane *in vitro* komórki płodów zwierzęcych też są zdolne do podziałów tylko przez ograniczony okres. Biologów jednak zawsze interesuje porównywanie komórek ludzkich z innymi. Pierwszą hodowlę komórek z ludzkiego płodu pochodzącego z indukowanej aborcji założono w Szwecji przed 30 laty. Warto tu podkreślić, że nie tylko biologowie, lecz całe społeczeństwo inaczej traktuje martwe płody niż zmarłe niemowlęta. Niemow-

lęta są traktowane jak inne zmarłe osoby. Natomiast płody z poronień indukowanych lub samorzutnych są traktowane jak amputowane kończyny itp. Nic więc dziwnego, że biologowie nie mieli oporów przed założeniem hodowli linii komórkowych z płodów ludzkich. Ale kiedy bariera została przekroczona, dalszy ciąg – to tylko sprawa czasu.

Wokół wykorzystywania płodów ludzkich narosła już atmosfera sensacji. Tym potrzebniejsze jest poważne zastanowienie się nad tymi sprawami. Od wielu lat wiadomo, że wirusy szczególnie dobrze namnażają się na płodach zwierzęcych. Ma to olbrzymie znaczenie praktyczne. Np. surowice ochronne przeciw wirusowi powodującemu paraliż dziecięcy są produkowane na takich płodach. Podobnie w diagnostyce, tj. odróżnianiu wirusów spokrewnionych, tkanki płodów okazały się lepsze niż tkanki dorosłych organizmów. Biologowie więc uważają, że do diagnostyki i innych badań tkanki z płodów ludzkich oraz z embrionów powstałych z zapłodnienia *in vitro* mogą być wyjątkowo przydatne – wiele wirusów namnaża się tylko na takich tkankach. Drugą dziedziną, w której płody ludzkie mogą być z powodzeniem wykorzystywane w medycynie, są przeszczepy tkanek. Obecnie mówi się o przeszczepach trzustki osobom chorym na cukrzycę oraz przeszczepach fragmentów neuronów osobom mającym chorobę Parkinsona. Ten drugi typ przeszczepów już wykonywano z dobrym skutkiem⁵. Wykorzystując płody, które i tak byłyby wyrzucone, przywrócono zdrowie kilkunastu osobom. Zwolennicy takich przeszczepów podkreślają, że trzeba stworzyć gwarancje organizacyjne, by używane do przeszczepów płody ludzkie nie zostały skomercjalizowane. Aktualnie tylko w niektórych krajach rozwiniętych obowiązuje zakaz stosowania takich przeszczepów.

⁵ Zob.: T. Friedman, w: „Science” nr 244/1989, s. 1275.

⁶ D. Dickinson, w: „Science” nr 245/1989, s. 464-465.

Klonowanie dzieci

Jak wspomniałam, komórki embrionalne zwierząt są *in vitro* zdolne tylko do ograniczonej liczby podziałów. Można jednak otrzymać z tkanek embrionalnych linie komórkowe zdolne do dzielenia się w nieskończoność, podobnie jak komórki nowotworowe z tkanek organizmów dorosłych. W przeciwieństwie jednak do tych ostatnich linie komórkowe z embrionów są zdolne do rozwoju. Można je łączyć z pozbawioną jądra, nie zapłodnioną komórką jajową, wprowadzać do macicy zwierzęcia doświadczonego – i następuje normalny rozwój. Na razie mówi się o dopracowaniu tej metody do potrzeb zootechnicznych: z embrionu pochodzącego od pary zwierząt wyjątkowo cennych gospodarczo można by otrzymać taką linię komórkową, a z niej otrzymywać setki potomstwa⁷. Jednakże istnieje już możliwość otrzymywania takich linii embrionalnych komórek ludzkich. Można wprowadzać do nich geny prawidłowe na miejsce zmutowanych i produkować w ten sposób genetycznie zdrowe embriony, ewentualnie całe serie embrionów genetycznie identycznych, gdyż pochodziłyby z tej samej zapłodnionej komórki jajowej. To nie science fiction i nie zły sen. To jest realna możliwość. Przeszkody techniczne są do pokonania, a opory moralne – do wyperswadowania.

Uszczęśliwianie ludzkości

W XIX w. wśród ludzi wykształconych rozpowszechniony był pogląd, że postęp naukowy i techniczny uszczęśliwi ludzkość. W ciągu XX w. postęp przekroczył wszelkie oczekiwania i nadzieje ludzi XIX-wiecznych. Ale czy dziś ludzkość jest szczęśliwsza? Wątpię. Moim zdaniem powstało jedynie nowe spektrum nieszczęść.

Nasza psychika jest tak skonstruowana, że nie odczuwamy potrzeby rzeczy nie wynalezionych; gdy wynalazek mamy, staje się on częścią codzienności i prze-

staje cieszyć; natomiast boleśnie odczuwamy brak czegoś, co mają inni. Przykładem mogą być antybiotyki. Przed ich odkryciem gruźlica była chorobą śmiertelną, a szkarlatyna – bardzo niebezpieczną. Dzięki antybiotekom gruźlica stała się uleczalna, zaś wiele innych chorób utraciło poprzednią groźbę. Ale cieszyliśmy się z tego tylko przez kilka lat. Później zaczęliśmy: dostrzegać wady antybiotyków; irytować się, że nie leczą wszystkich chorób, w dodatku zaś antybiotyki produkowane w kraju są gorsze od zagranicznych, które są dla nas niedostępne. Taki jest los chyba wszystkich wynalazków. Zapłodnienie *in vitro*, leczenie chorób genetycznych i nawet przeszczepy tkanek z płodów uszczęśliwiają niewielu ludzi i na bardzo krótko. Nietrudno wyobrazić sobie np., że rodzice „naprawionego” genetycznie dziecka kłopoty z jego wychowaniem będą wiązali z błędami popełnionymi w toku tego „naprawiania”.

Już wiadomo, że perspektywa posiadania dziecka niekoniecznie utrwala małżeństwo. Pewne małżeństwo amerykańskie zafundowało sobie „dzieci z probówki”, powstałe *in vitro* embriony zamrożono dla późniejszego wykorzystania. Aliści małżonkowie tymczasem zdecydowali się na rozwód. Teraz sądy amerykańskie męczą się z podjęciem decyzji, do którego z małżonków powinny należeć embriony⁷.

Korzyści z omawianych tu nowinek są więc wątpliwe nawet dla jednostek. A bariera genetycznych eksperymentów na ludziach jest już przekraczana. Wynikające z tego zagrożenia i szkody moralne są trudne do wyobrażenia. Jedno można stwierdzić już dzisiaj. Jesteśmy istotami biologicznymi i mamy wynikające z tego biologiczne ograniczenia. Buntowanie się przeciwko nim szczęścia nie daje. Slogany typu: „Posiadanie własnego dziecka jest niezbywalnym prawem każdej kobie-

⁷ J. Van Brunt, w: „Biotechnology” nr 7/1989, s. 561-563; R.F. Seamark, *Reproduction*, w: „Fertility and Development” nr 1/1989, s. 391-395.

⁸ Artykuł redakcyjny, w: „Nature” nr 345/98/1990.

ty" – są bezdennie głupie i niebezpieczne. Nie wyobrażam sobie, by głoszące takie brednie kobiety mogły być dobrymi matkami; po urodzeniu dziecka zaczęły sobie wymyślać nowe „niezbywalne prawa”. Jednocześnie zatracą się pokorę wobec nieuniknionego. A przecież taka pokora jest absolutnie wszystkim, choćby w obliczu naturalnej śmierci w podeszłym wieku.

Jesteśmy skazani na postęp

Przypuszczalnie pierwsze narzędzia zaczęli przed parą milionami lat wytwarzać nasi przodkowie zaliczani do gatunku *Homo erectus*. Dość liczne znaleziska narzędzi wytwarzane przez ich potomków, *Homo sapiens neanderthalensis*, zawierają zawsze ten sam, niewielki zestaw narzędzi. Później pojawił się *Homo sapiens sapiens* (tj. my!) – i zestawy narzędzi stały się liczniejsze i bardziej urozmaicone. Dalszy ciąg znamy. Charakterystyczne, że uprawę roślin wprowadzono niezależnie od siebie co najmniej w trzech miejscach: na Bliskim Wschodzie, w obecnych Chinach i w Ameryce Środkowej. Dalszy postęp zachodził z coraz większym przyspieszeniem. Sąsiadujące ze sobą plemiona wojowały i zabijały siebie wzajemnie, ale jednocześnie przejmowały ciekawe pomysły sąsiadów. Im łatwiejsze i liczniejsze były kontakty między plemionami, tym szybsza wymiana pomysłów i wynikający z tego postęp. Na ogół się twierdzi, że postęp techniczny jest związany z coraz lepszym zaspokajaniem potrzeb ludzkich. Jest to chyba tylko częścią prawdy. Czy rzeczywiście barok lepiej niż gotyk zaspokajał te potrzeby? Czy w muzyce dodekafonia była lepsza od klasycyzmu czy romantyzmu? Czy późny Picasso malował ładniejsze dla oka obrazy niż jego poprzednicy? Myślę, że jest inaczej – *Homo sapiens* musi poszukiwać nowego, bez względu na korzyści i zagrożenia z tym związane. Większość społeczeństw traktuje pogardliwie te osoby i instytucje, które usiłują hamować postęp. Przypisuje się im skostnienie i

brak wyobraźni, nawet gdy – jak np. w badaniach nad embrionami ludzkimi – brak wyobraźni można zarzucić raczej entuzjastom postępu. Ale postęp chyba jest integralnym elementem psychiki ludzkiej. Pozostaje więc syzyfowa praca przewidywania i pokazywania ludziom zagrożeń wynikających z postępu.

Jak nie należy zwalczać aborcji

Na wiosnę 1990 r. parlament brytyjski miał podjąć decyzje o badaniach nad embrionami i najpóźniejszym dopuszczalnym terminie aborcji (22., 24. lub 28. tydzień ciąży). Naukowcy skoncentrowali się na bardzo rzeczowym wymienianiu korzyści, które mogą wynikać dla medycyny z badań nad embrionami. Przeciwnicy tego typu badań, będący jednocześnie przeciwnikami aborcji, prowadzili dość histeryczną propagandę antyaborcyjną. W przeddzień głosowania członkowie Izby Gmin otrzymali od nich plastikowe modele 24-tygodniowych ludzkich płodów. W rezultacie przegłosowano zezwolenie na badania nad embrionami i aborcję do 24. tygodnia ciąży. Poślowie, jak podaje komentator pisma „Nature”, byli zdeorientowani nadmiarem propagandy i zdegustowani pomysłem wysyłania modeli płodów.

W USA toczy się walka między zwolennikami a przeciwnikami aborcji. Ci pierwsi nazywają swoją grupę „Za Wyborem”, ci drudzy nazywają siebie „Za Życiem”. Przypadkowo trafił mi do rąk zeszyt pisma przeciwników aborcji⁹. Rozumiem i w zasadzie aprobuje ich intencje. Uderza jednak przerażający prymitywizm i wulgarność zarówno drukowanych tam artykułów, jak i całego ruchu. M.in. podany jest opis działalności zrzeszenia „Za Życiem”: grupki ludzi jeżdżą od jednego miasta do drugiego i pikietują przed szpitalami ginekologicznymi utrudniając dotarcie tam kobietom,

⁹ „The Human Life Review” XV, Summer 1989.

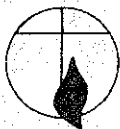
k które idą na zabieg aborcji. Podobno niektóre kobiety rezygnują z aborcji,⁹ a przynajmniej tak oświadczają publicznie. Gdy pikietujący zanadto się podniecą i narozrabiają, aresztuje się ich, czasem nawet są skazywani na kilka tygodni więzienia. Z miejsca wyrastają na bohaterów cierpiących w Słusznej Sprawie. Nie zauważają, że aborcja to sprawa głównie sumienia kobiety. Ani ta, względnie łagodna, ale przecież przemoc, którą oni stosują, ani ich tandetna propaganda zasadniczo niczego tu nie zmienia. Natomiast uczestnicy tych akcji zdobywają tani poklask. Przy okazji najbardziej osobiste sprawy poszczególnych kobiet stają się przedmiotem publicznych debat, tracą resztki intymności i tego, co po staroświecku jest nazywane przyzwoitością. Ta droga prowadzi do sytuacji, gdy co poniektóre zażarte feministki będą chciały dokonać aborcji, żeby pokazać, że też są odważne i walczą w Słusznej Sprawie – prawa do dokonywania wyboru.

W moim przekonaniu nie ma osobnego problemu walki z aborcją. Jest to część sprawy znacznie szerszej – sumień ludzkich i ogólnej kultury.

Faire stopper l'avalanche

L'auteur expose les aspects biologiques des fécondations in vitro, de l'étude des embryons humains ainsi conçus, de l'avortement et de l'utilisation en médecine des tissus de fœtus. L'homme est un être biologique, d'où les limites que lui impose la Nature, et c'est un non-sens que de chercher à les braver. Les avantages

que procure le recours aux technologies bio-génétiques modernes sont discutables même dans les cas isolés; c'est donc à plus forte raison que le passage de l'expérimental à une plus vaste échelle d'applications risque l'entraîner des périls et dégâts moraux difficiles à imaginer.



Zbigniew Czarnik

Problemy prawne sztucznego poczęcia dziecka

Człowiek końca XX w. jawi się nam jako mogący zapanować nad wieloma dziedzinami życia, które dotychczas pozostawały poza zakresem jego możliwości. W świadomości społecznej funkcjonuje więc przekonanie, że jest to właściwe następstwo postępu nauki. Taki stan jest wyrazem pewnej postawy filozoficznej, tzn. swoistego pragmatyzmu życiowego, zwłaszcza że znajduje on swoje uzasadnienie w szeroko rozumianym postępie naukowo-technicznym. Rozwój nauki i technologii daje człowiekowi możliwość ingerowania w różne sfery życia, a tym samym wprowadza wiele zamętu nie tylko w sztywnych schematach myślowych, ale również implikuje problemy sięgające swymi korzeniami podstaw regulujących funkcjonowanie społeczeństwa.

Współczesna wiedza medyczna wyposaża ludzkość w możliwość eksperymentowania na człowieku¹. W ramach szeroko rozumianego eksperymentowania swe miejsce znajdują techniki służące poczynaniu człowieka. Medycyna odnotowuje już ich obszerny katalog. Niejednokrotnie nazywa się je wspomagającymi poczęcie lub reprodukcyjnymi, co ma podkreślać ich nienaturalność². Sztuczne poczęcie dziecka jest pewnym alternatywnym sposobem realizacji płodności, często nazywanym sztucznym w odróżnieniu od naturalnej drogi realizacji płodności, tj. w wyniku popędu seksualnego³.

¹ Zob. szerzej: S. Kornas, *Współczesne eksperymenty medyczne w ocenie etyki katolickiej*, Regina Poloniae, Częstochowa 1986, s. II n.

² R. Tokarczyk, *Prawa narodzin, życia i śmierci*, Wydawnictwo Lubelskie, Lublin 1987, s. 33 n.

³ Taką terminologią posługuje się R. Tokarczyk, dz. cyt., s. 33.

Mimo wieloznaczności terminu „naturalny” wydaje się, że jest to pojęcie uzasadnione w odniesieniu do techniki prokreacji, gdyż podkreśla ono brak świadomej ingerencji w pewien proces fizjologiczny⁴.

Sztuczne poczęcie jest zabiegiem bardzo kontrowersyjnym. Fakt ten znajduje odzwierciedlenie w bogatej literaturze poświęconej temu zagadnieniu. Odnosi się ona do różnych aspektów poruszonego tu problemu, bowiem i samo zjawisko ma charakter wielopłaszczyznowy. Obok rozważań etycznych, które z różnych pozycji filozoficznych próbują całościowo analizować powyższe kwestie, pojawiają się opracowania udzielające odpowiedzi na pytania z zakresu prawa, medycyny czy socjologii.

Pośród różnorodnej refleksji naukowej szczególnie miejsce przypada analizie prawnej powyższego zagadnienia, gdyż odwołuje się ona do konkretnych sytuacji życia społecznego, szukając ich rozwiązania. Toteż literatura prawnicza dotycząca tego zjawiska jest bardzo bogata, choć autorzy wobec jego nowości nie zawsze są w stanie w sposób całościowy je analizować. Także niniejszy artykuł nie zamierza zajmować się wszystkimi implikowanymi przez ten zabieg problemami, ale ogranicza się tylko do tych, które w dotychczasowym piśmiennictwie były traktowane w sposób marginalny. W odniesieniu do pozostałych należy odsyłać zainteresowanych do licznych pozycji piśmienniczych, które ukazały się w języku polskim⁵.

Sztuczne poczęcie dziecka a polskie prawo rodzinne

Omawiając zagadnienie sztucznego poczęcia dziecka w ramach polskiego systemu prawnego natrafiamy na istotną trudność. Polega ona na tym, że dotychczas prawo polskie milczy co do dopuszczalności bądź też zakazu dokonywania tego zabiegu. Istnienie takiej luki nie ułatwiło bynajmniej życia praktyce wymiaru sprawiedliwości. Pojawiające się, aczkolwiek sporadycznie, sprawy

sądowe musiały być rozstrzygane, przeto praktyka adaptowała do tych celów dotychczas istniejące instytucje prawne, zapełniając wyraźny brak uregulowań w tej materii. Jednocześnie przedstawiciele doktryny zaczęli domagać się wydania pozytywnego przepisu prawa, który usuwałby wszelkie wątpliwości w tej dziedzinie.

Powszechnie przyjmuje się, że status prawny dziecka poczętego w drodze sztucznego zapłodnienia matki jest określony przez ogólne zasady odnoszące się do regulacji stosunków rodzice – dziecko. Zatem zastosowanie w zakresie ustalenia ojcostwa znajduje art. 62 k.r.o., który obowiązuje w odniesieniu do takiego dziecka dlatego, że nic nie obowiązuje w tym zakresie, tzn. brakuje przepisu, który by stwierdził, że to właśnie art. 62 k.r.o. ma być stosowany. Polskie ustawodawstwo należy do grupy tych, które nie regulują powyższej sprawy, choć tendencje światowe są zupełnie odwrotne. Regulacja dopuszczalności dokonywania zabiegu sztucznego poczęcia dziecka znajdująca swój wyraz w odpowiednim przepisie prawa ma zasadnicze znaczenie, bowiem rozstrzyga w sposób jednoznaczny sprawę dopuszczalności i określa zasady, które mają zastosowanie w sytuacji, gdy zabieg taki zostanie dokonany.

Z problemem dopuszczalności zabiegu w sposób ścisły wiąże się kwestia ojcostwa dziecka poczętego.

Ojcostwo dziecka poczętego w wyniku inseminacji homologicznej

Zagadnienie to należy omówić odrębnie dla poszczególnych rodzajów sztucznego poczęcia, tzn. dla inseminacji homologicznej, heterologicznej, poczęcia poza or-

⁴ Odmienne: Z. Szawarski, *Nowy wspaniały Homo sapiens*, w: „Problemy” nr 2/1987.

⁵ S. Kornas, dz. cyt.; R. Tokarczyk, dz. cyt.; M. Nestorowicz, *Problemy prawne nowych technik poczęcia dziecka*, w: „Państwo i Prawo” nr 2/1985; A. Putrament, *Dzieci z próbek – szczęście czy nowe zagrożenie?*, w: „PP” nr 11/1988.

ganizmem matki (in vitro). Ramy niniejszego artykułu pozwalają na szerszą analizę problemu ojcostwa w przypadku inseminacji homologicznej. Jak już wyżej wskazano, wątpliwe jest przyjęcie, iż w takiej sytuacji znajduje zastosowanie ogólna reguła z art. 62 k.r.o. w myśl której: § 1. *Jeżeli dziecko urodziło się w czasie trwania małżeństwa, albo przed upływem 300 dni od jego ustania lub unieważnienia, domniemywa się, że pochodzi ono od męża. Przyjęcie domniemania jest następstwem tego, że do czasów nam współczesnych medycyna nie zna metody, która potrafiłaby w sposób jednoznaczny rozstrzygnąć kwestię pochodzenia dziecka.*

Przeto ustawodawca rozwiązuje ten wątpliwy problem wprowadzając domniemanie. Istnienie domniemań jest zagadnieniem niezwykle kontrowersyjnym, a domniemania ojcostwa wprowadzają szczególnie liczne wątpliwości⁶. Pojawiają się one zwłaszcza wówczas, gdy do inseminacji homologicznej (tj. nasieniem męża) zostaje użyte nasienie męża wbrew jego woli. Nauka w przeważającej części wypowiada się za niemożnością zaprzeczenia ojcostwa w takim przypadku (AIH). Wydaje się jednak, że autorzy reprezentujący ten pogląd widzą pewną niezasadność odwoływania się do domniemania z art. 62 k.r.o. w sytuacji inseminacji homologicznej. Mając jednak na uwadze interes dziecka opowiadają się wbrew istniejącym wątpliwościom za rozwiązaniem wskazanym przez ogólne zasady prawa rodzinnego. Polskie prawo rodzinne, aby uznać pochodzenie dziecka od męża matki, wymaga obcowania małżonków. Taki jest sens domniemania z art. 62 k.r.o., bowiem dzieci nie rodzą się z faktu bycia w małżeństwie, ale z faktu współżycia, które ma w nim miejsce. Domniemanie oparte jest więc na wysokim prawdopodobieństwie, że między małżonkami dochodzi do współżycia płciowego czyli: małżonkowie współżycją ze sobą; matka dziecka współżycze tylko ze swoim mężem.

Wydaje się, że zabiegu inseminacji homologicznej nie można traktować jako współżycia płciowego małżon-

ków, bowiem inseminację heterologiczną (tj. nasieniem obcego mężczyzny) trzeba by uznać za cudzołóstwo, a od takiego ujęcia dystansują się przedstawiciele doktryny⁷. W związku z tym trudno uznać, że dokonanie zabiegu inseminacji homologicznej jest wyczerpaniem istoty domniemania z art. 62 k.r.o. Brakuje wówczas podstawowego warunku funkcjonowania omawianego domniemania, tzn. obcowania płciowego. W związku z tym zastosowanie do inseminacji homologicznej domniemania z art. 62 k.r.o. jest swego rodzaju nieporozumieniem, bowiem domniemanie, aby było ważne, wymaga zachodzenia pomiędzy jego obydwu członami (małżonkowie współżyją ze sobą i matka dziecka współżyje tylko ze swoim mężem) związku koniunkcji. Trudności te zauważył S. Piechocki, toteż w artykule „Aspekty prawne sztucznego zapłodnienia i implantacji embrionu” wystąpił z propozycją potraktowania obcowania jako aktu woli męża na użycie jego nasienia do zapłodnienia. Rozwiązanie to nie zostało jednak uznane w piśmiennictwie, zaś autorzy ustosunkowując się do tak sformułowanego poglądu poddali go nieprzekonywającej krytyce⁸. A propozycja jest godna uwagi choćby dlatego, że ujawnia ona brak uniwersalności domniemania ojcostwa i wskazuje konieczność poszukiwań bardziej właściwego rozwiązania.

Odwołanie się do domniemania ojcostwa (art. 62 k.r.o.) w przypadku inseminacji homologicznej jest niezasadne, a ponadto prowadzi do logicznych nieprawidłowości ujawnionych w ramach systemu prawa. Opowiedzenie się za obowiązywaniem domniemania tworzy sytuację, gdy z jednej strony obowiązuje norma stwierdzająca, że ojcem dziecka jest mąż matki, jeżeli obco-

⁶ Szerzej: J. Winiarz, *Sądowe ustalenia ojcostwa – priorytet prawdy czy interesu?*, w: „Państwo i Prawo” nr 4/1989, s. 93 n.

⁷ Tak np. M. Nestorowicz, dz. cyt.; S. Piechocki, *Aspekty prawne sztucznego zapłodnienia i implantacji embrionu*, w: „Nowe Prawo” nr 6/1983.

⁸ M. Nestorowicz, dz. cyt.; s. 41; K. Krzekotowski, *Inseminatio artificialis a sytuacja prawna dziecka*, w: „Państwo i Prawo” nr 6/1988.

wał z nią w okresie wskazanym przez ustawę, zaś z drugiej strony ojcem dziecka jest także ten mąż, który nie obcował z matką dziecka. Dla jasności analizy podstawowe znaczenie ma sposób rozumienia terminu „obcowanie”. W nauce prawa powszechny jest pogląd, że chodzi tu o cielesny akt współżycia płciowego. Zatem przy takim rozumieniu tego terminu przedstawione wcześniej rozumowanie jest pozbawione wszelkiego sensu. Dlatego też zajmowanie powyższego stanowiska prowadzi do niezgodności systemu prawa, bowiem mamy wówczas do czynienia z sytuacją, gdy w ramach systemu funkcjonują następujące normy. Obowiązuje, że ojcem dziecka jest mąż matki, jeżeli obcował (współżył) z nią w okresie wyznaczonym przez prawo, i obowiązuje, że ojcem dziecka jest mąż matki, który nie obcował z nią w okresie wyznaczonym przez prawo. A że w przypadku dokonania zapłodnienia homologicznego nie mamy do czynienia z obcowaniem, to dla wielu autorów nie podlega żadnej dyskusji, gdyż inne stanowisko nieuchronnie wiedzie do uznania inseminacji heterologicznej za cudzołóstwo, a w konsekwencji do zakazu jej dokonywania, bowiem mąż nie może wyrazić zgody na cudzołóstwo żony, a takie zachowanie, o ile by zachodziło, z pewnością musiałoby zostać uznane za sprzeczne z art. 23 k.r.o. i zasadami współżycia społecznego.

Reasumując należy stwierdzić, że rozwiązanie proponowane w dotychczasowym piśmiennictwie jest niezadowolające, gdyż w istocie rzeczy domniemanie ojcostwa dziecka w odniesieniu do zabiegu inseminacji homologicznej opiera się na fakcie istnienia związku małżeńskiego, nie zaś na fakcie obcowania, który jest fundamentem w odniesieniu do domniemania z art. 62 k.r.o., o ile odnosi się on do statusu dziecka poczynanego w drodze naturalnej. Zabieg inseminacji wprowadza wyraźne rozdzielenie płciowości od rozrodczości, czego zupełnie brak w sytuacji cielesnego współżycia małżonków, kiedy te dwa elementy stanowią pewną

jedność. Dlatego mając do czynienia z odmiennością sytuacji nie można dopuszczać swoiście przyjmowanej analogii do rozwiązywania pojawiających się problemów.

Jeszcze bardziej sytuacja się komplikuje, gdy żona dokonuje zabiegu inseminacji bez zgody męża. Brak wówczas przyzwolenia ze strony mężczyzny na poczęcie dziecka, które wyrażałoby się świadomym podjęciem działań z jego strony, a zmierzających do poczęcia dziecka. Wydaje się, że ojcostwo w swej istocie opiera się na elemencie biologicznym. Jednak nie można pomijać także woli bycia ojcem. Wola taka jest wpisana w każdy podejmowany akt płciowy ze strony mężczyzny, niezależnie czy ktoś wyraża taką wolę, a nawet czy ją sobie uświadamia. Za takim poglądem przemawiają choćby działania z zakresu antykoncepcji, przedsięwzięte po to, aby ojcem nie zostać. Zatem ojcem może zostać np. niepoczytalny, choć należy wyrazić wątpliwość, czy niepoczytalny może spełniać funkcję bycia ojcem.

Faktem natomiast jest, że zarówno w odniesieniu do osoby niepoczytalnej, jak również w sytuacji gdy żona dokonuje samowolnie inseminacji homologicznej, między ojcem a dzieckiem istnieje więź biologiczna. Jednak wydaje się, że nie może ona być traktowana jako jedyna i zasadnicza. Wobec tego niezwykle kontrowersyjna pozostaje sprawa pozbawienia takiego ojca uprawnienia do zaprzeczenia ojcostwa z tego powodu, że nie wykaże on niepodobieństwa bycia ojcem. Powyższe zaś działanie żony może nasuwać wiele wątpliwości i to nie tylko moralnych, bowiem jej zachowanie, o ile miałyby miejsce, wyczerpuje znamiona czynu z art. 169 k.k. i należałoby je uznać za zamach z jej strony na wolność seksualną. Ustawa w odniesieniu do art. 169 k.k. mówiąc o niepoczytalności nie powołuje się na art. 25 k.k. (mówiący o odpowiedzialności osoby niepoczytalnej), toteż pod przepis art. 169 k.k. podpadają przypadki, gdy stan wyżej wspomniany został spowodowany nie zakłóceniem czynności psychicznych, lecz np.

zdrowym, głębokim snem⁹. Zatem ocena zachowania kobiety jest jednoznaczna i naprawdę brak podstaw, aby mąż znajdował się w sytuacji niekorzystnej, zaś jego ojcostwo było przesądzone ze względu na to, że nie będzie mógł wykazać niepodobieństwa bycia ojcem, bowiem w takim razie mamy do czynienia z sytuacją podobną do tej, w której kobieta dokonuje gwałtu na małoletnim, a później pozywa go w procesie cywilnym o ustalenie ojcostwa urodzonego dziecka. Przez takie uregulowanie przebiega wyraźny brak spójności aksjologicznej systemu. To, co przez jedną gałąź prawa jest chronione, staje się środkiem szkany w innej.

Status prawny embrionu w przypadku inseminacji homologicznej in vitro

O ile problem ustalenia ojcostwa i ewentualnego jego zaprzeczenia w wypadku inseminacji homologicznej bez zgody męża może mieć znaczenie marginalne (praktyka światowego wymiaru sprawiedliwości zna sporadyczne tylko sytuacje, gdy dochodziło do inseminacji nasieniem męża bez jego zgody¹⁰), to zagadnieniem, które bezwzględnie musi być rozwiązane, a które odnosi się do techniki inseminacji homologicznej poza organizmem matki (in vitro), jest kwestia określenia statusu prawnego embrionu. Rozwiązanie tego dylematu ma o tyle doniosłe znaczenie, że rzutuje ono na stosunek do technik prokreacyjnych in vitro, tzn. daje możliwość uznania ich za dopuszczalne bądź pozwala opowiedzieć się za ich zakazem.

Wychodząc od obowiązującego stanu prawnego wy-daje się, iż niewłaściwe jest rozpatrywanie sprawy dopuszczalności poczynania dziecka w próbowce a priori, tzn. zanim zostanie rozwiązane podstawowe zagadnienie, czyli status prawny dziecka poczętego. W przeciwnym razie skazujemy się na niebezpieczeństwo, że efekty wcześniej przyjętej interpretacji będą sprzeczne z zasadami obowiązującymi w odniesieniu do dziecka

poczętego. Powyższy problem jawi się jako niezwykle skomplikowany choćby dlatego, że mamy tu do czynienia nie tylko z płaszczyzną jurydyczną, ale także filozoficzno-moralną. Podkreślenie tylko aspektu prawnego nie stanowi ułatwienia dla dokonywanej analizy. Polskie prawo cywilne przewiduje generalnie ochronę dziecka poczętego, choć rozwiązania w nim przyjęte mogą budzić wiele kontrowersji (np. dopuszczalność przerywania ciąży). Faktem jest jednak, że człowiek poczęty korzysta z ochrony prawa. Wobec jednak braku zdolności prawnej dziecka poczętego jest to ochrona pośrednia, tzn. realizowana poprzez organizm matki, czyli prawo wyłącza wszelkie ingerencje z zewnątrz, które stanowiłyby zagrożenie dla płodu, o ile są one skierowane na ciało matki⁹. Takie rozwiązanie problemu ochrony dziecka poczętego, aczkolwiek niewystarczające, może znaleźć odniesienie tylko do „naturalnego” sposobu realizacji płodności. W przypadku jednak zapłodnienia *in vitro* mamy do czynienia z zupełnie nową sytuacją jakościową, która w sposób oczywisty wskazuje słabości dotychczasowych rozwiązań. Prawo polskie dla dziecka poczynanego w drodze aktu płciowego jako początek ochrony przyjmuje moment poczęcia, pozostawiając na uboczu sprawę osobowości płodu. W odniesieniu do poczęcia poza organizmem matki zarodek po zapłodnieniu w retorcie aż do momentu implantowania w macicy kobiety nie korzysta z żadnej ochrony. Wydaje się więc, że dla prawa sytuacja taka nie jest prawnie relewantna, bowiem system prawny w tym przypadku wykazuje wyraźną lukę. Jest to niewłaściwość, gdyż po pierwsze stanowi ona wyłom w ogólnej tendencji prawa, po drugie zaś centralnym punktem wszelkiego eksperymentowania powinien być człowiek, a nie zabieg jako pewnego rodzaju

⁹ W. Swida, *Prawo karne*, PWN, Warszawa 1982, s. 519.

¹⁰ M. Nestorowicz, dz. cyt.

¹¹ Szerzej: A. Wolter, *Prawo cywilne. Zarys części ogólnej*, PWN, Warszawa 1987, s. 145.

kuriozum techniki. Zapłodnienie komórki jajowej w probówce jest poczęciem dziecka, a mimo to zarodek taki nie korzysta z ochrony prawa, choć w sytuacji naturalnego stosunku płciowego analogiczna ochrona przysługuje¹². Prawo nie może pozwalać na indyferentne traktowanie nadliczbowych embrionów. Ustawodawstwa państw obcych powołują w celu czuwania nad dokonywaniem zabiegów *in vitro* różnorodne komisje, które mają podejmować decyzje co do możliwości dokonywania wspomnianych zabiegów. Rozwiązanie takie nie jest żadnym zabezpieczeniem przed dowolnością eksperymentowania, a w ogóle może ono budzić poważne zastrzeżenia, gdyż wszelkie ogłaszane przez komisje instrukcje postępowania z ludzkimi zarodkami są działaniami sprzecznymi z prawem. Odnoszą się one do zachowań, które dla embrionu przetrzymywanego w probówce stanowią istotne zagrożenie, na które nigdy nie będzie narażone dziecko, które poczyina się w organizmie matki. Fakt ten implikuje konieczność rewizji poglądów na ochronę dziecka poczętego.

Ta przedstawiona pokrótce analiza sytuacji prawnej dziecka poczętego poza organizmem matki wskazuje na nierówną pozycję istoty poczętej. Obok tego w doktrynie formułuje się różne niedorzeczne poglądy na temat uprawnień rodziców w zakresie dysponowania nadliczbowymi embrionami. Jest to propozycja zupełnie nie do przyjęcia, zwłaszcza dlatego, że kobieta nie posiada uprawnień nawet do dysponowania płodami usuniętymi na skutek zabiegu przerywania ciąży¹³. Zabieg *in vitro* stawia przed nauką nowe dylematy, które powinny być rozwiązane, zanim przyjmie się jego akceptację. Niestety, praktyka jest zupełnie odmienna, bowiem obserwujemy tendencje do rozpowszechniania zabiegów prokreacyjnych przy jednoczesnym zupełnym braku spójności poglądów etyczno-prawnych.

Dlatego coraz jaśniej rysuje się potrzeba wielostronnej analizy omawianego zjawiska i wypracowania jednoznacznej płaszczyzny ewentualnych rozstrzygnięć. Wy-

daje się, że prawo nie będzie zmierzało do zakazywania zabiegów inseminacji homologicznej. Wszak są one wyrazem postępu naukowo-technicznego, jaki jest przeznaczeniem ludzkości. Oczywiście odrębnym zagadnieniem pozostaje sprawa następstw tak rozumianego postępu, a zwłaszcza czy postęp techniczny nadaża za postępem moralnym! Jednak tendencje współczesnego świata wskazują, iż wprowadzenie zakazu dokonywania zabiegu *in vitro* nie rozwiązuje sprawy. Toteż wydaje się, że należy szukać nowych rozwiązań, w ramach których uszanowane zostałyby dobra wszystkich podmiotów. Wypracowanie takiego stanowiska nie będzie sprawą prostą choćby z tego powodu, że wystąpi konieczność dopracowania się jasnych poglądów w zakresie etyki, prawa czy teologii. Tendencje integracyjne są jednak jedyną drogą. Konieczne staje się więc poszukiwanie rozwiązań, które byłyby do zaakceptowania w ramach funkcjonujących pojęć moralno-prawnych. Z drugiej strony należy zdać sobie sprawę z tego, że do rozwiązania wielu wyłaniających się kwestii niezbędna będzie elastyczność myślenia i nowe postawienie dotychczasowych problemów.

¹² M. Safian, *Rozwój współczesnej medycyny i biologii a prawna ochrona dziecka poczętego*, w: „Studia Prawnicze” nr 3/1988, s. 117 n.

¹³ Tamże, s. 129.

Problèmes juridiques de la fécondation artificielle

L'auteur dénombre les lacunes dans le code familial polonais face au phénomène de la fécondation artificielle (insémination homologue *in vitro*, statut juridique de l'embryon dans ce cas). Il en conclut que malgré les problèmes moraux et juridiques que pose le phénomène, l'interdiction des „opérations” *in vitro* ne saurait offrir une bonne solution, en raison de la nature incontrournable et la fatalité du progrès

scientifique et technique dont elle sont une expression. Il est donc nécessaire de rechercher des solutions juridiques respectueuses de l'intérêt et du bien de tous les sujets impliqués. Cela nécessite toutefois l'élaboration de critères clairs et précis relevant de l'éthique et de la théologie; or pour cela il faut de la souplesse d'esprit pour repenser le problème et poser d'une manière nouvelle.

Ryszard Otowicz SJ

Etyczne aspekty technicznej ingerencji człowieka w proces przekazywania życia ludzkiego

Współczesna nauka i technika medyczna oferuje człowiekowi pomoc w przezwyciężaniu problemów związanych z ludzką bezpłodnością. Po wielu eksperymentach na zwierzętach wypracowano technikę sztucznej inseminacji oraz pozaustrojowego zapłodnienia ludzkiej komórki jajowej i jej przeniesienia do łona matki. Tę ostatnią technikę często określa się mianem zapłodnienia „w probówce”, *in vitro* lub dokładniej – FIVET (*fecondation in vitro et transfert d'embrion*).

W zależności od rodzaju przyczyn powodujących bezpłodność możliwe są różne formy sztucznej inseminacji czy FIVET-u. W przypadku gdy wykorzystuje się wyłącznie gamety małżonków, mamy do czynienia z technikami homologicznymi, natomiast gdy dawca komórek rozrodczych jest osobą spoza danego małżeństwa – z technikami heterologicznymi. Techniki prokreacyjne stosuje się również poza kontekstem małżeństwa. Chociaż z punktu widzenia ich wykonania technicznego metody te w poszczególnych wyżej wymienionych sytuacjach niewiele różnią się między sobą, to jednak rozważane na płaszczyźnie etycznej stanowią odrębne, specyficzne problemy. Niniejsze refleksje dotyczą etycznych aspektów FIVET-u homologicznego, a więc techniki zastosowanej w celu uzyskania poczęcia życia ludzkiego przez pozaustrojowe połączenie komórek rozrodczych osób związanych ze sobą węzłem małżeńskim.

Antropologiczne podstawy bioetyki

W 1987 r. Kongregacja Nauki Wiary ogłosiła instrukcję o szacunku dla rodzącego się życia i o godności jego przekazywania¹. Podtytuł tego dokumentu sugeruje, że ma on stanowić odpowiedź Kościoła na niektóre aktualne zagadnienia związane z problematyką ludzkiej prokreacji. We wstępie do instrukcji znajdujemy określenie aksjologicznej płaszczyzny dyskusji wokół FIVET-u: *Istnieją dwie podstawowe wartości związane z technikami przekazywania życia: życie istoty ludzkiej powołanej do istnienia i wyłączność jego przekazywania w małżeństwie. Sąd moralny o metodach sztucznego przekazywania życia powinien być przeto wydany w odniesieniu do tych wartości.* (DV, Wstęp, 4). Inaczej mówiąc, aby wydać właściwą ocenę etyczną co do istoty i praktyki FIVET-u homologicznego, należy wpięrow uświadomić sobie, jaka rzeczywistość kryje się pod podstawowymi pojęciami antropologicznymi, takimi jak życie biologiczne, natura człowieka, oraz jaka jest jej wartość. Istnieje duże niebezpieczeństwo rozwiązań redukcjonistycznych – moralizujących. Można uniknąć tych skrajności jedynie przez odwołanie się do wizji człowieka integralnego, realnego i historycznego, tej wizji, którą kreśli w swym pastoralnym nauczaniu papież Jan Paweł II.

Watykańska instrukcja podkreśla, że naturalne prawo moralne wyraża i wskazuje cele, uprawnienia i obowiązki wynikające z cielesno-duchowej natury człowieka. Natura ta zaś to *rozumny porządek, według którego człowiek jest powołany przez Stwórcę do kierowania i regulowania swoim życiem i swoim działaniem, a w szczególności do używania i dysponowania swoim ciałem* (DV, Wstęp, 3)². Odniesienie natury człowieka jako rozumnego porządku do Boga-Stwórcy jest istotnym

¹ Dokument ten będziemy cytować posługując się skrótem DV, od pierwszych wyrazów tekstu łacińskiego: „Donum vitae”.

² Por. też Paweł VI, *Humanae vitae*, 10, w: AAS 60/1968, s. 487-488.

elementem w definicji człowieka. Włoski teolog L. Lorenzetti uważa, że definicja człowieka, która nie zawiera odniesienia bytu ludzkiego do wartości absolutnej, nie zasługuje na miano definicji pełnej³. Już wcześniej podobną myśl wypowiedział Paweł VI w „*Populorum progressio*”: *Człowiek nie jest dla siebie normą ostateczną, ale tym, kim być powinien, staje się wówczas, gdy przekracza samego siebie* (42).

Bardziej operatywne i jednocześnie biblijne określenie istoty człowieka znajdziemy w nauczaniu II Soboru Watykańskiego, w konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym. Człowiek będąc ze swej natury otwarty na nieskończoność jest stworzeniem zdolnym poznać i kochać Boga (KDK 12). Prawdę tę należy widzieć w powiązaniu z innymi tezami antropologii teologicznej, które są owocem refleksji człowieka nad sobą samym w świetle Objawienia i wiary. Pierwsza z nich dotyczy celu człowieka. Od pierwszej chwili swego zaistnienia jest on powołany do nieśmiertelności, do życia wiecznego. Osoba dzięki życiu fizycznemu, biologicznemu istnieje na tym świecie jako „homo viator”. Status „człowieka-pielgrzyma” do życia wiecznego wyznacza jednocześnie kryterium wartościowania biologicznego życia ludzkiego. W perspektywie nieśmiertelności życie fizyczne jest tylko etapem, a tym samym nie jest wartością absolutną i nie wyczerpuje całego bogactwa świata wartości osobowych. Nie wolno jednak rozumieć tego w sensie negatywnym – deprecjacji życia fizycznego. Pomimo jego relatywnej wartości w integralnej wizji człowieka pozostaje ono dobrem fundamentalnym osoby, ponieważ jest warunkiem istnienia i rozwoju wszystkich innych wartości osobowych (por. DV, Wstęp, 4)⁴. Właśnie w świetle tych założeń antropologicznych II Sobór Watykański naucza, że *życie ludzkie i zadanie przekazywania go nie ograniczają się tylko do perspektywy doczesności i nie mogą tylko w niej samej znajdować swego wymiaru i zrozumienia, lecz mają zawsze odniesienie do wiecznego przeznaczenia ludzkiego* (KDK 51).

W analizowaniu trudnych problemów z zakresu bioetyki nie wolno o tym „antropologicznym credo” zapominać. Na nim bowiem opierają się konkretne aksjologiczne twierdzenia, które z kolei prowadzą do sformułowania etycznej oceny postępowania człowieka, w tym także techniki FIVET-u. Człowiek został stworzony *na obraz i podobieństwo Boże* (Rdz 1,26). Jego życie jest *święte*, gdyż u jego początków ma miejsce bezpośrednie, stwórcze działanie Boga – stworzenie duszy nieśmiertelnej, przez co człowiek pozostaje w szczególnej relacji do Boga jako swojego celu ostatecznego³. Lekarz czy naukowiec ma do czynienia nie tylko z życiem fizycznym człowieka jako fenomenem czysto biologicznym, ale z życiem fizycznym, które jest konstytutywną częścią osoby i przez które się ona wyraża. Znakiem i wymogiem nietykalności osoby jest nienaruszalność jej prawa do życia i cielesnej integralności, co w sposób szczególny należy odnieść do życia istoty niewinnej⁴.

Szczególna relacja człowieka do Boga jako jego celu ostatecznego jest podstawą godności człowieka. To właśnie godność osoby nie zezwala na to, by człowieka można było traktować jako przedmiot czy środek do osiągnięcia innych wartości. W hierarchii dóbr i wartości doczesnych pozostaje on zawsze celem i podmiotem. Tak rozumiany antropologiczny, akcyjologiczny i zarazem etyczny status człowieka uzasadnia oparty na prawie naturalnym pakiet praw i obowiązków, których podmiotem i celem jest osoba. W tym też świetle należy

³ Por. L. Lorenzetti, *Trasmissione della vita umana da un'etica della natura ad un'etica della persona*, w: „Rivista di Teologia Morale” 18/1986, nr 71, s. 119.

⁴ Por. też Kongregacja Nauki Wiary, *Deklaracja o przerywaniu ciąży*, w: AAS 66/1974, s. 736-737.

⁵ Por. Pius XII *Humani generis*, w: AAS 42/1950; Jan XXIII, *Mater et Magistra*, III, w: AAS 53/1961, s. 447; Paweł VI, *Wyznanie wiary*, w: AAS 60/1968, s. 436.

⁶ Por. np. KDK 27: Jan Paweł II, *Przemówienie do uczestników 35 Zgromadzenia Ogólnego Światowej Organizacji Lekarskiej*, 29 X 1983 r., w: AAS 76/1984, s. 390.

interpretować wypowiedź M. Dąbskiej, że bioetyka zmierza do ustalenia związków zachodzących między prawem naturalnym a nauką i techniką, obejmując swymi rozważaniami wszystkie aspekty ingerencji człowieka w sferę jego życia fizycznego, oceniając te działania w aspekcie ich wpływu na integralność i godność osoby ludzkiej⁷.

Antropologiczny status embrionu ludzkiego a FIVET

Każdemu człowiekowi należy się szacunek jako osobie od pierwszego momentu jego zaistnienia, i to ze względu na niego samego. Jest to kolejny imperatyw moralny, który należy wziąć pod uwagę przy moralnej ocenie FIVET-u. Wyniki nauk biologicznych bezspornie bowiem dowodzą, że początku życia ludzkiego trzeba szukać w momencie zapłodnienia. W zygocie znajduje się cały materiał genetyczny, który przesądza o indywidualności i niepowtarzalności człowieka. Niejednokrotnie wysuwa się zastrzeżenia przeciwko takiemu ujmowaniu sprawy twierdząc, że z jednej zygoty mogą powstać bliźnięta jednojajowe. W niczym to jednak nie zmienia sytuacji powstającego życia. Rozstrzygający pozostaje fakt, że w momencie zapłodnienia mamy do czynienia z życiem ludzkim czy to jednej, czy też większej liczby osób (por. DV, I, 1)⁸. Embrion jest ludzki, to osoba w embrionie, która ma prawo do swego rozwoju. Konsekwentnie też, z moralnego punktu widzenia, jest nieistotne, jakiej terminologii używa się w odniesieniu do prenatalnego okresu życia człowieka⁹.

Oczywiste jest, że o ludzkim życiu osobowym mówimy wtedy, gdy występuje substancjalna jedność duszy i ciała. Cała trudność polega na tym, że istnienia duszy nieśmiertelnej, a więc i istnienia życia osobowego, nie można stwierdzić empirycznie. Instrukcja „Donum vitae” nie wchodzi w dyskusję typu filozoficznego (kiedy następuje animacja płodu, czy w momencie zapłodnienia, czy dopiero po pewnym czasie

rozwoju embrionu), ale zajmuje stanowisko zdecydowanie tutorystyczne, to jest, że od chwili poczęcia mamy do czynienia z osobą. Tym samym jest to stanowisko kreacjonistyczne potwierdzające fakt bezpośredniego stworzenia przez Boga duszy człowieka w momencie jego poczęcia.

Tę samą naukę mamy w nauczaniu soborowym (np. KDK 50), w nauczaniu ostatnich papieży, od Piusa XII do Jana Pawła II, w deklaracjach konferencji episkopatów wielu krajów czy też w dokumentach Kongregacji Nauki Wiary, jak chociażby wspomniana wyżej „Deklaracja o przerywaniu ciąży” z 1974 r.¹⁰

Metoda FIVET-u, tak jak się ją obecnie praktykuje, wymaga dokonania wielu zapłodnień komórki jajowej. Nie wszystkie jednak embriony zostają przeniesione do łona matki. Większość z nich, z różnych racji – eugenicznych, z braku pełnej kontroli nad procesem rozwoju embrionu i innych – ginie, względnie jest użytych do innych celów jako „materiał biologiczny”. Praktyka taka godzi w osobowy status poczętego życia i sprzeciwia się nauce Kościoła o niegodziwości przerywania ciąży. Zaś potraktowanie embrionów jako „materiału biologicznego” jest równoznaczne z potraktowaniem człowieka jako środka, co jest pogwałceniem podstawowych praw osoby. „Donum vitae” wyraźnie stwierdza, że stwarzanie takich sytuacji, w których embrion

⁷ Por M. Dąbska, *Zasady deontologii w zakresie stosunku do życia ludzkiego i godności osoby ludzkiej*, w: *Refleksje nad etyką lekarską*, pr. zb. pod red. K. Osińskiej, Warszawa 1990, s. 37.

⁸ Por. też Kongregacja Nauki Wiary, *Deklaracja o przerywaniu ciąży*, dz. cyt., s. 738.

⁹ „Terminy »zygota« »zarodek« »embrion« »płód« wskazują w słowniku biologii na kolejne etapy rozwoju istoty ludzkiej. Instrukcja używa w sposób dowolny tych terminów, przypisując im identyczną wartość moralną, na oznaczenie skutku widzialnego lub nie, ludzkiego przekazywania życia od pierwszego momentu zaistnienia aż do momentu narodzenia” (DV, Wprowadzenie).

¹⁰ Zarys historii problemu animacji płodu ludzkiego przedstawia np. C.A. Tauer, *The Tradition of Probabilism and the Moral Status of the Early Embryo*, w: „Theological Studies” 45/1984, s. 3-33; M. Vidal, *El „estatuto antropológico” del embrion*, w: „Moralia” 9/1987, nr 35-36, s. 297-312.

ludzki zostaje wystawiony na niebezpieczeństwo śmierci lub utraty swej fizycznej integralności, jest niegodziwe (por. DV I, 5).

Zwolennicy techniki FIVET-u twierdzą, że w trakcie naturalnego, biologicznego procesu prokreacyjnego zachodzi często śmierć embrionów. Biorąc pod uwagę ten fakt utrzymują oni, że zapłodnienie *in vitro* nie jest niczym innym jak tylko powielaniem tego, co samorzutnie zachodzi w przyrodzie. Takie rozumowanie jest znacznym uproszczeniem i w sumie jest błędne. To, że takie sytuacje mają miejsce w przyrodzie, nie usprawiedliwia tego, co człowiek sam prowokuje swym świadomym działaniem. Zdarzają się bowiem przypadki, w których ratowanie jednego ludzkiego życia prowadzi do narażenia życia lub nawet do śmierci drugiego człowieka. Są to jednak zawsze sytuacje w pewnym sensie losowe. Natomiast w przypadku FIVET-u nie można zapominać o jednej ważnej okoliczności – sytuacja zagrożenia czy wręcz śmierci życia ludzkiego jest tutaj świadomie spowodowana i wkalkulowana w technikę jego skutecznego przeprowadzenia. Tylko sterylność laboratorium, a niekiedy emocjonalne podejście małżonków do urzeczywistniającego się pragnienia posiadania własnego dziecka sprawiają, że nie dostrzegają oni brutalnej rzeczywistości: manipulowania życiem i śmiercią poczętego człowieka.

FIVET homologiczny w kontekście miłości małżeńskiej

Objawienie poucza, że Bóg, który jest miłością i życiem wezwał mężczyznę i niewiastę do specjalnego uczestnictwa w tajemnicy komunii Osób Boskich i w dziele stwarzania. Dokonuje się to na drodze powołania do życia małżeńskiego. Z tego wynika, że sens i granice sztucznych interwencji w sferę przekazywania życia ludzkiego, w tym także FIVET-u, są wyznaczone wartościami i dobrami właściwymi małżeństwu (por. DV, Wstęp, 3). Jedną z tych wartości jest wyłączność

przekazywania życia w małżeństwie w kontekście osobowej miłości małżonków i poszanowania podwójnego znaczenia aktu małżeńskiego: jednoczącego i rodzicielskiego¹¹. Tutaj także możemy powołać się na długą tradycję w nauczaniu Magisterium Kościoła. Pius XII w przemówieniu wygłoszonym do uczestników II Światowego Kongresu poświęconego zagadnieniom ludzkiej prokreacji stwierdził, że nie wolno rozdzielać biologicznych funkcji rozrodczych od osobowej relacji małżonków. Dziecko jest owocem małżeńskiego zjednoczenia wtedy, gdy to zjednoczenie objawia się w całej swej pełni, to jest wtedy, gdy funkcje biologiczne, zmysłowe i przeżycia duchowe, ożywione bezinteresowną miłością, tworzą jedność ludzkiego aktu małżeńskiego. Jedność ta zakłada zarówno intencję prokreacji jak i sam akt małżeński¹².

Zauważmy, że występują tu dwa komplementarne czynniki, które decydują o godnym człowieka zaangażowaniu się w dzieło poczęcia nowego życia. Pierwszy to odpowiedzialna, wolna decyzja człowieka podjęcia aktu małżeńskiego; drugi, który możemy określić jako dzieło natury, to sam akt w swoim fizjologicznym i biologicznym przebiegu i naturalnych skutkach. Oba te czynniki są ważne i należy je respektować, co zostało potwierdzone w nauce Kościoła o odpowiedzialnym rodzicielstwie i o niegodziwości antykoncepcji. Antykoncepcja bowiem faktycznie pozbawia akt małżeński jego otwartości na przekazywanie życia i wprowadza rozdzielenie wyżej wymienionych celów małżeństwa.

Stwierdzenie, że *przekazywanie życia jest pozbawione, z punktu widzenia moralnego, swej doskonałości, jeżeli nie jest chciane jako owoc aktu małżeńskiego, to jest specyficznego działania jedności małżonków* (DV II, B. 4), broni zarówno godności człowieka przekazującego

¹¹ Por. Paweł VI, *Humanae vitae*, 12, dz. cyt., s. 448-449.

¹² Por. Pius XII, *Przemówienie do uczestników II Światowego Kongresu w Neapolu poświęconego problemom ludzkiej płodności*, 19 V 1956 r., w: AAS 48/1956, s. 468-471.

życie, jak i tego poczynającego się. Początek życia ludzkiego to nie tylko skutek fizycznej jedności rodziców, ale także w równej mierze ich duchowego zjednoczenia w miłości. Inaczej mówiąc dziecko ma być owocem miłości swoich rodziców, wyrażonej w sposób ludzki, zgodny z duchowo-cielesną naturą człowieka. Jest to warunek absolutny.

Bez trudu można spostrzec, że taka interpretacja aktu małżeńskiego jest daleka od czysto biologizujących schematów. Pożycie małżeńskie ma charakter jednocześnie cielesny i duchowy, tak jak cielesno-duchowa jest natura człowieka. Tak więc i odnośnie do tej dziedziny życia ludzkiego przesłanek do moralnej oceny postępowania człowieka trzeba szukać przede wszystkim w antropologii i aksjologii.

Może ktoś postawić zarzut, że wnioskowanie to nie liczy się z realiami życia, gdyż nie zawsze poczęcie nowego życia jest skutkiem odpowiedzialnej decyzji rodziców w kontekście wzajemnej miłości. Dziecko „z probówki” natomiast jest zawsze dzieckiem upragnionym, chcianym i kochanym. Można się z tym zgodzić co do faktu. Tak się zdarza w życiu, ale tak być nie powinno. Etyka nie sankcjonuje zastanej sytuacji, ale przeciwnie, pokazuje wartości, których realizacja jest jednocześnie realizowaniem się człowieka jako osoby. Nieodpowiedzialne rodzicielstwo, które przecież nie jest akceptowaną normą postępowania, nie może stanowić przeciwwagi dla pozytywnej oceny etycznej FIVET-u, będącego znacznym naruszeniem obiektywnego porządku moralnego. Gdy porównuje się dwa akty moralnie złe, zawsze może się zdarzyć, że jeden z nich będzie się wydawał na tle drugiego mniejszym złem lub wręcz dobrem.

Faktem jest, że FIVET homologiczny materialnie rozdziela jednoczący i prokreacyjny aspekt aktu małżeńskiego. Ściśle rzecz biorąc nie ma tu aktu małżeńskiego, a jego miejsce zajmuje technika. Poczęte życie jest wynikiem działania osób trzecich i techniki, a nie

osobowej jedności małżonków. Analogiczną ocenę należy wydać odnośnie do sztucznej inseminacji homologicznej.

Obrońcy metody FIVET-u argumentują, że technikę sztucznej prokreacji należy umieścić i oceniać w perspektywie całości pożycia małżeńskiego. Jest to próba zastosowania w tym przypadku tzw. zasady całościowości życia małżeńskiego, według której istnieje wewnętrzny związek między poczęciem dziecka za pomocą FIVET-u a całością pożycia seksualnego małżonków. Podstawą oceny etycznej metody *in vitro* byłby więc nie sam FIVET rozpatrywany w swojej istotnej strukturze, ale kontekst życia małżeńskiego, ukierunkowany na poczęcie życia.

Trudno przyjąć, i to z wielu względów, takie rozumowanie. Przede wszystkim inną rzeczywistością, podlegającą ocenie moralnej, jest całość pożycia małżeńskiego, a inną poszczególne akty miłości małżeńskiej, które też, każdy oddzielnie, są przedmiotem wartościowania etycznego, niezależnie od całości pożycia. Inaczej mówiąc pożycie małżeńskie, oceniane ogólnie jako moralnie dobre, nie usprawiedliwia poszczególnych jego aktów, które z pewnych racji, np. stosowania okresowej antykoncepcji, są moralnie niegodziwe. Podobnie ma się sprawa w przypadku zastosowania FIVET-u homologicznego. „*Donum vitae*” poucza, że *poczęcie w probówce jest wynikiem czynności technicznej, która kieruje zapłodnieniem; nie jest ono ani faktycznie uzyskane, ani pozytywnie chciane jako wyraz i owoc właściwego aktu jedności małżeńskiej. Dlatego w FIVET homologicznym, chociaż dokonuje się w kontekście stosunków małżeńskich, które faktycznie istnieją, zrodzenie osoby ludzkiej jest obiektywnie pozbawione swej właściwej doskonałości, a mianowicie bycia kresem i owocem aktu małżeńskiego (DV II, B. 5). Poczęcie nowego życia ludzkiego jest przede wszystkim skutkiem aktu małżeńskiego, a nie całokształtu pożycia płciowego małżonków, chociaż, w innej perspektywie, akt ten jest jego elementem.*

Odrzucenie FIVET-u jako niegodziwej techniki prokreacyjnej nie oznacza jednak, że wszelka techniczna i medyczna interwencja w proces przekazywania życia ludzkiego jest z punktu widzenia moralnego niedozwolona. Stwierdziliśmy już, że niegodziwa jest ta technika, która zastępuje akt małżeński. Dopuszczalne są te interwencje, które nie zastępując samego aktu płciowego małżonków ułatwiają osiągnięcie skutku naturalnego dokonanego aktu, jakim jest zapłodnienie komórki jajowej. Również to stanowisko ma długą historię w moralnym nauczaniu Kościoła i zostało określone wiele lat przed zastosowaniem metody *in vitro*¹³.

Czy istnieje prawo do prokreacji i do posiadania dziecka?

W wielu przypadkach niemożność posiadania dziecka jest bolesnym doświadczeniem małżeństwa. Pragnienie potomstwa jest subiektywnym, zrozumiałym motywem szukania dróg wyjścia z trudnej sytuacji egzystencjalnej małżonków. Czy FIVET homologiczny może być jedną z nich? Dotychczasowe rozważania dotyczące jego obiektywnej struktury zmuszają nas do dania odpowiedzi negatywnej. Pozostaje jednak problem-tzw. prawa do prokreacji i do posiadania dziecka, które odgrywa dużą rolę w usprawiedliwieniu odwołania się małżonków do techniki FIVET-u.

Instrukcja „*Donum vitae*” oznajmia, że *małżeństwo nie przyznaje małżonkom prawa do posiadania dzieci, lecz tylko prawo do podjęcia takich aktów naturalnych, które same przez się są przyporządkowane przekazywaniu życia* (DV II, B. 8). Zrozumienie sensu tego twierdzenia jest uzależnione od tego, jaką wizję człowieka się przyjmuje i jak się interpretuje jego podstawowe prawa.

Na początku zwróćmy uwagę na fakt, że prawo do prokreacji i prawo do posiadania dziecka, to nie jest w swej zasadniczej treści jedno i to samo sformułowanie. By odpowiedzieć na pytanie, czy można zasadnie mó-

wić o prawie do prokreacji, trzeba by przejrzeć główne zbiory praw człowieka. Szczegółowo zajął się tym problemem hiszpański teolog M. Vidal¹⁴. Po przeanalizowaniu najważniejszych deklaracji praw człowieka doszedł on do wniosku, że w żadnej z nich nie występuje wyraźnie, *explicite*, takie prawo. Np. Powszechna Deklaracja Praw Człowieka, przyjęta i proklamowana przez Zgromadzenie Ogólne ONZ w rezolucji 217 A z 10 XII 1948 r. w art. 16 mówi o prawach rodziny do opieki ze strony społeczeństwa i państwa oraz o prawie człowieka do założenia rodziny. Podobnie ma się rzecz w przypadku encykliki Jana XXIII „*Pacem in terris*” z 11 IV 1963 r.

22 X 1983 r. Stolica Apostolska proklamowała Kartę Praw Rodziny, w której mówi się wprost o prokreacyjnym zadaniu małżeństwa. W art. 3 stwierdza się, że małżonkowie mają niezbywalne prawo do założenia rodziny i decydowania o jej wielkości, biorąc pod uwagę wszystkie swoje obowiązki względem siebie samych, dzieci już zrodzonych i społeczeństwa, w ramach właściwej hierarchii wartości i zgodnie z obiektywnym porządkiem moralnym, który wyklucza stosowanie przez nich antykoncepcji, sterylizacji i przerywania ciąży. Bezpośrednimi źródłami tego nauczania są podstawowe dokumenty Kościoła, takie jak „*Populorum progressio*” (nr 37), Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym (nry 50, 52 i 87), „*Humanae vitae*” (nr 10) i „*Familiaris consortio*” (nry 30 i 46). Wprawdzie II Sobór Watykański mówi o prawie do prokreacji, jednak nie nadaje mu sensu absolutnego. Postulat sobo-

¹³ Por. np. *Odpowiedź Św. Oficjum* z dnia 17 III 1897 r., DS 3323; Pius XII, *Przemówienie do uczestników IV Kongresu Międzynarodowego Lekarzy Katolickich* z dnia 29 IX 1949 r., w: AAS 41/1949, s. 560; tenże, *Przemówienie do uczestniczek Kongresu Katolickiej Unii Włoskich Położnych* z dnia 29 X 1951 r., w: AAS 43/1951, s. 850; tenże, *Przemówienie do uczestników II Światowego Kongresu w Neapolu poświęconego problemowi ludzkiej płodności*, dz. cyt.

¹⁴ Por. M. Vidal, *Existe el „derecho a procrear”?* w: „*Moralia*” 9/1987, nr 33, s. 39-50.

rowy: *Należy zabezpieczyć prawo rodziców do rodzenia potomstwa i wychowania go na łonie rodziny* (KDK 52), dotyczy raczej obowiązku władzy cywilnej i państwowej zabezpieczenia praw rodzicielskich, niż wyraża w sposób kategoryczny prawo człowieka do prokreacji. Także w katolickiej nauce społecznej Kościoła prawo do prokreacji jest formułowane jako prawo do odpowiedzialnego rodzicielstwa, czyli jest obwarowane zespołem wymogów etycznych, które muszą zaistnieć, by przekazywanie życia ludzkiego było godziwe moralnie i godne człowieka. Np. nie można mówić o prawie do prokreacji człowieka nie żyjącego w małżeństwie, związanego ślubami zakonnymi czy nawet związanego małżeństwem, ale będącego nosicielem poważnych chorób dziedzicznych (względy eugeniczne).

Funkcją filozoficzno-etyczno-prawnej kategorii prawa człowieka jest ochrona i promocja dóbr podmiotowych osoby. Prokreacja sama w sobie nie wchodzi w skład tych dóbr. Jest ona dobrem człowieka w szerszym kontekście warunków, które ją „humanizują”. Z tego też względu nie mówi się wprost o prawie do prokreacji, ale o prawie do założenia rodziny czy też o prawie do odpowiedzialnego rodzicielstwa. Ponadto przekazywanie życia ludzkiego jest też w istocie rzeczy uczestniczeniem człowieka w dziele stwórczym Boga, co nie pozostaje bez znaczenia, gdy chodzi o rozumienie tego prawa.

Mówiąc o prawie małżonków do prokreacji nie można stracić z oczu podstawowej wartości życia małżeńskiego, jaką jest płodność miłości małżeńskiej. Miłość autentyczna jest miłością płodną, co jednak nie oznacza płodności wyłącznie w znaczeniu biologicznym. Bezpłodne biologicznie małżeństwo może być bardziej „płodne” niż małżeństwo posiadające własne potomstwo. Miłość płodna nie zamyka się w kręgu dwóch osób, ale dąży do wyrażenia się na zewnątrz, w życiu i osobowym dobru osoby trzeciej. Dlatego adopcja i inne formy „sublimacji” miłości są wyrazem autentycznej

plodności. Jest to godne szczególnego podkreślenia w dyskusji wokół FIVET-u homologicznego.

W związku z tym pragnienie posiadania dziecka nie może być jedynie emocjonalnym dążeniem małżonków do zaspokojenia własnych, indywidualnych potrzeb. Choć pragnienie to mieści się w logice i dynamice miłości małżeńskiej oraz konstytuuje jeden z celów małżeństwa, to jednak dziecka nie wolno traktować jako środka czy okazji do spełnienia się małżeństwa. Dziecko powinno być chciane przede wszystkim dla niego samego, dla jego własnego dobra. Oczywiście nic nie upoważnia nas do wydawania pochopnych sądów, czy dane pragnienie małżonków do posiadania dziecka jest egoistyczne, czy też nie. Jednakże nieakceptowanie dziecka z powodu jego płci, ucieczka do diagnostyki prenatalnej, od której wyników uzależnia się przyjęcie dziecka lub jego odrzucenie, to widoczny znak, że jest ono chciane raczej dla samych rodziców niż dla siebie samego.

Prawdziwe i właściwe prawo do posiadania potomstwa nie istnieje, gdyż sprzeciwiałoby się to godności osobowej dziecka. Dziecko nie jest jakąś rzeczą, która należałaby się małżonkom. Instrukcja „Donum vitae” podkreśla, że jest ono *darem, i to „największym”, najbardziej darmowym małżeństwa, żywym świadectwem oddania się wzajemnego jego rodziców. Z tego tytułu dziecko ma prawo, aby być owocem aktu właściwego miłości małżeńskiej swoich rodziców i aby również mieć prawo do szacunku jako osoba od momentu swego poczęcia* (DV II, B. 8). Nie istnieje więc prawo do posiadania dziecka w jakikolwiek sposób i za wszelką cenę.

Kilka uwag końcowych

Dyskusja wokół FIVET-u ujawniła istnienie głębokiej dychotomii między etyką a nauką i techniką. M. Dąmbska w cytowanym już artykule zauważa iż *zostało jasno sformułowane ostrzeżenie, że nauka przestała być odkrywaniem praw natury, a weszła na drogę manipu-*

lacji, zmian, zastępowania i naginania tych praw¹⁵. W zdecydowany sposób trzeba bronić pierwszeństwa etyki przed techniką. Nie wszystko bowiem, co jest technicznie możliwe do wykonania, jest moralnie godziwe i służy osobie. Scjentyistyczna mentalność i ideologia nieograniczonych możliwości rozumu ludzkiego ostatecznie okazują się zgubne dla człowieka.

FIVET, obiektywnie rzecz biorąc, sprowadza człowieka do poziomu przedmiotu podlegającego manipulacji i eksperymentowi, sankcjonuje praktycznie dominację techniki nad osobą przez ingerencję w sferę dla niej najważniejszą – pochodzenia życia i jego losu doczesnego. Dyskusja etyczna wokół FIVET-u niejednokrotnie odbywa się w nie sprzyjającej dla niej, tendencyjnie i świadomie preparowanej atmosferze. Propaganda środków społecznego przekazu, pokazująca obraz uszczęśliwionych rodziców, posiadających dziecko dzięki metodom sztucznej prokreacji, nie ułatwia wielu ludziom wyrobienia sobie jasnego sądu o tym, czym właściwie jest FIVET. A tymczasem FIVET nie jest prostą alternatywą dla procesów biologicznych zachodzących w naturalny sposób i w normalnych warunkach. Teza o jego etycznej neutralności, a tym bardziej o moralnej godziwości, jest nie do utrzymania.

¹⁵ M. Dąbska, art. cyt., s. 34. Autorka powołuje się na artykuł E. Chargoffa, *Engineering a Molecular Nightmare*, w: „Nature” 327/1988, s. 199-200.

Aspects éthiques de l'ingérence technique de l'homme dans le processus de transmission de la vie humaine

C'est en théologien-moraliste que l'auteur considère le problème énoncé dans le titre, en invoquant les documents du Magistère de l'Eglise qui s'y rapportent. Il affirme que, du point de vue de l'éthique catholique, la fécondation in vitro réduit l'être humain au niveau d'un objet manipulable et d'un sujet d'expérience, et sanctionne la sphère la plus essentielle pour l'homme – celle de l'origine de sa vie et de son destin tem-

porel. L'auteur fait observer que le débat éthique autour de la fécondation artificielle se développe dans un climat défavorable, tendancieusement et consciemment généré. La fécondation in vitro (et également homologue) n'est pas une simple alternative aux processus biologiques naturels en conditions normales, et la thèse sur sa neutralité éthique, et, à plus forte raison, sa légitimité morale n'est pas à soutenir.

Philipp Schmitz SJ

Prawo do umierania?*

Problem eutanazji pozostaje aktualny nie tylko dlatego, że mamy w Republice Federalnej niejakiego Juliusa Hackethala, który upodobał sobie pod pozorem wyjątkowego oddania się pacjentowi odgrywanie roli „szczególnego lekarza”. Profesor ów, wspierany przez intryganckie Towarzystwo Humanitarnej Śmierci, nie zaprzestaje burzyć jednego po drugim społecznych i lekarskich tabu. Problem eutanazji pozostaje aktualny, ponieważ odzwierciedla się w nim rzekomo nierozstrzygalne albo – albo. Czy można jeszcze w momencie śmierci trzymać się ogólnie głoszonego prawa do decydowania o sobie? – tak pytają ludzie, którym wcale nie zależy na tym, aby przejść do historii w charakterze burzycieli tabu. Czy też istotne znaczenie ma tu priorytet życia nad swobodnym decydowaniem o sobie? Czy ten priorytet powinien być respektowany przez wszystkich, także przez ciężko chorego, a nawet umierającego człowieka?

Samozwańczy agitatorzy zmuszają nas, aby rozważyć ten problem raz jeszcze. Z jednej strony trzeba zanalizować go w niektórych aspektach intensywnej terapii, która dzięki medycznej technologii stała się dziedziną medycyny. Z drugiej zaś strony rozpatrzyć szczególne przypadki, które środki społecznego przekazu przedstawiają nam jako przypadki „Helmy E”, „Ingrid” albo „Daniela”¹.

* *Selbstbestimmung bis in den Tod?* „Stimmen der Zeit” 4/1988.

¹ Por. A. Auer, H. Menzel, A. Eser, *Zwischen Heilaufrag und Sterbehilfe. Zum Behandlungsabbruch aus ethischer, medizinischer und rechtlicher Sicht*, Berlin 1977; A. Auer, W. Dölle m.in., *Der Mensch und sein Tod*, Göttingen 1976; F. Böckle, *Menschenwürdig sterben*, Zürich 1979; P. Fritsche, *Patient und Arzt in personaler Begegnung. Referate des 19. Arztetages*, St. Augustin 1986, s. 63-90; tenże, *Der Patient als Mensch oder Objekt. Lebensverlängerung bis zum letzten Atemzug*, w: A. Eser (wyd.), *Suizid und Euthanasie*, Stuttgart

Samookreślenie dotyczące przywracania do życia (reanimacja)

Pierwszym obszarem, w którym udaje się przedstawić zależność między swobodnym decydowaniem o sobie a pierwszeństwem życia, jest proces przywracania do życia (reanimacja). Zanim zacznie się rozważać związane z tym problemy, dobrze jest przypomnieć sobie pewien przypadek.

Pan R. w wieku 60 lat został przewieziony ambulansem do szpitala na oddział intensywnej terapii. Miał atak serca. Zanim można go było w ambulansie przywrócić do życia, wystąpił u niego brak oddechu przez nieokreślony czas. Po szybkiej ocenie stanu chorego lekarz domowy powiadomił żonę pacjenta, że stan jej męża jest poważny i że prawdopodobnie jego mózg uległ nieodwracalnym uszkodzeniom. W poczekalni pani R. spotyka młodą referentkę do spraw pastoralnych, która opiekowała się jej mężem w klinice i która od niedawna rozpoczęła pracę w zespole duszpasterskim kliniki. Chcąc wypowiedzieć się po pierwszym szoku pani R. opowiada owej referentce, że oboje z mężem rozważali możliwość takiego wypadku, jaki właśnie nastąpił. Przy tej okazji mąż wyraził życzenie, że nie powinno się podejmować „nic nadzwyczajnego“, aby go utrzymać przy życiu. Jednocześnie referentka dowiaduje się, że pani R. nie przekazała tej informacji lekarzowi domowemu. Dlatego też bierze to na siebie.

Mniej więcej po godzinie, już w klinice ustala u pana R. pracę serca. Referentka, która dotąd nie zdecydowała się na przekazanie informacji otrzymanej od pani R., czyni to teraz wobec pielęgniarki, a ta przekazuje ją lekarzowi, który już rozpoczął reanimację. Lekarz ofuknął ją, ponieważ przekazując mu tę „czczą gadaninę“ przeszkadzała w podejmowanych wysiłkach. W związku z tym pielęgniarka powiadamia o tym lekarza domowego, który usiłuje porozumieć się telefonicznie ze swym kolegą. Ów, jak można się domyślać, jest nieosiągalny.

Następnie doszło do rozmowy obu lekarzy, która miała burzliwy przebieg: *Jak pan może podobną wiadomość z drugiej ręki w ogóle brać pod uwagę* – pragnie dowiedzieć się lekarz ze szpitala. – *W końcu jako lekarze jesteśmy zobowiązani utrzymać przy życiu każdego pacjenta*. Potem dodaje, że reanimował pana R., nie mając innego wyboru. Oczywiście wyraża swoje obawy co do dalszego stanu chorego. Lekarz domowy podkreśla swoją znajomość woli pacjenta, który skorzystał z prawa do swobodnego decydowania o sobie i uważa, że oni obaj jako lekarze powinni to prawo respektować. Dla niego samego jest niezrozumiałe, jak lekarz jeszcze dzisiaj może w ogóle nie dopuszczać do siebie podobnej informacji.

Granica obowiązku utrzymania przy życiu

Jednym z najpiękniejszych doświadczeń lekarza jest z pewnością możliwość przywrócenia do życia – za pomocą sztucznego oddychania i masażu serca – człowieka po nagłym ataku serca i ustaniu czynności oddechowych. Dotychczas w takich sytuacjach lekarz mógł oczekiwać, że w swoich wysiłkach będzie wspierany przez instytucje służby zdrowia, Kościoły i krewnych pacjenta.

Zasadniczo lekarski obowiązek utrzymania pacjenta przy życiu ma swoją granicę. To oczywistość. Możliwości ratowania życia nie zawsze mogą być wyczerpane do końca. Ale pozostaje pytanie, gdzie leży owa granica? Skuteczne użycie środków reanimacji sprawia, że

1976; tenże, *Verzicht auf Machbares. Grenzen des Erlaubten in der Medizin*, w: *Grenzen des Machbaren*, St. Augustin 1984; H. Tröndle, *Warum ist die Sterbehilfe ein rechtliches Problem?* w: *Zachr. f. d. ges. Strafrechtswiss.* 1/1987; R. Kautzky (wyd.), *Sterben im Krankenhaus. Aufzeichnungen über einen Tod*, Freiburg 1976; J. Mahoney, *Bioethic and Belief*, London 1984; J. Möllering, *Schutz des Lebens – Recht auf Sterben. Zur rechtlichen Problematik der Euthanasie*, Stuttgart 1977; P. Sporken, *Die Sorge um den kranken Menschen. Grundlagen einer neuen medizinischen Ethik*, Düsseldorf 1977, 1981.

ustanie oddechu i pracy serca nie w każdym przypadku oznacza śmierć. Czas faktycznej śmierci jest równoznaczny ze śmiercią mózgu². Dlatego też śmierć mózgu ludzkiego wyznacza granicę obowiązku utrzymywania przy życiu

Ponieważ śmierć mózgu może być stwierdzona tylko po spełnieniu określonych warunków klinicznych, tam gdzie nie da się ich ustalić w danym momencie, należy zastanowić się nad przyczyną, przebiegiem i diagnozą utrzymującej się choroby. W związku z tym granica obowiązku utrzymania przy życiu staje się niejasna i płynna. To, co zawsze uchodziło za niepodważalne, dane przez naturę, a mianowicie moment śmierci, staje się niezależne od rozpoznania i decyzji lekarza³.

To, o czym lekarz musi teraz praktycznie zdecydować, nie dotyczy tego, czy ktoś już umarł, lub czy diagnoza określająca jego stan jest maksymalnie niekorzystna, ale – jak w omówionym wyżej przypadku – lekarz musi zdecydować, czy w wyniku jeszcze możliwej interwencji pozwoli pacjentowi osiągnąć taką jakość życia, jakiej by on sobie życzył. Ale na takie pytanie lekarz nie jest zdolny sam odpowiedzieć. Pierwszym wynikiem naszych rozważań jest to, że obowiązek ochrony życia przez lekarza wchodzi w konflikt z prawem do decydowania o sobie przez kompetentnego i poinformowanego pacjenta. Niewątpliwie pacjent ma prawo odrzucenia dalszego leczenia w sytuacji, kiedy ono tylko przedłużałoby cierpienia, oznaczałoby zafałszowanie umierania i przekształciłoby się w przeciwieństwo lekarskiego dobrodziejstwa.

Granica obowiązku utrzymania przy życiu w przypadku utraty świadomości

Kiedy pacjent na skutek utraty świadomości nie może sam się wyśłowić, wówczas decyzja może przejść na osobę z rodziny, która jest w stanie najuczciwiej wczuć się w najgłębsze życzenia chorego. Taka sytuacja miała

miejsce w opisanym wyżej przypadku pani R., której pośrednikami w przekazaniu wcześniej wyrażonego życzenia męża była referentka do spraw duszpasterskich oraz lekarz domowy. Jeśli nawet ktoś nie chce krytykować sposobu postępowania lekarza ze szpitala, nie zawaha się zażądać od niego większego zrozumienia dla przekazicieli woli i decyzji pacjenta. Jest ogólnie przyjęte, że lekarz musi definitywnie upewnić się co do woli pacjenta, a więc i co do jego samookreślenia. Byłoby to ułatwione dzięki wcześniej zreagowanym dyspozycjom pacjenta. Aby mogły one stać się skuteczne, muszą być w każdym przypadku jasne i specyficzne, tzn. muszą wymienić rodzaj leczenia, który w danym przypadku nie powinien być kontynuowany. Muszą być pisemnie udokumentowane, mogą być zreagowane po uprzednim zasięgnięciu fachowej porady i o ile to możliwe – w łączności z członkami rodziny. Muszą one być także łatwo dostępne, gdy będą potrzebne⁴.

Jako praktyczne reguły mogłyby służyć następujące wskazówki. Poza kliniką ze względu na trudności określenia stanu pacjenta przywracanie do życia powinno być obowiązkiem odpowiednio przygotowanego zespołu. W szpitalu wspomniany zespół powinien wiedzieć, kiedy dalsze działanie przestaje być sensowne. Kliniki powinny uszanować wiarygodne życzenia swych pacjentów. Aby móc urzeczywistnić swoje prawa do decydowania o sobie, pacjenci nie powinni być zmuszani do odejścia do domu albo do jakiejś innej instytucji. Szpitale powinny nauczyć się rozróżniać pomiędzy wyrażeniem woli przez pacjenta, który nie chce akcepto-

² *Kriterien des Hirntodes. Stellungnahme des wissenschaftlichen Beirates der Bundesärztekammer*, w: Dt. Arzteblatt 83/1986, s. 2940-2946.

³ H. Tröndle, *Warum ist die Sterbehilfe ein rechtliches Problem?* dz. cyt.

⁴ W podobnych przypadkach należałoby dążyć do lepszej współpracy między sędziami a lekarzami, podobnie jak praktykuje się tę współpracę między psychiatrami a sędziami w przypadku kierowania kogoś do zakładu psychiatrycznego.

wać wszystkiego, co z punktu widzenia technicznego może być jeszcze przeprowadzone, a tym, co z racji etycznych nie może być tolerowane w żadnych okolicznościach.

Samookreślenie w sytuacji sztucznego odżywiania

Innym przypadkiem prawa do swobodnego decydowania o sobie jest sztuczne odżywianie umierających pacjentów, u których nastąpiła utrata świadomości. Zajmijmy się tu znanym przypadkiem.

Wczesnym rankiem 15 IV 1975 r. podczas przyjęcia urodzinowego u przyjaciela 21-letnia wówczas Karen Quinlan upadła tracąc przytomność. Po zastosowaniu przez przyjaciela sztucznego oddychania metodą „usta-usta“ przewieziono ją pod maską tlenową na oddział intensywnej terapii szpitala Newton Memorial. Rodzice już wkrótce wystąpili o wyłączenie aparatu tlenowego. Poprosili o to, kiedy lekarze zwrócili im uwagę, że ich córka doznała nieodwracalnych uszkodzeń mózgu. Proboszcz podtrzymywał rodziców Karen w tym przekonaniu opierając się na deklaracji Piusa XII z 1957 r. Oświadczył im, że z moralnego punktu widzenia nie muszą podtrzymywać oddechu córki za pomocą nadzwyczajnych środków, w sytuacji gdy nie ma już żadnej rozsądnej nadziei na chociażby częściowe wyzdrowienie. Według wypowiedzi matki państwo Quinlan sporządzili dokument (dyspozycja pacjenta), który upoważnił lekarza i szpital (Św. Klary w Denvill, New York) do odłączenia aparatury. Ale ani personel szpitala, ani sądy początkowo nie współdziałały w tej sprawie.

Sąd Najwyższy w New Jersey wydał rok później, 31 III 1976 r. następującą decyzję: Joseph Quinlan zostaje zgodnie ze swym żądaniem ustanowiony opiekunem swej córki. A dalej: jeżeli wybrani przez niego lekarze dojdą do wniosku, że *nie ma żadnej możliwości wydobycia Karen ze stanu obecnej utraty świadomości i przywrócenia jej do stanu charakteryzującego się po-*

znaniem i wiedzą, aparat podtrzymujący życie, (life – support – apparatus) powinien zostać odłączony. Jeżeli ojciec i rodzina Karen będą co do tego zgodni, jeżeli komisja do spraw etycznych albo podobny zespół ze szpitala, którego pacjentką jest Karen Quinlan, oświadczy, że nie istnieje dla niej możliwość wyjścia z obecnego stanu utraty świadomości, aparat oddechowy powinien zostać odłączony. To działanie powinno dokonać się bez żadnych społecznych albo prawnych skutków dla którejkolwiek z zainteresowanych stron, tzn. dla opiekuna, dla lekarza, dla szpitala.

Zgodnie z tym postąpiono. Okazało się jednak, że pacjentka znowu zaczęła oddychać samoczynnie. Dla wszystkich uczestniczących w tej sprawie wyłonił się w związku z tym nowy problem. Czy wolno zakładać, że decyzja, którą rodzice podjęli w imieniu córki i przeprowadzili w imię jej prawa do decydowania o sobie, mimo utrzymującego się stanu nieświadomości, oznacza także rezygnację ze sztucznego oddychania, które na nieokreślony czas stało się konieczne? Po długich rozważaniach i z zastrzeżeniami sądy ustaliły dla lekarza pewną granicę obowiązku utrzymania przy życiu. Czy to orzeczenie musi być na nowo rozważone po wystąpieniu nie znanego sędziom medycznego faktu utrzymywania się samoczynnego oddychania?

Do praw, jakie wynikają z godności człowieka umiającego, należy bez wątpienia prawo do pomocy, przez co należy rozumieć łagodzenie cierpień fizycznych i psychicznych, troskę o higienę oraz towarzyszenie umierającemu. Tych oznak ludzkiej życzliwości nie można nikomu odmawiać.

Sztuczne odżywianie moralnie i prawnie należy do form leczenia podtrzymującego życie, które w określonych okolicznościach mogą zostać wstrzymane albo przerwane. Jest zastanawiające, że gdy w grę wchodzi odmowa sztucznego odżywiania, instynktownie trudniej jest działać z jednakową konsekwencją. *Chleb i*

*woda*⁵ są ludzkimi darami, których każdy człowiek wzdraga się odmówić drugiemu. Kultura, która nie przerodziła się jeszcze w barbarzyństwo, zachowuje przykazanie dotyczące nieodmawiania bliźniemu pokarmu, którego potrzebuje on do życia, nawet wtedy, gdy już uznano życie określonego człowieka (złoczyńcy, wroga lub umierającego) za „stracone” i „niegodne dalszego trwania”. Oczywiście odnośnie do sztucznego odżywiania trzeba na nowo określić granicę obowiązku utrzymania przy życiu i znaczenie swobodnego decydowania o sobie⁶. Przy tym w żadnym wypadku nie wolno zejść poniżej dolnej granicy w dostarczaniu organizmowi określonego minimum płynu. W żadnych okolicznościach nie wolno pozwolić choremu po prostu umrzeć z pragnienia.

Śmierć, naturalna śmierć, eutanazja

Przeciwieństwo pomiędzy prawem pacjenta do decydowania o sobie a pierwszeństwem istniejącego życia odpowiada istocie samej śmierci. Należy ją rozważać z dwóch punktów widzenia. Po pierwsze jest ona ostatnim etapem wolności i dysponowania sobą samym. Z drugiej strony jest ostatnim i radykalnym rozporządzeniem dotyczącym człowieka i bolesną porażką życia.

Śmierć

Z jednej strony śmierć jest punktem czasowym, w którym człowiek doświadcza swojej całkowitej niemocy, zostaje wydany i w którym całkowicie się nim rozporządza. Nierzadko odczuwa przedsmak tego wskutek uciążliwego i, jak mu się wydaje, bezsensownego cierpienia. Aby mógł przetrzymać ten czas, potrzebuje pomocy lekarza, opieki przyjaciół i społeczeństwa oraz wyraźnej i rzeczywistej prawnej gwarancji życia.

Z innego punktu widzenia śmierć jest ostatecznym dopełnieniem, ostatnim czynem człowieka, końcową decyzją jego wolności. Ów inny aspekt śmierci, w cza-

sach kiedy autonomia ma bardzo wysoką rangę, jest postawiony na pierwszym planie nie tylko przez Niemieckie Towarzystwo Humanitarnej Śmierci. Współczesny człowiek oczekuje od społeczeństwa, w którym żyje, że umożliwi ono jego członkom swobodne decydowanie o sobie aż po śmierć i to jest dla niego oczywiste. Uważa się, że wynika to nie tylko z rozważań nad istotą rzeczy, ale także z racji praktyczno-medycznych. Skoro śmierć mózgu przyjęto za punkt czasowy, w którym następuje śmierć, swobodne decydowanie o sobie także w śmierci stało się nieodłącznym elementem końcowej decyzji i istotnym czynnikiem kształtującym ostatni etap życia. Staje się to jeszcze bardziej oczywiste, gdy człowiek dostrzega coraz dalej idące zastosowanie aparatury medycznej i gdy ma świadomość, że rola lekarza jako podejmującego decyzję staje się coraz bardziej wątpliwa wobec rosnącego znaczenia specjalistycznych dziedzin medycyny.

Śmierć naturalna

Ważność decydowania o sobie nie zmienia jednak faktu, że człowiek jest skazany na śmierć i wydany w ręce wielu ludzi wokół niego. Czasem zapominają o tym ci, którym wydaje się, że – decydując o sobie – są w stanie przeżyć wszystkie blaski własnego życia. Zachowanie od cierpień, godne pożegnanie się, świadomość religijna, sakrament chorych, ostatnie słowa pełne znaczenia – ci ludzie życzą sobie, aby tak wyglądała ich śmierć. Od lekarzy oczekują, że powinni oni dopomóc tak dalece, jak to jest tylko możliwe, do realizacji owej wizji naturalnej śmierci. Ale co dzieje się w rzeczywistości? U pewnego pacjenta ustała praca serca. Nie podjęto żadnej akcji reanimacyjnej. Skutek: niepohamowane mnożenie się mikro-

⁵ D. Callahan, *On Feeding the Dying*, w: Hastings Center Report 13/1983, s. 22.

⁶ Por. G.J. Annas, *Transferring the Ethical Hot Potato*, tamże 17/1987, s. 20 n.

organizmów, wytwarzanie się materii toksycznych, uszkodzenie funkcji organicznych, ból, śmierć po uprzednio doznanej gorączce, odrętwieniu albo drżeniu, zawrotach głowy itp. Śmierć następuje po jednym albo dwóch dniach, w zależności od obciążenia organizmu. Kiedy ustaje praca nerek i nie jest podjęta ani dializa, ani transplantacja, wówczas pacjent jest jeszcze początkowo świadomy, ale przeżywa jednocześnie złe samopoczucie, wymioty, krwawienie żołądkowo-jelitowe, niemożność koncentracji, bóle nerwów i mięśni, skurcze. Umieranie może się ciągnąć dniami i tygodniami.

Także w najdogodniejszych warunkach śmierć wykracza poza dominium człowieka. Samookreślenie wcale nie zawiera możliwości dysponowania ostatnimi godzinami. W śmierci człowiek zawsze doświadcza uzależnienia od innych. Oczywiście wysoko rozwinięte społeczeństwo wyróżnia się tym, że gwarantuje każdemu swobodę decydowania o sobie. Ale jeszcze bardziej dowodzi ono swego moralnego statusu przez to, że w imię solidarności pomaga każdemu, aby w swej wolności nie uległ siłom oszustwa i samozniszczenia.

Zakaz czynnej eutanazji

Z obowiązku utrzymania przy życiu wynika tzw. ISTOTNA POMOC przy umieraniu, która oznacza pomoc w procesie umierania, a więc podawanie leków łagodzących bóle, zabiegi higieniczne oraz opiekę duchową. Z samego obowiązku nie wynika jednak, że lekarz musi zrobić wszystko, co tylko jest dla niego możliwe. Zgodnie z wieloma dokumentami lekarz nie jest zobowiązany *czynić wszystkiego, co leży w jego mocy, celem przedłużenia życia, aż do popadnięcia w bezsens*. Dokumenty te to: zalecenia Rady Europy (1976), wskazówki odnośnie do pomocy przy umieraniu Szwajcarskiej Akademii Nauk Medycznych, do której przyłączyła się także Izba Lekarska Republiki Federalnej oraz rezolucja Niemieckiego Towarzystwa Chirurgii do Leczenia Śmiertelnie Chorych i Umierających (1979)⁷. Wskazania zespołów "lekarskich nie

pozostawiają żadnych wątpliwości, że lekarz wobec umierającego, którego choroba przybrała nieodwracalny przebieg, może, a nawet powinien odstąpić od środków terapeutycznych mających na celu przedłużanie życia. Moralnie BIERNA pomoc umierającemu jest dopuszczalna w przypadkach, w których leczenie umierającego nie zostało podjęte albo zostało przerwane, ponieważ przedłużałoby tylko cierpienia, natomiast nie pozwalałoby na sensowne urzeczywistnienie życia, lekarz jest zwolniony od obowiązku utrzymywania pacjenta przy życiu. Zgodnie z nieco inną terminologią moralnie dozwolona jest POMOC UMIERAJĄCEMU NIE WPROST. Chodzi tu o przypadki, w których nie da się wykluczyć, że np. lek uśmierzający ból podawany śmiertelnie choremu człowiekowi w sposób nie zamierzony, a jednak nieunikniony, przyspiesza moment śmierci. Jeśli chodzi o dopuszczalność tego rodzaju pomocy umierającemu, nie ma żadnych trudności. Taka pomoc jest szeroko praktykowana i ogólnie uznawana za nie budzącą wątpliwości⁷.

Ze wzajemnego odniesienia obowiązku utrzymania przy życiu i prawa do swobodnego decydowania o sobie wynika również, że lekarzowi nigdy nie wolno podjąć działania zmierzającego do zakończenia życia. Charakter działań lekarskich nie dopuszcza nigdy ZAMIERZONEGO SKRACANIA ŻYCIA (na życzenie umierającego albo rodziny, albo na podstawie własnej oceny). Aktywna eutanazja jest niedozwolona według zgodnej opinii teologów i lekarzy i jest karalnym i prawnie zakazanym przestępstwem uśmiercania.

Mając na uwadze obecną dyskusję należy zauważyć, że karze podlega także uśmiercanie na życzenie (przez

⁷ P. Fritzsche, *Grenzbereich zwischen Leben und Tod. Klinische, juristische und ethische Probleme*, Stuttgart 1979, s. 75.

⁸ Por. Pius XII, *Anästhesisten – Kongress 24 II 1957*; *Römische Erklärung zur Euthanasie 1974*; *Dt. Bischofskonferenz 1 V 1957, 20 XI 1978, 24 IX 1981*.

pominięcie działania), nie zaś pomoc w samobójstwie. Jako taką Sąd Najwyższy w Monachium zakwalifikował pierwszy przypadek Hackethala („przypadek Hermy E.”)⁹. Jednocześnie robi się nieswojo na myśl, że owo uniewinnienie mogłoby otworzyć furtkę dla nowego rodzaju lekarskiego działania. Któż pragnąłby widzieć lekarza w roli kogoś przygotowującego truciznę?¹⁰

Pomoc przy umieraniu w świetle różnych założeń

Kierując się zarysowanymi zasadami, które wynikają z pozytywnego doświadczenia moralnego, można sobie doskonale radzić w szpitalach i określać postępowanie medyczne. Jednak istnieją przypadki, w których przymożne staje się żądanie wolnego samookreślenia w sensie skrócenia życia za wszelką cenę. Podobne przypadki są ciągle przedkładane opinii publicznej przez współczesnych agitatorów, chociaż oni najmniej się nadają do tego.

Pomoc przy umieraniu na podstawie swobodnego samookreślenia

Któż mógłby zaprzeczyć, że faktycznie w szpitalach jak i poza nimi są ludzie, którzy mówią o sobie, że wprawdzie preferują życie, ale gdyby znaleźli się w krańcowej sytuacji, nie widzieliby żadnej innej możliwości jak pragnienie własnej śmierci. Zarówno lekarze jak i duchowni podchodzą do tego życzenia ostrożnie. Nauczyli się oni dostrzegać w większości podobnych przypadków krzyk o pomoc. Jest to wołanie, by nie pozostawiano człowieka samego w owej ekstremalnej potrzebie, kiedy następuje śmierć. Życzenie to najczęściej znika wówczas, kiedy pojawia się pomoc. Ci sami lekarze i duchowni wiedzą jednak, że istnieją przypadki, iż jakiś pacjent „skończył z sobą”. Istnieją umierający, którzy mają już dość świata, wewnętrznym pożegnali się

z sobą, są zmęczeni życiem i są gotowi oddać je w ręce Stwórcy.

Obrońcom prawa do swobodnego decydowania o sobie trzeba przyznać, iż są oni subiektywnie przekonani, że w tej sytuacji każdy może sprostać wymogom etycznym decydując się na śmierć. Według nich pacjent, który z racji nieodwracalnej ciężkiej choroby nie chce już dłużej żyć, może sprostać wymogom etycznym, które są skierowane do niego. Istnieje jednak podejrzenie, iż owi obrońcy zbyt akcentują myślenie techniczno-emancypacyjne. Ku zdumieniu wielu okazuje się, że takie myślenie bardzo utrudnia odkrycie wartości ludzkiego cierpienia. Jednocześnie ma się wrażenie, że ludzie ci rozumieją wolność czysto indywidualistycznie oraz uważają za bezsensowne wszelkie zobowiązanie wobec społeczności zarówno odnośnie do śmierci, jak i do sposobu umierania. Nie można oczekiwać oczywiście, że uznają oni ostatecznie Boga za Pana życia i śmierci, ale można czuć się spokojniejszym, gdy ktoś wyraźnie przyznaje się do takiego punktu widzenia w swym wolnym działaniu. „Zapomnienie o Bogu” wiąże się niewątpliwie z faktem, iż wymagania moralne coraz bardziej tracą na znaczeniu.

Nie tak dawno Show Talka w programie ARD pokazał wyraźnie spaczony pojmowanie wolnego samookreślenia się. Jeden z gości, prof. Hackethal, reklamował właśnie swoją kampanię „zbawczej śmierci” wzmocniony przychylnym dla niego wyrokiem Sądu Najwyższego w Monachium i przy aplauzie wielu uczestników. Zaproszonemu do innej audycji ciężko upośledzonemu aktorowi tylko całkiem przypadkowo udało się odsłonić płytkość owej obrony decydowania o sobie w śmier-

⁹ Wyrok sądu federalnego jest w tym punkcie chwiejny. Można jednak uważać, że sędziowie oczekują od lekarza, iż nie powinien on ulegać życzeniu śmierci wyrażonemu przez samobójcę, lecz zapewnić mu wszelką opiekę, szczególnie wtedy, gdy jest on w stanie nieświadomości (H. Faller, *Der Arzt und der Selbstmörder*, w: FAZ, 21 I 1988).

¹⁰ Por. R.P. Callies., *Zum Alternativentwurf eines Gesetzes über Sterbehilfe*, w: ZEE 30/1986, s. 247-252.

ci. Człowiekowi temu, który oczywiście nie przemawiał z umiłowania teoretycznych dywagacji, udało się przedstawić w innym świetle kolejny przypadek Hackethala („Daniela”) coraz bardziej zamyślonym widzom. Już nie było więcej mowy o swobodnym dysponowaniu sobą. *Czego ktoś w sposób wolny chce* – brzmiała wypowiedź robiącego wrażenie obrońcy życia – *to zależy zawsze również od tego, w jakim stanie ducha on się znajduje, jak pojmuje sens życia, jakie oparcie znajduje w swoich przyjaciółach. Jeśli ktoś przyznaje innym prawo do swobodnego dysponowania sobą, musi im najpierw rzeczywiście to umożliwić.* Na wszystkich obrońcach zalegalizowanej pomocy przy samouśmierceniu ciąży w rzeczywistości zadanie (ostatecznie niewykonalne), aby zapewniając autonomię zadośćuczynić również życiu i jego wymaganiom.

Tam, gdzie to się nie uda, sytuacja jest szczególnie niekorzystna dla lekarza. Nie da się pojąć, jak może on godzić kampanię na rzecz wolnego dysponowania sobą ze swoim zawodem. Jego etos zmusza go do tego, aby występować całkowicie jako gwarant życia. Bez wielkiej szkody w wypełnianiu nałożonego nań przez społeczeństwo obowiązku podtrzymywania życia nie może on stać się propagatorem wolnego decydowania o sobie za każdą cenę, choćby nawet osobiście uznawał je za słuszne. Nawet wówczas, jak czyni to Hackethal, kiedy jego obrona samookreślenia ogranicza się do takich przypadków, w których nie istnieje już żadna nadzieja i w których pacjent jest całkowicie pewny, iż życzy sobie śmierci, lekarz nie może grać roli bohatera wolności. Pozostaje on przede wszystkim gwarantem życia. Porządek prawny uwyrażnia to w ten sposób, że czyni karalnym uśmiercanie na żądanie, choć alternatywny zarys tego prawa ¹¹ istnieje i, miejmy nadzieję, że pozostanie tylko taki w przyszłości. Hackethal przedkłada oczywiście jeszcze inne zabezpieczenia. Żąda on, aby tylko osobisty lekarz miał prawo kierować pomocą przy umieraniu, że musi on zapewnić sobie uprzednio

wiarygodnych świadków i powiadomić władze sądowe. Co do swych etycznych intencji upewnia się on w ten sposób, że nie żąda pieniędzy za swą pracę. Ale w przedkładanych kryteriach chodzi Hackethalowi wyłącznie o ochronę lekarza. W związku z tym nie nikną wątpliwości, iż czyni on siebie obrońcą fałszywego pojęcia wolności. Jego ideologia wolności wyraźnie uwidacznia wszystkie braki ruchów na rzecz postępu i emancypacji.

Pomoc przy umieraniu na podstawie zasady pierwszeństwa życia

Ktoś, kto nie ucieka od pacjenta, który mimo zaoferowanej pomocy i troski otoczenia upiera się, aby skończyć z życiem, kto nie pozostawia go własnemu losowi, nie zaintonuje mu pieśni o wolnościowym samookreśleniu. Przeciwnie, czuje się bezradny. Przepętłiony bólem doświadcza, że nie udało mu się ukazać temu człowiekowi sensu życia. Rozumie, że w tej sytuacji zawiodą wszelkie reguły i instytucje określonej kultury i społeczeństwa. Przeżywa on, podobnie jak chory, rozpaczliwą agonię. Jego wysiłek moralny polega na tym, by nie pozostawić chorego samego z wątpliwościami i rozpaczą, nie zapewniając mu żadnego bezpieczeństwa na jego drodze.

Szwajcarski lekarz Jürg Wunderli wypowiadając się w swoim imieniu, a nie w imieniu swojej grupy zawodowej z dużą wrażliwością określił ową „ostatnią pomoc”: *W tym stanie rzeczy mogę rzeczywiście wyrazić tylko moje osobiste zdanie. Czy byłbym osobiście gotów złamać zakaz zabijania w jakiejś wyjątkowej sytuacji? Wyznaję, że aby tego dokonać, musiałbym przezwyciężyć największe zahamowania i uważam za słuszny zakaz zabijania w jego bezwarunkowości. Ale gdyby chodziło o człowieka, którego bardzo kocham, który odczuwa swe*

¹¹ *Alternativentwurf eines Gesetzes über die Sterbehilfe* 1986; por. Dt. Arztebl. 84/1987, A 2527-2529.

bóle związane z umieraniem jako całkowicie nie do zniesienia, i któremu „inaczej” nie można pomóc? Czy mógłbym wówczas pogodzić z moim sumieniem surowość i bezwzględność zakazu uśmiercania? Być może krzyknęłoby wówczas do mnie sumienie: Spełnij życzenie śmierci zgodnie z twoim sumieniem? Nie wiem, czy nie uczyniłbym tego. Może uczyniłbym to w nadziei, żeby nie spotkało mnie nic innego w podobnej ekstremalnej sytuacji¹². W podobnych przypadkach nie można zrobić nic poza tą chwiejną refleksją, która ma swe źródło w moralnym zakłopotaniu. Bardziej wskazany jest raczej respekt, zrozumienie, miłość. Człowiek towarzyszący umierającemu wie, że w końcu pozostaje mu tylko respektowanie jego decyzji.

Ani przesadne działanie, ani różnego rodzaju kampanie nie są właściwą postawą w tej wyjątkowej sytuacji. Wolne samookreślenie, które zasługuje na tę nazwę, opiera się na gwarancji życia, którą daje całe społeczeństwo i która nie zostaje unicestwiona przez beznadziejność sytuacji poszczególnego przypadku. W rzeczywistości ten, kto wyraża prośbę o pomoc przy umieraniu wie, że ze swoją decyzją – choć nie w swej ludzkiej egzystencji – pozostaje sam. Nic nie jest mu bardziej odległe, jak uczynienie ze swego przypadku nowej podstawy dla praktyki i etosu lekarza. Rozumie, iż stanowi on pojedynczy przypadek – choćby podobna sytuacja miała się powtórzyć wielokrotnie – który nie może zostać uogólniony. W hierarchii wartości opowie się on jeszcze raz za pierwszeństwem życia przed jakąkolwiek ideologią wolności.

Kościół należy bez wątpienia do gwarantów życia. Wielu ludzi, których życie jest zagrożone i którzy nie mogą cieszyć się pełną sprawnością, potrafi Kościołowi za to dziękować. Ale ciągle na nowo wyraża się wątpliwości, czy Kościół z równym zdecydowaniem opowiada się za prawem do decydowania o sobie w śmierci? Bardziej umiarkowani obserwatorzy pytają, czy ma on w ogóle do tego prawo i czy jedno z drugim daje się

w ogóle pogodzić. Jedno jest jasne – tam, gdzie pierwszeństwo życia jest uznawane i podtrzymywane wszystkimi siłami, gdzie gwaranci życia nie są zwolnieni z ich obowiązku podtrzymywania go, gdzie wszyscy ciągle starają się wspierać życie, gdziekolwiek ono jest zagrożone, z bojaźni wobec Boga, Pana wszelkiego życia, tam Kościół może bronić wolnego samookreślenia aż po śmierć.

thum. Jerzy Zakrzewski SJ

¹² J. Wunderli, *Brauchen wir die aktive Sterbehilfe? Zeichen eines Umdenkens*, w: „Neue Zürcher Zeitung”, 12 X 1982.

Mieczysław Orski

Najnowsza proza polska – próba wprowadzenia

Nie ma wątpliwości co do tego, że przełomową datą w powojennych dziejach Polski – decydującą nie tylko o stanie zbiorowej świadomości narodu, ale i o rewolucyjnym nieraz przesileniu w obrębie indywidualnych postaw, programów ideowych oraz systemów estetycznych – był dzień 13 grudnia 1981. *Liczba pisarzy, którzy 13 grudnia przebywali w aresztach, konkuruje tylko z okresem okupacji niemiecko-sowieckiej* – zauważa dramatycznie w tomie „Widziałem wolność w Warszawie” (Londyn 1987) Jerzy Malewski i można by się w tym stwierdzeniu dopatrzeć tendencyjnego nadużycia, gdyby nie oceniać go z punktu widzenia kondycji duchowej, do jakiej reżim doprowadził pisarzy i w ogóle środowiska twórcze drastyczną deklaracją stanu wojennego – wojny wydanej przez wątlą już grupę panujących (jak zaskakująco wątlą, to widać dziś z perspektywy niewielu przecież minionych lat: cóż z NICH w końcu 1989 r. zostało?!) całemu społeczeństwu. Terroru miśięcy stanu wojennego nie należy przeceniać – internowania miały się prawie nijak do kazamatów okupacji hitlerowskiej i łagrów; uciążliwość tego czasu wyraziła się jednak ponad miarę nie w sferze różnych fizycznych udręk, ale w domenie – najogólniej mówiąc – duchowej. Przy spektakularnej, okazywanej na zewnątrz pozie bezkompromisowego szyderstwa czy kpiarskiej bagatelizacji w odpowiedzi na poczynania władzy wśród inteligencji twórczej dominowała jednak autentyczna rozpacz, poczucie ostatecznej i nieodwracalnej ruiny gmachu alternatywnych wartości, budowanego cierpliwie przez tyle lat, z tyloma wyrzeczeniami i tyloma poświęceniami, wewnątrz komunistycznej fasady. Pod

sztywną przykrywką pseudosocjalistycznego rytuału od dawna przecież wrzało, kształtowały się nowe wzorce i treści tego, co zwiemy dzisiaj kulturą alternatywną, co zaś było twórczym sposobem samorealizacji i samookreślenia się narodu.

Kryzys administracyjno-społeczny systemu w drugiej połowie lat siedemdziesiątych kontrastował już z nadzwyczajnym i szerokim ożywieniem, wręcz erupcją niezależnej aktywności twórczej oraz popularyzatorskiej. Z różnych „agend” demokratycznej woli narodu – w rodzaju ruchu KOR, „latających” uniwersytetów, pionierskich podziemnych wydawnictw i czasopism z NOW-ą na czele, ale także półoficjalnych i tolerowanych z musu przez władzę nurtów życia intelektualnego – zrodził się później, jako już prawie dojrzały, zarys „Solidarności”. To, co jeszcze nie tak dawno zakrawało na wyczyny desperatów, nieodpowiedzialne fantazje, obecnie z kilkunastoletniego dystansu nabiera konturów logicznego i zdeterminowanego procesu historycznego.

Tak że o ile trudno zestawiać terror czasów okupacji ze zniewoleniem i uciskiem stanu wojennego, o tyle można, sądzę, porównywać szok świadomości społeczeństwa polskiego we wrześniu 1939 ze wstrząsem duchowym 13 grudnia 1981. Wstrząs ten niewątpliwie przyczynił się do naszej cywilizacyjnej zapaści na pewien okres, pozostawiając po sobie szkody, z których do dzisiaj nie umiemy się wygrzebać; spointował też proces reorientacji postaw twórców nawykłych do stawiania czoła pseudosocjalistycznej obłudzie – manifestujący się w literaturze i życiu literackim strategią bojkotu, emigracji wewnętrznej, odmowy w dziele współkonstruowania nawet owego alternatywnego gmachu dóbr duchowych wewnątrz oficjalnej fasady (która zdążyła już stać się papierową makieta). W parze z odmową udziału w jakiegokolwiek kulturze mogącej służyć władzy za pretekst normalizacji szło bezpośrednie zaangażowanie się w konkretną walkę polityczną, choćby

i za cenę artystycznego regresu. Dlatego w poezji nastąpiła eskalacja postawy tyrtejskiej i tendencji obliczonej na maksymalny oraz szybki oddźwięk, zaś w prozie – dominacja świadectwa krzywd i nieprawości, zapisu wad systemowych, przewaga literackiego dokumentu nastawionego również na bezpośredni rezonans społeczny. Nie była to zresztą rewolucja w polskiej beletrystyce, co najwyżej przyspieszony rozwój zarysowujących się już wcześniej dążności – nurt prozy o zainteresowaniach dokumentarno-autobiograficznych zaznaczył się w naszej literaturze, zresztą zgodnie z tendencjami światowymi, już w latach siedemdziesiątych i wcześniej. Co więcej, obowiązujący do niedawna zasadniczy poznawczo-etyczny paradygmat podmiotu naszej szeroko rozumianej twórczości piśmienniczej – zgłaszającego akces do opozycji – ukonstytuował się na długo przed stanem wojennym (choć teraz radykalnej ostrości nabrały jego kontury); kształtował się w ciągu długich lat nie wypowiedzianej otwarcie duchowej bitwy z oficjalną doktryną na bardziej domyślnych niż rzeczywistych, ale z pewnością przełomowych, barykadach zmagañ lat 1968-70, a także października 1956. Rozpętana w grudniu 1981 „wojna” jedynie wydobyła na wierzch i ugruntowała zarysy tego paradygmatu, za którego wyznaczniki możemy uznać w dużym skrócie: po pierwsze, prymat etyki nad nad estetyką i sankcjonowanie nade wszystko społecznej służby literatury; po drugie, syndrom nieprzejednanej i szukającej różnych sposobów manifestacji opozycyjności wobec systemu oraz jego polskiego wcielenia; po trzecie, będącą wynikiem tych „sposobów” technikę artystyczną KAMUFLAŻU, czyli paraboli, kostiumu historycznego, szyfru, aluzji etc.; bądź też – po czwarte – w prozie krzyżującej się z dokumentem (pamiętnikiem, quasi-dziennikiem) nacisk na świadectwo własnych doświadczeń i obserwacji, na autorskie uczestnictwo w opisywanych procesach dziejowych i wydarzeniach o mniejszej skali społecznej.

Czynniki te wszakże nie przyczyniły się, jak można dziś sądzić, do rozkwitu prozy polskiej; paradoksalnie – spotęgowane przez pierwiastki erozji i kryzysu ciążyące na nowoczesnej prozie europejskiej – przyczyniły się raczej do komplikacji indywidualnego rozwoju artystycznego wielu wybitnych twórców, do pojawienia się wielkich porażek literackich w rodzaju „Miazgi” Jerzego Andrzejewskiego, do ustawicznego miotania się narratorów między faktami a fikcją, stylistyką trybuny a nowoczesnym laboratorium prozatorskim. Dla jasności dalszego wykładu spróbuję omówić konkretne dokonania naszej prozy ostatnich kilkunastu lat (około piętnastu) w trzech porządkach, z pewnością nieostrych i zachodzących na siebie: jawnego bądź ukrytego wyzwania politycznego; szeroko i różnorodnie pojmowanego kamuflażu; świadectwa autobiograficznego bądź quasi-autobiograficznego. Będzie to przegląd krytyczny, nie roszczący pretensji do syntezy, siłą rzeczy wybiórczy...

Jawne bądź ukryte wyzwania polityczne

Pierwszą część wypada zacząć od „Miazgi”, która przez całe lata stanowiła legendę środowiskową. Zapowiedzi tej powieści J. Andrzejewskiego długo gościły na okładce „Twórczości” w latach 1965-66, wreszcie w październiku 1966 ukazał się większy fragment, po czym... cała powieść w odmiennym kształcie wyszła kilkanaście lat później jako jedna z pierwszych pozycji „drugiego obiegu” – w NOW-iej w 1979 r. Tych kilkanaście lat odstępu należy tłumaczyć nie tylko przeobrażeniami polskiej rzeczywistości polityczno-społecznej tudzież zakłóceniami cenzuralnymi i innymi, ale również duchowymi oraz warsztatowymi rozterkami samego autora, którego wizję przegonił rozwój wypadków: mianowicie te objawy kryzysu, które dawały znać o sobie w latach sześćdziesiątych, zupełnie inaczej wyglądały z perspektywy lat siedemdziesiątych. „Miazga” – w swym

ostatecznym kształcie dość niezborna, kapryśna, wielowątkowa, wahająca się między fikcją a dokumentem, hybryda prozatorska mająca wstrząsnąć sumieniami budowniczych socjalizmu, niestety spóźniona w tym dziele o długie lata – stanowi przede wszystkim, jak słusznie zauważył Tomasz Burek, *kamień milowy na drodze do uczciwej literatury*.

Jeśli mowa o „kamieniach milowych” na drodze moralnego otwarcia narratora naszej prozy na współczesność, nie sposób nie wymienić zaraz dwóch tytułów Tadeusza Konwickiego. Powieści „Kompleks polski” i „Mała Apokalipsa” bodaj jako pierwsze zaatakowały tak bezpośrednio, bezkompromisowo okopy rodzimego totalitaryzmu (który nigdy nie był u nas totalitaryzmem spełnionym), a zwłaszcza tego wszystkiego, co można określić mianem sowietyzacji życia w Polsce. Książki te przynoszą w istocie chyba najbardziej wnikliwą w literaturze lat siedemdziesiątych – ujętą w wizyjną parabolę – diagnozę krachu systemowego i degradacji społeczeństwa; szeroki rozgłos zdobyła zwłaszcza szydercza antyutopia o silnie groteskowym zacięciu, jaką jest „Mała Apokalipsa” – aczkolwiek powieść ta nie u wszystkich wzbudziła zachwyt, zaś Gustaw Herling-Grudziński nazwał ją *paradą narodowej historii i szopką*. Obydwie powieści, wymierzające ostrze swej dosadnej satyry w doraźne cele krytyki, przekładające nakaz aktualnej doniosłości nad porządek doskonałości artystycznej, nieraz w nadto widoczny sposób zwięzają tak istotne zawsze dla prozy Konwickiego ambicje twórcze, warsztatowe. Dopiero wydana w 1987 r. „Bohiń” wraca do typowych wątków i tropów tej twórczości, w której sen i jawa, byt i niebyt, anegdota i metafora spajają się w jeden specyficzny strumień narracji, w której Hypnos sprzymierza się z Thanatosem.

W ogóle niewiele głośniejszych pozycji prozatorskich drugiego obiegu, jakie pojawiły się na rynku w czasie stanu wojennego lub niedługo przed nim, zalicza się do wybitnych osiągnięć w dorobku ich znakomitych autorów.

Zarówno „Wielki strach“ Juliana Strykowskiego, jak „Raport o stanie wojennym“ Marka Nowakowskiego czy „Stan po zapaści“ Jacka Bocheńskiego, jak i inne pozycje stawiające sobie zadanie opisanie oszustwa, degrengolady budowanego w Polsce ustroju, same w sobie są w pewnej mierze owocem kryzysu obezwładniającego przestrzeń komunikacji społecznej; stan po zapaści można właściwie ocenić z pozycji lekarza, a nie rozłożonego na obie łopatki i wsłuchującego się w ból organizmu pacjenta. Dlatego może najcenniejszym śladem piśmiennictwa wyrosłego bezpośrednio z szoku „wojny“ lat osiemdziesiątych pozostaną te dzieła, które swe ambicje artystyczne powściągnęły albo całkowicie uśmierzyły, jak np. „Kadencja“ Jana Józefa Szczepańskiego, „Oni“ Teresy Torańskiej, „Hańba domowa“ Jacka Trznadla, „Rozmowy polskie latem 1983“ Jarosława M. Rymkiewicza, różne książki reportażowe, które dołączyły do zaakcentowanego już w poprzednim dziesięcioleciu nurtu przerzucającego most między powieścią a dokumentem, publicystyką z najwybitniejszymi realizacjami w utworach Ryszarda Kapuścińskiego (m.in. „Cesarz“, „Szachinszach“), Hanny Krall (m.in. „Sublokatorka“ i ostatnio wydana „Hipnoza“). Oczywiście nie można w tym miejscu zapomnieć o rosnącym prestiżu i rozszerzającym się wpływie ukazujących się w coraz większych nakładach w latach osiemdziesiątych – wciąż jeszcze zagranicą lub w podziemiu – „milowych“ pozycji literatury emigracyjnej, również odwołujących się do warsztatu reportera bądź dokumentalisty, takich jak książki Czesława Miłosza, „Inny świat“ G. Herlinga-Grudzińskiego, „Mój wiek“ Aleksandra Wata, „Szkice piórkem“ Andrzeja Bobkowskiego, „Na nieludzkiej ziemi“ Józefa Czapskiego, książki Tadeusza Nowakowskiego, Józefa Mackiewicza, Jerzego Stempowskiego, Konstantego Jeleńskiego i in.

Natomiast sięgając do nie zakłóconej melanżami wielkiej epiki wkraczającej w materię polityczną trzeba przyznać należne miejsce wciąż niedocenionej powieści

Igora Newerlego „Zostało z uczty bogów“, która wiele lat czekała na szczęście druku. Utwór ten, odwołujący się do przeżyć autora w okresie rewolucji 1917 r. i kształtowania się państwa sowieckiego, pisany z punktu widzenia młodzińskiego entuzjasty, któremu otwierają się oczy na mechanizmy zarysowującego się systemu, jest jednym z najdonioślejszych nie tylko w polskiej literaturze świadectw narodzin władzy, która miała przejąć rząd dusz w całej Europie Wschodniej, i nie tylko tu, na długie dziesięciolecia. Newerly opublikował później jeszcze ujmującą epicką balladę osnutą na kanwie losu polskiego zesłańca na Sybir po powstaniu styczniowym – „Wzgórze błękitnego snu“. Najnowszym międzynarodowym bestsellerem polskim stała się powieść Andrzeja Szczypiorskiego „Początek“ (wydawana na Zachodzie pt. „Piękna pani Seidenmann“), komentująca w oryginalny, nieszablonowy zwłaszcza dla naszych doświadczeń sposób dramatyzm i skomplikowanie stosunków polsko-żydowsko-niemieckich podczas okupacji hitlerowskiej w Polsce. Warto w tym miejscu wyjść poza ścisłe ramy hasła zakreślającego obszar treściowy niniejszego rozdziału i przypomnieć kilka tytułów, które wzbogaciły ostatnio w naszej prozie temat żydowski – stanowiący do niedawna przecież wyzwanie również polityczne. Przede wszystkim doczekaliśmy się twórczej kontynuacji „Głosów w ciemności“ Juliana Strykowski, wnikającej w meandry losu Żydów w przedwojennej Polsce, wysoko – słusznie – ocenionej przez krytykę powieści „Echo“; wcześniej ukazał się też m.in. „Przybysz z Narbony“ tegoż autora. Wyszły długo wstrzymywane przez cenzurę „Krzywe drogi“ Bogdana Wojdowskiego; treść opowiadań dotyczących różnych okresów historii spaja tu czytelna w podtekście myśl o gorzkim i obezwładniającym z punktu widzenia jednostki rozchodzeniu się czasu historii z czasem natury – przy czym mniej chodzi o wyrok dziejów dotyczący naród żydowski, bardziej o uniwersalne przesłanki losu tego narodu. Wrocławska „Odra“ opublikowała długo

czekającego na druk „Bliźniaka” Józefa Hena, pisanego po marcowych wydarzeniach 1968; Hen wydał też kilka nowych poczytnych tomów prozy. Zagranicą wychodziły książki żyjącego od ponad 20 lat na emigracji autora pamiętnej „Wojny żydowskiej”, Henryka Grynberga.

W latach stanu wojennego i tuż po nim ci pisarze, o których można najkrócej i przerośnie powiedzieć – że zasługiwali w oczach władzy na „ścieżki szybkiego druku”, zarzucili rynek sporą liczbą powieści wchodzących za tzw. kulisy polityki; na ogół nie były to ani kulisy, ani polityki, a ponadto dziełom tym patronował dość służalczy punkt widzenia sprawy i przede wszystkim widoczne lekceważenie zasad nowoczesnego warsztatu prozatorskiego. Od książek tych odbijała na korzyść uczciwością i rzetelnością ujęcia „partyjnego” wątku, wszechstronnym naświetleniem tematu, a także wyważonym i skondensowanym tokiem narracji fabularnej zbyt mało dziś pamiętana „Studnia” Michała Jagiełły, autora wydanej wcześniej powieści „Hotel klasy lux”. Z innych wartościowych pozycji, nie mieszających się bezpośrednio do polityki, ale poruszających zasadnicze dla społeczeństwa wątki świadomości schyłkowego okresu socjalizmu czy rozpatrujących doniosłe kwestie funkcjonowania narodu przez pryzmat obserwowanej sfery społeczno-obyczajowej, warto odnotować m.in. tomy opowiadań Janusza Głowackiego, powieści Andrzeja Brauna, Zbigniewa Żakiewicza, „Ptaki dla myśli” Urszuli Koziół, „Pustą szkołę” Bogusławy Latawiec, „Rzeźnię Maksa Heroda” Bolesława Paca, „Kronikę z Mazur” Erwina Kruka, powieści Krystyny Kofty... Z nieco odleglejszych w czasie godna przypomnienia jest powieść przebywającego dziś zagranicą jednego z kodyfikatorów Nowej Fali, Adama Zagajewskiego, „Ciepło, zimno”, dotycząca krytycznie i celnie kwestii charakterystycznego dla socjalizmu modelu inicjacji społecznej. Zaś jako parabolę totalitarnych układów, demaskującą niektóre ich struktury, a zwłaszcza niedoskonałość – czy może naddoskonałość – aparatu bezpieczeń-

stwa publicznego, można odczytać odwołującą się do obserwacji z domu poprawczego „Ucieczkę do nieba” Jana Komolki. Bohatera socjalistycznej współczesności à rebours opisywały dwie ważne książki Janusza Andermaña „Zabawa w głuchy telefon” i „Gra na zwłokę”; na swoje odkrycie czeka znany jeszcze z niezbyt dostępnych wydań utwór o stanie wojennym – „Kraj świata” tegoż autora. Wśród utworów pisarzy, którzy objawili się w prozie u progu lat osiemdziesiątych, poczesne miejsce powinno przypaść „Czeskiej biżuterii” i ostatnio wydanej powieści „W ptaszarni” Grzegorza Musiała, zaś wśród debutantów lat późniejszych wyróżnia się – obok Eustachego Ryłskiego i Piotra Szewca, o których piszę dalej – Dawid Huelle ze swoim „Weiserem Dawidkiem”. W „Czeskiej biżuterii” narrator przedstawia i analizuje procesy demontażu świadomości pokolenia swych rówieśników w konkretnym czasie historycznym, czyli w latach siedemdziesiątych (z odniesieniami do 1968 r.); zaś sugestywnie i z darem narracyjnym nakreślona epopea cechującego się nadzwyczajnymi zdolnościami i magicznymi umiejętnościami chłopca żydowskiego, Weisera, jest wkomponowana w powojenny pejzaż społeczny Polski lat stalinowskich.

Kolejne swoje wielkie powieści (m.in. „Fiasko”, „Wizja lokalna”) – przenoszące fundamentalne problemy i dylematy współczesnego człowieczeństwa na fabularno-liryczne gobeliny SF – wydał Stanisław Lem, nie wyrażający tu rekomendacji. Zaś finalnym akordem tzw. nurtu chłopskiego (Tadeusz Nowak, Edward Redliński, Julian Kawalec, Józef Łosiński z „Chłopacką wysokością” i in.) była głośna powieść „Kamień na kamieniu” Wiesława Myślińskiego.

Różnorodnie pojmowany kamuflaż

Przechodząc do wątku interpretacji krytycznych wytyczonego porządkiem, jak to określiłem, kamuflażu i paraboli powołam się na tezy ostatnio wydanej mej

książki „Kontestator wśród narodowych znaków”. Otóż owo tytułowe hasło wydało mi się istotne i wyróżniające twórczość wielu polskich autorów na tle innych literatur. Wyraża ono zjawisko znamiennego współistnienia elementów buntu i harmonii, kontestacji i tradycji w naszej prozie współczesnej. U wielu pisarzy niepokodzenie z narzucaną im ideologią i otaczającą ich rzeczywistością zostaje – jakby skutek niewiary w możliwość „bezpośredniego” wyrzucenia z siebie protestu – zakamuflowane, zaszyfrowane w język „znaków” pamięci czy legendy narodowej, przeniesione w sfery odpowiednio dobranych i naświetlonych anegdot, motywów historycznych itp. Oryginalną grę w historii i z historią proponuje w dwóch swoich ostatnich powieściach, „Pomyśle” i „Rondzie”, Kazimierz Brandys. Pytanie zadane w tych książkach brzmi: Do jakiego stopnia skreślony przez dziejopisa obraz polskiej przeszłości – tak silnie decydującej przecież o teraźniejszości – zasługuje na miano obiektywnej nauki o dziejach, a w jakim stopniu jest on dziełem naturalnej ludzkiej skłonności mitotwórczej, a nawet poczynił wyobraźni ludzkiej? Narrator nadaje różnorodnym zabiegom konstruującym FIKCJE minionego, a także bazującej na nich całej, jak to określa, NIERZECZYWISTOŚCI przeżywanego czasu rangę równorzędną w stosunku do stwierdzalnych naukowo procesów historii. „Nierzeczywistość” – to tytuł napisanej niemal równocześnie z „Rondem” książki, swoistej psycho- i socjoanalizy intelektualisty skazanego na potyczkę życia z formacją polskiego „realnego” socjalizmu. Jedną z najbardziej fascynujących pozycji powojennej literatury, prowadzącą również własną grę z polską historią, wydał u progu lat osiemdziesiątych Jerzy Krzysztoń (autor także pamiętnego „Wielbłąda na stepie”). Trzy tomy „Oblędu” to wychodząca od zapisu rodzącej się schizofrenii bohatera i rozwijana na kanwie studium choroby niecodzienna rekapitulacja zakodowanych w podświadomości, nieświadomości, a także w świadomości Krzysz-

tofa obrazów, mitów, fantazmatów. Schizofrenia bohatera, w której znajduje równocześnie ujście jego bunt przeciw realiom socjalistycznego świata, jak gdyby wchłania w siebie „chorobliwe“ wątki naszych dziejów, choć jest też podróżą w głąb jaźni, ku głębinom zbiorowych doświadczeń pradawnego czasu.

Generalnie o piarstwie polskim odwołującym się do historii można dziś powiedzieć, że jest albo pisaniem o współczesności poprzez historię, albo tropieniem uniwersalnych, ponadczasowych tematów dziejowych, poświęcaniem się „metahistorii“. W powieściach Władysława Terleckiego, autora pamiętnego cyklu utworów osnutych na kanwie wydarzeń okresu powstania styczniowego (ostatnio ukazały się m.in. „Cień karła, cień olbrzyma“, „Pismak“, „Drabina Jakubowa“, „Cierń i laur“) historia stanowi oryginalne tworzywo, osnowę wyobraźni i wykładnię intencji narratora. Stanowi punkt odniesienia nie jako nauka, a jako pamięć dziejów: nieodległych wzorców i fundamentów współczesnej świadomości. Wiele pytań pisarza, ubranych w treść dziejowej alegorii, zachowuje żywą, nieraz jątrzącą aktualność – i nad pytaniami tymi snuje się gorzka myśl przewodnia: że młodość, idealizm, ofiarność, szlachetność oraz inne wartości są kartami nie znaczonymi w intryganckiej grze dziejotwórczej, ale mogą służyć – i często służą – szulerom. Oryginalną, własną poetyką myślenia historycznego cechuje się twórczość Jadwigi Żylińskiej („Gwiazda spadająca“, „Gra w tarota“), Jacka Bocheńskiego, który opublikował swe najważniejsze pozycje przed omawianym przeze mnie okresem. Bliższe eseistyce jest piarstwo historyczne Tomasza Łubieńskiego („Bić się czy nie bić?“, „Czerwonobiasty“). Przypomniany tytułem Łubieńskiego odwieczny dylemat polskiej myśli i mitologii narodowej: bić się czy nie bić? nadal inspiruje twórczość prozaików; w udany pod względem artystycznym sposób rozwijają go powieści Witolda Zalewskiego: „Ostatni postój“ i „Pożegnanie Twierdzy“. Natomiast najnowszy „Wysłannik“ tegoż

autora podnosi kwestię tożsamości i samookreślenia intelektualistów niemieckich w przedwojennej hitlerowskiej Rzeszy, choć rozpatruje to zagadnienie w szerszym, bardziej uniwersalnym, nawiązującym też do polskich odniesień, tle. Ostatnie tomy prozy J.J. Szczepańskiego, wydane przed „Kadencją” („Przed nieznanym trybunałem”, „Autograf”, „Ultima Thule”) rozwijają i pogłębiają zasadniczą dla tej twórczości refleksję zmęczenia, strukturalnego kryzysu ludzkości – którego uwieńczeniem była ostatnia wojna oraz totalitaryzmy Hitlera i Stalina. Dla narratora tej prozy, specjalizującej się w wyrafinowanej, kunsztownej paraboli, wojna totalna nie była nieodpowiedzialnym wybrykiem grup szaleńców i tyranów, tylko konsekwentnym ogniwem „rozwoju” (w cudzysłowie) cywilizacji.

W minionym dziesięcioleciu ukazały się nowe pozycje jeszcze innego wybitnego twórcy specjalizującego się w intencjonalnych wyprawach w przeszłość, współtwórcy mitu galicyjskiego w powojennej literaturze – Andrzeja Kuśniewicza. Duże wzięcie wśród czytelników i uznanie krytyki zapewniły sobie powieści „Lekcja martwego języka”, „Witraż”, „Mieszaniny obyczajowe”, utwory poświęcone, najogólniej mówiąc, dekadencji europejskiej, zmierzchowi formacji liberalno-mieszczańskiej, nie tylko galicyjskiej. Znakomity warsztat prozy Kuśniewicza zapewnił jej nie tylko wielu zwolenników, lecz i kontynuatorów. Fascynacja mitem galicyjskim pobudziła wyobraźnię takich autorów, jak Andrzej Stojowski (m.in. „Kanonierka”), Włodzimierz Paźniewski (m.in. „Krótkie dni”) czy też spośród najmłodszych Piotr Szewc, którego „Zagłada” zalicza się moim zdaniem do ścisłej czołówki debiutów okresu objętego przez ten szkic. Trzeba w tym miejscu przypomnieć twórczość poświęcającego swą uwagę południowo-wschodnim Kresom Leopolda Buczkowskiego, a także wydaną wiele lat temu zagranicą, lecz dopiero niedawno szerzej rozpowszechnianą w Polsce wielką powieść Włodzimierza Odojewskiego „Zasypie wszystko,

zawieje". Z całej swej twórczości Odojewski pasjonuje się sprawą przepojonych krwawą nienawiścią stosunków polsko-ukraińsko-rosyjskich na Kresach; na dokładniejszą analizę krytyczną zasługuje niekonwencjonalna forma jego utworów, również tych z najnowszych tomów opowiadań (m.in. „Zapomniane, nieuśmierzone..."). Jednym z objawień prozy lat osiemdziesiątych był złożony z dwóch mikropowieści dyptyk Eustachego Ryłskiego „Stankiewicz. Powrót“, obierający sobie za bohaterów białogwardzistów i oficerów polskich noszących – czego jeszcze w naszej literaturze nie było – z przekonaniem i oddaniem mundury carskie. Ich sylwetki są skreślone z przekorą twórcy, który miał zapewne dość narodowej martyrologii i wzniosłości. Jeszcze dalej, bo w stronę parodii i pastiszu, idą w swych historycznych rekonesansach narratorzy Piotra Wojciechowskiego. Odniesieniem jego utworów (najważniejsze to „Czaszka w czaszce“, „Wysokie pokoje“) jest jakby syntetyczny świat polskich – i nie tylko polskich – dziejów, którym w oryginalny, specyficznie intencjonalny sposób „bawi się“ narrator. Natomiast Ryszard Sadaś w „Galicjady“ traktuje dzieje – sprowadzone do ram najzwyczajniej powszednio ludzkich – jako niewyczerpane źródło anegdot, osobliwości, nasycając fabułę przednim humorem i szczyptą realizmu magicznego.

W swoich najnowszych tomach opowiadań dwaj mistrzowie krótkich form, Kornel Filipowicz i Marek Nowakowski, potwierdzili, że warsztat ich – wbrew pozorom wynikającym z pierwszej, nie pogłębionej lektury – nie odwołuje się do narzędzi typowego realizmu. Filipowicz od początków swej twórczości po najnowsze „Rozmowy na schodach“ był wierny krótkiemu opowiadaniu balansującemu na umownej granicy między realizmem a przypowieścią paraboliczną; teksty te można czytać równocześnie jako sfabularyzowane sprawozdania z obserwowanego na gorąco życia i jako symboliczne, eliptyczne streszczenia jakiejś prawdy o losie w tym kraju, w tym czasie, w tym świecie. Krytycy oma-

wiający kolejne tomy opowiadań M. Nowakowskiego często nie dostrzegali albo nie doceniali uniwersalnego wymiaru jego „lumpowskiej” prozy, lekceważyli jej przesłanie zawarte w paraboli. Nostalgia za krainą dawnych „lumpów”, dająca o sobie znać szczególnie w tomach „Księżę nocy” i „Chłopak z gołębiem na głowie”, wypływała z chęci utrwalenia jakiejś w miarę spójnej, opartej na constansach – zapewne zmitologizowanej – struktury społecznej w krajobrazie rozpadających się wartości systemu socjalistycznego.

Świadectwa autobiograficzne bądź quasi-autobiograficzne

Omawiając twórczość pisarzy próbujących sprostać piórem wyzwaniu stanu wojennego sygnalizowałem nasilenie się w naszej prozie całkowicie przeciwstawnej w stosunku do omawianej w poprzednim rozdziale opcji – mianowicie stawiającej na szczerość i bezpośredniość w kontaktach między autorem a czytelnikiem, na strategię osobistego poświadczenia komunikatu literackiego przez jego nadawcę, na omijanie wszelkiej aluzji i szyfru; opcji jednak nie do końca autobiograficznej, gdyż podporządkowującej faktografię kreacyjnemu porządkowi literackiemu, mieszającej czasem rzeczywistość z fikcją, a nieraz i sięgającej po mistyfikację. W latach osiemdziesiątych pojawiło się wiele takich quasi-pamiętników, pozorowanych dzienników, eseizujących notatników twórczych itp., po które zresztą czytelnicy, zdaje się, sięgali chętniej niż po same powieści ich autorów. Przypomnijmy najgłośniejsze: „Wschody i zachody księżycy”, „Nowy Świat i okolice” T. Konwickiego (wcześniej jego „Kalendarz i klepsydra”), „Listy do Jerzego” i „Fantomy” Marii Kuncewiczowej, „Krakowskie Przedmieście pełne deserów” Adolfa Rudnickiego, „Notatnik stanu wojennego” i „Notatnik stanu rzeczy” Andrzeja Szczypiorskiego, „Miesiące” Kazimierza Brandysa, „Nie boję się bezsennych nocy” J. Hena, dopiero niedawno wydany tom „Z dnia na dzień” J. Andrzejewskiego,

„Mieszaniny obyczajowe“ A. Kuśniewicza, wiele książek emigracyjnych, dopiero docierających do krajowego czytelnika – poza wymienionymi już wcześniej m.in. ważny „Dziennik pisany nocą“ G. Herlinga-Grudzińskiego... Wszystkie te utwory, stawiające sobie za cel m.in. autoanalizę i traktujące ją jako podniecie literacką, premią styl dyskursywny, rezygnując z kostiumu, symbolu, metaforyki.

Być może w tej tendencji zaznaczającej się wyraźnie dziś w literaturze światowej należy upatrywać przyszłości wartościowej prozy polskiej. Choć rzeczywistość rynku księgarskiego skrzeczy. Zbyt wiele utworów literackich pisarzy średniego i młodego pokolenia wykazuje cechy typowe dla epidemii postmodernizmu. Piszę: epidemii, bo inaczej dziś tego spadku po tzw. rewolucji artystycznej nie sposób nazwać. Można rzec, że w wyniku nadto mechanicznej i w ogóle od początku dość sztucznej transplantacji modnych na świecie nowoczesnych technik oraz form artystycznych organizm – angażującej się w postmodernizm i podobne tendencje – naszej prozy zdradza objawy odrzucenia przeszczepu, który rozwija się sam w sobie przybierając rozmiary zagrażającego całości organicznej nowotworu. Ale to temat do innych rozważań.

La prose polonaise la plus récente – tentative d'introduction

La „guerre“ déclenchée en Pologne le 13 décembre 1981 (l'état de siège ayant pris officiellement en polonais l'appellation d'„état de guerre“), n'a fait que dégager et affermir, dans la vie littéraire polonaise, les contours d'un paradigme qui avait pour signes distinctifs la prééminence de l'éthique sur l'esthétique et la mise en valeur, avant toute chose, du message social de la littérature; le syndrome d'un esprit d'opposition irré-

ductible face au système communiste, et, au niveau de l'expression, la technique de camouflage (par parabole, allusion, déguisement historique des problèmes du présent, écriture codée etc.) – pour déjouer la censure. Ces facteurs n'ont pas concouru à l'épanouissement de la prose polonaise; ils ont par contre compliqué l'évolution littéraire individuelle de plus d'un auteur de talent.

Jacek Bolewski SJ

Alternatywa Hamleta (dokończenie)

Szaleństwo i metoda

Przechodząc wreszcie do tekstu sztuki, dostępnego obecnie w genialnym tłumaczeniu na język polski, przyjrzyjmy się dokładniej, w jaki sposób przybliżył on nas do zagadki Hamleta²⁵. Słyszymy najpierw z ust Króla i Królowej o smutku bohatera, interpretowanym jako znak żalu i żałoby po śmierci ojca. W odpowiedzi Hamlet sugeruje, że zewnętrzne przejawy mogą być mylące, gdyż można je *udać, odegrać jak aktor, / To tylko stroje i przebrania bólu. / Lecz w sobie, w środku mam więcej niż pozór* (22). I kiedy wreszcie zostaje sam, słyszymy w jego pierwszym monologu, że tym, co boli go jeszcze głębiej aniżeli śmierć ojca, jest postawa matki, która zbyt szybko porzuciła żałobę poślubiając brata zmarłego. Ostatnie słowa monologu brzmią: *Złe jest to wszystko, i skończy się źle. / Lecz, choćby serce rwał ból, muszę milczeć* (24).

Następna scena ukazuje, że zło nie przestaje się ujawniać. Informacja o pojawianiu się ducha ojca budzi w sercu Hamleta nowe przeczucia: *Coś złego się święci, / Coś podejrzewam... Zanim noc nastanie, / Milcz, serce. Teraz ziemia ją przygniata, / Lecz zbrodnia stanie przed oczami świata* (31). I podczas nocnej straży, w momencie kiedy czuwający Hamlet zauważa: *Jedna kropla zła / Nasączy jadem całe nasze dobro* (39), sam dostrzega nagle pojawiającego się ducha. Towarzysze ostrzegają księcia, by za nim nie szedł, bo może się zdarzyć, że *duch pozbawi władzy / Twój rozum, że cię wtrąci w obłąd* (41). Hamlet nie bierze pod uwagę ostrzeżeń,

²⁵ Korzystając dalej z tłumaczenia S. Barańczaka w cytowanym wydaniu zaznaczamy przytaczane wypowiedzi sztuki przez podanie numeru strony w nawiasie w tekście artykułu.

wysłuchuje się w słowa ducha. Ten nie mówi bynajmniej wszystkiego o swojej sytuacji: *Tajemnic mego więzienia nie mogę / Wyjawić – gdybym mógł, najmniejszy szczegół / Tej opowieści byłby ci torturą, / Zmroził w twych żyłach młodą krew, a z oczu / uczynił gwiazdy wysadzone z orbit; / Każdy zaś włoszek twych gęstych kędziarów / Stałoby dęba, jak sterczące kolce / Rozdrażnionego jeża*. Tym, co duch ujawnia, jest zbrodnia bratobójstwa, dokonana na zmarłym w *samej kwiecie grzechu, / Bez sakramentów i bez namaszczenia, / Bez porachunku z sobą, bez spowiedzi, / Która by zdjęła ze mnie ciężar win*. Groza tej sytuacji, *groza! groza! niewymowna groza!* ma poruszyć Hamleta do działania: *Jeżeli w piersi masz serce, nie zniesiesz, / Aby królewską łóżnicę plugawił / Występek kazirodztwa i rozpusty. / Lecz jakimkolwiek sposobem mnie pomścisz, / Nie skalaj duszy czy mózgu knowaniem / Przeciwko matce. Pozostaw ją niebu* (46).

Jaka jest reakcja Hamleta na to nowe doświadczenie? Ujawnione zło dogłębnie go poraziło i wzburzyło. Z jednej strony książę wskazuje na swoje mięśnie *zwiotczałe nagle jak u starca*, z drugiej strony wyznaje, że jego *pamięć kipi / Jak lawa w głbie tej czaszki* (47). Jego zachowanie zdumiewa towarzyszy, którzy odnaleźli go już po zniknięciu ducha. Przyjaciel Horacio zwraca mu uwagę: *Książę drogi / To jakieś mętne i bezładne słowa* (49). Jeszcze większe zdziwienie budzą dalsze poczynania księcia, kiedy domaga się on coraz to nowych przysiąg, by zobowiązać towarzyszy do milczenia, a jednocześnie zmienia nieustannie miejsce, uciekając jakby przed duchem, do którego nadal się zwraca w dziwacznych, odartych z powagi słowach: *Wybornie powiedziane, stary / Kreciel! Tak prędko ryjesz swój korytarz? / Wzorowy górnik!* (51). W odpowiedzi na okrzyk przyjaciela, który widzi w jego zachowaniu *niepojęte dziwy*, Hamlet tłumaczy: *Zatem je przyjmij i nie próbuj pojąć. / Więcej jest rzeczy na niebie i ziemi, / Niż się wydaje naszym filozofom*. I na koniec raz jeszcze

zobowiązuje przyjaciół do milczenia: *Pamiętajcie: od-tąd, / Choćbym się nie wiem jak dziwnie zachował / (A pewnie nieraz świadomie postąpię / W sposób dziwaczny lub zaskakujący) – / Żebyście nigdy, pod żadnym pozo-rem / Nie próbowali przy takich okazjach / Okazać innym, że coś o mnie wiecie* (51 n.).

Zauważmy – pod wpływem doświadczenia, związa-nego z duchem zmarłego, w słowach i w działaniu Hamleta ujawnia się już od pierwszej chwili ambiwa-lencja oszołomienia, które wydaje się autentyczne, i szaleństwa, które jest udawane. Tak jakby bohater dostał się w wir próbując nad nim zapanować, a zara-zem zdradzając, że stracił panowanie. Znamienne są w tym kontekście słowa, które podsumowują powyższą scenę i najpełniej ilustrują nową sytuację Hamleta: *Czas jest zwichnięty – próżno mnie żałować, / Żem się narodził, by go naprostować*²⁶. Widzieliśmy wyżej, że już Goethe uważał te słowa za klucz do wyjaśnienia zagad-ki Hamleta. Teraz możemy dodać: chodzi o doświad-czenie czasu dotkniętego złem, tak silnym, że próba zapanowania nad nim wydaje się daremna jako ska-żona jego własnym panowaniem. Razem z Wyspiań-skim możemy zatem przyjąć, że problemem nie jest „niezdolność” Hamleta do czynu, którego – jak się wydaje – oczekuje odeń zmarły, lecz niezdolność takie-go czynu do radykalnego przezwyciężenia zła. Zaś ko-rzystając z sugestii Eliota możemy pójść jeszcze dalej, interpretując niewyraźne doświadczenie związane z duchem jako przeczucie, czym jest piekło. Nie to za-tem, co duch powiedział, lecz to, co zataił, objawia się

²⁶ Odchodzimy w tym miejscu od tłumaczenia Barańczaka, które brzmi: „Przeklęty mój los: / Ten czas jest kością, wylamaną w stawie / Jak można liczyć, że ja ją nastawię?” Zauważmy, że w oryginale nie chodzi bynajmniej o utożsamienie czasu z kością (!), lecz o stwierdzenie: „The time is out joint”. Cz. Miłosz, powołując się w swych rozważaniach na ten zwrot Hamleta, tłumaczy: „Czas wyszedł z trybów” (por. *Księga Mądrości*, tłum. z greckiego i komentarzem opatrzył Cz. Miłosz, Paris 1989, s. 12). Podobne sformuło-wanie znajdujemy w cytowanym wyżej tłumaczeniu P. Chmielowskiego z Goethego: „Czas wyszedł ze swoich fug...”

najpełniej w porażeniu, które dotknęło Hamleta – w przeczuciu, że zło może rodzić tylko nowe zło. I nie jest chyba przypadkiem, że prawda o niewyraźnym doświadczeniu księcia odsłania się najpełniej w słowach kochającej Ofelii, która widzi go w pierwszej chwili tak, jakby przerażające doświadczenie nadal trwało: *Twarz od koszuli bielsza, nogi pod nim / Drżały i wygląd miał taki żałosny, / Jakby się wyrwał z piekła i próbował / Opisać jego grozę* (59).

Piekielna groza zła, która poraziła Hamleta w doświadczeniu z duchem, nasuwa myśl o szaleństwie bynajmniej nie udawanym. Scena pierwszego spotkania z Ofelią pozostaje aż do końca niema – nie pojawia się w niej nic poza spojrzeniami i westchnieniami. Dopiero później, gdy w ustach Hamleta pojawiają się *słowa, słowa, słowa*, szaleństwo staje się na tyle udawane (nie: udane), że budzi podejrzenie: *W tym szaleństwie jest metoda* (70). Słowa ojca Ofelii są dostatecznie znane i przytaczane na dowód, że wszystko, co w dalszych słowach i działaniach Hamleta sprawia wrażenie szaleństwa, jest tylko świadomym udawaniem. Owszem, trudno zaprzeczyć, że w późniejszym zachowaniu księcia wobec Ofelii dominuje element gry i zwodzenia. Czy jednak niema scena ich pierwszego spotkania po doświadczeniu Hamleta z duchem nie jest bardziej autentyczna i nie mówi więcej właśnie dlatego, że Hamlet nie ucieka się tutaj do słów? Metoda, którą przyjął on w swoim postępowaniu wobec dworu, nie wystarcza do wyjaśnienia jego zagadki. Nie wystarcza, gdyż nie wszystko, co Hamlet czyni, jest wynikiem jego świadomej decyzji. Trzeba raczej przyjąć, podobnie jak to uczynił Eliot, że poza działaniem bohatera kryje się doświadczenie, które go przerasta, nie znajdując w nim samym należytej obiektywizacji. Nie oznacza to jednak, jak chciał Eliot, że zawiódł tutaj również Szekspir. Prawda, która kryje się poza działaniem Hamleta, została bowiem ukazana w sposób wyraźniejszy na przykładzie działania innych postaci sztuki.

Postacie „alter ego” Hamleta

Chodzi o postacie, które w Szekspirowskim dziele są o wiele mniej skomplikowane aniżeli tytułowy bohater i właśnie dlatego – na zasadzie kontrastu – pozwalają lepiej uchwycić to, co w nim samym zdaje się nieuchwytnie. Zacznijmy od postaci Laertes, o którym Hamlet powiada wręcz: *Jest podobieństwo pomiędzy naszymi / Dwie ma sprawy* (187). Podobieństwo do „sprawy” księcia wyraża się u brata Ofelii tym, że również jemu jedna i ta sama osoba zamordowała ojca i doprowadziła do upadku bliską kobietę. Istotna różnica tkwi jednak w osobie Hamleta, który będąc w swojej sprawie podwójną ofiarą stryja staje się w przypadku Laertes, podwójnym sprawcą jego ofiary: śmierci ojca Poloniusza i obłądki siostry, Ofelii. I w ten sposób – na tle podobieństwa obejmującego zasadniczą różnicę – cały los Laertes jest ukazany przez Szekspira jako negatywny postawy, która pozwala wyraźniej pojąć pozytywny sens dziejów Hamleta.

Cóż bowiem czyni Laertes? Podobny z początku do Hamleta w pragnieniu zemsty na zabójcy swego ojca posuwa się jeszcze dalej. W swych zapewnieniach wobec króla o gotowości do zemsty nie cofa się przed niczym: *Mam gdzieś zbawienie duszy! / Niechaj mnie spotka co chce na tym świecie / Albo na tamym – ja żądam jednego: / Pomsty za ojca!* (152). Z myślą o Hamlecie wykrzykuje dalej: *Poderżnę mu gardło, / Choćby w kościele!* (163), by wreszcie w bezpośrednim spotkaniu rzucić księciu w twarz: *Niech cię piekło porwie!* na co słyszy w odpowiedzi z ust Hamleta: *Zła to modlitwa!* (181). Przede wszystkim jednak daje się wciągnąć w podstępny plan zemsty obmyślony przez króla, aby uśmiercić Hamleta w taki sposób, jak gdyby *zginął / Skutkiem wypadku, nie skutkiem intrygi* (161). I kiedy na koniec, po zadaniu Hamletowi śmiertelnej rany, sam został przezeń raniony tym samym zatrutym sztyletem, w obliczu własnej śmierci wyznaje swej ofierze i swemu

zabójcy: *Wpadłem w dół, który kopalem pod tobą. / (...) / Nie mogę dłużej... Król – to król jest winien* (202).

Na przykładzie Laertesza widać wyraźnie, że syn, który działa z pragnieniem pomśzczenia ojca, sam wzięła się w zło i pada jego ofiarą. To, przed czym Hamlet się wzdragał i wahał, w przypadku jego „alter ego” przybiera postać na tyle skrajną i jednoznaczną, że wahanie czy niezgoda Szekspirowskiego bohatera w obliczu takiego działania okazują się usprawiedliwione. W tym sensie możemy dostrzec w postaci Laertesza jakby karykaturę Hamleta – przerysowany obraz, w którym podobieństwo ogranicza się do wyjściowej sytuacji i do związanej z nią pokusy zemsty, zaś reszta jest czymś istotnie różnym, jest ogromną różnicą dlatego, że możliwość kusząca Hamleta została wyolbrzymiona przez jej realizację w Laertesie. W krzywym zwierciadle działania i losu brata Ofelii możemy dostrzec „alternatywnego” Hamleta – takiego, który poszedłby inną drogą aniżeli „niezdolny” do zemsty bohater stworzony przez Szekspira.

Dodajmy jeszcze, że już Wyspiański zwrócił uwagę na swoistą alternatywę łączącą i dzielącą obie postacie dramatu. W swojej interpretacji poszedł on jednak innym tropem, wysuwając przypuszczenie, że w postaci Laertesza zostały zachowane cechy, które tradycyjna, przedszekspirowska wersja dramatu przypisywała Hamletowi – nie tylko pragnienie pomśzczenia ojca, ale i ostentację jego bólu. Komentując w tym duchu scenę powrotu Laertesza zza morza, Wyspiański zauważa: publiczność w szekspirowskim teatrze wiedziała, że *tak, jak teraz wraca Laertes z hałasem i wrzawą, o swego ojca hałasliwie się upominając, siekąc rękami powietrze w nadmiernym żalu przesadnym – tak oto, przed niedawnym czasem jeszcze, grywany był Hamlet sam, źle napisany, Hamlet inny, i tak go właśnie kiepscy aktorzy grywali. Dlatego Laertes to nie jest kto inny, ino Hamlet sam ze starego teatru*²⁷. Dodatkowego potwierdzenia tej hipotezy dopatruje się Wyspiański w scenie z aktorami,

gdzie wyrażając słowami Hamleta, jak należy grać w przedstawieniu, Szekspir ma na myśli aktora, który wykonuje rolę samego Hamleta: *Nie siecz powietrza rękami, nie krzycz, a nie bądź też za miękki*. Dalej zaś Wyspiański zauważa, że w sposób krytykowany przez Hamleta za nienaturalność postępuje właśnie Laertes – w scenie na cmentarzu podczas pogrzebu Ofelii. Dlatego Hamlet jako twór Szekspira przewyższa o niebo Laertes – wcześniejszą wersję postaci: *Laertes już był i z niego się Hamlet wyzwalał. (...) Laertes się już w zwieciadle przejrzał, a Hamlet patrzył jeszcze w głąb swej duszy*.

Inną postacią, która w Szekspirowskim dramacie stanowi kontrast, a przeto, mówiąc paradoksalnie, naświetlenie sylwetki Hamleta, jest Fortynbras. Nie bez powodu postać ta budzi większe zainteresowanie interpretatorów aniżeli Laertes. Zanim bowiem sam Hamlet zamilkł pozostawiając nas ze słowami: *Reszta jest milczeniem*, zdążył jeszcze przepowiedzieć, że po jego śmierci wybór padnie / Na Fortynbrasa. *Mój głos konający / Oddaję za nim* (204). I rzeczywiście: ostatnie słowo w Szekspirowskim dziele należy właśnie do Fortynbrasa: *Zabierzcie ciała. To widok stosowny / Dla pola bitwy po skończonym boju, / Nie dla królestwa, co chce żyć w pokoju. / Niech zagrzmia działa* (206).

Ale nie słowa – te czy inne – decydują o znaczeniu Fortynbrasa. W tym sensie rację ma poeta, który wkładając w usta Szekspirowskiej postaci jeden ze swych najwymowniejszych wierszy, kończy go westchnieniem: *a ta woda te słowa cóż mogą cóż mogą książkę*²⁷. Jednak przeciwstawienie obu postaci, które „Tren Fortynbrasa” ujmuje na wiele sposobów, znajduje prostsze, a zarazem głębsze ujęcie u innego poety – znowu u Wys-

²⁷ S. Wyspiański, dz. cyt., s. 143. Dalsze cytaty: tamże, s. 145 n.

²⁸ Z. Herbert, *Tren Fortynbrasa*, w: *Studium przedmiotu*, Warszawa 1961. Por. interpretację wiersza w: A. Kamieńska, *Od Leśmiana. Najpiękniejsze wiersze polskie*, Warszawa 1974, s. 267-273.

piańskiego. W swym wnikliwym studium o Hamlecie zwraca on uwagę na podobieństwo i jednocześnie znamiennej odmienność obu bohaterów²⁹. Chodzi najpierw o wcześniejsze dzieje, stanowiące tło, które sam Szekspir zarysowuje na początku sztuki w kontekście pojawiania się ducha zmarłego króla. Z przytoczonych w sztuce słów wyłania się następujący obraz. Młodzi bohaterowie są synami ojców o tych samych imionach – starego Hamleta i starego Fortynbrasa. Ojcowie, którzy byli ze sobą skłóceni, stoczyli pojedynek w celu rozstrzygnięcia sporu. Zwycięstwo Hamleta doprowadziło nie tylko do śmierci Fortynbrasa, ale i do zdobycia ziem uśmierconego króla. I kiedy uśmiercony zostaje również król Hamlet, sytuacja w obu krajach wykazuje dodatkowe podobieństwo – rządy sprawują bracia obu uśmierconych królów, zaś synowie zmarłych nie mogą się pogodzić z nową sytuacją.

Na tym tle istotnego znaczenia nabiera dalszy, odmienny obrót losu obu synów – Hamleta i Fortynbrasa. W przypadku tego ostatniego Szekspir przedstawia jego działania wojenne, których sens zmienia się w czasie trwania akcji sztuki. Najpierw są one przedstawione jako akt zmierzający do pomśzczenia ojca, później zaś jako wyprawa przeciwko... Polsce, w której – w oczach i w słowach Hamleta – nie chodzi o wielkie zdobycze materialne, lecz o działanie *dla fantazji, dla mirażu chwały*; bo *prawdziwie wielki jest nie ten, kto czeka / Na wielki powód do boju, lecz ten, / Dla kogo słówka to powód dość wielki, / Kiedy w grę wchodzi honor* (143).

Nie ma wątpliwości, że słowa Hamleta wyrażają zarazem aprobatę Szekspira dla postawy Fortynbrasa. Dalej mogłoby się wydawać, że aprobata ma na celu jednocześnie zganienie Hamleta za jego opieszałość w działaniu. Książę kontynuuje bowiem powyższe słowa następującym samooskarżeniem: *A ja! Z ojcem / Zamordowanym i zhańbioną matką, / Pchany do czynu przez mózg i przez serce – / Ja światu spać pozwałam! I*

kończy nowym postanowieniem: *O, muszę odtąd wciąż mieć przed oczyma / Krew – tylko wtedy nic pomsty nie wstrzyma!* (143 n). Ale w tym miejscu musimy zapytać: Czy „niezdolność” Hamleta do zrealizowania zemsty spotyka się tutaj z aprobatą, czy z dezaprobatą Szekspira? Czy nie ma racji Wyspiański, kiedy rozróżnia między Hamletem dawnej, przedszekspirowskiej wersji, w której zemsta była naczelnym motywem działania bohatera, a Hamletem rozwiniętym przez samego Szekspira, by podać w wątpliwość takie działanie, jak było to widać na przykładzie Laertesza? I czy wobec tego również aproba autor dla postawy Fortynbrasa nie sięga głębiej, tak że również głębiej należałoby pojmować na tym tle ocenę postępowania Hamleta?

Sam Wyspiański pozwala nam jeszcze wyraźniej określić, w jakim sensie ostateczna postawa Fortynbrasa jest dla Szekspira wyrazem zachowania, które mu przyświeca również w spojrzeniu na Hamleta. Wystarczy przytoczyć następujące słowa polskiego poety: *Fortynbras młody – u Szekspira zaznaczony na początku według legendy – jest w rzeczywistości dalej według Szekspira inny. Nie bierze wcale udziału w czynie ojca, nie mści się za ojca wcale; – to tylko w Danii tak myślą, że on się mścić będzie, i ruchami jego wojsk się niepokoją. To już jest inne pokolenie, przedstawia Szekspir; – on jest, ten Fortynbras, taki sam awanturnik i rycerski wagabund, jak ojciec jego – ale on poniecha Danii, gdzie ojciec jego przepadł, gdzie ojcu się nie powiodło – on poszuka szczęścia na innej drodze – łatwo porzuca sprawę Hamletów i naprawdę w sojusz wchodzi z Danią i wbrew idei ojca – i potem, potem, gdy wraca z dalekiej wojny naiwnie bierze z ręki Fortuny to, czego ojcu nie udało się zdobyć krwią i czynem. Tak, ta wina ojca Hamletowego wobec ojca Fortynbrasa – i plama, i grzech jego duszy, jest zmyta – przez Los i Boskie Sądy – Przeznaczenie³⁰.*

²⁹ S. Wyspiański, dz. cyt., s. 80-84, 136-139.

³⁰ Tamże, s. 136.

Widzimy zatem – Fortynbras w oczach Wyspiańskiego uosabia wyraźnie to, co jednocześnie uznał on za istotnie nowy rys Szekspirowskiego Hamleta na tle wcześniejszych jego realizacji. Jest to przekonanie, że nie jest człowiekowi dozwolona zemsta za czyn, który bezpośrednio dotyczył i skrzywdził nie jego samego, ale jego przodków: *Człowiek własnej tylko krzywdy mścić może i umie. CUDZEJ zaś krzywdy mścić nie potrafi, nie rozumie naprawę i nie śmie – mścić mu nie wolno*. I w uzasadnieniu dodaje Wyspiański: *Nie ludzie rządzą światem. Sprawiedliwość odmierzona będzie pełną miarą – nie według woli ludzkiej – JENO BOSKIEJ*³¹.

W podobnym duchu ocenia Wyspiański na tle postawy Fortynbrasa działanie nie tylko Hamleta-syna, ale również jego ojca. Czyn tego ostatniego, prowadzący do uśmiercenia starego Fortynbrasa, był *WYZWANIEM LOSU i że w Boże wkraczał prawa, był: winą króla Danii*. Świadectwem tej winy są również słowa, które duch kieruje do Hamleta: najpierw wzmianka o cierpieniach za zbrodnie popełnione za życia, dalej zaś wezwanie do syna o pomstę. Tym samym, jak zauważa Wyspiański, *Hamleta ciągnie Duch na tę samą drogę, którą sam za żywota kroczył*³². A zatem, możemy dodać, kiedy Szekspirowski Hamlet nie idzie za wezwaniem ducha, szukając raczej innych dowodów popełnionego zła i bardziej skutecznej reakcji wobec niego, to jego działanie nie jest oznaką słabości, lecz tej postawy, którą sformułował już Wyspiański: *Nie niedołęstwo i brak energii lub siły – lecz czucie i uczucie CZŁOWIEKA, który chce czynów swoich, sobie przeznaczonych, nieomylnie się doczekać i nie uczynić niczego, co by cień na niego rzucić miało*³³.

Doszliśmy do punktu, w którym postawa Hamleta zaczęła się zarysowywać jakby od strony negatywnej – na tle tego, co w sposób bezpośredni wiąże się z postaciami Laertes i Fortynbrasa: z jednej strony sprzeciw wobec działania, które jest uwikłane w ducha zemsty, z drugiej strony gotowość do przyjęcia z ręki Losu tego,

do czego własne działanie nigdy by nie doprowadziło. W ten sposób jesteśmy przygotowani, aby przejść do charakterystyki postawy Hamleta, która odślania się wyraźniej w obliczu jeszcze innej postaci dramatu. Tym razem nie jest to postać z grona rywali czy osób dalekich, z którymi bohatera nic nie łączy. Chodzi o postać przyjaciela – Horacja. I czyż nie wolno oczekiwać, że właśnie wobec przyjaciela może się dokonać najpełniejsze odśłonięcie tajemnicy człowieka – Hamleta?

„Serce serca“ Hamleta

Imię przyjaciela aż trzykrotnie pojawia się na ustach umierającego księcia: *Horacjo, umieram*. I o ile dla samego Hamleta w obliczu śmierci reszta jest milczeniem, o tyle przyjacielowi – właśnie dlatego – pozostaje obowiązek dania świadectwa, do którego umierający nie jest już zdolny: *Horacjo, konam; ty żyjesz; pozostań, / Mów prawdę o mnie i o mojej sprawie / Tym, którzy nie dość o niej wiedzą* (203). A kiedy Horacjo pragnie dowieść swojej wierności wobec przyjaciela inaczej – raczej tym, by wraz z nim oddać się śmierci, słyszy zaklinające wezwanie: *Pozostań żywym świadkiem mej historii*.

W dalszym ciągu sztuki nie jest nam dane usłyszeć tej prawdy o Hamlecie, którą ma do przekazania jego przyjaciel. Słyszymy jedynie, o czym zamierza mówić wobec Fortynbrasa: *O ślepej zemście losu lub przypadku, / Śmierci zadanej zdradą lub przemocą, / Wreszcie o planach, obróconych wniwecz, / Które runęły na głowy swych twórców. / Wszystko to zgodnie z prawdą wam przedstawię* (205). I chociaż Fortynbras jest na to gotów: *Chcemy cię zaraz wysłuchać; zgromadźcie / Co najznaczniejszych słuchaczy*, to jednak na koniec słyszymy nie słowa opowieści Horacja, lecz huk dział.

³¹ Tamże, s. 140.

³² Tamże, s. 82 n.

³³ Tamże, s. 142.

Trudno się temu dziwić – nie tylko dlatego, że wojkowa ceremonia bardziej odpowiada naturze nowego władcy, a „muzyka” dział pogłębia oszałamiający efekt, jaki koniec sztuki musiał wywierać na widzach. Przede wszystkim nie ma już miejsca w sztuce na zakończenie opowieści Horacja, gdyż musiałaby ona być niejako powtórzeniem tego wszystkiego, co się już wcześniej rozegrało na oczach widzów.

W tym sensie można sobie wyobrazić przedstawienie „Hamleta” jako opowieść, której narratorem byłby właśnie przyjaciel księcia – Horacio. Trzeba zauważyć, że sam Szekspir sugeruje takie spojrzenie w tej mierze, w jakiej już od początku sztuki czyni właśnie Horacja świadkiem najważniejszych wydarzeń i zwierzeń tytułowego bohatera. Co więcej – takie spojrzenie na sztukę pozwalałoby na swoistą selekcję w jej przeobfitym materiale, nie wolnym wszakże od miejsc ciemnych i zagadkowych. Pierwszeństwo w hierarchii ważności należałoby przyznać tym wydarzeniom i tym słowom Hamleta, w których wyraźnie jest obecna osoba przyjaciela jako świadka i powiernika. Wszystko inne – a przecież wiele jest w sztuce scen, w których obecność Horacja trudno przyjąć – winno być interpretowane i włączane do prawdy o Hamlecie jedynie w świetle tego, co wyłania się dzięki bezpośredniemu świadectwu przyjaciela.

Pójdźmy dalej tym tropem. Najpierw przypomnijmy, że właśnie Horacio stał się dla księcia pośrednikiem w spotkaniu z duchem, ostrzegając zarazem przed zbyt-
nim uleganiem zjawie, aby nie skończyło się to obłędem. On też był tym, który jako pierwszy zaniepokoił się skutkami widzenia, wyrażając obawę: *Gra wyobraźni odbiera rozum* (42). Nie wystarczyło jednak, że Hamlet zobowiązał przyjaciela do niestawiania pytań w obliczu swego dziwnego zachowania (*Zatem je przyjmij i nie próbuj pojąć*) i do przyjęcia, że w przyszłości będzie je nieraz świadomie podejmował. W momencie kiedy książę widzi możliwość nowego sposobu, aby się prze-

konać o prawdziwości złej wieści ducha, odczuwa zarazem potrzebę, aby jeszcze głębiej wprowadzić Horacja w swoje myśli. I słowa, które teraz wypowiada, zaprawdę wiele odsłaniają.

Zacznijmy od tego, ku czemu Hamlet zmierza w swych słowach. Wtajemnicza przyjaciela, że kazał aktorom odegrać przedstawienie, w którym jedna ze scen przypomina okoliczności śmierci ojca; reakcja króla wobec tej sceny, którą również Horacio ma obserwować, winna wyjaśnić prawdziwość słów ducha o udziale brata w jego śmierci. W ten sposób Hamlet jest gotów po raz pierwszy wyjaśnić i ujawnić, jaki był sens doświadczenia z duchem. Bardziej wymowne jest jednak to, co w poprzedzających słowach mówi Hamlet o przyjacielu – i o sobie. Wyznaje bowiem wobec Horacja: *Słyszysz mnie? Odkąd duszę moją stać / Na samodzielny osąd i decyzję, / Wybór jej pada na ciebie. Bo jesteś kimś, kto cierpieniu rzuca w twarz cierpliwość, / Kto znosi ciosy i dary Fortuny / Z równym spokojem. Tak, błogosławieni / Ci, w których pasja i rozsądek tworzą / Tak harmonijny stop: to nie fujarka / Ton wydająca zależnie od tego, / Gdzie się położy na niej palec losu. / Wskaż mi człowieka, który umie nie być / Potulnym niewolnikiem namiętności – / A wpuszczę go, jak ciebie, w samo sedno, / W najgłębszą głąb, w wewnętrzne serce serca* (100).

Nie wahamy się uznać tych słów za klucz do tajemnicy Hamleta. Odsłaniają, co myśli o przyjacielu, odsłania zarazem siebie – w tym co najgłębsze – jako „serce serca”. A zatem nie tyle określone myśli czy plany, które Hamlet w tym momencie żywi, ile nie wyrażona bezpośrednio prawda jego wnętrza ujawniająca się w spojrzeniu na przyjaciela – to jest istota tajemnicy tego człowieka. I zauważmy – Hamlet staje tu przed nami nie jako ktoś wahający się, co wybrać, lecz jako człowiek, który jest zdecydowany co do zasadniczego wyboru, kim – jakim chce być – cierpliwym w obliczu cierpienia, znoszącym wszystko z równym

spokojem, nie działającym pod wpływem zmiennych namiętności, lecz zgodnie z rozsądkiem – zgodnie z działaniem Fortuny.

Wydaje się, że taki obraz Hamleta nie odpowiada rzeczywistości, przynajmniej tej, do której przyzwyczaiły nas „hamletyzujące” interpretacje. Wystarczy jednak zauważyć, że jeszcze raz, choć na innej drodze, zbliżyliśmy się do tego samego obrazu, który wyłania się nie tylko ze studium Wyspiańskiego, ale i z prowadzącej dalej refleksji nad postaciami Laertesza i Fortynbrasa. To znak, że posuwamy się chyba w dobrym kierunku. Pozostaje uczynić kolejny krok nadal trzymając się postaci najbliższej Hamletowi. Mianowicie przyjmując konsekwentnie, że prawda o Szekspirowskim bohaterze odsłania się najpełniej w tym, co odsłania on wobec przyjaciela, Horacja, zwróćmy uwagę na dwie dalsze, najważniejsze wypowiedzi, które dopełniają ukazany dotąd obraz.

Pierwsza wypowiedź ukazuje kulisy wyprawy Hamleta do Anglii, dokąd posłał go król chcąc się go pozbyć. Po swym nieoczekiwanym powrocie książę odsłania przyjacielowi szczegóły podstępного planu króla opisując zarazem własne działanie w obliczu zagrażającej mu sytuacji. I właśnie w tej relacji odsłania się przed nami Hamlet jak najdalszy od „hamletyzujących” rozterek. Owszem, zaczyna od wyznania: *Jakaś rozterka szarpała mi duszę*, zaraz jednak dodaje: *Nagle – wstałem z łóżka. / Błogostawiona nagłość! Bywa nieraz, / Że nagły odruch przyniesie pożytek / Większy niż skrzętnie obmyślane plany, / A stąd nauka, że jakaś opatrność / Kształtuje nasze losy niezależnie / Od tego, jak je sami próbujemy / Z grubsza ociosać* (184). Również jego dalsze działanie świadczy o tym samym: *Wplątany w sidła nikczemnej intrygi, / Zanim zdążyłem zwrócić się z prologiem / Do swego mózgu, on już sam ułożył / Cały tekst sztuki. Z tą samą nagłością działa dalej krzyżując podstępny plan króla. I kiedy w pewnym momencie wyłania się nieprzewidziana trudność, Hamletowi również*

udaje się ją przewyciężyć, tak że może powiedzieć: *Nawet w tym widać było palec Boży* (185). Widzimy zatem – tutaj odslania się Hamlet w działaniu, które nie pozostawia miejsca na wahania i wątpliwości, gdyż jest po prostu odpowiedzią, echem działania Opatrzności.

Jeszcze wyraźniej mówi o tym sam Hamlet w drugiej wypowiedzi – w momencie, który poprzedza decydujące starcie z Laertesem. Najpierw zwierza się przyjacielowi: *Nie zgadłbyś nawet, jak mi ciężko na sercu*, mówiąc dalej o *złym przeczuciu*, które go nurtuje. A kiedy Horacio próbuje go przekonać: *Jeśli instynkt cię powstrzymuje, usłuchaj go*, Hamlet odpowiada: *Nie ma mowy. Przeczucie to bzdura. Nawet wróbel nie spadnie bez specjalnego zrządzenia Opatrzności. Jeśli się to stanie teraz, to nie później; jeśli nie później, to teraz; jeśli nie teraz, to tak czy owak później. Być w pogotowiu – tylko to ma sens. Skoro, nikt nie wie, co zostawia za sobą, cóż szkodzi odejść trochę wcześniej? Niech się stanie, co się ma stać* (194 n.).

To, co dalej następuje, jest, owszem, działaniem Hamleta, który osiąga wreszcie swój cel. Ale działanie księcia odslania zarazem, że jego cel to coś więcej aniżeli zemsta. Znamienne są w tym kontekście słowa, w których dystansuje się on od swego wcześniejszego postępowania. Prosząc Laertesę o wybaczenie wyrządzonych mu krzywd dodaje: *Było to tylko symptomem obłędu. / Czy zatem Hamlet skrzywdził Laertesę? / Nie, to nie Hamlet. Hamlet nie był sobą: / Jeśli w tym stanie wyrządził ci krzywdę, / Winne jest jego inne „ja”, nie Hamlet. A więc sam obłęd jest tu winowajcą, / Zaś pokrzywdzonym wypadłoby nazwać / Hamleta: własny obłęd jest mu wrogiem* (195). Trudno zrozumieć te słowa, gdyby przyjąć, że wcześniejszy stan, który Hamlet określa tu jako obłęd, był tylko jego grą i udawaniem; wówczas również powyższe wyznanie nie byłoby niczym innym, jak dalszym ciągiem udawania. Tymczasem jeśli uznać początkowe pomieszczenie Hamleta w

wyniku doświadczenia z duchem za autentyczne, wynikające właśnie z problematyczności wezwania do zemsty, to obecnie, gdy księżą dystansuje się od swego wcześniejszego stanu, możemy to pojąć również jako dystans wobec motywu zemsty w jego działaniu. Celem staje się natomiast wyraźniej powierzenie Opatrzności, aby Ona sprawiła, że zło w końcu samo się demaskuje i unicestwia.

Potwierdza to dalszy ciąg i zakończenie sztuki. Najpierw Laertes, wciągnięty przez króla do zabójczego planu przeciw Hamletowi, musi wyznać: *Wpadłem w swoje własne sidła / Jak głupi głuszec; sprawiedliwą śmiercią / Karze mnie własna zdrada* (201). Tenże Laertes odsłania dalej: *Król – to król jest winien* (202). Zauważmy, że w tym momencie dopełnia się to, o co przez cały czas chodziło Hamletowi – wyraźne, wolne od wątpliwości stwierdzenie winy króla. I właśnie teraz, kiedy wina króla ostatecznie się ujawniła, Hamlet może zadziałać z tą samą nagłością i stanowczością, które już wcześniej były mu dane, gdy mógł uznać swoje działanie za działanie Opatrzności. Uśmierca króla – a właściwie sprawia, że ginie on od swej własnej, zatrutej broni. Komentarz Laertes: *Ginie sprawiedliwie: / Sam tę truciznę przyrządził* (202), możemy uzupełnić komentarzem Wyspiańskiego: *Hamlet zabija króla za to, od czego, od pierwszej chwili dramatu, trwoga Klaudiusza odpychała i czego nigdy nie chciał ani nie miał zamiaru uczynić, żeby godzić na życie Hamleta. Hamlet sam świadomie zachowaniem, postępowaniem i obecnością swoją zmusza Klaudiusza do tego strasznego ponowienia zbrodni. Wcale więc nie myśl zemsty za ojca. A zatem to, co Hamlet chciał wykazać swym działaniem, można ukazać jako błędny, zamknięty krąg zła rodzącego ciągle to samo – zło: Zbrodniarza będzie stać na zbrodnię nowel (...) Jeśli ty spełnisz tę zbrodnię, to ty spełniłeś tamtą i gotów będziesz zawsze. Jeśli spełniłeś tamtą, to tę spełnisz. Ty wiesz, że spełniłeś tamtą, i skoro wiesz, to tę spełnić musisz³⁴.*

Być albo nie być?

Zbliżając się do końca naszych rozważań o „alternatywie Hamleta” musimy jeszcze raz pokusić się o sprecyzowanie zasadniczego problemu. Spośród różnych postaci alternatywy, na które już dotąd zwróciliśmy uwagę, najwięcej pytań może rodzić ta najbardziej znana – włożona w usta samego Hamleta: *Być albo nie być – oto jest pytanie* (92). A zatem pytajmy dalej, zapytajmy przede wszystkim, co nowego wnosi do obrazu bohatera jego słynny monolog rozpoczynający się od tak skrajnie sformułowanego pytania.

W świetle spostrzeżenia, że do istoty Szekspirowskiego Hamleta należy to, co odsłania się w sztuce dzięki obecności przyjaciela – Horacja – staje się z góry jasne, iż „samotne” monologi bohatera odgrywają mniej ważną rolę. Dodatkowe potwierdzenie takiego ujęcia możemy znaleźć znowu u Wyspiańskiego: *Monologi w „Hamlecie” wszystkie są równie ważne, jak ten ów sławny: BYĆ ALBO NIE BYĆ. Kto wykreśla jeden z nich lub skraca, powinien skreślić wszystkie. Ależ bo do „Hamleta” żaden z nich nie był potrzebny*³⁴. I dodajmy – niezależnie od różnic w samym uzasadnieniu drugorzędnej roli monologów, z powyższych uwag wyłania się określona zasada co do ich interpretacji. „Samotne” monologi Hamleta winny być tak interpretowane, aby ich szczegóły nie rozsadzały obrazu, który wyłania się z innych wypowiedzi dramatu, lecz raczej odwrotnie – trzeba szukać w monologach elementów, które po-

³⁴ Tamże, s. 157.

³⁵ Tamże, s. 73; także: s. 159. W uzasadnieniu swej opinii o monologach Hamleta Wyspiański powołuje się na późniejszy ich charakter: „W wydanie drugie «Hamleta» po większej części wpisane (w roku 1604), służyły do wypowiedzenia się Szekspirowi, mającemu jeszcze wiele o tej postaci myśleć do powiedzenia, które posłużyć miały Szekspirowi, skoro już był ten dramat napisał i chciał z nim skończyć – do uwolnienia się od tej postaci, która wracała uporczywie, zwłaszcza że w ostatecznej redakcji pomysł naprawdę nowy i wyłącznie Szekspirowski uległ kompromisowi ze starym teatrem” (tamże, s. 73).

twierdzą lub harmonijnie uzupełniają obraz, który wyłania się z pozostałych części. Innymi słowy: nie oczekując po monologach niczego nowego, znajdujemy w nich raczej potwierdzenie czy wyraźniejsze sformułowanie wcześniejszej charakterystyki Hamleta.

Przed jaką zatem alternatywą staje Szekspirowski bohater? Początkowe słowa słynnego monologu – traktowane jako pytanie – odnoszą się do kwestii: być, czy nie być³⁶. Wydaje się, że chodzi tutaj o wybór między życiem a śmiercią, jeśli przyjmiemy założenie, że „być” znaczy „żyć na ziemi”, zaś „nie być” oznacza „umrzeć”. W tym sensie wybór polegałby na tym, ażeby podjąć decyzję między trwaniem przy życiu a zadaniem sobie śmierci. Ale dalsze słowa Hamleta odsłaniają, że na tym problem się nie kończy. Pytający formułuje kolejną alternatywę: *Kto postępuje godnie: ten, kto biernie / Stoi po gradem zajaśnych strzał losu, / Czy ten, kto stawia opór morzu nieszczęść / I w walce kładzie im kres?* (92).

Wydawać by się mogło, że wybór dotyczy teraz dwóch możliwych wariantów postępowania w obliczu przeciwności losu: z jednej strony bierna akceptacja, z drugiej strony walka. W tym sensie chodziłoby teraz nie tyle o wybór między „być” a „nie być”, ile raczej o bardziej szczegółowy wybór w obrębie bycia – między postawą bierną a czynną w obliczu życiowych problemów. Trzeba jednak zauważyć, że powyższe tłumaczenie polskie zwęża sens oryginalnych sformułowań Szekspira, w których alternatywa dotyczy wyraźniej z jednej strony cierpienia w duchu³⁷, z drugiej strony sięgnięcia po broń³⁸, by położyć kres przeciwnościom. Zauważmy otwarty sens tego przeciwstawienia. Na tle wyjściowego pytania o „być, czy nie być” nasuwa się najpierw interpretacja, według której może tu chodzić o wybór między „bezczynnym” cierpieniem Hamleta a gwałtownym czynem, który zadałby kres jego własnemu życiu i cierpieniu. Ale sformułowania są otwarte na jeszcze inny sens – cierpienie przyjęte w duchu cierpliwości jest

przeciwstawione postawie, która odpowiada na doznaną krzywdę gwałtownie, z użyciem broni. A zatem znowu pytanie: Jak właściwie należy pojmować alternatywę Hamleta?

Wydaje się, że dalsze słowa monologu jeszcze bardziej nasuwają myśl, iż chodzi o wybór między „być” w beczynnym przyjmowaniu przeciwności a „nie być” przez zadanie sobie śmierci. Mowa jest bowiem o niepewności tego, co czeka po śmierci i co powstrzymuje od targnięcia się na własne życie: *Niepewni, wolimy / Wstrzymać się na chwilę. I z tych chwil urasta / Długie, potulnie przecierpiane życie. / Bo gdyby nie ten wzgląd, któż by chciał znosić / To, czym nas chłoszcze i znieważa czas. To właśnie obawa przed tym, co będzie po śmierci, każe nam raczej / Znosić zło znane niż rzucać się w nowe* (92). Ale następujące słowa, choć w zasadzie podtrzymują tę pierwszą interpretację, są jednak znowu otwarte na dodatkowy sens: *Tak to świadomość czyni nas tchórzami / I naturalne rumieńce porywu / Namysł rozcieńcza w chorobliwą bladość, / A naszym ważkim i szczytnym zamiarom / Refleksja płacze szyki, zanim któryś / Zdąży przerodzić się w czyn* (93).

Sens tych słów nie daje się sprowadzić wyłącznie do myśli Hamleta o samobójstwie, gdyż trudno przyjąć, by to właśnie o nie chodziło, gdy mowa jest tutaj o *szczytnych* zamiarach. Bardziej uzasadnione wydaje się przyjęcie, że chodzi raczej o zamysł pomszczenia ojca przez

³⁶ Za takim właśnie tłumaczeniem słynnego Hamletowego pytania opowiadał się: W. Borowy, *Przekłady Szekspira i teatr*, w: *Studia i rozprawy*, t. II, s. 31-54. Uczony uważał takie tłumaczenie za trafniejsze od „rozwielnionego na scenie «Być albo nie być»” (tamże, s. 35), dodając, że to ostatnie błędnie oddaje sens oryginału (tamże, s. 40). Borowy nie uzasadnia tu swojej opinii; możemy jednak przypuszczać, że chodzi mu o następującą kwestię: skoro pierwszy wiersz słynnego monologu mówi o pytaniu („oto jest pytanie”), to również początkowe słowa muszą mieć formę pytania, co jest wyraźne jedynie w sformułowaniu: Być, czy nie być?

³⁷ Tak trzeba przetłumaczyć dosłownie zwrot „in the mind to suffer”, który Barańczak oddaje jako „bierne stać”.

³⁸ W oryginale „to take arms”, co Barańczak przetłumaczył w słowach o stawianiu oporu i o walce.

zabójstwo dokonane na jego zabójcy. W innych monologach znajdujemy bowiem podobne sugestie: nie tylko przekonanie Hamleta, że jest *pchany do pomsty przez niebo i piekło* (86), *przez mózg i przez serce* (144), ale również kierowany pod własnym adresem zarzut tchórzostwa i bezczynności. I nie ulega wątpliwości, że takie spojrzenie całkowicie odpowiada stereotypowi „hamletyzującej” wizji Szekspirowskiego bohatera. Ale czy w świetle wypowiedzi związanych z obecnością przyjaciela nie staje się możliwa, owszem konieczna, dodatkowa interpretacja wyjściowej alternatywy?

Przypomnijmy – postawa, którą Hamlet ceni najwyżej u Horacja, to cierpliwość wobec cierpienia i jednaki spokój w znoszeniu ciosów i darów losu. Widzieliśmy też, kiedy sam Hamlet zaczął okazywać tę postawę nie tylko w słowach, ale i w czynach, że nie chodziło tu bynajmniej o brak działania, lecz o działanie szczególnego rodzaju – w gotowości na przyjęcie działania Opatrzności. A zatem możemy teraz sprecyzować: alternatywa, przed którą został postawiony nasz bohater, dotyczy w swym najbardziej podstawowym wymiarze tego, JAK być i działać w obliczu przeciwności losu. Czy tak, jak gdyby można było liczyć na uwolnienie się od tych przeciwności własnym tylko, obmyślonym w obliczu zła działaniem uciekającym się do gwałtu i podstępów, czy też tak, że poza przeciwnościami losu dostrzega się głębiej działanie Opatrzności, której nic się nie wymyka i dlatego jedyne, co człowiekowi pozostaje, to gotowość, aby cierpliwie przyjąć owo działanie i stać się jego świadkiem we własnym działaniu?

Nielatwo jest przeniknąć do tajemnicy Hamleta. Z początku uderza nas ona i zdumiewa głównie w związku z porażającym, nie dającym się wyrazić doświadczeniem zła, kulminującym w widzeniu ducha ojca. Liczne są echa tego doświadczenia w sztuce. I w tej mierze, w jakiej właśnie ono najbardziej wpłynęło na pomieszanie widoczne w postępowaniu księcia, jest to pierwsze „rozwiązanie” jego „zagadki”. Dlaczego nie znajdują go ci

wszyscy, którzy chwytają się tylu różnych sposobów, aby mu wydrzeć jego sekret? Właśnie dlatego, że próbują dokonać tego gwałtem i podstępem. Daremność tych prób wyraża najwymowniej sam Hamlet. Zmuszając jednego z dawnych towarzyszy, próbujących go wybadać, do wyznania, że nie potrafi grać na tak prostym instrumencie, jak flet, dodaje: *Właśnie! A ze mną jak się obchodzisz? Chciałbyś grać na mnie jak na instrumencie: wydaje ci się, że znasz moje klapki i wentyle, chcesz wydrzeć serce mojej tajemnicy, wydobyć ze mnie wszystkie nuty od dołu do góry skali. W tym niewielkim instrumencie jest istotnie tyle muzyki, tyle czystego dźwięku – a jednak nie potrafisz zmusić go do śpiewu. Na miłość Boską, myślisz, że łatwiej zagrać na mnie niż na piszczałce? Nazwij mnie, jakim chcesz instrumentem, szarp moje struny, wal mnie pałką – nic z tego nie wyjdzie (114 n.).*

Nie gwałtem, nie podstępem otwiera się dostęp do tajemnicy Hamleta. Już pierwszy, bardziej uderzający wymiar jego zagadki odsłania się jedynie wobec przyjaciela, któremu książę się zwierza, jak wielkie było zło, ujawnione mu w doświadczeniu ducha ojca. A cóż powiedzieć o głębszym, najgłębszym wymiarze tej tajemnicy? O tym, że droga do przezwyciężenia zła jest inna, aniżeli można było sądzić pod wpływem ciemnego, pierwszego doświadczenia? O tym, że niezdolność do zwalczania zła jego własnymi środkami może uzdolnić człowieka do przyjęcia i doświadczenia prawdy „alternatywnej”? Że cierpliwość w obliczu cierpienia nie jest oznaką słabości albo braku działania, ale znakiem innej mocy, innego działania? I jakim imieniem wyrazić to nowe doświadczenie? Ostatnie słowa, o Opatrzności, które Hamlet wypowiada wobec przyjaciela, też nie mówią wszystkiego. Alternatywą nie jest również milczenie. Pozostaje RESZTA, która jest... Po prostu JEST.

JOANNA POLLAKÓWNA

Ojcu

A Ty tam między węzłami korzeni
a Ty tam pośród wilgotnych kamieni
z twarzą z powietrza
z głosem rozedrganym
na wietrze który przewiał między nami
odpływasz w jasność jak w ocean rtęci
odpływasz w ciemność – w głębinę pamięci.

marzec'88

Starość

Czy w tym opustoszeniu wciąż kochasz nas jeszcze?
Wyzutych z olśnień umysłu,
gdy pamięć
bezlądnie ciuła słowa
obrazy zbutwiałe,
kiedy utyka zdanie z grzbietem przełamanym?
Czy kochasz nas, z urody, wdzięku wywłaszczanych,
tkwiących w zbyt luźnej skórze,
w spopieleniu włosów?
Czy naprawdę do końca kochać jesteś gotów
jak robak podkamienną, zabiedzoną gwiazdę,
światelko dychawicznym błyskiem pulsujące,
miłości obolałe,
rozpacze ziębnące –
tę brzydotę, lichotę, którą krzepkość płocha
zbędzie życzeniem-drwieniem: niech cię Pan Bóg kocha!

sierpień'88

Popołudnie

Popołudnie matowe niby polichromia
 świdrują głosy kawek – prostackie i czułe.
 Jak to wszystko odjeżdża wstecz,
 kiedy sunę
 wśród ostrych wstrząsów po wybojach
 przeczesując palcami głodno i prosząco
 surowiznę powietrza jak liść czerniejącą.

czerwiec'88

* * *

Ta zdolność do cierpienia,
 perfekcja w cierpieniu;
 czy to głos,
 którym do nas wołasz po imieniu?
 Zszywasz z życiem najściślej
 bólu ostrą nitką;
 igłą doznania, błyskiem
 z najświętszego nikąd.

październik'88

Poranki

Te ranki, które grały
 orkiestrą okien otwartych,
 słoneczne piszczałki, cymbały,
 obietnice jak ciepły wiatr –
 ociemniały, zniedołężniały
 – martwe.
 Kto mnie budzi przed świtem, po ciemku,
 by mnie przeszyć czarnym prądem lęku?

październik'88

Ladislaus Boros Spotkać Boga w miłości

Ladislaus Boros (1927-81), jezuita i wieloletni profesor teologii w Innsbrucku, jest znany w Polsce przede wszystkim jako autor cennych opracowań z dziedziny eschatologii. Wydaje się jednak, że nie mniej ważne miejsce w dorobku naukowym węgierskiego teologa zajmują prace z zakresu antropologii teologicznej, w których prezentuje on różnorodne drogi poznania Boga poprzez rzeczywistość egzystencji ziemskiej Jezusa, struktur bytu człowieka, głębi relacji międzyludzkich, doświadczenia egzystencjalnego i świadectwa.

Niemal każdą książkę Boros adresuje bądź do ludzi żyjących w *oddaleniu od Boga*, bądź do tych, którzy nie mają gładkiej odpowiedzi na każde pytanie (*widocznie znaleźli oni to, co im się należało*), bądź wreszcie do świadomych własnej słabości (*nikt nie jest cnotliwy z natury; w najmniejszym zaś stopniu ci, którzy się za takich uważają*). Broni się jednak zdecydowanie przed dostarczaniem im „dowodów” na istnienie Boga. Dzieli bowiem z wieloma współczesnymi teologami przekonanie, że w pytaniu o Boga nie tyle chodzi o dowody, ile o wejście na drogę świętości i doświadczenie Jego miłującej obecności. „Droga” jako prasymbol ludzkiego istnienia nie jest żadną operacją dedukcyjną, sylogizmem czy ćwiczeniem umysłu. Jej symbolika przeniesiona na nasze życie zakłada konieczność wyjścia, trud w pokonywaniu przeszkód, wysiłek w poszukiwaniu celu, doskonalenie i stawanie się. Świadomość tego zawierały zresztą słynne teksty myślicieli chrześcijańskich, które niezbyt krytyczna apologetyka określiła mianem „dowodów”. Tzw. dowód ontologiczny św. Anzelma (zm. 1109) jest niczym innym jak modlitwą do Boga, „pięć dróg” św. Tomasza z Akwinu (zm. 1274), oprócz niedwuznacznego nawiązania do samego terminu, są przekładem biblijnej wiary (Wj 3,14) na aparat pojęciowy Arystotelesa, zaś „zakład” Pascala (zm. 1662) wydaje się próbą wykazania, że w kwestii Boga trzeba zejść z pozycji „zimnego obserwatora” na pozycję synowskiego dialogu.

Drogi ku Bogu, podkreśla Boros, to egzystencjalne doskonalenie, wymagające spełnienia w bycie osobowym człowieka i uchwytne dopiero w doświadczeniu takiego spełnienia. Staje się ono drogą właściwie wtedy, gdy przewędruje się ją osobiście, samemu podejmując decyzje. Dlatego teolog jest świadom, że prezentując swoje itineraria musi posłużyć się metodą *koła hermeneutycznego*, która od

początku zakłada, że właściwy tok rozumienia dokonuje się w czytelniku jako współuczestniczącym w procesie interpretacji. Czytelnik powinien wejść w krąg przedstawionych prób, przetwarzać je we własnym horyzoncie życiowym i zainicjować wędrówkę ku rzeczywistości Boga.

Boros odwołuje się przede wszystkim do doświadczenia moralnego, a ściślej mówiąc – aretologicznego. Jego definicja cnoty jest dynamiczna i pojemna: Cnota to wprawianie się w człowieczeństwo. Człowieczeństwo jest w nas, a zarazem znajduje się jakoś zawsze przed nami; jest immanentne i transcendentne wobec ludzkiego bytu i losu. Już sam ten fakt nadaje mu pewne znamię sakralności. Dlatego *postępowanie w cnocie* stanowi dla Borosa – jak ongiś dla Sokratesa – sposób *wrastania w boskość*.

Jezus Chrystus jest objawieniem pełni człowieczeństwa w boskości. Ujęcie głęboko chrystologiczne odróżnia „argument moralny” Borosa od argumentów w rodzaju krytyki praktycznego rozumu Kanta i zbliża do logiki Łukaszewego opisu wędrówki uczniów z Emaus i Alotzy z „Braci Karamazow”¹.

Z całego bogactwa dróg poznania Boga zawartych w pismach Borosa nakreślimy drogę agapetologiczną, drogę miłości, najbardziej bodaj reprezentatywną dla autora „Misterium mortis”. Dokonamy tego w trzech przybliżeniach: odkrywanie Boga w Chrystusie; spotkanie Boga w człowieku; doświadczenie Boga w świadectwie.

Odkrywanie Boga w Chrystusie

Pierwszy etap wędrówki postulowanej przez Borosa polega na odsłanianiu rzeczywistości Bożej przez zestawianie analizy fenomenologicznej rozmaitych wymiarów egzystencji ludzkiej z interpretacją egzystencji ludzkiej Jezusa Chrystusa. W dziele pt. „Odkrywanie Boga” Boros opisuje najpierw podstawowe komponenty ludzkiego istnienia i działania (np. miłość, pokora, mowa, miłosierdzie, skrucha, nadzieja, milczenie), ujmując je tak, by wyznaczały możliwą do uchwycenia głębię człowieczeństwa. Następnie, podejmując klasyczny temat apologetyczny „samoświadomości” Chrystusowej, wypracowane w ten sposób pojęcia stosuje do Jezusa. Autor nie uprawia jednak „metodycznego wątplenia” ani nie ukrywa przed czytelnikiem spodziewanego niepowodzenia tego wysiłku. *Pojęcia, właściwe naszemu*

¹ Por. książki Borosa: *Odkrywanie Boga*, Warszawa 1974, s. 7-12; *Odkrywanie myśli*, Warszawa 1975, s. 8; *Doświadczenie Boga*, Warszawa 1983, s. 5-6; *Spotkać Boga w człowieku*, Warszawa 1988, s. 5-9.

ludzkiemu myśleniu – stwierdza zaraz na początku – *zawodzą w odniesieniu do rzeczywistości Jezusa*². Nie sprawdza się usiłowanie, by wprowadzić Jezusa w nasze schematy pojmowania. Zawód, porażka stają się jednak bodźcem do dalszych poszukiwań – właśnie w niepowodzeniu wysiłków myśli Jezus objawia się jako egzystencjalna droga do Boga. W Jego konkretnym, historycznym istnieniu ujawniło się to, czego człowiek spodziewa się całym sobą: głębia bytu, tajemnica wszystkich tajemnic, Bóg.

Spośród dziesięciu Borosowych propozycji dróg wiodących od różnych wymiarów człowieczeństwa przez Chrystusa do Boga, prześledzimy – jak już zasygnalizowano – drogę miłości. W myśl zarysowanego schematu metodologicznego streszcza się ona w pytaniu: *Jak Jezus spełniał tę zasadniczą postawę ludzką, w której człowiek zyskuje swoją ostateczną właściwość, a którą nazywamy miłością?*³ Aby na nie odpowiedzieć, trzeba wpieryw wyjaśnić zjawisko ludzkiej miłości, świadomej swych braków, ale dojrzałej i uczciwej.

Pierwszym odczuciem miłości oblubieńczej i przyjaźni może być, pisze Boros, odczucie niejasności tego, dlaczego ten i ten człowiek kocha tego właśnie, a nie innego człowieka. Dotąd panowała między nimi „inność“, czasem jakieś „obok siebie“ i naraz wręcz wybucha wzajemność bycia razem. Nie sprawia tego ani sama powierzchowność, ani tylko cechy wewnętrzne, ani stan posiadania, ani sam format duchowy. Miłości nie tłumaczą do końca: skłonność, pociąg, sympatia, podziw i uwielbienie. W swym autentycznym wymiarze potrafi ona zresztą przetrwać blaknięcie zewnętrznego piękna drugiego, jego upadki, a często właśnie przez to staje się jeszcze czulsza, bo przecież potrzebniejsza, a zarazem – paradoksalnie – oczyszczona z „kocham cię za coś“. W sumie, miłość – jak się wydaje – przekracza cechy i właściwości dotykając istotnej „osobności“ osoby: *Ten właśnie człowiek kocha inną osobę, gdyż to jest ta właśnie; poszukuje tego, co stanowi jej ja, poszukuje tego, co stanowi o tym, że ona właśnie jest ową niepowtarzalną, tą tylko osobą. Kochać to znaczy powiedzieć: dobrze, że ty jesteś Ty*⁴.

W swoich zasadniczych treściach miłość jawi się jako *wyjście z siebie, dar siebie, diffusivum sui*, ekstaza. Jej mianem nie można określić samej oferty ciała, przymiotów duchowych czy wartości materialnych. *Kochając, można tylko kochać*⁵, a darem miłości może być wyłącznie sam obdarowujący. Wyrażają to zwroty z kręgu naszej kultury: *Gdzie ty, Gajusie, tam ja, Gaja; kocham cię bezgranicznie; tobie siebie daję ja*. Bez tego otwarcia, darowania siebie, podstawowej bezinteresowności, służby – nie kochamy, ale uganiamy się za własnym zagubionym lub zaborczym „ja“. W darze z siebie miłość roz-

wiera granice skończoności, łamie śmiertelność, ujawnia transcendentę, niezgłębioną siebie i drugiego. Zdajemy sobie sprawę, że *nie możemy wyczerpać do dna człowieka, którego kochamy, i świata, w którym on żyje. (...) Często ktoś trzeci nie potrafi pojąć, coś takiego szczególnego jest w tej osobie, milczy jednak ze względu na tego, który kocha. Oto co szczególne w ukochanej istocie: jak wszechświat, jego niezmierzona przestrzeń, są bezgraniczne i pełne tajemnic, tak niepojęty jest człowiek, którego się kocha; nie dlatego, ażeby sam w sobie był tak pełen bogactw, lecz dlatego, że dla nas (...) jego aktualna istota polega na tym, że jest doczesnym, przemijającym zwiastunem czegoś, co nieprzemijalne; w jego doczesnym niedoskonałym bycie rozwiera się transcendentne „Więcej”⁶. Dlatego właśnie z samej swej istoty miłość nie może zniewalać, stosować „chwytów”, igrać, zakładać konta przewinień drugiej osobie, czynić z niej przedmiotu własnych pożądań itp.*

Miłość rozbudza też samopoznanie. Kochający przeżywają wiele spraw na nowo, nadają inne znaczenia dawnym, a przyszłość z większą odwagą traktują jako wyzwanie. Dokonuje się wzajemne potwierdzenie i rozszerzenie horyzontów ich świata, a także odwrócenie niemal naturalnego egocentrycznego nastawienia człowieka – w miłości kochający nie szukają siebie, lecz dają siebie. Ale czyniąc tak otrzymują siebie, bowiem w przestrzeni miłości nie pełni się ról, zdejmuje się maski, przestaje grać. Amo (et amor), ergo sum, *kocham (i jestem kochany), a zatem jestem* – trawestuje Kartezjusza Boros⁷.

Wreszcie w miłości kochający dostrzega wyraźniej własne ubóstwo, ociążałość serca i zło, będąc zarazem przeświadczonym, że do kochanego powinno przenikać tylko to, co we własnym istnieniu jest jasne i czyste. *Z całą odpowiedzialnością musi sobie postawić pytanie, czy darowując samego siebie, nie przekazuje drugiej osobie tego, co w jego bycie nosi znamię upadku. Obawia się o to tym więcej, im głębiej kocha drugą osobę, im bardziej nie chce jej zakazić (...) zamętem własnego istnienia*⁸. Dostrzega, że mimo bezgranicznego zaufania drugiego, nie może stać się dla niego wszystkim, ostatecznym punktem oparcia i spełnienia.

² *Odkrywanie Boga*, dz. cyt., s. 9.

³ Tamże, s. 13.

⁴ Tamże, s. 16; *Spotkać Boga w człowieku*, dz. cyt., s. 77.

⁵ *Spotkać Boga w człowieku*, dz. cyt., s. 73.

⁶ *Odkrywanie Boga*, dz. cyt., s. 19; *Wir sind Zukunft*, Mainz 1969, s. 19.

⁷ *Odkrywanie Boga*, dz. cyt., s. 17-21; *Wir sind Zukunft*, dz. cyt., s. 18-19; *Spotkać Boga w człowieku*, dz. cyt., s. 63-72; *Wahrhaftigkeit und Liebe*, Freising 1968³, s. 23-43.

⁸ *Odkrywanie Boga*, dz. cyt., s. 21; por. *Offenheit des Geistes*, Olten 1977, s. 165-173.

W tym miejscu Boros powraca do pytania o miłość Jezusa. Jest niewątpliwe, że Jezus z Nazaretu promieniował wielką siłą przyciągania ludzi. Uczniowie spotkawszy Go bezwarunkowo szli za Nim, a obecność tłumów stanowi trwały element opisów Jego działalności. Boros w aspekcie formowania przez Chrystusa mesjańskiej wspólnoty miłości szczególnie akcentuje Markowy przekaz o ustanowieniu Dwunastu (Mk 3,13-19). Wedle niego Jezus dokonał aktu ustanowienia na górze (symbol mesjański), wyodrębniając i przywołując *tych, których sam chciał* (w. 13). W nocie redakcyjnej św. Marek stwierdza, że Pan ustanowił Dwunastu (w. 14 i 16): *aby Mu towarzyszyli; by mógł ich wysłać na głoszenie nauki; by mieli władzę wypędzać złe duchy*, tj. aby pełnili istotną rolę w królestwie Ojca zaprowadzanym w miejsce królestwa szatana.

Konsekwencje tego faktu są wyraźnie widoczne w perspektywie relacji miłości, którą Jezus świadomie kształtował. Boros słusznie zauważa np., że określenie najbliższych mianem *przyjaciół* ma miejsce nie tylko w tradycji Janowej, ale jego ślady przechowały się także w tradycji synoptycznej tam, gdzie Jezus wprowadza ich w tajemnicę swego posłannictwa zbawczego: *Lecz mówię wam, przyjaciółom moim...* (Łk 12,4). W ten sposób pojawiła się owa wzajemność osób, która możliwa jest tylko w miłości: *Kto was przyjmuje, mnie przyjmuje* (Mt 10,40). *Kto was słucha, mnie słucha, a kto wami gardzi, mną gardzi* (Łk 10,16). Nawet zdrając, już przy samym końcu, Jezus nazwał przyjacielem: *Przyjacielu, po coś przyszedł?* (Mt 26,50).

W skupionej wokół Jezusa grupie apostołskiej urzeczywistniała się atmosfera intymności (*nie nazywam was sługami /.../ ale przyjaciółmi*, J 15,15). Mistrz wprowadzał ich, w najtajniejsze sprawy swego posłannictwa (kuszenie na pustyni, przemienienie, zbliżająca się śmierć, smutek w Ogrójcu itp.), wyjawiał głębszy sens nauczania metaforycznego (Mt 13) i troszczył o trwanie przy Nim (J 6; Mt 26,38). Uczył miłości do nieprzyjaciół, szedł do *celników i grzeszników*, za co oni odpłacali mu szczególnym uczuciem, oczyszczał serca uczniów z zazdrości (Łk 9,49-50; Mt 10,35-45) i ociążałości (Łk 21,34-36).

Miłość znaczyła dla Jezusa więcej niż życie (wskrzeszenie Łazarza w atmosferze zagrożenia wyraźnie przeczuwanego przez uczniów, wymowne *pozwólcie tym się oddalić* w momencie aresztowania). W tej atmosferze pełnego oddania sprawie Boga i człowieka całkowicie zrozumiałe stają się logiony, w których Jezus wyraził świadomość charakteru odkupieńczego swojej męki: *Syn człowieczy nie przyszedł, aby mu służyło, ale aby służyć i życie swoje oddać na okup za wielu* (Mk 10,45). To właśnie miłość stała się przyczyną Jego śmierci: *Nikt nie ma większej miłości od tej, że ktoś życie swoje oddaje za przyjaciół*

swoich (J 15,13). Jezus pojmował krzyż jako dobrowolny akt i dar miłości: *Nikt mi życia nie odbiera, lecz ja je od siebie daję* (J 10,18). Słowem, miłość była sposobem istnienia Jezusa.

W tej perspektywie szczególnej wymowy nabiera wydarzenie Ostatniej Wieczerzy. W decydującym momencie życia, Paschy, której – jak pisze św. Łukasz – Jezus *pragnął gorąco* (Łk 22,15), nadał On swojej miłości rangę sakramentu. Doszło wtedy do głosu szczególnie roszczenie mesjańskie, na które dotychczasowa tradycja teologiczna, być może z wyjątkiem R. Guardiniego, nie zwracała baczniejszej uwagi. *W mowie eucharystycznej o chlebie życia* (J 6,25-58) Jezus powiedział, że da swoje konkretne istnienie cielesno-duchowe (...) jako podstawę żywota i jako pokarm. Pokarm oznacza w tym kontekście spójność i intymność związku osobowego, stworzonego przez wiarę i miłość: *afirmowane w miłości i przyjęte „Ty” Jezusa ma być dla człowieka słą karmiącą i dającą mu życie. W osobowym połączeniu człowiek wierzący ma z Niego całkowicie czerpać swoje życie. Jezus wzbraniał się przed osłabieniem tego ogromnego, niezwyklego żądania, ludzkimi względami. „Odtąd wielu uczniów Jego odpadło i już z Nim nie chodziło”* (J 6,66). *Wzmocnił wręcz swe żądanie przez ustanowienie Eucharystii* (Mt 26,26-28; Mk 14,22-24; Łk 22,19-20; 1 Kor 11,23-26)⁹.

Jest zatem faktem egzegetycznym nie podlegającym dyskusji, że Jezus jako dominantę publicznego życia, a zwłaszcza wydarzenia rekapitulującego Jego posłannictwo, tj. Ostatniej Wieczerzy, przyjął żądanie, które w świetle fenomenologicznego objaśnienia ludzkiej miłości zdaje się niemożliwe. Żaden naprawdę kochający człowiek, świadom braków swojej ludzkiej miłości i osobistej kondycji, nie może żądać, aby drugi z niego całkowicie czerpał istnienie. Jezus przeciwnie, zobowiązał wszystkich, którzy go kochają, by wzięli w siebie Jego istnienie i czerpali z Niego życie. Ono właśnie ma stać się pokarmem Jego przyjaciół. W ten sposób w formacie i stylu Chrystusowej miłości objawiło się istnienie inne, niesprowadzalne do ludzkiego.

Spotkanie Boga w człowieku

Uprowadzając ostatni etap „drog” Ladislausa Borosa musimy już teraz stwierdzić, że według teologa węgierskiego Bóg nie jest nam „dany” w doświadczeniu bezpośrednim, lecz przeczuwamy Go jako pragnienie czegoś więcej i tęsknotę niespokojnego serca. Owo przeżucie, pragnienie, tęsknota pokrywają się w pewien sposób z dąże-

⁹ *Odkrywanie Boga*, dz. cyt., s. 13; zob. też s. 22-27.

niem ku pełni, wielkości człowieczeństwa. Istotnym zatem elementem ludzkiego bytu jest – można powiedzieć – wielkoduszość, wspaniałośćomyślność jako cnota, dążenie i postawa życiowa.

Wydaje się, że właśnie rozważania Borosa na temat postawy wielkoduszości stanowią centrum jego refleksji aretologicznej nad możliwościami i horyzontem spotkania Boga przez relację do drugiego człowieka. Jak zwykle na początek teolog przeprowadza fenomenalną analizę wielkoduszości, kreśląc znacznie szersze od potocznego perspektywy jej pojmowania. Następnie zwraca uwagę na najgroźniejsze stany ducha, przez które człowiek zamyka się w sobie. W końcu wskazuje perspektywę agapetologiczną, w obrębie której, jak zapowiedzieliśmy, prowadzimy nasze rozważania.

Człowiek, który usiłuje rozwijać swoje człowieczeństwo, musi mieć nieustannie pokonywać własne ograniczenia, uczyć się zaczynać od nowa, konfrontować się z roszczeniami Jeszcze-Większego i stale ożywiać swoje życie tym doświadczeniem. Postawa wspaniałośćomyślności to postawa odwagi w życiu, aby ciągle odpowiadać na wyzwanie tego co większe w człowieku i wobec człowieka¹⁰. Innymi słowy, pisze Boros, wspaniałośćomyślność nie jest niczym innym, jak *porywem duszy pragnącej w każdej sytuacji życiowej wielkości, której nic nie jest w stanie ograniczyć, która zawsze widzi i znajduje drogę wyjścia*¹¹.

Teologowie średniowieczni upatrywali komponentów wielkoduszości w spokoju, opanowaniu i odwadze. Spokój polega na lekkości ducha oświeconego pragnieniem pójścia dalej, widzenia szerzej i dążenia w głąb. Łączy się z nim prostota, której wyrazem jest np. Magnificat Maryi. Wielkoduszne opanowanie objawia się w unikaniu ekstrawagancji i opieraniu sensu egzystencji na uznaniu innych oraz w traktowaniu własnej wielkości jako nie zasłużonego daru. Wreszcie wielkoduszna odwaga jest wrażliwością i obecnością w zdarzeniach egzystencji, które właśnie dzięki wrażliwości stają się doświadczeniem.

Wedle wielkich mistrzów życia duchowego (Grzegorz Wielki, Jan Kasjan, Bernard z Clairvaux, Bonawentura, Tomasz z Akwinu) największymi przeszkodami w osiągnięciu wspaniałośćomyślności są: lenistwo (*acedia*) i lęk (*angustia*). Boros, odwołując się do ich dokonania, burzy obiegowe schematy rozumienia lenistwa. Negatywnie: w swym fundamentalnym wymiarze nie jest ono beczynnością czy próżniactwem; jego przeciwieństwem nie stanowi pierwotnie pilność bądź pracowitość; lenistwo nie jest zasadniczo grzechem dzieciństwa i młodości. W układzie twierdzeń pozytywnych: lenistwo stanowi pokusę *wyglądzenia ducha*, zmęczenie serca, które nie potrafi już dążyć do wielkości, *rozpacz słabości* (S. Kierkegaard) i *bytowanie powszednie* (M. Heidegger); jego przeciwieństwem jest właśnie wielkoduszość;

znamionuje ono raczej wiek dojrzały (*demon pory południowej*). Lenistwo jako paraliż dojrzewania duchowego i rezygnację z wewnętrznego dorastania przezwycięża się przez uparte zdążanie ku nieprześcignionej przyszłości i wielkości określanej w języku religijnym mianem nieba. *Chrześcijanin dopiero wtedy jest naprawdę człowiekiem, kiedy swemu bliźniemu swą wypracowaną i realizowaną postawą udowodnia, że życie w nas to wciąż jeszcze pewien proces stawania się, że Bóg zgłotował nam wieczną radość; że zdążamy ku życiu nieskończonemu i niezłomnemu*¹².

Łacińskie słowo „angustia” oznaczające lęk wywodzi się od „angustus” – „ciasny”. Wyraża zatem ideę pewnego zacieśnienia, zamknięcia i ciemności. Przestrzeń ducha zwęża się, zaś on sam zaczyna podlegać dyktatowi konieczności zewnętrznych i wewnętrznych sił, które mu zagrażają, lub które odczuwa jako takie. Boros odróżnia lęk przedmiotowy (lęk „przed czymś” od lęku nieprzedmiotowego (lęk określający granice bytu, pierwotne zacieśnienie ludzkiej istoty). Właśnie tego rodzaju lęku nie docenili w krytyce religii Feuerbach, Marks i Freud. Niekoniecznie bowiem musi on mieć charakter negatywny, degradowujący człowieka (strach przed silnym, autentycznym byciem) i wiodący go w stronę groteskowej wizji bożka pocieszyciela. Może być to jakiś bliżej nieokreślony (właśnie nieprzedmiotowy) niepokój o kruchość i przemijalność własnego bytu, o sens, jaki nadaje się własnemu istnieniu, o realizację własnych możliwości, o wielkość człowieczeństwa, o format miłości itp. W konsekwencji może on prowadzić ku najwyższemu doświadczeniu Absolutu. Feuerbach i Marks, sprowadzając Boga do postaci tworu psychicznego, u którego podstaw leży trwoga i pragnienie pocieszenia, nie wykazali wcale, że ostateczny przedmiot najgłębszych pragnień i naturalnego lęku człowieka nie istnieje. Człowiekowi, który uświadamia sobie – pisze Boros – swoją znikomość, bezsensowność i brak wewnętrznego oparcia, *ta właśnie świadomość pozwala zrozumieć, że jeśli w ogóle, to tylko w Bogu może on wygrać swoje życie; w Bogu, który istnieje poza strukturami tego świata, poza układem osobistego życia psychicznego (...). W ten sposób doznanie na wskroś negatywne w ostatecznym momencie swego rozwoju może przekształcić się w coś absolutnie pozytywnego, w doznanie Boga*¹³.

¹⁰ Zob. esej *O wspaniałości w książce Borosa Społkać Boga w człowieku*, dz. cyt., s. 88-104.

¹¹ Tamże, s. 89.

¹² Tamże, s. 91.

¹³ Tamże, s. 95. Zob. H. Seweryniak, *O pojednaniu zwyczajnie*, „Miesięcznik Pasterski Płocki” 74/1989, nr 3, s. 92-94.

W tym kontekście Boros dokonuje reinterpretacji chrześcijańskiej wizji Opatrzności. Jej potoczne rozumienie zbliża się do obrazu magii, gdzie Boga usiłuje się wykorzystać jako gwaranta sukcesu i powodzenia. Jednakże, jak o tym świadczą Księga Hioba i los Jezusa, przesłanie Opatrzności nie dotyczy ludzi sukcesu, lecz uciśnionych, świadomych słabości swoich sił i ciężaru grzechu, czyli wszystkich przeżywających dogłębnie kondycję człowieczą. W tym sensie można stwierdzić, iż wiara w Opatrzność zawiera się w przeświadczeniu, że w każdej sytuacji naszego życia jest jeszcze jakieś wyjście; że nie istnieje na ziemi żadna siła, uwikłanie psychiczne, przewinienie bądź grzech, które odsuwałyby człowieka od możliwości przenikania w jego egzystencję miłości Bożej.

Jakie są środki przenikania życia miłością nieskończoną? I zarazem: Jaka jest możliwość wydobywania się z leniwej ociężałości serca i z ciasnoty strachu, tak aby wkroczyć w głębię absolutnego spełnienia? Objawienie chrześcijańskie widzi realizację obu tych możliwości w urzeczywistnieniu przykazania: *Będiesz miłował Pana Boga swego całym swoim sercem, całą swoją duszą i całym swoim umysłem. (...) Będziesz miłował swego bliźniego jak siebie samego* (por. Mt 22,37-40; Łk 10,27). Według św. Mateusza na tych dwu przykazaniach opiera się całe prawo i nauczanie proroków, a według św. Łukasza z ich przestrzegania czerpiemy życie. Św. Paweł wręcz przedstawił miłość do brata jako chrześcijański model istnienia (1Kor 13,1-13; Kol 3,14; 1Tm 5,8). Według św. Jana źródło i miara miłości są tylko w Bogu, ale znakiem miłości Boga jest autentyczna miłość bliźniego: *To jest moje przykazanie, abyście się wzajemnie miłowali, tak jak Ja was umiłowalem* (J 15,12); *umiłowani, miłujmy się wzajemnie, ponieważ miłość jest z Boga* (1J 4,7); *kto nie miłuje brata swego, którego widzi, nie może miłować Boga, którego nie widzi* (1J 4,20).

Wyrażnym korelatem tych wezwań jest tekst ostatniego proroctwa Jezusa Chrystusa przekazanego w Ewangelii św. Mateusza (Mt 25,31-46), gdzie Jezus utożsamia się z głodnymi, spragnionymi, przybyszami itp. W myśl słów Pana jedynym kryterium, wedle którego ludzie będą sądzeni, jest konkretna miłość, zaś identyfikacja z Nim w cierpieniu już jest uczestnictwem w zbawieniu.

Tekst Mateuszowy stał się inspiracją całych pokładów teologii K. Rahnera (soteriologia, teza o *anonimowych chrześcijanach*). Boros, najwyraźniej nawiązując do jego interpretacji, w następujący sposób formułuje odpowiedź na pytanie o możliwość spotkania Boga w człowieku.

- Miłość nie jest tylko przykazaniem, a bliźni – materiałem, sposobnością dla miłości Boga czy narzuconym nam z zewnątrz zada-

niem. Traktowanie drugiego jako środka, również jako środka zbawienia, tchnie egoizmem i byłoby zaprzeczeniem miłości, czyli tego, że kochając, można tylko kochać.

– Sama miłość wystarczy. Wystarczy kochać i tylko kochać, żeby spotkać się ze zbawieniem i mieć udział w krzyżu Chrystusa. Każdy, kto kocha, przeżywa w sposób bezpośredni rzeczywistość Chrystusa, nawet jeśli nigdy o Nim nie słyszał. Z ludzkiej egzystencji, z wiary i Kościoła pozostanie wyłącznie miłość, jedyna nasza możliwość bezbrzeżnego życia w Bogu.

– Autentyczna wielkość i wielkoduszność człowieka mają źródło w miłości bliźniego. *Dopiero gdy zwykłą służbą bratu dowiedziemy, iż życie posiada pewną niezmierzoną głębię, sami doświadczamy, że byt nasz sięga równie niezmierzonej głębi.(...) Tylko ten, kto zobowiązał się dodać nowej odwagi do życia ukochanemu „ty” i chronić je przed zagrożeniem świata, jest w stanie zrozumieć, że nosi w sobie coś, co pozbawione jest jakiegokolwiek gnuśności i bojaźni, największą głębię bytu (...). Realizująca się w banalności dnia powszedniego wspaniałość, której doświadczamy jedynie w pełnej poświęcenia służbie ukochanej osobie, dowodzi, że to rzeczywiście my – niezależnie od wszystkiego, czym chwilowo jesteśmy i czego dokonaliśmy – jesteśmy (...) ludźmi, którzy we wcielonym Chrystusie zostali wciągnięci w głębię Trójcy Świętej¹⁴.*

Doświadczenie Boga w świadectwie

„Doświadczenie” stało się jednym z kluczowych słów współczesności. Nasze nastawienie poznawcze jest określone przez: eksperyment, dążenie do bezpośredniego wglądu w daną rzeczywistość, pragnienie osobistego przeżycia, poszukiwanie własnych doznań, preferencję dla doświadczenia egzystencjalnego na niekorzyść autorytetu i tradycji. W tym właśnie kontekście pojawił się problem teologiczno-pastoralny wypowiediany czasem w stwierdzeniu: „Ja Boga nie czuję”. Jak – jeśli w ogóle – można doświadczyć, odczuć rzeczywistość Boga?

Odpowiedź na to pytanie zawiera wiele tekstów współczesnych teologów. Mottem wielu poszukiwań stało się stwierdzenie K. Rahnera: *Człowiek pobożny jutra będzie mistykiem, tym, który czegoś doświadczył, albo nie będzie go już w ogóle, bowiem do pobożności jutra nie będzie się już przyczyniać powszechne i jednogłośnie przekonanie oraz*

¹⁴ Spotkać Boga w człowieku, dz. cyt., s. 100-104; Doświadczenie Boga, dz. cyt., s. 15; K. Rahner, *Przez Syna do Ojca*, Kraków 1979, s. 146-160; tenże, *Podstawowy wykład wiary*, Warszawa 1987, s. 253-254; P. Ricoeur, *Histoire et vérité*, Paris 1951, s. 99-111.

środowisko religijne. H. Küng podkreśla, że nie może tylko chodzić o osobiste, wewnętrzne doświadczenie Boga w rodzaju: *Bóg istnieje, spotkałem Go* A. Frossarda, bowiem równie uprawniona może być reakcja: „Bóg nie istnieje, ponieważ ja Go nigdy nie spotkałem”. W. Kasper, stwierdzając, że to *człowiek jest tym, który wierzy, a nie Duch Święty w człowieku*, stawia jako zadanie teologii i przepowiadania kościelnego weryfikację i ugruntowanie wiary w ogólnoludzkim doświadczeniu sensu moralnego czynu człowieka i sensu jako warunku życia ludzkiego. H. Waldenfels w podrozdziale książki „Kontextuelle Fundamentaltheologie” zatytułowanym „Doświadczyć Boga” zbiera problematykę doświadczenia transcendentnego, sensu egzystencji historycznej człowieka i znaków nadzwyczajnych (cuda) oraz zwyczajnych (podziw wobec istnienia, codzienna afirmacja życia itp.) rzeczywistości Bożej¹⁵.

Jak pokazaliśmy, stałą dominantą twórczości Borosa również jest pytanie o możliwość doświadczenia Boga na różnych drogach ludzkich losów. Boros jednak, wyraźniej niż inni teologowie, unika odejścia w tej kwestii od zapisu konkretnych świadectw wiary i miłości w stronę abstrakcyjnych konstrukcji. Pod kątem jednego pytania: „Jak różni ludzie doświadcza Boga?” tworzy specyficzny rodzaj teologii naturalnej, w której teologia świadectwa przeplata się z filozofią, hagiografia z głęboko pojmowaną legendą, żywoty wielkich świętych z biografiami osób nieznanych bądź dalekich od chrześcijaństwa. O trwałości tego nurtu w jego twórczości świadczy fakt, że według „klucza świadectwa” stworzył większość swoich dzieł, np. „Denken in Begegnung” (Olten 1973), „Offenheit des Geistes. Begegnungen” (Olten 1977), „Der gute Mensch und sein Gott” (Olten 1971²), a w szczególności „Im Leben Gott erfahren” (Olten 1976, tłum. pol. „Doświadczenie Boga”, Warszawa 1983), gdzie nakreślił 50 szkiców różnorodnych doświadczeń i świadectw o Bogu od Mojżesza, Sokratesa i Dantego aż po Ernsta Blocha i Karla Rahnera.

W najważniejszym szkicu tej książki, „Doświadczenie Boga na ziemi”, Boros zawarł główne idee swojej teologii doświadczenia. Szkic jest właściwie komentarzem do fragmentu „Wyznań” św. Augustyna: *Lecz co ja właściwie miłuję, kiedy miłuję Ciebie? Nie urodę cielesną ani urok życia doczesnego. Nie promiennosc światła tak miłego moim oczom. Nie melodyjnie słodkie pieśni rozmaitych. Nie woń upajającą kwiatów, olejków, pachnideł. Nie mannę ani miód. Nie ciało, które pragnąłbym uściskać. Nie takie rzeczy miłuję, gdy miłuję mego Boga. A jednak kocham pewnego rodzaju światło, pewnego rodzaju głos, woń i pokarm, i uścisk, gdy Boga mego kocham jako światło, głos, woń, pokarm, uścisk we wnętrzu mojej ludzkiej istoty, gdzie rozbłyska dla*

*mej duszy światło, którego nie ogarnia przestrzeń, gdzie dźwięczy głos, którego czas ze sobą nie unosi, gdzie bije woń, której wiatr nie rozwiewa, gdzie doświadcza się smaku, którego nie psuje nasycenie, gdzie się trwa w uścisku, którego spełnienie nie rozewnie. To właśnie kocham, gdy kocham mojego Boga*¹⁶. Ten frapujący w swojej prostocie tekst jest dla Borosa wskazówką, że nie należy lekceważyć żadnego doświadczenia ziemi ani ludzkiego losu w otwieraniu się na rzeczywistość Boga. Jest to zarazem przestroga skierowana tak w stronę przeciwników tzw. dowodów kormologicznych jak i w stronę adwersarzy nurtu antropologicznego teologii. Boros unika tych nazw i mówi raczej o doświadczeniu Boga przez stworzenie, a nawet o zmysłowym doświadczeniu Boga. *Jestem przekonany – pisze – że taki sposób doświadczenia Boga jest ze wszech miar słuszny i być może dla wielu dzisiejszych ludzi stanowi jedyną drogę do Boga*¹⁷.

Szczególną płaszczyzną tego doświadczenia jest miłość w całym bogactwie form i upostaciowań. Z upodobaniem powraca więc Boros w swoich esejach do sylwetki Dantego Alighieri (1265-1321) i prezentując „Boską komedię” koncentruje się na wizerunku miłości poety do Beatrycze. Za szczytowy punkt dzieła, jednego z cudów średniowiecza, uważa chwilę, gdy Dante, zbawiony mocą samego istnienia Beatrycze, w raju patrzy w oczy ukochanej i w ich blasku rozpoznaje Boga. W oczach ukochanej istoty – komentuje – odbija się Bóg. Jego objawienie dokonuje się wszędzie tam, gdzie człowiek tak szczerze kocha, jak św. Monika i św. Augustyn, tak bezinteresownie pomaga, ochrania i ożywia, jak Elizeusz, tak cicho żyje miłosierdziem, jak św. Jan Boży, odnosi się z taką sympatią i życzliwością do wszelkiego stworzenia, jak św. Paweł. *W swej miłości człowiek szuka (...) tego co nieskończone po tamtej stronie wszelkiej skończoności. W swej ludzkiej miłości człowiek szuka Boga*¹⁸.

Doświadczenie to należy jednak traktować tylko jako pewne „przezcucie” Boga. Jest On wprawdzie przezczuwany jako głębia bytu i miłości, ale nie można Go pojmować jako bytu – choćby najdoskońalszego – tego świata. Bóg jest poza materią i poza duchem naszego bytowania i tylko dlatego może być przeżywany jako nie zasłużony dar i miłość; miłość wszechogarniająca, bo przychodząca spoza ograniczeń gry przyczyn i skutków tego świata.

¹⁵ K. Rahner, *Schriften zur Theologie*, t. VII, s. 22; H. Küng, *Existiert Gott?* München 1978, s. 603-606; W. Kasper, *Rzeczywistość wiary*, Warszawa 1979, s. 23-36; H. Waldenfels, *Kontextuelle Fundamentaltheologie*, Paderborn 1985, s. 139-164.

¹⁶ Cyt. za: *Doświadczenie Boga*, dz. cyt., s. 113-114.

¹⁷ Tamże, s. 114.

¹⁸ Tamże, s. 59; por. *Odkrywanie myśli*, dz. cyt., s. 132-154.

¹⁹ *Odkrywanie Boga*, dz. cyt., s. 49; *Heute Christ sein. Über die christliche Gesinnung und die Liebe zur Welt*, Freiburg im B., 1978².

Konstatacja ta znajduje swe potwierdzenie również w sferze językowej. Nasze ludzkie mówienie o Bogu jest pełne antytez i przeczeń. Rzeczywistość Bożą oddaje się metaforami sprzecznymi: światłość – ciemność, burza – łagodny wietrzyk, niebo – głębiny, ogród – pustynia, król – ubogi itp. Taki stan języka teologicznego wskazuje na zjawisko docierania w doświadczeniu Boga do jakiegoś kresu, krawędzi bytu i języka. *„Doznanie Boga”, doświadczane przez wszelką istotę skończoną (...), musi zawierać w sobie owo przeżycie krawędzi: najgłębszy sens skończoności zawiera w sobie to, że w istocie skończonej jest krawędź, granica bytu, na której byt ustaje; to co nieskończone musi już być poza tą krawędzią, czyli musi być „całkowitą innością”¹⁹.* Św Jan od Krzyża, św. Teresa z Avila, Tomasz Merton określali tę „krawędź” skończoności, do której dociera się w odkrywaniu, szukaniu i doświadczeniu Boga, mianem *nocy ciemnej, dna duszy, szczytu ducha*. Wielość i przeciwstawność tych wyrażeń wskazuje, że w doświadczeniu boskości nie wolno zatrzymać się na jakimś jednym Jego obrazie. Powołując się na kard. Henri de Lubaca, a przeciw epigonom myśli Pascala czy zwolennikom jednego tylko typu doświadczenia Boga (np. mistycznego, etycznego, społecznego), Boros podkreśla, że żadna droga ku Bogu nie może być ograniczana, że Bóg intelektu i Bóg sumienia, Bóg filozofów i Bóg mistyków, Bóg objawienia nadnaturalnego i Bóg rozumu, Bóg natury i Bóg historii, Bóg samotnej medytacji i Bóg tradycji społecznych jest Towarzystwem człowieczych dróg.

ks. Henryk Seweryniak

Sztuka – procent od kontemplacji

Logika form

Mniej formalnie mógłby się ten szkic nazywać: „Dwanaście powodów Gierymskiego“, bo od niego zacząć. Aleksander Gierymski, młodszy brat wspaniałego Maksa, malarz wielki i neurastenik, leczyl się kiedyś w Krynicy na jakieś nerwobóle, było to w 1895 r. Gdy paniusie z pensjonatu dowiedziały się, że ów chmurny brodaty pan jest słynnym artystą, nie omieszkaly odtąd bawić go rozmowami o sztuce. Tego rodzaju umiejętności konwersacyjne leżały wtedy w zakresie powierzchownego wykształcenia pań i panienek z „dobrych domów“, podobnie jak brzdąkanie na pianinie i zła francuszczyzna. Gierymski przyjmował to z rezygnacją. Tylko raz wybuchnął. Świat towarzyski zachwycał się wówczas panoramą „Racławice“ Wojciecha Kossaka i Jana Styki, namalowaną w stulecie bitwy, i wystawioną w specjalnym budynku na Wystawie Krajowej we Lwowie. *A pan milczy, mistrzu? – nalegały pensjonariuszki. Gierymski zerwał się i wrzasnął: No to ja paniom powiem, że to jest jedno wielkie świństwo! A dlaczego? Zaraz udowodnię. Oto dwanaście powodów... I zaczął je na palcach wylizywać. Historyk sztuki, dziś już nieżyjący Maciej Masłowski (syn doskonałego malarza, Stanisława), który tę anegdotę spisał, dodaje: Matka moja pamiętała przez dłuższy czas większość tych powodów, aż je zapomniata jeden po drugim, tak że do moich czasów nie dochowała już ani jednego. A szkoda.*

Wielka szkoda. Gierymski był z krwi i kości malarzem, umysł miał ciekawy, uparty. W teje Krynicy, jak opowiadała pania Masłowska, potrafił godzinami wystawać przed pobliskim laskiem i studiować zmiany oświetlenia. Inne problemy go obchodziły niż Stykę i Kossaka, twórców wielkiego spektaklu o chwytającym za serca temacie. Nietrudno się domyślić, jakie były przyczyny oburzenia Gierymskiego, które musiały uczynić fatalne zamieszanie w ptasich mózdkach jego słuchaczek. Gierymski obcował z malarstwem (nie tylko swoim własnym) intymnie i głęboko, śleczal nad nim z pasją alchemika szukającego kamienia filozoficznego; nie mogło go cieszyć kilometrowe malowidło obliczone na bynajmniej nie artystyczne uniesienie tłumów. Mamy dziś o panoramie sąd bardziej wyważony, cenimy ją jako oryginalny zabytek. Wtedy malarz pokroju Gierymskiego, karmiony wielkimi ideałami Witkiewicza, musiał się burzyć i miotać. Nie znajdował wyrazu! Dwanaście powodów obrzydzenia,

które wyrzucił z siebie Gierymski na werandzie czy w salonie krynickiego pensjonatu, było doskonałym przykładem niemocy słowa w zetknięciu z wrażeniami i zagadnieniami sztuki. Dlatego taką karierę zrobiła od czasów Gierymskiego reprodukcja barwna, później film o sztuce i rozmaitego typu wykłady, zbliżenia, analizy, do czego szczególnie się nadaje ekran telewizora, a czego w Polsce wciąż nie ma. Niedawno we francuskiej „La Sept” pokazano taką właśnie gruntowną i wszechstronną analizę obrazu Veronese’a „Ostatnia Wieczerza” (której nazwę musiał zmienić, pod naciskiem inkwizycji, na „Ucztę w domu Leviego”).

Krytyk i historyk sztuki poczuwa się nieustannie do obowiązku objaśniania zasad obrazu czy zasad dzieła rzeźbiarskiego, tych wszystkich wewnętrznych stosunków i napięć, które tak niechętnie poddają się literackiemu słowu. Czy ma to dający się zdefiniować sens? Czemu nie pozwalamy ludziom po prostu zdać się na własny instynkt, ulec spontanicznemu odruchowi? Niech sobie pokrzykują: Jakie to piękne! albo: Nie, to mi się nie podoba! Tak. Tylko że nie ma już w życiu miejsca na odruchy tego rodzaju. Jesteśmy w pewnego rodzaju ścisłości informacji i dezinformacji, zalewa nas niagara informacji obrazkowej. Nasz rzekomo spontaniczny sąd wynika najczęściej z naturalnej w tych warunkach dezorientacji. Lepiej więc zgodzić się na to, że do zadań krytyka należy permanentna dydaktyka.

Na świecie istnieje pewna liczba form wspólnych wszystkim kulturom. Rodzaj banku form. To najlepiej świadczy o pierwotnej zależności i pochodzeniu form od natury. Wszystkie kształty naturalne pozwalają się nagiąć do kilku zasadniczych postaci geometrycznych. Człowiek nie omieszkiał skorzystać z tej możliwości. Często natura proponuje kształty, których nie trzeba w ten sposób naginać i upraszczać. Są one wcieleniem figur geometrycznych, co zostało z czasem zauważone i przejęte przez naukę zwaną geometrią, która zaczęła się od pomiarów ziemi. Przykładem takiej figury jest krąg, koło. Gdy kropla deszczu spadnie na tafłę wody, to fale rozchodzą się kołście. Księżyc i Słońce przybierają w pewnej fazie kształt idealnego koła. Również linie proste, poziome i pionowe należą do katalogu zjawisk naturalnych, widać je w skłonie horyzontu, postawie roślin, trasie spadania kamienia. Promień słoneczny przeszywający listowie jest doskonale prosty. Dużej inwencji natomiast wymagało narysowanie prostokąta, trójkąta i rombu.

Skłonność do geometryzacji daje znać o sobie bardzo wcześnie, jest wręcz obsesyjna. Zapewne pierwszym rysownikom chodziło o naj-

szybszy sposób odnotowania spostrzeżonego kształtu. Tym sposobem było uproszczenie – mierzące w stronę podstawowych figur w naturze (a potem – w geometrii). Sprowadzić kształt liścia do trójkąta – to łatwy sposób skondensowania rzeczy widzianej i przyswojenia jej sobie. Nie było w tej metodzie żadnej nielojalności w stosunku do natury. Natura sama lubi tę grę puszczając w świat koła, półkola, elipsy, kąty ostre i linie równoległe oraz inne pomysły geometryczne. Gdy człowiek wynalazł mikroskop, przekonał się, że wszechświat mikroorganizmów roi się od regularnych form wielobocznych i krystalicznych. Padło tu słowo „przyswojenie”. Na samym początku rysownikowi malarzowi, rzeźbiarzowi chodziło o przyswojenie w sensie magicznym, ci artyści odtwarzając kształt zwierzęcia rzucali nań rodzaj czaru, który rozciągał nad zwierzyzną władzę gromady. Gombrich używa pojęcia funkcji „zastępczej” wizerunku w stosunku do samej rzeczy. To dobre określenie. Cały świat sztuki w pewnym sensie pełni funkcję zastępczą.

Ale i potem, gdy magia przestała grać w sztuce jakąkolwiek rolę, utwór artystyczny zatrzymał niektóre właściwości aktu przyswojenia i przywłaszczenia. Na płaszczyźnie psychicznej artysta zdobywa władzę posiadacza nad rzeczą, którą odtworzył w liniach, barwach czy bryłach. Henri Focillon w klasycznym już dziele „*Vie des formes*” pisze o ruchu ręki artysty: *Uczy ona człowieka, jak osiąść przestrzeń w jej rozciągłości, ciężarze, gęstości, liczebności. Tworząc nie istniejący dotąd wszechświat, zostawia w nim wszędzie swoją pieczęć. Mierzy się z materią i przemienia materię; z kształtem i przemienia kształt. Wychowawczyni człowieka pomnaża go w przestrzeni i w czasie. (...) Umysł czyni rękę, ręka czyni umysł* (tłumaczenie moje – Z. F.).

Często powołuję się na te cudowne słowa. To rodzaj latarni morskiej pomocnej w trudzie analizy formy. Na tym pierwszym etapie opanowywania podstawowych kształtów i przekształcania ich w formy właściwa kreacja zaczynała się od niezliczonych na całym globie cykliów prac zdobniczych na garnkach, narzędziach i broni. Na drewnie (te wytwory najwcześniej uległy zniszczeniu, dlatego prahistoria wydaje się nam głównie epoką kamienia), w tkaninach, plecionkach, koszach, matach, w budownictwie. Pracom zdobniczym – pewnie w ogóle wielu ówczesnym pracom zbiorowym – towarzyszył wystukiwany czy śpiewany rytm, wrodzone człowiekowi poczucie, nasłuchiwanie rytmu akustycznego i ruchowego. Rytm serca, kroków, gestykulacji, wielu monotonnych, zapewne gromadnie wykonywanych czynności. Śpiew i taniec bez wątpienia poprzedzały prace plastyczne. Rytm muzyczny odpowiada rytmowi form – to rodzeństwo.

Poczucie rytmu – gdy się stało rodzajem koncepcji, stanowiskiem intelektualnym – przywiodło z czasem do generalnego pojmowania życia. Strach towarzyszący człowiekowi w tym okresie był najskuteczniejszym inspiratorem idei o ładzie, myśli porządkujących zagadkową rzeczywistość. Idea Boga jest zapewne, u korzeni, wyrazem potrzeby ładu. W tej aurze i w tej orbicie zaczęły funkcjonować: zmysł równowagi, zmysł następstwa, zmysł zależności. Zmysły równoległości i przyczynowości. Wszechogarniający ład matematyczny. Taka jest podstawa logiki.

Kiedyś z tego uświadomienia sobie przez człowieka związków i praw w świecie form wyłonią się pewne bardzo ostro zdefiniowane dążności programowe, doktrynalnie obwarowane – w czym notorycznie tkwi pomyłka, gruby nietakt wobec sztuki, która nie znosi doktrynalności. Tylko że doktrynalność jest i pozostanie wrodzoną skłonnością ludzką. Doktryna, każda doktryna, ma zawsze jedno na celu – ogarnąć niepojmowalną, jakościowo i liczbowo, rzeczywistość, sprowadzić ją do przejrzystego systemu własnych znaków. Forma też jest rodzajem sieci, uchwytu, definicji. Sztuce zawsze towarzyszyło mniej czy więcej wyraźne pojęcie o tajemnicy obrazu. Właśnie jako rzeczy zastępującej rzecz samą. W różnych kulturach ludowych jeszcze teraz panuje i funkcjonuje pojmowanie wizerunku jako sekretne-ego zaklęcia. Zakaz tworzenia obrazów, tzw. ikonoklizm (obrazoburstwo), powstał w Bizancjum wieków VIII i IX częściowo pod wpływem islamu, gdzie obowiązywał nie całkiem konsekwentnie, zależnie od lokalnej interpretacji, a później, w XVI w., odrodził się zaskakująco w Niderlandach. Wynikał on – ogólnie biorąc – z tego swoistego przeceniania obrazu jako siły mistycznej, wrogiej pryncypiom teologicznym. Ale jakaś część prawdy zawsze w tym tkwiła. Przenosząc rzecz z płaszczyzny teologicznej na teren filozofii estetyki trzeba przyznać, że do rzeczy i osoby nie można się zbliżyć w większym stopniu i bardziej intymnie niż drogą własnoręcznego jej zobrazowania.

Ale także, za pomocą obrazu idzie się gdzieś dalej, poza jego ramy materialne. Sztuka do tego prowokuje, przynajmniej pewne umysły. Paul Klee zapisał w swoim dzienniku: *Gdyby móc (...) dosięgnąć, PO TAMTEJ STRONIE formy, samą tajemnicę istnienia!* Transcendentalna ambicja Klee nie jest dziwactwem ani umysłową dewiacją. Uważał, że formy są czymś w rodzaju odbicia i reprezentacji fizycznej innych, niematerialnych rzeczywistości, które istnieją również w człowieku, jeżeli uczyni on odpowiedni wysiłek duchowy, aby je wyczuć. Nie ma w tym ujęciu sprawy nic księżycowego. Rozumowanie jest poprawne. Jeżeli ludzki umysł jest zdolny do koncepcji formy i potrafi tworzyć

ich bezprecedensowe związki, które są jakby mikrokosmosem, to znaczy, że sam bierze udział w grze wszechświata, bo jest jego immanentną częścią. Klee mniemał, że głębokie znaczenie form jest do odczytania, jeżeli się umie przekroczyć barierę pospolitości. W sztuce tkwi niepospolitość. Towarzyszyło jej zawsze mniemanie o sekretnej sile unoszącej człowieka dalej, niż zdolne są do tego jej składniki i tworzywo: kamień, drewno, płótno, farby. Dążenia, wręcz imperatywy spirytualistyczne były od niepamiętnych czasów dobrym prawem i oczywistością sztuki. We wszystkich cywilizacjach – do dziś. Widzimy ją w estetyce uniwersalnego malarstwa pejzażowego w Chinach epoki T'ang i Song, a także w malarstwie następnych wieków. Czerpiąc natchnienie z tego samego rodzaju duchowości mogą być uważane za najszcześniejszy i najszlachetniejszy wysiłek dokonany w celu nakłonienia wzroku i umysłu do kontemplacji rzeczy wiecznych pod maską przypadkowości i przemijalności, którą przybierają w naturze. A Van Gogh, dusza rozdarta potrzebą miłości? *Wyrazić miłość dwojga kochanków przez skojarzenie dwóch tonów komplementarnych, ich zmieszanie i przeciwstawienie, przez tajemnicze vibracje tonów pokrewnych. Wyrazić myśl czoła poprzez promieniowanie jasnego tonu na ciemnym tle. Wyrazić nadzieję za pomocą jakiejś gwiazdy. Uniesienie jakiejś istoty za pomocą promieniowania zachodzącego słońca. To wszystko na pewno nie jest z zakresu trompe-l'oeil realistycznego, ale czy to w ogóle do pomyślenia? Chciałbym malować mężczyzn i kobiety z czymś takim oznaczającym wieczność, czego symbolem był kiedyś nimb, a czego dziś szukamy poprzez promieniowanie samo, przez vibrację barwników.* To już nie był język technika malarzkiego, cała technologia została tu bez reszty podporządkowana duchowym aspiracjom jego sztuki.

Pewien artysta naszej epoki, choć było to u schyłku poprzedniego wieku, zaproponował określenie obrazu jako pospolitego przedmiotu zbudowanego wedle pewnych reguł gry wizualnej. Jego prowokacyjna definicja brzmiała następująco: *Trzeba pamiętać, że obraz, zanim stanie się bojowym rumakiem, nagą kobietą czy jakąś anegdotą, w swojej istocie jest tylko płaską powierzchnią pokrytą kolorami ułożonymi w pewnym porządku.* Autorem tej uwagi był Maurice Denis, najmłodszy w grupie Gauguina, tzw. nabis, który zresztą zostawił dużo pism teoretycznych i trzy tomy dziennika. Jednak błędem byłoby sądzić, że Denis całe zjawisko malarstwa chciał sprowadzać do mechanicznej układanki dekoracyjnej. Wydaje mi się, że w tym jego bardzo prozaicznym zdefiniowaniu obrazu jako rzeczy jest zawarta myśl, iż to zaledwie punkt odbicia dla artysty, że dopiero

wypełniwszy te fizyczne warunki prostokątne płótno ma szansę zostać obrazem – co już zależy od tego, co nosi w sobie artysta. Zresztą w ostatnim okresie Denis zerwał z estetyką nabis i secesją, pod wpływem podróży do Włoch i oczarowania renesansem wrócił do dużych klasycznych kompozycji. Sprzymierzył się pod koniec z Rouaultem i Desvallières'm, zakładając w 1919 r. pracownię sztuki sakralnej.

Henri Focillon napisał: *Stosunki formalne w dziele sztuki i między dziełami sztuki ustalają pewien ład, metaforę wszechrzeczy*. Balzac, który dysponował potężnym samorodnym intelektem, wzmocnionym intuicją, zauważył: *Wszystko jest formą i samo życie jest formą*.

Definicja Maurice Denisa zwraca na siebie uwagę zewnętrzną, jakby praktyczną warstwą znaczeniową. Filozofów i poetów sztuki sprowadza na grunt rzemiosła i umiejętności widzenia zgodnie z regułami malarskimi. Przypomina surowo, że obraz jest przede wszystkim zadaniem fizycznym do wypełnienia i zadaniem kompozycyjnym, a to trzeba po prostu umieć. Jak mawiał mój nieżyjący już od kilku lat przyjaciel, Jan Zamoyski (z grupy Bractwa św. Łukasza): *Nie ma dobrego obrazu źle namalowanego*.

Przyroda posługuje się przypadkiem, zresztą po mistrzowsku, czego już człowiek nie potrafi – przypadek uważa za swego przeciwnika, zwie go chaosem. Usiłując, od niepamiętnych czasów, wyjść, wyciągnąć siebie z chaosu człowiek posługuje się formami logicznie. Logika form – czy to nie jest urojenie? Zaczęło się od wypatrzenia w gęstwie kształtów naturalnych tego pierwiastkowego kształtu – linii. W oczy rzucają się grupy, związki i węzły nieregularnych linii. Rozgałęzienie linii jest jednym z najczęstszych motywów krajobrazu. Drzewo – typ połączeń i rozwidleń dynamicznych. Tworzą one cudowne desenie arabeskowe, niespodziewane w każdym kolanie i kolanku, w każdym uskoku ku górze i w skos, w tym rozrastaniu się linii grubych i cienkich, w niezmiernej skali. Mielśmy pisarza, który dysponował jakby specjalnym zmysłem w stosunku do tego zjawiska. Myślę naturalnie o Żeromskim i jego opisach drzew, jakich nigdzie nie było na świecie.

Podstawa rozgałęzienia konarów została w naturze skopiowana przez rzekę, która przybiera kształt zwany deltą. Rozwidlone palce ręki także tworzą ten wzór. Nie da się policzyć, i nie miałyby to sensu, wszystkich przypadków linii krzywej. Spirala, sinusoida, meander. Odpowiada to widokowi płaskich rozlewisk na błotniskich łęgach, oglądanych z lotu ptaka. Pasma zwijające się, skręty, zwroty, sploty, zwoje, serpentyny. Mowa ludzka nie nadąża za tym żywiołowym ruchem w tysiącu odmianach. Bezwładna materia wody wykorzystuje wszystkie wgłębienia terenu. Inny kształt nadaje siła ciężenia. Siklawa w górach ma kierunek prostopadły, to stalowy pręt iskrzący

się w słońcu. Ramifikacje konarów i delty rzek przypominają grafiki systemów organicznych, krwionośnego czy nerwowego. Krzywa wyraża najdobitniej ruch samego życia. Odbiciem tego są współczesne pasma serpentyn i koniczyny wielkich szlaków samochodowych biegnących na kilku poziomach. Ale również – ślad nart na stokach Kasprowego. Krzywa była jakby znakiem rodzimym człowieka wczesnych kultur paleolitycznych, za jej pomocą wyrażał on swoje niepokoje i napięcia. Cywilizacja budowniczych, więc sumeryjska i egipska, zwróci się ku liniom prostym, uważając je za swoją kreację i domenę. Ale w biegu historii rytm krzywa-prosta-krzywa jest mniej więcej stały i regularny. Wszystkie jej fazy mistyczne, akceptujące istnienie niepoznawalnego, przyswajają dla swoich celów linię krzywą; i odwrotnie, racjonalizm chętnie opiera się na kombinacji prostych. Mondrian, klasyk abstrakcjonizmu geometrycznego, schematyzował każdy kształt. Zostały po nim rysunki drzewa, tego drzewa, którego niewyraźne bogactwo linearne opisywał Żeromski; artysta holenderski tę chmurę rozwidleń i skrzyżowań w kilku kolejnych fazach prerabiał w schematyczne, coraz prostsze krzyżyki. Za to w wizyjnych obrazach Wiliama Blake'a kręta linia jest rodzajem kodu, literą jego alfabetu. Przywołuję na pamięć jego ilustracje do Dantego – wirujący i płaczący się kłęb linii wciąga swoim rytmem całą kompozycję, jak trąba powietrzna. Nieukożony Van Gogh prowadził farbę małymi szybkimi smużkami o wielu kierunkach, czasem koncentrycznie. Linia tej samej natury co u Blake'a, tylko w układach nieprawdopodobnych, konwulsyjna, panuje w kompozycjach psychopatów. Całkowicie inaczej działa na psychikę linia prosta w swoich przejrzystych strukturach.

Z samolotu widać, jako rzecz banalną, werbel ostrokątnych póltek i klinów sektora rolnego, który swoją nudną retoryką rozbija beztroską liryczną improwizację przyrody. W rzeczywistości koncepcja geometryczna, zastosowana najpierw do ziemi, była patetycznym bojem wstępnym wydanym naturze przez neolitycznego chłopca i jego geometrię. Planimetria, niwelacja i roboty nawadniające zaatakowały sobiepaństwo puszczy i stepu. Prawa ekonomiczne, które przyroda egzekwuje bez pośpiechu i zależnie od okoliczności, zostały teraz w ludzkim mózgu uporządkowane i uzależnione od przedsiębiorczości człowieka. Całe dzieje człowieka są procesem emancypowania się w stosunku do natury. Sztuka bierze w tym walny udział. Teraz ślepa siła, której był niewolnikiem ciągnąc za stadami zwierzyny i krzesząc ogień, zostaje zastąpiona zaplanowaną pracą i dalekosiężną celowością. (Nie przypuszczaj, że i na tej drodze czeka go faza niewolnictwa, choć innego rodzaju, któremu na imię technika.)

Mam tu ochotę wyśpiewać dytyramb na chwałę koła. Jak powstało? Koło jest wprost cudownym w swojej absolutnej harmonijności, równowadze i urodzie przykładem figury zamkniętej.

Ale jest też, jak sama przyroda, starożytna. Stanowi część natury, by powiedzieć tautologicznie. Już zwierzę ma bezbłędne wycucie koła, w kolistej postaci buduje swoje schronisko, na planie koła wyznacza swoje terytorium. Człowiek to odziedziczył, przejął bez konieczności dodatkowego rozumienia. Pierwsze siedziby, ziemianki, są koliste. Zawszą czerpał argumenty za kanonem kolistości, ze Słońca, z Księżyca. Gołąb zatacza koło na niebie i to samo robi koń na pastwisku. Człowiek otacza się kołem odruchowo, jakby obronnie, bo w tym odruchu przyjmuje siebie samego za punkt wyjścia i centrum. Najstarsze archeologiczne siedziby oglądane z lotu ptaka mają formę koła wytyczoną kamieniami, palami, wykopami. Chronienie się we wnętrzu koła miało powody tak samo emocjonalne jak i technologiczne. Zarys prostokąta nie mieścił się jeszcze w wyobraźni, nie przeszedł do zwyczaju, wydawał się zresztą figurą mniej praktyczną. Od środka koła wszystkie odległości są jednakowe.

To figura swojska. Gest opatulania się, obejmowania – naśladuje koło. Kropla rosy we wszystkich przekrojach jest kołem. Bańka mydlana. Kulka rtęci. To kształt naturalny najbardziej logiczny, zawierający maksimum gwarancji! Człowiek pojął to instynktem i własne życie próbuje zrównoważyć między punktem środkowym, jakim on sam jest, a kółkiem rozłożonymi punktami kontaktów zewnętrznych. Egocentryzm najlepiej wyobrazić za pomocą koła. Nierównym kółkiem szły drewniane warowne wały osady łużyckiej w Biskupinie, z 500 r. przed Chr. Potem średniowieczny gród chętnie osiadał na kole. Rekonstrukcja osady w opolskim Ostrówku z XI w. ukazuje pełne koło. Baszty są koliste. Konstrukcją całkowicie romantyczną i idealną jest wynalazek kopuły, w którym urzeczywistniono tęsknotę za formą architektoniczną o doskonale jednakowym oddaleniu wszystkich punktów zewnętrznych.

Edukacja za pomocą rysunku zaczyna się u dziecka od rzucania na papier nieskoordynowanych szybkich linii, wyglądających jak rozwinięte motki nici. To samo czyniły niektóre z „malujących” małp, z którymi eksperymentowano w zoo londyńskim i gdzie indziej. Zasiłnął wtedy szympanś Kongo, pupil Desmonda Morrisa z Londynu, nie wychodząc nigdy poza fazę względnego chaosu. Ale dziecko szybko zaczyna odczuwać potrzebę ucieleśnienia „rzeczy”. Doskonale odgaduje fakt izolacji przedmiotów w przestrzeni. Jak zaobserwował psycholog Rudolf Arnheim, *pojawiają się wtedy formy koliste i wresz-*

cie – pierwotne koło. Szereg kół zatkniętych na kresce pionowej symbolizuje postać ludzką. Twarz – to zespół kótek. Trzeba więc koło uznać za podstawową ludzką komórkę, tak organiczną, jak i w domenie wyobraźni.

Charakterystyczne, że linia prosta pojawia się na rysunkach dziecięcych później, jest wyrazem refleksji i woli kierunku. W wielu językach zachodnich prosta pochodzi od łacińskiego „directus”, imiesłowu czasu przeszłego od „dirigere”, co znaczy „wyprostować”, „ustawić w linii prostej”. W sanskrycie znajdujemy „rujh”, od czego idą „rajah” w Indiach i „rex” w Europie: wyraźne świadectwo porozumienia między abstrakcyjną i niezłomną prostą a czynem absolutnym, pomyślanym i wykonanym bez wahania i odchyień. „Reguła” w niektórych językach znaczy także linijkę do kreślenia prostych. Język to wierne zwierciadło pojęć.

Linia prosta jest płodna. Wytworzyła prostokąty i kwadraty – otwierając umysł na geometrię. Słowo to wiąże się z podziałem ziemi. Ale naprawdę zrewolucjonizował pasywną linię prostą wynalazek kąta prostego. Trudno nam zdać sobie sprawę z jego skutków. Kąt prosty leżał na drodze rozwoju intelektualnego człowieka i na drodze jego zajęć praktycznych. Jak wznieść mur bez znajomości kąta prostego? Albo piramidę, jeżeli się nie zna pionu osi? Zaczęło się od ciężarka na końcu sznurka, który do dziś nam służy. To samo trzeba było umieć ustalić na płasko, na ziemi. Za pomocą kołka i sznurka jakiś mierniczy czy wręcz ogrodnik rozwiązał ten problem. To, co później nazwano trójkątem Pitagorasa, narodziło się z niepewnych, po omacku czynionych poszukiwań jakiegoś ogrodnika mezopotamskiego czy egipskiego manipulującego wbitymi w ziemię kołkami i kawałkiem podzielonego węzełkami sznurka.

Anonimowi odkrywcy – mierniczy i ogrodnik – manipulując swoimi najprostszymi instrumentami dokonali także wynalazku owalu, który istotnie wzbogacił repertuar figur podstawowych. Zastąpienie koła w planie budowli było konsekwencją wynalezienia kąta prostego, a co za tym idzie – kwadratu i prostokąta. Na prostokącie staje równoległoscian, zaś tarasowy dach przybiera formę geometrycznego garbu, bo po pochyłych ścianach dachu łatwo spływa woda. Od frontu jawi się wtedy tajemniczy, obiecujący symbol: trójkąt. Za pomocą geometrii człowiek urządza się stabilnie w przestrzeni, powstają kształty dobrze zamknięte. Geometria była w rękę niedawnego nomady jak siła, w które złożył po kawałku przestrzeń i wiele form praktycznych, wciąż rodzących następne. Prymitywna siła ustąpiła refleksyjnej organizacji formy.

Mamy więc do czynienia z dialektyką sił i form, która nie skończyła się jeszcze. Z tej dialektyki wynikła organizacja ziemi. Za jej pomocą można zanalizować rozwój umysłowy dziecka. Można też za jej pomocą dostrzec bieg sztuki przez tysiąclecia. Chyba tej właśnie dialektyki, ujętej we własne słowa, użył w Krynicy Aleksander Gie-rymski, gdy niecierpliwie tłumaczył swoim słuchaczom, dlaczego można znaleźć aż dwanaście argumentów potwierdzających, że panorama Kossaka i Styki nie jest prawdziwym dziełem sztuki.

Zbigniew Florczak

sesje · sympozja

Europejska oświata

Seminarium dyrektorów
francuskich szkół katolickich
Hoogstraten (Belgia)
10-14 VII 1990

Oświata w Zjednoczonej Europie to także temat wielu międzynarodowych konferencji i seminariów. Wspólnie poszukuje się modelu europejskiej szkoły podstawowej, średniej i wyższej. Ale dopiero praca w międzynarodowych grupach roboczych pozwala dostrzec i zrozumieć specyfikę problemów lokalnych oraz sukcesy i porażki systemu kształcenia w poszczególnych krajach.

W dniach 10-14 VII 1990 r. odbywało się w Hoogstraten coroczne seminarium dyrektorów francuskich szkół katolickich na temat europejskiego wymiaru oświaty. Po raz pierwszy seminarium odbywało się poza granicami Francji, co miało mu nadać bardziej europejski charakter.

Obrady toczyły się w Instytut Spijker, wspaniałej placówce szkolnej, która powstała w 1832 r. i jest prowadzona przez SS. Urszulanki. Składają się na nią wszystkie rodzaje szkół od przedszkola do liceum oraz internat dla dziewcząt. Jest dobrze zaprojektowana i wyposażona. W tym roku uczęszczało do niej 840 uczniów, 200 z nich mieszkowało w internacie. Dewizą szkoły jest życie w dzisiejszym świecie Ewangelią i wartościami chrześcijańskimi. Od nauczycieli wymaga się przede wszystkim, aby znali i lubili swoich ucz-

niów. *Troszczę się o ciebie* – to hasło Instytutu na 1990 r. Warto dodać, że Instytut Spijker utrzymuje kontakty z Polską i prowadzi wymianę młodzieży.

W seminarium uczestniczyło blisko 80 osób, głównie z Francji, ale przybyli również goście z Holandii, W. Brytanii, Belgii i Włoch. Polskę reprezentowała E. Drogosz. Europa Wschodnia była reprezentowana na tym seminarium po raz pierwszy.

Obrady otworzył o. Gilbert Caffin, pracujący od kilkunastu lat w Radzie Europy. Forma i treść jego wystąpienia znacznie odbiegały od tego, co zwykli mówić przedstawiciele Kościoła przy podobnych okazjach w naszym kraju. Warto więc przytoczyć kilka fragmentów tego referatu.

O jakiej Europie będziemy mówić? W rzeczywistości chodzi o 4 Europy, których geometria w ciągu ostatniego roku bardzo się zmieniła. A więc kontynent zwany Europą, składający się z 35 krajów, plus Andora i Monako. „Wspólny dom” jak mówi o niej M. Gorbaczow, i „federacja”, jak określa ją F. Mitterrand. Drugą Europą jest Europa Wschodnia skupiona wokół Układu Warszawskiego. Kolejne miejsce zajmuje Europa Zachodnia. Powstanie jej można wiązać z datą 5 V 1949 r., kiedy w Londynie utworzono Radę Europy i wskazano Strasbourg jako jej stolicę. Ta Europa skupia 25 państw (w tym Watykan i Jugosławię). W ostatnim roku doszły także Polska i Węgry. Warunkiem przyjęcia do tej Europy jest uznanie i przestrzeganie praw człowieka, demokracja parlamentarna, wielopartyjny system oraz wolne wybory. Czwartą Europę tworzy Wspólnota Europejska popularnie zwana „europejską dwunastką”.

To ciekawe, że dla nie-Europejczyków pojęcie Europy i kultury europejskiej jest bardzo klarowne, to tylko my, Europejczycy, mamy więcej kłopotów z jej określeniem. Jakie cechy są dla nas szczególne? W czym jesteśmy Europejczykami? Dla papieża „kultura słowiańska jest podstawą kultury europejskiej”, dla Jacques'a Delorsa cechą charakterystyczną jest „tradycja chrześcijańska, racjonalizm, doświadczenie, kultura antyczna: Rzym, Ateny, Jerozolima”.

A zatem jak pomóc młodym stać się Europejczykami? Oprócz tego, że trzeba rozwijać postawy otwartości i akceptacji drugiego, trzeba też zmienić nasze placówki szkolne. Są one przestarzałe i ich funkcjonowanie w obecnej formie można uznać za skończone. Trzeba wyjść poza „ogrodzenie” dotychczasowego, niedostosowanego do współczesnego świata modelu.

Po tym interesującym referacie wstępnym – jakże odbiegającym od naszej rodzimej celebrzy – przyszedł czas na inne wystąpienia.

Yves Bernaert, sekretarz generalny Europejskiego Towarzystwa Kształcenia Nauczycieli w Europie przedstawił politykę Rady Europy w dziedzinie kształcenia i wychowania, szczegółowo omówił wszystkie programy dotyczące wymiany studentów i pracowników naukowych oraz kształcenia kadry, wspominał o programie TEMPUS, specjalnie przeznaczonym dla Polski i Węgier.

W dalszej części obrad przedstawiono referaty dotyczące rozwiązań szczegółowych. Były to przykłady szkolnictwa we Włoszech, Polsce, Wielkiej Brytanii i Holandii. Wszystkie przedstawione w nich problemy są tak złożone i oddające specyfikę poszczególnych krajów, że mo-

głyby stać się tematem oddzielnego artykułu.

Jak to zwykle na konferencjach czy seminariach bywa, najciekawsze były nieoficjalne rozmowy i dyskusje prowadzone w kuluarach oraz podczas imprez towarzyszących temu spotkaniu. Warto wiedzieć, o czym w swoich nieoficjalnych rozmowach mówili dyrektorzy szkół katolickich. Dzisiejsza szkoła katolicka to wspólnota katolików, wyznawców innych religii i młodzieży niewierzącej. Nauczyciele zakonnici są dziś w tych szkołach rzadkością. Wśród laickiego personelu też jest niewielu praktykujących katolików, zdarza się, że są to 2-3 osoby. Młodzież niechętnie uczestniczy w praktykach religijnych. Trzeba szukać różnych sposobów, aby ją do tego zachęcić. Opowiadał jeden z dyrektorów, że gdyby kazał swoim uczniom uczestniczyć w Eucharystii, prawdopodobnie duża ich część odpowiedziałaby „nie”. Jeżeli jednak proponuje im zawieszenie na tę mszę św. chorych, robią to chętnie. Trzeba umieć dotrzeć do dzisiejszej młodzieży – mówili dyrektorzy.

Osobny problem stanowi w szkołach współpraca z rodzicami. Rodzice boją się europejskiej szkoły, nie wierzą temu co nowe, nie akceptują podróży i wymiany międzynarodowej. Zdarza się, że uczniowie mieszkający około 50 km od Paryża nigdy nie byli w stolicy i – co więcej – wcale się tam nie wybierają. Zamknięci w swoim środowisku niechętnie opuszczają znane, boją się tego co nowe. Nie chodzi tu o problemy finansowe.

4 grupy robocze pracowały nad sformulowaniem zadań stojących przed europejską szkołą. Wszystkie przedstawione propozycje są cieka-

we, chociaż trudno je ze sobą porównywać, gdyż inny jest ich zakres i stopień szczegółowości. Autorzy dokumentów zastrzegali się, iż są to materiały wyjściowe, które trzeba jeszcze dopracować i przedyskutować. Mówiono także o tym, że spojrzenie na europejską szkołę powinno być otwarte, co w konsekwencji powoduje skonstruowanie otwartego dokumentu opisującego tę szkołę.

Każda z grup roboczych starała się sformułować cele stojące przed europejską szkołą i określić środki niezbędne do ich osiągnięcia. Warto poznać uzyskane rezultaty.

Pierwsza grupa uznała, że szkoła powinna sprawić, aby każdy europejski uczeń czuł się w każdym europejskim kraju jak u siebie, umiał posługiwać się językiem danego kraju, znał jego kulturę i religię. Znajomość języków obcych, uczestnictwo w innej kulturze, umiejętność słuchania ludzi, którzy myślą i czują inaczej – to podstawowe zadania szkoły. Można je osiągać przez głębsze poznanie takich zagadnień, jak tradycja, sztuka, muzyka, folklor, kuchnia, różne stereotypy krążące o danym kraju, bezrobocie i rasizm. Pomocne są także wszelkiego rodzaju wymiany między szkołami: nauczycieli, uczniów, programów, książek. Dobrze byłoby znać twórców Zjednoczonej Europy (Jean Monnet, Robert Schuman, Konrad Adenauer, Alcide de Gasperi, Charles de Gaulle) i inne wybitne osobistości w dziedzinie polityki, oświaty, ekonomii, sztuki, sportu itd.

Praca drugiej grupy roboczej skupiała się wokół czterech następujących słów kluczowych: mobilność, respekt, otwarcie i współpraca. Eu-

ropejska szkoła to placówka mobilna, respektująca innych, otwarta i zdolna do współpracy. Do osiągnięcia każdego z tych celów wskazano trzy drogi. Szkoła będzie mobilna, jeśli potrafi wyjść na zewnątrz klasy szkolnej, własnego budynku, regionu i kraju, potrafi odchodzić od złych przyzwyczajeń i stereotypów. Szkoła otwarta to taka, która wprowadza element interkulturowy do swoich programów nauczania, informuje o rynku pracy w Europie, wychowuje europejskich nauczycieli. Bardzo ważnym zadaniem jest respektowanie innych, wzajemne uznawanie swoich poglądów, akceptacja różnych postaw i odmienności drugiego człowieka. Współpraca w Europie to wspólna praca różnych szkół, wymiana informacji i wspólne podróże.

Dokument przedstawiony przez trzecią grupę był najbardziej rozbudowany i szczegółowy. W nim też po raz pierwszy sformułowano zadania dla szkolnictwa katolickiego. Stwierdzono, iż charakter placówek katolickich sprawia, że powinny one żyć wartościami Ewangelii we wszystkich wymiarach życia. Zaproszenie do konstruowania Zjednoczonej Europy to poszukiwanie i respektowanie takich fundamentalnych wartości, jak sprawiedliwość, wolność i pokój. Wartości te mogą być osiągnięte przez większe zaangażowanie się szkół w poznanie wspólnego europejskiego dziedzictwa kulturowego, tworzenie sieci europejskich placówek katolickich i pracy ekumenicznej. W działalności szkoły powinny znaleźć swoje miejsce takie zadania, jak przygotowanie uczniów do życia w innych krajach wspólnoty i umiejętności przyjmowania u siebie młodzieży europejskiej, wymiana w

dziedzinie językowej, kulturowej i technologicznej, kształcenie nauczycieli rozumiejących europejski wymiar oświaty. W dziedzinie nauczania chodzi o naukę języka ojczystego i otwarcie się na naukę języków obcych, opracowanie przez autorów z różnych krajów Wspólnoty podręcznika do nauki historii, geografii, zachęcanie uczniów do wymiany z kolegami z innych krajów korespondencji, kaset magnetofonowych i kaset video. W dziedzinie literatury i sztuki – odkrywanie i popularyzowanie europejskich artystów, zaś w nauce rozpowszechnianie europejskich odkryć.

Czwarta grupa przedstawiła dokument zatytułowany „Zjednoczona Europa”. Była to najbardziej „uduchowiona” praca na tym seminarium. Sięgano w niej wielokrotnie do wartości etycznych i wskazówek płynących z Ewangelii. Za najbardziej znaczące dla europejskiej szkoły uznano kształcenie następujących war-

tości: prawdziwego pluralizmu językowego w szkole, interdyscyplinarnego spojrzenia na prawa człowieka i godność osoby, spojrzenia na treści i programy nauczania w świetle Ewangelii, europejskiej solidarności, która wybiega poza ramy Europy. Szkoła powinna dążyć do aktywnej wymiany uczniów i nauczycieli, wymiany przekraczającej bariery administracyjne, i zabiegać o tworzenie sieci placówek katolickich.

Wielokrotnie zastanawiano się, czy przedstawione dokumenty nie są naznaczone piętnem francuskiego widzenia szkolnictwa, gdyż większość uczestników tego spotkania stanowili właśnie Francuzi.

Wszystkie propozycje wywołały ożywioną dyskusję i szkoda, że nie starczyło już czasu na jej kontynuowanie i podsumowanie. Być może mające odbyć się wiosną przyszłego roku seminarium w Strasbourgu będzie kontynuacją rozpoczętej debaty.

Elżbieta Drogosz

książki

**EKOLOGIZM
A KULTURA ZACHODU****Eugene C. Hargrove**
*Foundations
of Environmental Ethics***Prentice-Hall, Inc.,
Englewood Cliffs, N.J. 1989, ss. 230**

Znakiem naszych czasów w literaturze naukowej, popularnej i w środkach społecznego przekazu jest boom w dziedzinie publikacji o tematyce ekologicznej. Uczeń kreślący programy zagospodarowania zasobów przyrody i ich ochrony, projektując nowe energo- i surowcowooszczędne technologie, starają się wypracować zasady nowego ładu ekonomicznego adekwatnego z punktu widzenia zachowania zasobów Ziemi. Od chwili kiedy czystą iluzją okazało się przekonanie technokratów i scjentystów, że „co technika zniszczy, to technika naprawi“, problematyka ekologiczna znalazła się także w sferze zainteresowań humanistów: filozofów, psychologów, pedagogów, teologów i in. Zaczęto bowiem dostrzegać istotną zależność stanu środowiska nie tylko od sfery techniczno-ekonomicznej, ale także od dominującego w nauce paradygmatu, systemu edukacyjnego, kwestii światopoglądowych i stylu życia społeczeństwa. Mimo że ruch ekologiczny rozszerzył się na wszystkie cywilizowane kraje infiltrując wiele

dziedzin życia, współczesny ekologizm nie sformułował dotychczas w pełni swoich głównych idei i zasad i aktualnie znajduje się na etapie poszukiwania własnych podstaw i korzeni.

Większość opracowań dotyczących źródeł współczesnego ekologizmu ukazuje istotne sprzeczności pomiędzy tym, co określamy mianem kultury zachodniej, a założeniami ekologizmu. Mam tu na myśli dwie głośne książki: J. Passmore'a „Man's Responsibility for Nature: Ecological Problems and Western Traditions“ (Duckworth, London 1980), oraz R. Attfielda „The Ethics of Concern for Nature“ (Columbia University Press, New York 1983). Echa ich poglądów można znaleźć w opracowaniach polskich filozofów i uczonych na łamach wielu czasopism. Ekologizm ukazuje się nam zatem jako tendencja całkowicie lub w znacznej części obca naszej judeo-chrześcijańskiej tradycji. Stawia to w kłopotliwej sytuacji zwolenników ruchu ekologicznego, którzy w poszukiwaniu podstaw etyki środowiskowej zwrócili się ku filozofom Wschodu z ich etosem jedności i harmonii pomiędzy społeczeństwem a przyrodą. Entuzjazm, z jakim spotyka się m.in. filozofia taoistyczna, jest wyrazem tęsknoty ludzi Zachodu za nową wizją spójnego świata funkcjonującego zgodnie z prawami przyrody. Hargrove podjął dyskusję ze swoimi (cytowanymi wyżej) poprzednikami, wyciągając w odniesieniu do zachodniej tradycji kulturowej o wiele bardziej optymistyczne wnioski. Wyeksponował on w historii zachodniej filozofii, religii, nauce i tradycji gospodarczej te wątki, które wcześniej nie były zauważane, a które mogły

być podstawą ukształtowania się ruchu ekologicznego i mogą się przyczynić do jego dalszego rozwoju.

Teza o antyekologicznym charakterze zachodniej filozofii istotnie wydaje się bezpodstawna, jeśli uwzględnić jej wielką różnorodność i bogactwo. Nurtowi zdecydowanie pozbawionemu aspektów ekologicznych, akcentującemu nierealność świata zewnętrznego, który wiedzie od greckich klasyków przez filozofię średniowiecza, kartezjanizm, sensualizm aż do kolejnych postaci pozytywizmu, Hargrove przeciwstawia XIX-wieczny amerykański idealizm transcendentálny (Emerson i Thoreau) oraz etykę angielskiego realisty, G. E. Moore'a. Działalność tych filozofów niewątpliwie przyczyniła się do zmiany nastawienia społeczeństwa w stosunku do przyrody, stwarzając sprzyjającą atmosferę w czasie kampanii na rzecz utworzenia pierwszych w świecie amerykańskich parków narodowych (Yellowstone i Yosemite). Z ekonomicznego punktu widzenia wydarzenia te stanowiły swoisty wyłom w praktyce gospodarczej opartej na prawie własności sięgającym swymi korzeniami średniowiecza, ugruntowanym przez Locke'a i przyjętym przez twórców amerykańskiej konstytucji. Prawo to uniemożliwiało bowiem jakąkolwiek ingerencję społeczeństwa w działalność gospodarczą prowadzoną na terenach prywatnych. Ekologiczne dążenia społeczeństwa w XIX w. okazały się jednak silniejsze od ekonomicznych interesów jednostek oraz presji stwarzanej przez wielowiekową tradycję gospodarczą akcentującą nienaruszalność własności prywatnej, stawiającą produkcję i konsumpcję na szczycie hierarchii wartości. Warto dodać, że

twórcy wszelkich systemów ideologicznych Zachodu (kapitalistycznych i komunistycznych) czerpali inspirację z filozofii Locke'a, eksponując wartość pracy i konsumpcji, podczas gdy przyrodę traktowali jako źródło surowców, które należy przekształcać przez pracę w wyroby konsumpcyjne.

Również religia chrześcijańska była traktowana jako źródło indyferentyzmu i eksploatacyjnych postaw w stosunku do przyrody. Biblijny nakaz: *Napełniajcie ziemię i czyńcie ją sobie poddaną* – był koronnym argumentem krytyków tradycji chrześcijańskiej. Jednakże, jak słusznie zauważył Hargrove, werset ten uzyskał swój antyekologiczny wydźwięk stosunkowo późno, bo dopiero u schyłku średniowiecza, kiedy został zinterpretowany w duchu filozofii Arystotelesa. Wielką karierę zrobił on już nie jako element doktryny religijnej, lecz raczej jako idea filozoficzna. Krytycy chrześcijaństwa pomijali natomiast konsekwentnie te ustępy z Księgi Rodzaju, które zawierają nakaz opieki i właściwego gospodarowania zasobami przyrody.

Hargrove obala także pogląd, jakoby cała nauka nowożytna była sprzeczna z duchem ekologizmu. Dokonał on rozróżnienia pomiędzy naukami przyrodniczymi w ścisłym sensie (science), których niebывałe sukcesy były efektem stosowania zasady redukcjonizmu, a przyrodoznawstwem (natural history), które nie akceptowało tej zasady, zbliżając się przez to do idei ekologizmu. Podczas gdy ścisłe nauki przyrodnicze stały się motorem postępu technicznego, przyrodoznawstwo skutecznie inspirowało powstawanie idei ekologicznych. Preferując bowiem

opis i klasyfikację obserwowalnych zjawisk za pomocą nie tylko właściwości mierzonych ilościowo, ale także cech subiektywnych, przyrodoznawstwo stymulowało rozwój postaw estetycznych i etycznych w stosunku do przyrody. Wybitni przedstawiciele przyrodoznawstwa w XIX w. w swoich rozprawach naukowych mówili także o pięknie krajobrazów i dzikiej przyrody jako wartości wyższej (intrinsic), godnej podziwu i ochrony.

Głównym źródłem współczesnego ekologizmu według Hargrove'a jest XVIII i XIX-wieczne przyrodoznawstwo oraz etyka G.E. Moore'a. Nie negując tego stwierdzenia trzeba jednak zaznaczyć, że w tradycji kultury zachodniej istnieje jeszcze bardzo wiele wątków nader użytecznych z punktu widzenia ekologizmu. Hargrove przeciwstawiając się poglądom swoich poprzedników pominął m.in. dorobek nurtu naturalistycznego w filozofii, uznającego „działanie zgodne z naturą” za należną wartość życia ludzkiego. Nurt ten zapoczątkowany przez szkoły posokratejskie był bardzo żywy w filozofii nowożytnej. Uznanie przyrody za wartość wyższą, przedmiot kontemplacji ma w naszej filozofii stare i bogate tradycje. Wystarczy wspomnieć takie nazwiska, jak Bruno, Montaigne, Shaftesbury, Rousseau, Schiller, Goethe i wielu innych. Hargrove nie wyczerpał tematu również w odniesieniu do religii. Biblia jako całość nie ma, być może, bezpośrednich odniesień do problematyki czysto ekologicznej. Dużo miejsca zajmuje tam natomiast kwestia zanieczyszczenia Ziemi nie w sensie materialnym, lecz moralnym: *Wiednie i obumiera ziemia, marnieje, obumiera*

świat (...) Ziemia jest spługawiona pod swoimi mieszkańcami, gdyż przestąpili prawa, wykroczyli przeciwko przykazaniom, zerwali odwieczne przymierze (Iz 24,4-5). Kiedy więc spojrzymy na Biblię przez pryzmat encykliki Jana Pawła II „Sollicitudo rei socialis”, utożsamiającej ład ekologiczny z ładem moralnym, musimy uznać podstawowe znaczenie Biblii dla ekologii.

Jedną z wad książki Hargrove'a jest brak jasnego określenia idei, aktów lub wartości, które przybliżałyby znaczenie takich obiegowych terminów, jak ekologizm, etyka środowiskowa, świadomość ekologiczna etc. Bywają one bowiem używane w różnych kontekstach i przypisuje się im odmienne znaczenie. Najczęściej terminom tym są przypisywane trzy założenia. Po pierwsze pojęcia te zakładają ontologiczną tezę o jedności świata i wynikającą z niej harmonię społeczeństwa i przyrody. Po drugie zawierają one silny akcent o charakterze etycznym: szacunek dla życia, odpowiedzialność etc. Po trzecie są one wyrazem preferencji dla wartości duchowych: wrażliwości, miłości, wartości estetycznych itd. Szukając ekologizmu w tradycji kultury zachodniej należałoby więc zapytać: Czy wśród dziedzin wiedzy, kierunków filozoficznych i ideologicznych pojawiły się kiedyś takie, które spełniałyby przynajmniej częściowo te trzy założenia ekologizmu? Czy istniały kiedykolwiek w dziejach myśli zachodniej spójne koncepcje zbieżne z zasadami ekologizmu? Jest to paradoksalne, ale ani Hargrove, ani żaden z jego poprzedników takich pytań nie zadał. Nie zrobili tego zwolennicy ekologizmu, którzy zrezygnowali z dziedzictwa własnej

kultury na rzecz filozofii Wschodu. Pytania takie należało postawić, gdyż w dziejach myśli zachodniej istotnie mamy jedną dziedzinę, która w początku XIX w., kiedy powstała jako nowożytna nauka, określiła swój zakres, cele i metody niemal idealnie tak, jak wymaga tego współczesny ekologizm. Była to geografia oparta na filozoficznych podstawach sformułowanych przez Kanta, którą do grona nauk wprowadzili uczeni niemieccy, K. Ritter i A. von Humboldt. Zrobiła ona błyskawiczną karierę akademicką, będąc obecną na uniwersytetach całego zachodniego świata już w końcu XIX w. Jej wielkim i niepowtarzalnym walorem była ekologiczna w dzisiejszym rozumieniu interdyscyplinarność. Zgodnie z określeniami klasyków przedmiotem geografii są bowiem wzajemne zależności pomiędzy społeczeństwem a przyrodą rozpatrywane w obrębie poszczególnych krajobrazów lub regionów. Geografia była jedyną dziedziną wiedzy w całej historii nowożytnej myśli zachodniej, która swoim zakresem obejmowała całą rzeczywistość społeczną i przyrodniczą, pełniąc w stosunku do nauk szczegółowych rolę komplementarną.

Tak rozumiał istotę geografii Wacław Nałkowski, klasyk geografii polskiej. Pojawienie się geografii w epoce dominujących tendencji do specjalizacji wiedzy należy uznać za ewenement: była to reakcja na upowszechniający się w nauce redukcjonistyczny, analityczny sposób widzenia świata; był to wyraz naturalnego dążenia ludzkiego umysłu do poszukiwania pewnej zasady ciągłości, jakiegos ognia łączącego oddzielne fakty, dążenia do jedności świata przyrody i sfery kultury. Jed-

ność tę reprezentują kluczowe pojęcia geograficzne: krajobraz i region, rozumiane jako „Gestalt”. Do zrozumienia istoty krajobrazu lub życia regionu potrzebna jest wiedza przyrodnicza, ekonomiczna, historyczna, polityczna, a nawet znajomość obyczajów, mitów i legend. Taką syntezą była tradycyjna geografia, która pozwalała w panoramie krajobrazów ujrzeć wszystko jednocześnie w kontekście wszystkiego. Kto czytał w młodości książki Nałkowskiego, ten wie, że była to synteza niezwykle barwna, żywa, egzotyczna i jednocześnie ekologiczna przez ukazywanie zależności pomiędzy na pozór bardzo odległymi zjawiskami. Geografia w okresie Nałkowskiego spełniała wszystkie główne założenia ekologizmu: założenie jedności wszelkich ziemskich zjawisk przez swój zakres i przedmiot oraz założenia o charakterze etycznym i duchowym – przez swoje metody opisu i wyjaśnień. Ze względu na walory geografii nie tylko z punktu widzenia etyki środowiskowej, ale np. jako narzędzia kształtowania świadomości ekologicznej, nadszedł czas, aby przywołać zapomniane idee geograficzne. Tradycyjna geografia jest bowiem dziedziną najpełniej traktującą o ziemskiej rzeczywistości; odślawiając jej tajemnice, ukazując jej złożoność, bogactwo i piękno jest ona w stanie porwać ludzi do wielkich czynów także w kontekście kryzysu ekologicznego. Przywróceniu dorobku tradycyjnej geografii naszej kulturze nie sprzyja konsekwentne pomijanie jej i przemilczanie przez filozofów i ekologów, szukających źródeł ekologizmu w tradycji zachodniej myśli filozoficznej i naukowej.

Witold Wilczyński

GŁOSIMY
MESJASZA UKRZYŻOWANEGO

Bernard Rey

*Nous prêchons
un Messie crucifié*

Les Éditions du Cerf
Paryż 1989, ss. 156

W historii postawiono wiele krzyży. Ten Chrystusa nie był ani pierwszy, ani jedyny. Lecz jest jedynym, który w pamięci ludzkości przetrwał próbę czasu. Wyjaśnienia tego faktu trzeba szukać w tym, iż przez 20 wieków nieprzerwanie stanowi on symbol chrześcijaństwa, a wraz z dodaną formułą trynitarną: *W imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego* – najkrótsze jego credo. Otoczony szacunkiem i miłością ze strony wyznawców, odrzucany i wyśmiewany przez przeciwników, nie przestał zajmować umysłów i serc ludzkich.

Reakcje na „krzyż” przedstawia już św. Paweł (1Kor 1,22-25). Dla Żydów krzyż był zgorszeniem. *Gorszył sprzeciwem wobec nacjonalistycznej filozofii mesjańskiej. Grecy uważali Go za głupstwo. Wydawało się, że nie miał nic wspólnego z wartościami i ideami: dobra, piękna i godności. Chrześcijanie, ci z pierwszych gmin, złączyli tragiczną wymowę krzyża z radością wielkanocnego poranka i epifaniami zmartwychwstałego Pana. Dlatego krzyż wczesnych in-skrypcji chrześcijańskich jawi się jako znak zwycięstwa, krzyż słoneczny, drzewiec chorągwi wielkanocnej. Ale warto też pamiętać o pierwszych reakcjach uczniów, choćby tych z gościńca do Emaus: „A myśmy się spodziewali...”*

Niezaprzeczalny skandal wywołany przez rzeczywistość ukrytą za tym słowem (męka i śmierć Niewinnego) i dzisiaj rodzi pytania, a wielu zatrzymuje na drodze wiary. *Jeżeli Jezus jest naprawdę wyrażeniem miłości Boga, który udaje się na poszukiwanie grzesznika, aby go pojednać i zaprosić do wspólnego stołu, jeżeli Jego egzystencja jest miejscem, gdzie Bóg ojców odsłania swoją twarz, jeżeli jest ona manifestacją królestwa Bożego zapowiedzianego przez proroków – jak wytłumaczyć odrzucenie Chrystusa ze strony ludzi? Jak zrozumieć, że Bóg nie raczył interweniować, by bronić swojego Wysłańca? (s. 31).* Coraz liczniejsi są również ci, którzy odrzucają krzyż w imię odmowy spostrzegania naszej egzystencji jako zaciągniętego zobowiązania, aby mieć prawo do życia. Czy można bowiem żyć ze znamię winowajcy?

Te ważne pytania zostały podjęte przez B. Reya, francuskiego dominikanina, w jego ostatniej pracy pt. „*Nous prêchons un Messie crucifié*” (Głosimy Mesjasza ukrzyżowanego). Autor urodził się w 1933 r. w Silly-Montigny. Jest profesorem teologii w Instytucie Katolickim w Lille. Główne jego dzieło to „*Jésus-Christ, chemin de notre foi*” (Jezus Chrystus, droga naszej wiary”, Paryż 1981).

Omawiana praca składa się z trzech części. W pierwszej o. B. Rey przedstawia motywy skazania Jezusa (postawa względem świątyni i przywłaszczenie sobie prerogatyw mesjańskich, co uchodziło za bluźnierstwo) oraz reakcję uczniów na paschalne wydarzenie ich Mistrza (s. 21-39). Wyodrębnieniu idei odkupienia u trzech wielkich świadków tradycji łacińskiej: św. Anzelm, św. Toma-

sza i M. Lutra, została poświęcona część druga (s. 48-68). Trzecia część przynosi próbę odpowiedzi na postawione na wstępie pytanie (s. 97-148). W ten sposób staje się ona przyczynkiem do właściwego rozumienia zbawczego samodarowania się Boga w Jezusie Chrystusie dzisiaj.

Zdaniem B. Reya w chrześcijańskiej doktrynie niezmienna pozostaje prezentacja śmierci Jezusa jako źródła zbawienia dla całej ludzkości (s. 10). W każdym momencie historii każda wspólnota chrześcijańska deklaruje, że wydarzenie z Golgoty ma odniesienie *dla nas* (s. 12). Tym zaś, co powoduje u wielu odmowę akceptacji posłannictwa krzyża, jest w dużej mierze dziedzictwo przeszłości, a więc zatrzymanie się w pojmowaniu tajemnicy odkupienia na poziomie treści proponowanych przez teologów wieków średnich i wczesnej Reformacji.

Francuski dominikanin nie podważa bynajmniej dorobku tej wielkiej tradycji, lecz – odkładając na bok stereotypowe ujęcie – usiłuje pokazać jej wciąż żywe idee i intuicje. Jedną z nich jest jego zdaniem solidarność (s. 86); jak nie omieszkął zaznaczyć, *dobre słowo, które stało się duszą polskiego sprzeciwu* (s. 87).

W tym kontekście, prezentując myśli św. Anzelmia o odkupieniu zawarte w jego słynnym dziele „Cur Deus homo” o. Rey podkreśla wpływ średniowiecznego porządku społecznego (feudalna zasada zależności) na soteriologię arcybiskupa Cantenbury. Nieuszanowanie godności pana prowadziło do dezintegracji całego systemu, burząc dobro i spokój podanych. Jako jedyne rozwiązanie

jawiła się konieczność naprawy i dania satysfakcji. Jak wiadomo, ujęcie zbawienia jako satysfakcji w połączeniu z *koncentracją chrystologiczną*, pozostawianiem w cieniu roli Ducha Świętego, znamionuje teologię anzelmiańską. Dochodzi do tego jeszcze charakterystyczna dla całej teologii zachodniej predylekcja do jurydycznego ujmowania rzeczywistości. Zrozumiała staje się więc obecność w intuicjach Anzelmia stwierdzeń, iż naprawa porządku zburzonego przez grzech musiała być dokonana przez Boga, a satysfakcja zastępcza, czyniona przez Chrystusa w naszym imieniu była konieczna. Umożliwiło ją wcielenie Syna Bożego, przez co Chrystus stał się naszym bratem. Ta solidarność, a nie krytykowana teza o konieczności wcielenia i krzyża, twierdzi B. Rey, stanowi klucz argumentacyjny św. Anzelmia. Dzięki niej zostajemy obdarowani owocami Jezusowej miłości (s. 56).

Teologia odkupienia św. Tomasza jest umiejscowiona w podobnej przestrzeni. Ojciec systemu scholastycznego rozważaniom o zbawczym dziele Chrystusa poświęcił trzecią część „Summy Teologicznej”. Podobnie jak Anzelm św. Tomasz wiąże zbawienie z wcieleniem, ale odnosi je nie do struktury stworzenia, lecz do doświadczenia nieskończonej i całkowicie darmowej miłości Boga, który *przyszedł zbawić to, co zginęło* (s. 59). Temat odkupienia u Aquinaty zyskuje nowy wymiar dzięki rozważaniom o *unii hipostatycznej*. Przyjęcie przez Słowo wcielone natury ludzkiej stanowi fundament solidarności. Wiąż owa – jedność Chrystusa z ludzkością – ma być również dziełem komunii życia z

Bogiem, do której każdy jest wezwany przez łaskę.

Inne zgoda było historyczne „curriculum vitae” teologii tworzonej przez M. Lutra. Nominalizm, sprzeciw wobec późnej scholastyki coraz bardziej odległej od rzeczywistości, odkrycia geograficzne i przyniesiony przez Renesans inny obraz świata, wreszcie zgorszenie z powodu merkantylnych praktyk Kościoła jako rodzaju przywłaszczenia darmowego daru Boga wywołały też Reformatora o radykalnej niezdolności człowieka do zbawienia. Zbawienie w jego rozumieniu jest wolnym dekretem Boga, zaś usprawiedliwienie dokonuje się wyłącznie przez wiarę (sola fides). Solidarność Chrystusa przynoszącego zbawienie wyraża się nie w podjęciu za ludzką czynioną Bogu satysfakcji, jak to było u Anzelm, lecz w przyjęciu chłosty należnej grzesznikom za ich grzechy (s. 68).

Fundamentalny aspekt łacińskiej teologii odkupienia – solidarność wszystkich w Chrystusie – jest akcentowany również we współczesnych orientacjach teologicznych ujmujących zbawcze dzieło Jezusa z perspektywy zmartwychwstania. To Zmartwychwstały-Ukrzyżowany, Adam nowej ludzkości włącza ją w swoją wyzwolenczą akcję, w której każdy przedstawiciel ludzkiej społeczności jest solidarny ze swoim bliźnim (s. 87). Z tej perspektywy zbawienie staje się też wartością do zdobycia. Występowanie w soteriologii pojęć: zapłata, ofiara czy satysfakcja, zdaniem B. Reya służy podkreśleniu radykalności daru, jaki ze swego życia uczynił Jezus (s. 76) oraz oznaczeniu wielkości miłości Boga do człowieka, który sam nie może

zwrócić ku Niemu historii przez siebie odwróconej.

Misją krzyża jest nie tylko głoszenie zbawienia człowieka, ale również objawienie Boga. W obrazie, który przynosi nam doświadczenie Golgoty, najbardziej zastanawia milczenie nieba na dramatyczne wołanie swojego Wysłańca. Owa cisza i krzyk – według o. Reya – są znakiem Miłości bogatej w miłosierdzie. *Ukrzyżowanym Bóg doszedł do granicy współczucia z człowiekiem, nie tylko przez krzyk Jego miłości, lecz przez życie w naszym cielesie i krwi, z naszymi cierpieniami* (s. 139).

Podstawowym aspektem czyniącym pracę B. Reya aktualną i interesującą jest jej tematyka. Warto jednak zwrócić także uwagę na zastosowaną przez autora metodę. Skupienie refleksji na historycznych warunkowaniach myśli, którymi żywi się wiara Kościoła, próba ich wyjaśnienia i przybliżenia współczesnemu wierzącemu stawiają go w rzędzie spadkobierców i kontynuatorów metody historycznej w teologii, której koryfeuszami byli: niedawno zmarły D. Chenu, Y. Congar i kard. H. de Lubac. Książka, dzięki poważnemu potraktowaniu *teologii krzyża* Marcina Lutra, ma również niebagatelny wymiar ekumeniczny.

ks. Janusz Nawrocki

**O PSYCHOLOGII I SOCJO-
LOGII POSTAW RELIGIJNYCH**

Jean Delumeau

Rassurer et protéger

***Le sentiment de sécurité
dans l'Occident d'autrefois***

Editions Fayard,
Paris 1989, ss. 667

W naszych czasach, kiedy coraz lepiej potrafimy sobie tłumaczyć zjawiska zachodzące na świecie, zaś nasza znajomość praw natury staje się coraz lepsza, kategoria lęku staje się coraz bardziej nieaktualna. Tymczasem lęk towarzyszy człowiekowi od początku jego istnienia. Człowiek pierwotny lękał się zjawisk i praw natury, a religie wschodnie i grecko-rzymskie starały się przebłagać złych bogów zsyłających nieszczęścia. Na wyższym i transcendentnym niejako poziomie Objawienie Starego i Nowego Testamentu ukazuje nam Boga Stwórcę, który wszystko czyni dobre, a zło ukazuje jako pochodzące od wolnej woli stworzeń. Jednakże Bóg chrześcijański panuje także nad prawami natury i historią ludzką i dlatego od początku jawiła się potrzeba zarówno poddania Mu się, jak i przedstawiania prośb, aby oddalał zło.

J. Delumeau, który jest autorem trzech innych prac na temat lęku w chrześcijaństwie zachodnim, w prezentowanym tu dziele wraca do tego samego tematu poruszając inny jego aspekt, mianowicie poszukiwanie opieki i potrzebę zabezpieczenia się chrześcijan w wymiarze religijnym, od czasów średniowiecza do współczesności, a ściślej mówiąc do czasu powstania w 1789 r. nowego typu

państwa i instytucji społecznych realizujących potrzeby swych obywateli.

Człowiek średniowieczny czuł się głęboko zagrożony w swoim istnieniu rozlicznymi chorobami i wielkimi epidemiami, wojnami, trzęsieniami ziemi, pożarami. Skala tych nieszczęść jest nam dzisiaj stosunkowo mało znana, ale w średniowieczu była ogromna, m.in. wskutek ciasnej zabudowy wewnątrz murów obronnych miasta i grodu, przy słabych ówczesnych zabezpieczeniach przeciwpożarowych i prawie całkowitym braku higieny. Dochodziły do tego klęski powodzi, trzęsienia ziemi, gradobicia i często wojny, zarówno lokalne jak i bardziej powszechne. Łatwo można było utracić życie i własny majątek, a nie znano naturalnie późniejszych systemów ubezpieczeń społecznych ani mikrobiologii. Życie jednostek i całych grup społecznych ciągle było narażone na zniszczenie.

Co wtedy czynili obywatele Europy – chrześcijanie? Autor odpowiada na to pytanie w pięciu częściach swej obszernej, bogato udokumentowanej pracy opierając się na źródłach z archiwów kościelnych, miejskich i państwowych. Aby dokładnie prześledzić tok jego wywodów, może najlepiej będzie cokolwiek szkolną metodą przedstawić ich treść w zarysie. I tak w I cz. traktującej o obrzędach zabezpieczających wskazuje, iż wierzący szukali pomocy w różnego rodzaju obrzędach zawierających błogostawieństwo, prośby i procesje przebłagalne. W II cz. wskazuje na szukanie wstawiennictwa świętych, na ich kult oraz kult relikwii, a przede wszystkim szukanie opieki Matki Bożej, często przedstawianej ikonograficznie jako Dziewica ogarniająca płaszczem swej opieki nieszczęśliwych

ludzi. Cz. III jest poświęcona konkretnym środkom zaradczym w obliczu lęku śmierci, takim jak kult aniołów, a zwłaszcza anioła stróża „walczącego o duszę” z diabłem, kult św. Józefa – patrona dobrej śmierci, w staraniu się o rozliczne odpusty, propagowaniu różańca i szkaplerza. Cz. IV książki to głównie badania dotyczące protestantyzmu: różnego rodzaju modlitw w obliczu niebezpieczeństw, jak np. modlitwy na okoliczność przewidywanych nieurodzajów, burz i piorunów, suszy, niebezpiecznych podróży i w ogóle różnych niebezpieczeństw, na jakie był wystawiony ówczesny człowiek i większe czy mniejsze zbiorowości. Wreszcie cz. V mówi o stopniowo ustępującym poczuciu zagrożenia życia dzięki propozycjom różnych systemów teologicznych zapewnających zbawienie, dzięki rozwojowi pojęcia Boga jako istoty, która pragnie szczęścia ludzi, pod warunkiem że sam człowiek będzie współdziałał w tworzeniu sobie lepszych warunków życia na ziemi, m.in. inteligentnie tworząc ramy organizacyjne do walki z ogniem (straż pożarna), szpitalnictwo, a także różne policje, których działalność pozwala czuć się bardziej bezpiecznym. Ważną cezurą jest tutaj 1789 r., czyli rewolucja francuska i stworzone przez nią państwo świeckie.

Dzięki takim i podobnym inicjatywom człowiek uwolniony od różnorodnych zagrożeń może żyć bezpiecznie m.in. produkując i gromadząc środki żywności, pozwalające na stawienie czoła wyznaniom, jakie niesie ze sobą klęska żywiołowa czy wzrost demograficzny. Z kolei rozwój nowoczesnej medycyny i jej walka z chorobami wpływają, bez uciekania się do nadprzyrodzonej

pomocy, na przedłużenie życia ludzkiego na ziemi i na wzrost poczucia bezpieczeństwa. Ale nie trzeba też się dziwić, że potęgują się procesy sekularyzacyjne, że w nowoczesnym państwie sacrum coraz bardziej schodzi na margines życia.

Delumeau jest gorliwym szperaczem w archiwach; to autor interesujących prac na temat problemu lęku w cywilizacji zachodniej, socjologicznego rozumienia grzechu, klęsk społecznych w historii Francji, związku i różnic między katolickim a protestanckim widzeniem nieszczęść człowieka. Jego wnikliwe badania archiwów odsłaniają postawy, o których chrześcijanie myślą z pewnym zakłopotaniem. I tak np. autor w omawianym dziele podaje przykłady modlitw, za które Stolica Święta udzielała 800 tys. lat odpustu (s. 354), i opisuje, jak pewien chrześcijanin zostawił w swoim testamencie legat z zaznaczeniem, że po śmierci małego za niego odprawić 50 tys. mszy św. (s. 361). Oczywiście można było z tego wyciągnąć zbyt łatwy wniosek, że bogaci łatwiej się zbawiają niż ubodzy. Albo inny fakt: Kościół głosił naukę o aniołach stróżach dla każdego człowieka, ale mówił, że Kościół przypisywał osobnego anioła opiekuna każdej rodzinie, wsi, miastu czy krajowi, bez wnikania, czy tu nie chodzi o jakąś hipotezę grupy kapłanów czy teologów albo po prostu duszpasterzy, jest także twierdzeniem zbyt łatwo wypowiedzianym (s. 253). W rezultacie więc występuje u autora brak rozróżnienia między tym, co jest obowiązującą nauką wiary zawartą w Objawieniu, a tym, co jest rezultatem stylu religijnego danej epoki czy też przejawem skądinąd praw-

dziwej nauki. Ale też można się zgodzić z autorem, iż zmniejszająca się w ciągu wieków liczba statków, którym nadawano imiona chrześcijańskie, jest wyrazem swoistej laicyzacji (s. 571), choć pozostaje nadal otwarte pytanie, czy jest to wyłącznie wynik zmniejszania się wiary. Powstaje też podstawowe pytanie, czy Delumeau w swym dziele z zakresu psychologii i socjologii postaw religijnych nie pominął jakiegoś ważnego wymiaru, a co sprawia, że czytelnik uzyskuje cząstkowy tylko obraz tych postaw.

Wydaje się, iż w tej ciekawej pracy autor wybiórczo posługuje się dokumentami. Z lektury książki bowiem wynika, iż Kościół w średniowieczu i aż do czasów nowożytnych tylko modlił się i organizował kult, natomiast zaniedbywał środki zaradcze w wymiarze doczesnym. Innymi słowy miała w nim istnieć przewaga środków dewocyjnych nad społeczno-organizacyjnymi. Jednakże nie sposób pominąć występującej i udokumentowanej także źródłami działalności charytatywnej Kościoła, organizowania bractw pomocy, banków miłosierdzia (np. w Italii, a na polskim terenie m.in. działania ks. Skargi), stopniowe organizowanie szkół i uniwersytetów, żeby już nie wspominać o wielokierunkowej działalności zakonów na rzecz bliźnich (zasługi cystersów w zakresie rolnictwa). Naturalnie, ta doczesna aktywność nie stanowiła priorytetu, gdyż Kościół został powołany przede wszystkim do głoszenia zbawienia, jednakże nie pomijał wymiaru doczesnego. Szkoda zatem, iż w tej interesującej książce autor ograniczył się tylko do jednego rodzaju dokumentów i jednego rodzaju świadectw.

Stanisław Głowa SJ

MAIA BIBLIOTEKA BIBLIJNA

Harper's Bible Dictionary

Paul J. Achtemeier (gł. wyd)
przy współpracy
Society of Biblical Literature
Harper and Row, Publishers
San Francisco 1985, ss. XXII + 1178
+ mapy

Harper's Bible Commentary

James L. Mays (gł. wyd)
przy współpracy
Society of Biblical Literature,
Harper and Row, Publishers,
San Francisco 1988, ss. XVIII + 1326
+ mapy

W dwóch ostatnich dziesięcioleciach punkt ciężkości studiów biblijnych wyraźnie przesunął się z Europy Zachodniej do USA. Tamtejsze ośrodki naukowe są bardzo prężne, zaś wydawcy zatrudnili najlepszych fachowców powodując dalszy wzrost zainteresowania czytaniem i studioowaniem Pisma Świętego. Doniosłą rolę odegrało Society of Biblical Literature (SBL), Towarzystwo Literatury Biblijnej, powstałe w 1880 r. z myślą o wspomaganiu i stymulowaniu badań krytycznych Biblii i literatur sąsiadujących z Izraelem starożytnych narodów. Obecnie skupia ono około 5 tys. członków na całym świecie, koordynując specjalistyczne prace badawcze i zajmując się popularyzowaniem najnowszych osiągnięć biblistyki. Rezultatem współpracy SBL z renomowanym wydawcą Harper and Row są dwa tomy, które się niedawno ukazały. SBL wzięło na

siebie odpowiedzialność za treść i merytoryczny poziom informacji, zaś wydawca zadbał o format i godny podziwu układ i standard wydawniczy.

„Słownik biblijny” i „Komentarz biblijny” Harpera zaplanowano i napisano jako uzupełniającą się całość, chociaż każdy z nich może być wykorzystywany oddzielnie jako samoistne źródło informacji. Obydwa zostały opracowane w zasadzie przez uczonych amerykańskich, których wspomogli bibliści z kilku innych krajów. Co się tyczy „Słownika”, na 179 autorów zawartych w nim haseł 6 pochodzi z Wielkiej Brytanii, 5 – z Izraela, 4 – z Kanady oraz po jednym z Australii, Holandii i Kuwejtu. Oznacza to, że tylko 10% haseł opracowali bibliści spoza USA. Podobne proporcje dotyczą „Komentarza”. Spośród 82 autorów 5 pochodzi z Wielkiej Brytanii oraz po jednym z Izraela, Kanady i Włoch (prof. L. Alonso-Schökel – hiszpański wykładowca w Papieskim Instytucie Biblijnym). Publikacje stanowią więc owoc i odzwierciedlają stan biblistyki amerykańskiej. Są też przedsięwzięciem międzyreligijnym, co wynika z sytuacji amerykańskiego pluralizmu. Autorzy haseł słownikowych i komentarzy reprezentują dwie wielkie wspólnoty religijne, których tożsamość wywodzi się z Biblii – żydowską i chrześcijańską, przy czym chodzi o wszystkie główne wyznania chrześcijańskie. Zadbano, aby przedstawiać treści bez zabarwienia wyznaniowego podając czytelnikowi najnowszy dorobek w każdej dyscyplinie wiedzy biblijnej. Głównych wydawców (Paul J. Achtemeier i James L. Mays) wspomagały dwa kilkusobowe zespoły specjalistów wyłonionych przez SBL, których

rola polegała na koordynacji, nadzorowaniu i opracowywaniu materiałów. Ostateczny rezultat zapewniła cierpliwa praca wielu innych ludzi.

W „Słowniku” i „Komentarzu” zawarto osiągnięcia ostatnich 20 lat światowej biblistyki. Dokładano starań, aby odnotować rozmaite kierunki postępu, zaś informacje i różnorodne tezy naukowe zostały podane z powściągliwością i umiarem. Oba tomy są adresowane nie tylko do studentów i wykładowców Pisma Świętego, lecz także do szerokich kręgów odbiorców, dla których mogą się stać pierwszą okazją do wniknięcia w przebogaty świat Biblii. Z kompetencją w omawianiu tematów idzie w parze unikanie języka technicznego. Jeśli już pojawia się jakieś pojęcie techniczne, jest ono szczegółowo objaśnione, podaje się też przyjętą lub najbardziej prawdopodobną identyfikację osób i miejsc, chronologię wydarzeń i postaci, tłumaczy się trudniejsze i ważne słowa z języków biblijnych.

„Harper's Bible Dictionary” traktuje o Biblii w układzie tematycznym. Zawiera imiona i nazwy pojawiające się w Piśmie Świętym trzy i więcej razy oraz ważniejsze imiona i nazwy wzmiankowane rzadziej; omówione są w nim istotne tematy teologiczne i wszystkie księgi biblijne: zawiera ważne lub niezwykle słownictwo Biblii; przedstawia wpływ starożytnych kultur na język i dzieje krajów biblijnych (zwłaszcza Asyrii, Babilonii, Persji, Grecji i Rzymu); omawia języki i gatunki literackie Pisma Świętego; zawiera hasła z dziedziny geografii historycznej i gospodarczej czasów biblijnych; wiele miejsca zajęło omówienie praktyk kultowych Izraela i ludów

ościennych; zostały zaprezentowane najważniejsze rękopisy biblijne i dzieje przekładów Biblii na angielski; inne hasła przybliżają starożytną literaturę przechowującą dziedzictwo żydowsko-chrześcijańskie, np. apokryficzne pisma przypisywane patriarchom i apostołom; przedstawiają historię, metody i osiągnięcia archeologii biblijnej z uwzględnieniem przełomowych znalezisk obecnego stulecia (Elba, Nag Hammadi, Qumran i Pustynia Judzka, Tell el-Amarna, Nuzi, Mari itd.) oraz ich wpływ na zrozumienie Biblii i środowisk, w których powstała. Objasnienia wyszły spod piór najbardziej utalentowanych uczonych, którzy dali poznać wcześniej swoje kwalifikacje i możliwości. Poszczególne hasła zawierają odniesienia do innych omawiających zblizoną problematykę, natomiast dłuższe artykuły zaopatrzone w noty podające najnowszą bibliografię w języku angielskim. Wyjaśniając słowa, wierzenia i poglądy na temat Boga i człowieka, wyrażone w obyczajach i kulturze odległych od współczesnych warunkowań i aktualnych doświadczeń, „Słownik” pozwala głębiej poznać i zrozumieć orędzie i znaczenie Pisma Świętego. Wszystkie informacje podano prostym językiem z licznymi i trafnymi odniesieniami do tekstu Biblii.

„Harper’s Bible Commentary” skupia się na księgach biblijnych, objaśniając je przede wszystkim na podstawie ich budowy i języka. Niektóre księgi Pisma Świętego przeszły długi i skomplikowany proces kształtowania się, zarówno na etapie tradycji ustnej jak i w fazie przekazu literackiego. Chociaż kwestie te zajmują dużo miejsca we współczesnej egze-

gezie krytycznej, ze szczególnym upodobaniem rozwijanej w Niemczech, najnowszy komentarz amerykański podchodzi do nich bez nadmiernego entuzjazmu. Uwzględnia wprawdzie najważniejsze osiągnięcia krytyki literackiej i historycznej, lecz główny nacisk kładzie na poznanie i przybliżenie ksiąg biblijnych jako dokumentów religijnych wspólnot, w których powstały. Na zawartość tomu składa się komentarz do Biblii Hebrajskiej (w nazewnictwie katolickim tzw. księgi protokanoniczne), ksiąg deuterokanonicznych (w nazewnictwie protestanckim są to tzw. apokryfy), komentarz do włączonej do kanonu prawosławnego 3 i 4 Księgi Machabejskiej oraz Psalmu 151 i do Nowego Testamentu. Komentarz respektuje więc kanon biblijny przyjmowany przez judaizm i chrześcijaństwo (katolików, prawosławnych i protestantów). Biblia jest omawiana na trzy sposoby. Książka zawiera ogólne wprowadzenia do orędzia całej Biblii, wprowadzenia do jej poszczególnych części oraz komentarz do pojedynczych ksiąg biblijnych.

Artykuły ogólne (s. 1-72) dotyczą najważniejszych aspektów studiów biblijnych: John Barton w tekście „Czytanie i objaśnianie Biblii” omawia stosunek współczesnego czytelnika do Pisma Świętego; S. Dean McBride i Eldon J. Epp w dwóch artykułach „Literatura biblijna w kontekście historycznym” przedstawili powiązania Biblii z dziejami starożytnego Izraela, wczesnego judaizmu i początkami chrześcijaństwa; J.J.M. Roberts i David E. Aune w temacie „Biblia a literatura starożytna” omawiają Biblię na tle piśmiennictwa starożytnego Bliskiego i grecko-rzym-

skiego Wschodu; następne artykuły poświęcono dziejom objaśniania Biblii: Michael Fishbane przybliży żydowską, zaś Robert L. Wilken chrześcijańską interpretację; introdukcję ogólną zamyka artykuł Jamesa Bara „Biblia i jej wspólnoty”, w którym wyjaśnia się jak i dlaczego powstały odmienne kanony Pisma Świętego (żydowski, katolicki i protestancki). Komentarze do ksiąg biblijnych zostały uporządkowane w 7 częściach: najpierw omówiono księgi o charakterze historycznym, od Księgi Rodzaju do Księgi Estery (s. 73-394), dalej następują Psalmy i literatura mądrościowa (s. 395-528), księgi prorockie, w chrześcijańskim znaczeniu tego słowa obejmującym tzw. Proroków Większych (Iz, Jr, Ez, Dn) i 12 Proroków Mniejszych (s. 529-756), „apokryfy”, czyli księgi deuterokanoniczne, do których dołączono 3 i 4 Mch oraz Ps 151 (s. 757-936), Ewangelie i Dzieje Apostolskie (s. 937-1118), Listy Pawłowe (s. 1119-1248) oraz Listy do Kościołów, tj. Hbr, Jk, 1 i 2 P, 1,2 i 3 J, Jk oraz Apokalipsę św. Jana (s. 1249-1319). Każdą z części poprzedza osobny wstęp. Po nim następują komentarze do poszczególnych ksiąg, zaopatrzone w niezbędne wskazówki bibliograficzne. Odnaczają się one dużą różnorodnością, będącą wynikiem rozmaitych sposobów podejścia do Biblii i unikającą sztywnych ram jednej szkoły interpretacyjnej.

Wartość „Słownika” i „Komentarza” podnoszą liczne fotografie, rysunki, tabele, schematy, wykazy i mapy, zarówno czarno-białe jak i kolorowe. Zostały troskliwie dobrane przez specjalistów i odznaczają się najwyższym poziomem merytorycznym i edytorskim. Cenną pomocą są

wykazy skrótów używanych w publikacjach poświęconych studiom biblijnym. Ze zrozumiałych względów więcej ilustracji zawiera „Słownik”, lecz w „Komentarzu” jest ich także sporo i dobrze naświetlają zawartość ksiąg biblijnych.

W dotychczasowych omówieniach publikacji zagranicznych postulowano czasami mniej lub bardziej nieśmiało, aby ważne i potrzebne pozycje tłumaczyć na język polski. I rzeczywiście, w minionym 20-leciu pojawiło się wiele udanych przekładów. Tłumaczenie na polski obu omawianych tomów byłoby wielce pożądane, ale realnie patrząc jest to przedsięwzięcie ogromne. „Harper's Bible Dictionary” i „Harper's Bible Commentary” zostały ostatnio zaprezentowane podczas dorocznego spotkania Society of Biblical Literature w Wiedniu (5-8 VIII 1990). Książki kosztują każda niecałe 50 dol. USA. Przewodniczący SBL prof. Kent H. Richards i dyrektor wykonawczy dr David J. Lull podkreślali, że Towarzystwu zależy na tym, aby tak fundamentalne kompendia trafiły do Europy Środkowo-Wschodniej, również do Polski. Jeszcze kilka miesięcy temu cena ok. 475 tys. zł. za książkę niemal przerażała. Dzisiaj wolno sądzić, że znalazłoby się nabywcy. Koszty tak doskonałego wydania w Polsce, o ile jest ono w ogóle możliwe, byłyby nie niższe niż wydatki poniesione przez wydawcę amerykańskiego. Dysponując tak wszechstronnym i zwięzłym kompendium oszczędza się sporo pieniędzy. Można sugerować wprowadzenie na stałe tych i podobnych publikacji do sieci najważniejszych księgarni oferujących literaturę religijną. Korzystanie z takich książek

jest, rzecz jasna, uwarunkowane znajomością angielskiego. Wydaje się, że i pod tym względem następują w Polsce widoczne zmiany na lepsze. Wielu seminarzystów i studentów teologii, nie mówiąc o wykładowcach i profesorach, a nawet wielu wierzących, którzy interesują się teologią, daje sobie dobrze radę z anglojęzycznymi publikacjami. Ta coraz liczniejsza grupa powinna dołożyć starań, aby oba tomy jak najrychlej znalazły się w podręcznej bibliotece jako codzienne narzędzie lektury i studiów Pisma Świętego.

ks. Waldemar Chrostowski

UZUPEŁNIENIE ZALEGŁOŚCI

Heinrich i Marie Simon

Filozofia żydowska

przeł. Tomasz G. Pszczółkowski
Wiedza Powszechna
Warszawa 1990, ss. 195

Dotychczas nie ukazała się w języku polskim książka, która omawiałaby tak obszernie historię filozofii żydowskiej, jak praca H. i M. Simonów, oczywiście wypełniająca lukę i czyniąca pełniejszą naszą wiedzę o historii myśli europejskiej. Autorzy „Filozofii żydowskiej” są profesorami Uniwersytetu Humboldta w Berlinie. Zastrzegli w uwagach wstępnych, że napisana przez nich książka jest przeznaczona głównie dla czytelników zainteresowanych historią filozofii, mających opanowaną podstawową terminologię. Wydaje się jednak, że warunek ten nie jest konieczny. Praca na pewno zain-

teresuje tych wszystkich, którym jest bliska kultura żydowska.

Książka jest pracą bardzo zwartą, liczy niewiele stron, toteż autorzy planując omówienie tak obszernego zagadnienia (filozofia żydowska od czasów starożytnych do współczesności) musieli posługiwać się skrótami, szkicami, upraszczającymi omówieniami. Musieli też zdecydować o tym, co chcą określić mianem filozofii żydowskiej. Próba opisania przedmiotu rozważań napotkała wiele trudności, przede wszystkim przy określeniu „tego co żydowskie”. Autorzy zdecydowali się ostatecznie rozumieć jako filozofię żydowską filozofię ściśle związaną z judaizmem. Okazało się, na szczęście, że nie trzymali się zbyt dokładnie swych założeń i dlatego wśród wielu wymienionych filozofów znalazł się Spinoza.

Filozofia żydowska została umieszczona obok islamu i chrześcijaństwa. Judaizm, islam i chrześcijaństwo nie są porównywane ze sobą (nie taką rolę wyznaczili pracy jej autorzy). Zaznaczono jedynie ich wątki istniejące paralelnie czy też przeciwstawiające się sobie lub wzajemnie wykluczające. Autorzy starają się umieścić świat filozofii żydowskiej w pulsującym wokół świecie nie-żydowskim, chociaż niestety nie czynią tego w sposób wystarczający. Symbiozy filozoficznych koncepcji, wzajemne wpływy i inspiracje nie były jednakże przedmiotem zainteresowania Simonów.

Przeważającą część (prawie trzy czwarte) pracy autorzy poświęcili starożytności i średniowieczu (od Chiwi z Balchy do Saadii, od Izaaka Israeliego do Abrahama ibn Dauda i od Majmonidesa do końca myśli

średniowiecznej). Zaskoczeniem dla wielu znawców historii filozofii mogą być wydobyte z filozofii żydowskiej koncepcje inspirujące chrześcijańskie średniowiecze. Chrześcijaństwo zachowało np. żydowskie wyobrażenia monoteistyczne, lecz odrzuciło żydowskie przepisy rytualne. Powszechnie przyjęło grecką filozofię, ale też w dużej mierze nawiązało do nauk Filona (*On bowiem wskazał drogę, na której można było połączyć monoteistyczną religię z grecką filozofią, a ponadto jego nauka o Logosie stwarzała również możliwości jej reinterpretacji w sensie zgodnym z głoszonym przez chrześcijaństwo istnienie Świętej Trójcy* s. 34).

H. i M. Simonowie wielokrotnie podkreślali, iż nie sposób omówić wszystkich filozofów, których można by określić mianem żydowskich. Toteż skoncentrowali się jedynie na tych, którzy wnieśli do filozofii własne, oryginalne rozwiązania i koncepcje. Jednakże i ci wybrani zostali przedstawieni w różny sposób. Interesujący, samodzielny esej powstał przy prezentacji Jehudy Halewiego (filozofa i najwybitniejszego hebrajskiego poety średniowiecza). Mniej ciekawie wygląda część poświęcona myśli współczesnej.

Autorzy chcieli skoncentrować się na kilku zagadnieniach, które interpretowali w trakcie analiz dzieł wielu filozofów i mędrców talmudycznych. Tak więc pojawia się problem granicy między wiarą a filozofią, zagadnienie osobowego Boga, stosunek człowieka do Absolutu (*Judaizm nie może zaakceptować Boga, z którym człowiek nie może nawiązać żadnego stosunku, gdyż religia ta pojmuje Boga jako moralną wolę, a jego naukę jako postulat i zdanie*, s. 124). Wnika-

jąc w istotę owych zagadnień możemy odnaleźć cechy charakteryzujące filozofię żydowską od Filona z Aleksandrii przez Franza Rosenzweiga do Martina Bubera. Autorzy książki zaprezentowali interesującą ich filozofię jako enklawę w morzu kultury. Podkreślając oryginalność i samistość myśli żydowskiej, nie pominęli faktu możliwych symbioz pomiędzy żydowskimi i nieżydowskimi systemami filozoficznymi. Jednakże wydaje się, że wpadli w pułapkę zbyt dokładnie skonstruowanej i zamkniętej koncepcji „filozofii żydowskiej” odcinającej myśl żydowską od jej znaczenia ogólnoludzkiego. Tak więc problem „zamknięcia i otwartości” prezentowanej filozofii nie jest przedstawiony jednoznacznie. Autorzy nie uchwycili tendencji współczesnej filozofii żydowskiej do przełamywania swej hermetyczności. To, co powstało na gruncie „tego co żydowskie” nie musi pozostać w sferze jedynie tego co żydowskie, ale raczej może stać się wskazówką dla myśli wielu (o czym pisał Rosenzweig). Przykładem konkretnym mogłaby tutaj być filozofia Bubera, która nie sprowadza się do problematyki judaizmu, lecz jest problematyką współczesnego świata. Według niej porozumiewanie i rozumienie się ludzi o różnych zapatrywaniach jest możliwe jedynie na płaszczyźnie dialogu. Dialog – słowo-klucz, słowo-symbol, słowo-nadzieja. Jeśli ludzkość zrozumie, jak pisał Buber, że jest to wyjście, które może ochronić mieszkańców Ziemi przed nierozważnymi posunięciami, świat będzie istniał bez wojen, nienawiści, agresji. Dialog nie jest tylko wysłuchaniem i zgodą, dialog w swej istocie zakłada istnienie przeciwieństw. Dialog ma

być kompromisem, przyznaniem racji Drugiemu, zachowaniem poczucia własnej godności i racji. Ten aspekt współczesnej filozofii żydowskiej autorzy, jak się wydaje, pominieli. Jej oddźwięk w wymiarze ogólnoludzkim właściwie nie istnieje.

Zastanawia brak w książce chociażby przypomnienia nazwiska wybitnego francuskiego i jednocześnie żydowskiego filozofa i znawcy Talmudu – Emmanuela Lévinasa.

Pomimo tych niedoskonałości, omawiana praca zasługuje, co podkreślam raz jeszcze, na duże zainteresowanie.

Małgorzata Jantos

PROCESY SAMOORGANIZACJI W SPOŁECZEŃSTWIE I GOSPODARCE

Gilbert J.B. Probst
Selbst-Organisation

*Ordnungsprozesse
in sozialen Systemen
aus ganzheitlichen Sicht*

Berlin und Hamburg 1988
Verlag Paul Parey, ss. 180

Do niedawna wszelkie procesy samoorganizacji traktowano jako zjawiska zakłócające funkcjonowanie systemów społecznych. Same systemy społeczne często określano jako podlegające nieograniczonej interwencji i kontroli ludzkiej. Okazało się jednak, że samoorganizacja jest nie tylko cechą systemów społecznych, ale także ogólną właściwością systemów fizyczno-chemicznych i

biologicznych. Samoorganizacja stanowi istotny element obserwowanych zjawisk powstawania, utrzymywania i rozwoju porządku w przyrodzie i społeczeństwie.

Zjawisko samoorganizacji ma istotne znaczenie dla zrozumienia zarządzania i organizowania systemów społecznych. Z tego punktu widzenia zarządzanie (management) albo organizowanie powinno ułatwiać, koordynować, integrować i sterować, a także tworzyć odpowiednie warunki do działania ludzi w systemach społecznych. Współczesna teoria organizacji stwierdza, że systemy społeczne są zawsze rezultatem ludzkich działań, chociaż nie zawsze rezultatem realizacji określonych zamiarów. Obecnie trudno jeszcze mówić o powstaniu teorii samoorganizujących się systemów społecznych. Wiedza o kształtowaniu i sterowaniu systemami społecznymi znajduje się jeszcze na poziomie przedteoretycznym. Tym niemniej już obecnie istnieje wiele uogólnień i hipotez odnoszących się do samoorganizacji systemów społecznych. W sposób wyczerpujący istniejący stan wiedzy w tym zakresie przedstawił ostatnio G.J.B. Probst w interesującym opracowaniu „Samo-organizacja. Procesy porządkujące w systemach społecznych z całościowego punktu widzenia”. Celem książki jest próba przedstawienia procesów samoorganizacyjnych w systemach społecznych na podstawie badań przeprowadzonych w Szwajcarii (Institut für Betriebswirtschaft, Hochschule für Wirtschaft- und Sozialwissenschaften, St. Gallen) i w USA (Social Systems Science Department, The Wharton School, Filadelfia).

Dotychczas można wydzielić trzy fazy w badaniach nad samoorganizacją: *niewidzialna ręka* (XVII do połowy XX w.), *konserwatywna samoorganizacja* (1920-60) i *innowacyjna samoorganizacja* (od 1960 r.). W okresie XVII do XIX w. badania koncentrowały się głównie na nie zamierzonych procesach porządku w gospodarce i społeczeństwie. Zwłaszcza A. Smith podkreślał znaczenie nie planowanych i spontanicznych interakcji na rynku jako genezy porządku społecznego. W okresie 1920-60 teoria systemów, cybernetyka, koncepcje holizmu i termodynamiki wprowadziły nowe problemy badawcze do badań samoorganizacji. Były one rozważane w ramach możliwości stabilizacyjnych i przystosowawczych kompleksowych systemów, dlatego *konserwatywna samoorganizacja*. Od początku lat 60. stało się możliwe badanie procesów samoorganizacji na płaszczyźnie fizycznej, biologicznej i społecznej, pojawiło się też wiele nowych interesujących podejść badawczych. Do nowych sposobów myślenia o samoorganizacji prowadziły zwłaszcza teorie autopoieses (H. Maturana i F. Varela), teorią zdolności poznawczych (H. von Foerster), ewolucyjna teoria poznania (K. Lorenz, E. Oeser, R. Riedl, G. V.Jollmer).

Probst reprezentuje pogląd, że teoria systemów i cybernetyka umożliwiają lepsze zrozumienie kompleksowych struktur społecznych i uchwycenie zjawisk samoorganizacji. Istotny problem wiąże się z rozgraniczeniem systemu. Pojawia się też ważny problem dla organizatora i menedżera: Co jest częścią, a co całością systemu? A także: W jaki sposób system jest włączony w swoje

środowisko i zależny od tych stosunków? Całościowe myślenie o otwartych systemach zakłada centralne stanowisko obserwatora, gdyż granice systemu są określane przez jego założenia. Dla menedżera i organizatora istotne są też zagadnienia: Jakie są możliwości i sposoby zachowania systemu? Jakie struktury systemu umożliwiają albo przeszkadzają określonym zachowaniom? Ogólnie biorąc struktury określają zachowanie systemu, a tym samym przystosowanie, zmianę, samoorganizację, uczenie się i rozwój. W ujęciu autora książki wiele dotychczasowych koncepcji organizacyjnych przedstawia w sposób nadmiernie uproszczony zachowanie się systemu i wyznaczających je determinant.

Wszystkie istniejące modele cybernetyczne dzielimy na mechaniczne, organizmalne i ludzkie systemy społeczne. Rozróżnienie to ma duże znaczenie w przypadku badań problemów samoorganizacji. Najbardziej znanymi systemami mechanicznymi są maszyny, których zachowanie jest zdeterminowane przez strukturę wewnętrzną i stosunkowo proste związki przyczynowe. Modele mechaniczne stosuje się nie tylko w naukach technicznych, ale również przy rozwiązywaniu niektórych problemów zarządzania. W przypadku modeli organizmalnych decydujące znaczenie mają: wzrost, utrzymanie „płynnej równowagi” i przystosowawczość do warunków środowiska. Z uwagi na problemy organizacji opracowano wiele organizmalnych koncepcji organizacji (S. Beer, J.G. Miller, F. Vester) oraz ewolucyjnych teorii systemów społecznych. Natomiast modele systemów społecznych są ujmowane jako zorientowane celo-

wościowo. System społeczny przystosowuje się nie tylko biernie do zmian środowiska, ale aktywnie kształtuje to środowisko mając zdolność do rozwoju. Oznacza to powstawanie nowych właściwości i relacji, które tworzą się na nowo lub zostają odmiennie zintegrowane.

Jeśli jako organizację określa się postrzegany porządek, to organizowanie stanowi do pewnego stopnia świadomą ingerencję w procesy kształtowania porządku systemu. Ludzkie systemy społeczne różnią się też zasadniczo od pozostałych systemów przez odwoływanie się do pojęcia celu, interpretację, poznanie i samoświadomość, refleksję, samotematyzację (*Selbstthematisierung*) i działanie, interakcyjną komunikację i symbolizację, nadawanie sensu, zdolność oceny oraz innowacyjne uczenie się. Przy tym cel nie jest tylko sprawą konstrukcji systemu, ale jest on częścią systemu jako przez niego produkowany, utrzymywany albo zmieniany. Rzeczywistość nie może być rozumiana jedynie jako obiektywny fakt, ale jest wynikiem ludzkiej interpretacji. Ludzkie systemy społeczne są zbudowane sensownie; są one systemami znaczeń, które określają działania.

Organizowanie w systemie orientuje się na przeżycie, utrzymanie zdolności przetrwania przez długi czas i na rozwój. Występują wyraźnie dwa wymiary kształtowania społecznych systemów: organizowanie substancjalne (materialne) i symboliczne. To pierwsze obejmuje wszystkie środki strukturyzowania na płaszczyźnie materialnej, przepisy i regulacje organizacyjne oraz wytwarzanie i kanalizowanie sposobów zachowania w systemie struktur for-

malnych. Wyznacza się przy tym skoordynowane i kontrolowane działania systemu w procesie interakcji z jego środowiskiem. Większość literatury o organizacji koncentruje się na materialnym organizowaniu w formalnej organizacji. W każdej organizacji wyróżnia się podstawowe struktury obejmujące co najmniej 4 powiązane wzajemnie komponenty: zdecentralizowane jednostki operacyjne, centralne służby, innowację, centralne kierownictwo przedsiębiorstwa. Autor pomija tutaj aspekt energetyczny procesów organizowania. Taki punkt widzenia jest usprawiedliwiony w krótkim i średnim czasie. Jednakże rozważania długookresowe muszą koniecznie uwzględniać ten aspekt systemów społecznych.

Kształtowanie symboliczne służy określaniu sensu, popieraniu i legitymizacji działań, mobilizacji współpracowników w wytwarzaniu zrozumienia celów organizacji oraz włączaniu innowacji i zmian. Polega ono na stworzeniu określonego symbolicznego kontekstu działania, gdyż organizowanie symboliczne zmniejsza niewiedzę, kompleksowość i niepewność. Czyni ono sensownymi procesy, struktury i zdarzenia w systemie. Wszelkie działania odzwierciedlają głęboko podstawowe wartości, normy, obrazy świata i człowieka. Istniejąca kultura – jako zjawisko kolektywne – stanowi ramy odniesienia albo filtr w postrzeganiu czy konstrukcji rzeczywistości. Prawdopodobnie jest łatwiej dokonywać zmian w takich manifestacjach kultury, jak język, działania i artefakty niż w kulturze jako całości. Istota kultury wiąże się z nabywaniem wiedzy, wytwarzaniem doświadczenia i

wyzwalaniem określonego typu działań.

Probst formułuje zalecenia konieczne w procesach organizowania (zarządzania i kierowania): traktuj system z odpowiednim respektem; ucz się zajmować wieloznacznością, nieokreślonością i niepewnością; utrzymuj i stwórz możliwości działania; zwiększaj autonomię i integrację; wykorzystuj i popieraj potencjał systemu; definiuj i rozwiązuj problemy; obserwuj płaszczyzny i wymiary kształtowania i kierowania; utrzymuj i popieraj elastyczność oraz właściwości przystosowawcze i ewolucyjne; dąż do przejścia od przeżycia do utrzymania w długim okresie, a w końcu do rozwoju systemu; synchronizuj decyzje i działania z określonymi zdarzeniami w systemie; zajmuj się procesami rozwojowymi – nie ma bowiem żadnych ostatecznych rozwiązań; równoważ skrajności w systemie; gdyż są one niszczące dla całości systemu. Konceptja samoorganizacji prowadzi do odmiennych problemów, zadań, zdolności i ról organizatorów. Zadaniem organizatora staje się nie tylko kształtowanie struktur materialnych, ale także procesów symbolicznych i aspektów politycznych, etycznych i estetycznych. Kompleksowość systemu i środowiska nie wymaga wcale budowania złożonych modeli strukturalnych, ale raczej wprowadzenia i utrzymania różnorodności i elastyczności działania. Dla organizatorów ważne znaczenie mają granice systemu i jego identyczność. W tym celu konieczne jest minimum reguł, nie zaś maksimum uregulowań i przepisów.

Podsumowując swoje rozważania Probst stwierdza, że koncepcja sa-

moorganizacji oznacza przełom w myśleniu naukowym i badaniach, a także w praktycznych działaniach organizacyjnych (s. 148). Dotychczasowa teoria organizacji wymaga współcześnie wielu koniecznych korektur i uzupełnień. W odmiennym świetle jawią się też wymagania wobec organizatora w systemie społecznym. Ten ostatni podtrzymuje i popiera procesy organizacyjne. Organizowanie staje się funkcją kierownictwa, a nie tylko zadaniem wąskiego specjalisty.

Książka Probst'a zasługuje na uwagę szerokiego grona polskich czytelników, zwłaszcza organizatorów życia społecznego i politycznego, a także przedsiębiorców. Do tej pory problemy samoorganizacji systemów społecznych były tylko w małym stopniu przedmiotem dociekań naukowych. Realizowane do połowy 1989 r. koncepcje społeczno-polityczne i gospodarcze były oparte na ignorowaniu procesów samoorganizujących się i przekonaniu o możliwościach podporządkowania wszelkich działań społecznych ludzi jednej wszechmocnej kontroli. Faktyczny rozwój społeczny zaprzeczył jednak takim wyobrażeniom. Wiedza o procesach samoorganizacji może być bardzo przydatna przy wszelkich próbach przekształcania istniejącego ustroju politycznego, społecznego i gospodarczego. Z tych względów byłoby pozytywne upowszechnienie wiedzy o zjawiskach samoorganizacji w naszym kraju. Dlatego wydaje się konieczne przetłumaczenie tej książki na język polski, aby spopularyzować tę zaniedbaną dotychczas problematykę.

Eugeniusz Kośmicki

O POCZĄTKACH PAŃSTWA POLSKIEGO

Gerard Labuda

Pierwsze państwo polskie

KAW, Kraków 1989

Nowością wydawniczą ostatnich lat jest seria „Dzieje narodu i państwa polskiego”, której kolejne zeszyty ukazują się systematycznie na rynku księgarskim. Zamierzeniem wydawnictwa jest przedstawienie dziejów Polski od czasów najdawniejszych do 1939 r. w ujęciu monograficznym, z zachowaniem chronologii wydarzeń. Autorami poszczególnych zeszytów są znawcy zagadnienia, historycy z głównych ośrodków naukowych w kraju. Seria stawia sobie za cel popularyzację wiedzy o naszej przeszłości; czyni to dzięki przejrzystości i przystępności wykładu, bogactwu materiału ikonograficznego, atrakcyjnej szacie graficznej. Niezwykle ważne jest również to, że autorzy poszczególnych zeszytów przedstawiają tematykę zgodnie z najnowszym stanem wiedzy, upowszechniając w ten sposób poglądy znane często tylko w wąskich kręgach specjalistów.

Jednym z pierwszych chronologicznie zeszytów tej serii jest praca G. Labudy o pierwszym państwie polskim, o działalności trzech pierwszych władców piastowskich: Mieszka I, Bolesława Chrobrego i Mieszka II. Prof. Labuda jest wybitnym znawcą zagadnienia, autorem wielu opracowań, m.in. dwóch tomów „Studiów nad początkami państwa polskiego”. Przedstawił w nich wiele

interesujących interpretacji wydarzeń niejasnych i spornych – ze względu na niewielką podstawę źródłową – dotyczących omawianego okresu.

Powstanie państwa polskiego było długotrwałym i wieloaspektowym procesem; sytuuje się on także w ramach procesu powstawania państw w całej Słowiańszczyźnie, który miał miejsce w VII-X w. Pierwsze państwa u Słowian rozwinęły się w południowych stronach Słowiańszczyzny, leżących bliżej kręgu śródziemnomorskiego. Ten model państwowości znajdował następnie recepcję na obszarach leżących dalej od znanych, historycznie ukształtowanych już ośrodków państwowych. Przemiany gospodarcze i społeczne na ziemiach polskich przebiegały w sposób zróżnicowany; stosunkowo wolno w położonej centralnie intensywności w okresie bezpośrednich przodków Mieszka I i jego samego; szybciej – w Małopolsce mającej większe kontakty zewnętrzne. Jednak przewaga Państwa Wielkomorawskiego, a później Czech spowodowała uzależnienie państewka Wiślan i dlatego nie odegrało ono ważniejszej roli w procesie tworzenia się państwa polskiego. Państwo jako forma organizacji społeczeństwa mogło powstać w warunkach znacznego rozwoju społeczno-gospodarczego tegoż społeczeństwa. Musiały bowiem istnieć dostateczne podstawy gospodarcze, odpowiednie nadwyżki produkcji rolniczej, aby ludzie tworzący instytucje władzy państwowej, nie pracujący bezpośrednio przy wytwarzaniu żywności, byli utrzymywani – w ramach wyodrębnionego podziału funkcji i zadań – przez pozostałą, produkcyjną część społeczeństwa.

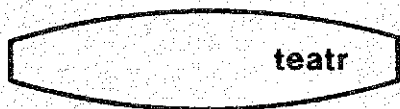
W wyniku działalności Siemowita, Leszka i Siemomysła oraz Mieszka I i jego następców Polska wkroczyła na arenę dziejową, zetknęła się z sąsiadami, a także weszła z nimi w różnorodne relacje (konflikty terytorialne, układy, sojusze), utrwalając swoją pozycję w tej części Europy. Kontakty ze starszymi ośrodkami państwowymi (Niemcy, Czechy) pozwoliły władcom polskim twórczo korzystać z ich wzorów organizacyjnych, szukać lepszych rozwiązań urzędnictwa państwa, przyswajając dziedzictwo kulturowe świata śródziemnomorskiego. W okresie panowania trzech pierwszych historycznych władców piastowskich Polska stworzyła sprawne formy organizacji państwa: administrację, siły zbrojne, system prawa, sądownictwo, skarbowość. W ciągu krótkiego czasu, jaki upłynął od przyjęcia chrztu, udało się utworzyć w kraju organizację kościelną – strukturę wzmacniającą w znacznym stopniu funkcjonowanie państwa i jego wewnętrzną spójność. To państwo załamało się jednak w latach 30. XI stulecia, nie wytrzymało bowiem ambitnych planów zewnętrznej aktywności narzuconej przez Bolesława Chrobrego: nadmiernej militaryzacji, wzrostu fiskalnych obciążeń ludności. Odbudowa państwa miała się dokonać na innych podstawach ustrojowych, przy uwzględnieniu jego rzeczywistych możliwości.

G. Labuda szczegółowo omawia przedstawioną tutaj pokrótce problematykę; analizuje najpierw na podstawie dostępnych źródeł działalność pierwszych władców Polskich i ich dokonania, następnie zaś ukazuje mechanizmy składające się na proces

tworzenia się państwa, jego organizację i funkcjonowanie. Popularno-naukowy charakter wykładu ogranicza stosowanie tzw. aparatu naukowego, szerszą analizę źródeł i ich krytykę, choć autor nie zrezygnował z tego całkowicie. Wielokrotnie cytuje on teksty źródłowe, przedstawia interpretację wydarzeń dokonaną przez innych historyków oraz swój własny pogląd. W pracy „Pierwsze państwo polskie” czytelnik spotka się raczej z „gotowymi” poglądami autora m.in. na temat rozmieszczenia plemion na ziemiach polskich, interpretacji dokumentu „Dagome iudex”, przyłączenia Krakowa do Polski. Krytyczną analizę źródeł i wynikające z niej wnioski autor przedstawił we wzmiankowanych wyżej „Studiach nad początkami państwa polskiego”.

Praca G. Labudy, która składa się zarazem na większą całość ambitnego zamierzenia wydawniczego, może stanowić dobry przykład całego przedsięwzięcia – serii „Dzieje narodu i państwa polskiego”. Podobna konstrukcja i charakter kolejnych zeszytów, interesujące ujęcie tematu zwykle w formie eseju historycznego przy zachowaniu indywidualnego stylu autorów przyczyniają się do atrakcyjności tej serii. Taką formę popularyzacji historii ojczystej należy ocenić przychylnie.

Krzysztof Kustra



Zawrót głowy

**Teatr Witkacego w Zakopanem
„Benedictus” według „Salome”
Oskara Wilde’a**

Inscenizacja i scenografia – Andrzej Dziuk

**Muzyka – Jerzy Chruściński
Premiera – 1990.**

A. Dziuk kolejnym spektaklem w zakopiańskim Teatrze Witkacego przyprawia widzów o podwójny – fizjologiczny i intelektualny – zawrót głowy. „Benedictus” według „Salome” Wilde’a jest bowiem widowiskiem, które oddziałuje nie tylko inscenizacyjnym rozmachem, lecz także paradoksem czy wręcz perversją przesłania moralnego. Każdy uwrażliwiony na literackie podteksty widz zadał sobie z pewnością po obejrzeniu tego spektaklu sakramentalnie oczywiste pytanie: Co reżyser chciał PRZEZ TO powiedzieć? Jak uaktualnia biblijny mit o nieszczęsnej judejskiej księżniczce i jego literacką wersję w wydaniu angielskiego intelektualisty z końca XIX w.? Co kryje się za barwnymi, pełnymi życia, pulsującymi energią obrazami? Artystycznie funkcjonalna scenografia samego Dziuka i świetna jak zwykle muzyka J. Chruścińskiego tworzą pierwszą, zewnętrzną warstwę podnieć estetycznych, nie zaspokajając niepokoju poznawczego. Fizjologiczny zawrót głowy powoduje gwałtowne przemieszczanie się po-

staci po powierzchni olbrzymiego stołu, na którym toczy się akcja sztuki. Wokół stołu siadają widzowie niby goście szabasowej uczty. Dwaj chasydzi, z brodami i pejsami, w rytualnych żydowskich strojach, a także zakwefiona dziewczyna pełnią rolę mistrzów ceremonii. W świetle szabasowych świec rozstawiają przed gośćmi cynowe talerze i kubki, rozlewają wino, częstują kosztowną chałką, pokrajaną w plasterki cebulą i jabłkiem. Każdy widz przed wejściem na salę bierze udział w żydowskim ceremoniale umywania rąk. Przedstawiciele męskiej części widowni otrzymują także białe płachty do nakrycia głowy w czasie wspólnej modlitwy przed posiłkiem. Są i święte księgi, i przewrotne żydowskie porzekadła wtrącane między kwestie sztuki. Ale to wszystko nadał dzieje się na powierzchni, w sferze rytualnych znaków, uwiarygodnień historycznych, a raczej stymulatorów nastroju, bo chasydów wprowadza Dziuk przecież ze względu na malowniczość ich obyczaju – z jakiej innej racji mogliby zjawić się w starożytnej Judei?

Zasadniczy konflikt dramatu jest konfliktem postaw, w zamyśle Dziuka przekształconym w konflikt namietności. *Nie wszystko, co piękne, jest dobre, ale wszystko, co dobre, jest piękne* – głosi motto do „Benedictusa”. Pierwszą część tego aforyzmu odnosimy oczywiście do postawy judejskiej księżniczki i jej spełnionej zachcianki – ścięcia głowy Proroka. Druga część winna pasować do postaci Johanaana, ofiary szaleńczej namietności Salome, ale Johanaan w wykonaniu Piotra Sambora budzi, niestety, nie podziw, lecz zażenowanie i konsternację. Miotające się w

atakach hysterii, jakoś nadmiernie cielesne ciało Proroka wywołuje w pierwszym odruchu, obok niesmaku, przede wszystkim zwątpienie w autentyczność uczuć Salome deprecjując niejako wymiar jej tragedii, która, pewnie wbrew intencjom aktora i reżysera, nabiera znamion tragicznych farsy. Słowa księżniczki: *Jaki on wychudły! Jest jak cienka figura z kości słoniowej. Jest jak rzeźba ze srebra. On zapewne nieskalany, jak księżyc* – odnoszą się jakby do kogoś innego. Czyżby A. Dziuk popełnił tym razem błąd zbyttno zawierając wymowie samego ciała aktora, bo przecież całkiem chybiona jest jego nie kontrolowana intelektem, historyczna artykulacja tekstu? Johanaan na zakopiańskiej scenie zachowuje się bowiem tak, jakby Salome szczuła go psami własnej żądz, wobec których Prorok czuje się kompletnie bezradny. Konstrukcja tej postaci u Wilde'a nie jest wcale aintelektualna, a ponadto od czego mędrcy tego świata, do których Dziuk tak chętnie odwoływał się przy okazji innych inscenizacji. Wystarczyłoby tym razem sięgnąć po „Szkice o miłości” Ortegi y Gasseta. Hiszpański filozof w rozdziale „Portret Salome” tak przedstawia istotę zależności emocjonalnej między Salome a Janem Chrzcicielem: *Salome zawsze szukała mężczyzny, który byłby do tego stopnia odmienny od pozostałych, że wręcz sprawiałby wrażenie istoty jakiejś nieznannej płci(...) Jan Chrzciciel posiadał, krótko mówiąc, szalony i nieokrzesany charakter. Chodził po pustyni we włosiennicy, pokrzykiwał i głosił religię hydropatyczną. Gorzej już Salome nie mogła wybrać: Jan Chrzciciel był człowiekiem idei, homo religiosus, był krańcowym przeciwn-*

stwem Don Juana, homme à femmes. Nieokrzesany charakter, noszenie włosiennicy, a nawet pokrzykiwanie na pustyni nie są bynajmniej według Ortegi y Gasseta synonimem wściekłej bestii i bezmyślności. Przeciwnie, biblijny dramat określa on jako tragiczny flirt Salome, księżniczki, z Janem Chrzcicielem, intelektualistą.

Dając spektaklowi tytuł „Benedictus” Dziuk czyni postać Johanaana główną osią dramatu, pozostawiając domyślności widzów całość ewangelicznej frazy: *Błogosławiony, który idzie w imię Pańskie*. Szukając z uporem nieuchwytnego sensu spektaklu próbując dopasować do postaci Proroka drugie motto umieszczone na afiszu „Benedictusa”: *Biada tym, którzy mają rację*. Może więc Dziuk z całą świadomością robi z Johanaana półgłówka nie rozumiejącego wagi swego posłannictwa, by po prostu ośmieszyć jego poświadczoną Pismem Świętym misję? Ten właśnie zabieg miałam na myśli pisząc o moralnej perwersji przesłania spektaklu. Oceniana z tej perspektywy Salome jest nie ofiarą, a podmiotem własnej namiętności; Johanaan to zaledwie pretekst, pozbawione indywidualności narzędzie prowokacji triumfującej pasji miłosnej.

Zawrót głowy kończy się zwykle powrotem do ostrości widzenia. Czy „Benedictus”, osiemnasta premiera w Teatrze Witkacego, sublimuje się w umyśle widza w obraz jakiejś klarownej idei? Chyba tylko ten, że akcja sceniczna wcale nie musi tracić na ekspresji opierając się na dowolności, a nawet błędzie w interpretacji ustalonych prawd mitycznych, historycznych czy psychologicznych. Księżniczka może więc kochać się w potworze, co nie tylko nie pozbawia jej

Warszawa 1990, wyd. III, nakł. 9650 + 350 egz.

Józef Kisielewski, *Ziemia gromadzi prochy*, Warszawa 1990, wyd. II

Stefan Kozak, *Ukraińscy spiskowcy i mesjaniści. Bractwo Cyryla i Metodego*, Warszawa 1990, wyd. I, nakł. 9650 + 350 egz.

Ryszard Kurylczyk, *Jeruzalem, Jeruzalem...*

Warszawa 1990, wyd. I, nakł. 19 650 + 350 egz.

Narcyz Łopianowski, *Rozmowy z NKWD 1940-41*

oprac., wstępem i przypisami opatrzył Andrzej Krzysztof Kunert
Warszawa 1990, wyd. I, nakł. 79 650 + 350 egz.

Abraham H. Maslow, *Motywacja i osobowość*

przeł. Paula Sawicka, Warszawa 1990, wyd. I nakł. 9650 + 350 egz.

Małgorzata Odziemkowska, *Młodość jest bogactwem*

Warszawa 1990, wyd. I nakł. 9650 + 350 egz.

Piera Paltro, *Tajemnica pięciu chlebków*

przeł. Magdalena Dutkiewicz, ilustr. Franca Trabacchi
Warszawa 1990, wyd. I, nakł. 99 650 + 350 egz.

Stanisław Rybicki, *Pod znakiem Lwa i Kruka. Fragmenty wspomnień z lat okupacji*

Warszawa 1990, wyd. II rozszerzone, nakł. 9650 + 350 egz.

Antoine de Saint-Exupéry, *Mały Książę*

przeł. Jan Szwykowski, Warszawa 1990, wyd. XIII,
nakł. 99 650 + 350 egz.

Amelia Szafrńska, *Surdut czy rewerenda. Opowieść o Edmundo Bojanowskim*, Warszawa 1990, wyd. III, nakł. 9650 + 350 egz.

Pieśń o niebieskiej księdze. Antologia rosyjskiej ludowej poezji religijnej

wybrał, przeł. i oprac. Ryszard Łużny, Warszawa 1990,
nakł. 9650 + 350 egz.

Wołam do Ciebie Panie. Modlitewnik

oprac. ks. Waldemar Wojdecki, Warszawa 1990, wyd. II,
nakł. 49 650 + 350 egz.

Księgarnia Świętego Wojciecha

Marek Jędraszewski, *Wobec Innego. Relacje międzypodmiotowe w filozofii Emmanuela Lévinasa*

Poznań 1990, wyd. I, nakł. 1500 + 150 egz.