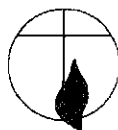


przegląd powszechny

1/869/94

miesięcznik
poświęcony sprawom religijnym,
kulturalnym i społecznym

założony w roku 1884



JEZUICI • Warszawa

WYDAWCA

Provincia Wielkopolsko-Mazowiecka Towarzystwa Jezusowego

RADA REDAKCJI

Witold Adamczewski SJ, ks. Ignacy Bokwa, ks. Waldemar Chrostowski,
Grzegorz Dobroczyński SJ, Aniela Dylus, Kazimierz Dziewanowski, Michał
Jagiello, Piotr Jasiński SJ, ks. Helmut Juroś, Andrzej Koprowski SJ,
Wacław Oszejca SJ, Ryszard Otowicz SJ, Krzysztof Renik, Wojciech
Roszkowski, Adriana Szymańska

ZESPÓŁ REDAKCYJNY

Jacek Bołewski SJ (red. naczelny)
Zbigniew Kubacki SJ
Maria M. Matusiak

PRENUMERATA

za rok 1994 220 000 zł
za 1 półrocze 120 000 zł
cena egzemplarza 20 000 zł

OPRACOWANIE GRAFICZNE

Teresa Wierusz

Wpłaty

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

„PRZEGŁĄD 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 wyłącznie za pośrednictwem
administracji „Przeglądu Powszechnego”.

Skład i druk: Drukarnia Przeglądu Powszechnego
Warszawa, ul. Rakowiecka 61
Numer zamknięto 20 XII 1993 r.

Redakcja zastrzega sobie prawo skracania tekstów nie zamówionych
i zmiany tytułów. Materiałów nie zamówionych nie odsyłamy.

Spis treści

Ekumenizm – uniwersalizm

9

Postawa ekumeniczna, szukająca jedności w obrębie chrześcijaństwa, wymaga uniwersalizmu jako znaku powszechnej miłości Boga, wcielonej szczególnie w Jezusie Chrystusie.

Ladislav Orsy SJ

Nawrócenie Kościołów – warunek jedności

11

Perspektywa rzymskokatolicka

Wierność Chrystusowi jest wartością podstawową. Wierność Jego Kościołowi jest konieczna. W tożsamości wyznaniowej można jednak znaleźć elementy, które nie są ani podstawowe, ani konieczne. Należy je poświęcić na rzecz jedności. Nawrócenie instytucjonalne polega na takim poświęceniu. W Kościele rzymskokatolickim należy rozważać w tym kontekście: miejsce i rolę laikatu oraz kobiet, rolę kolegium biskupów, rozumienie posługi Piotrowej i urzędu biskupa oraz źródło wszystkich praw i obowiązków. Pozwala to określić, co Kościół rzymskokatolicki może zrobić u siebie na rzecz ponownego zjednoczenia Kościołów chrześcijańskich.

ks. Alfons Skowronek

Pojednanie

27

Koncentracja pojednania na osobie Chrystusa uwypukla dwie okoliczności: pojednanie jest dziełem Boga i dokonuje się w zdarzeniu krzyża. Chce się zakorzenić w realiach ludzkiego życia. Włączenie naszych konfliktów (religijnych, militarnych, gospodarczych) w rzeczywistość ukonstytuowaną przez Boga dokonuje się przez słowo o pojednaniu, wiążące się nierozdzielnie z procesem pojednania.

Misja słowa

32

Rozmowa włoskiego dziennikarza z miesięcznika „Jesus” z Pauliem Ricouerem. Znakomity hermeneuta francuski na pytanie o głoszoną obecnie śmierć filozofii odpowiada, że nauka ta żyje dialektyką pytanie – odpowiedź. Pytania o istotę materii, ducha, życia, natury na skutek rozwoju różnych dziedzin nauki stają przed coraz to nowymi polami konfrontacji. W obrębie struktur różnych języków (naukowego, poetyckiego, politycznego, etycznego, potocznego) trwa poszukiwanie punktów przecięcia.

*Jerzy Gaul***Spór o Peerel – pytanie o bilans** 41

W toczącej się dyskusji nad powojennym 40-leciem używa się Polski Ludowej jako miary do osądzania międzywojnia. Jeśli jednak dokonania Peerelu mierzymy skalą współczesności, jego nowoczesna struktura społeczna okazuje się mitem. System realnego socjalizmu zbankrutował na polu gospodarczym, cywilizacyjnym i ideologicznym. Jeśli w lewicowej ekipie rządzącej od 19 IX 1993 r. zwycięży rozsądek, reformy będą kontynuowane, a byli komuniści przyznają w ten sposób, że bilans Peerelu jest ujemny.

*ks. Helmut Juros***Logos i etos w sporze o godność człowieka** 48

Wyobrażenia zachodniej kultury o ludzkiej godności są dziś podważane. Pojęcie to nie ma ukierunkowującego znaczenia w stanowieniu prawa. Człowiekowi trudno dziś zaakceptować swą własną wartość oraz godność bliźniego jako pierwotną rzeczywistość i pierwotne doświadczenie. Czy nie jest to istotna oznaka kryzysu zachodniej kultury? Nasz czas przełomu jest dla tej kultury szansą przemyślenia jej dotychczasowej drogi. Chrześcijańska synteza logosu i etosu może nadać kształt zachodniej kulturze jako cywilizacji prawdy i wolności. W tym sensie można mówić o neochrześcijaństwie.

*Benno Müller-Hill***Od Dedala do Mengelego – mroczne oblicze genetyki** 60

Analiza genetyczna wykonana przed lub po urodzeniu może precyzyjnie wskazać osobniki o wadach czyniących je niezdolnymi do normalnego życia i pracy. Samo istnienie takich metod diagnostycznych wymaga systemu wartości, który określałby, co z tą wiedzą zrobić. Genetyka nie może stworzyć takiego systemu, jeśli nie ma się przekształcić w religię.

*Krystyna Paluch Staszkiel***Wiersze** 71*Maria Urban***Wiersze** 72

Zmagania z samym sobą 74*Anna Pietrzak*

Jan Lechoń – poeta i emigrant – przybył do Nowego Jorku w 1941 r. „Dziennik” z lat 1949–1956, będący komentarzem do twórczości, życia i śmierci poety, został wydany w Polsce w całości dopiero w ostatnim czasie.

Obrazy religijności Józefa Czapskiego 80*Jacek Bolewski SJ*

Religijność Czapskiego przejawia się w jego obrazach pośrednio – w postawie wobec świata, o której one świadczą.

Zamyślenie nad tajemnicą człowieka 88*Jerzy Machnacz*

Jeśli nawet nigdy nie poznamy całej prawdy o człowieku, nie znaczy to, że nie powinniśmy tworzyć obrazu bytu ludzkiego i pytać, kim właściwie jesteśmy. Jednym z klasyków antropologii filozoficznej jest zmarły w 1985 r. Helmut Plessner.

Intruzi narodowego sacrum 95*Mieczysław Orski*

Ważną lekcją, jaką wnieśli do polskiej literatury autorzy piszący o okupacji, jest przestroga przed wciąż niewyczerpanymi możliwościami natury ludzkiej czynienia zła.

Sesje – Sympozja*Z. Chojnowski: Warmia – ludzie i dzieła 101*

(Sesja naukowa „Barok na Warmii”, Święta Lipka – Olsztyn, 23–24 IX 1993 r.)

Teatr*J. Godlewska: Homburg, Hamlet, Winston Smith 103*

(Teatr Telewizji, „Księżę Homburg” Heinricha von Kleista, reżyseria – Krzysztof Lang)

Książki*D. Heck: Przestrzeń powrotu 106*

(Zygmunt Kubiak, „Przestrzeń dzieł wiecznych. Eseje o tradycji kultury śródziemnomorskiej“)

S. Grabska: Wezwanie do polemiki 109

(ks. Tadeusz Dajczer, „Rozważania o wierze. Z zagadnień teologii duchowości“)

J. Skoczyński: Fenomen okrucieństwa 112

(Marian Zdziechowski, „O okrucieństwie“)

K. Tarka: Z dyplomatycznego sejfu 115

(Piotr Łossowski, „Dyplomacja Drugiej Rzeczypospolitej. Z dziejów polskiej służby dyplomatycznej“)

P. Tryjanowski: Chrześcijaństwo i ekologia 118

(„Christianity and Ecology”, pod red. Elizabeth Breuilly i Martina Palmera)

Informacje o nowościach wydawniczych 119**Z życia Kościoła 122**

Sommaire

Oecuménisme – universalisme

9

L'attitude oecuménique, en quête d'unité dans l'enceinte du christianisme demande de l'universalisme comme signe de l'amour universel que Dieu nous voue et qui s'incarne en particulier en Jésus-Christ.

Jadislav Orsy SJ

Une conversion des Églises conditionne l'unité

11

Perspective catholique romaine

La fidélité au Christ est fondamentale. La fidélité à l'Église est indispensable. Une identité religieuse comporte cependant des éléments qui ne sont ni fondamentales ni indispensables; c'est eux qui sont à sacrifier pour l'unité. C'est en ce sacrifice que consiste la conversion institutionnelle. Dans ce contexte, il y a lieu de considérer en l'Église catholique romaine la place et le rôle du laïcat et des femmes, le rôle du collège des évêques, la conception du ministère de saint Pierre, de la charge épiscopale et la source de tous les droits et des devoirs. Ceci permet de préciser ce que l'Église catholique romaine peut faire sur son propre terrain en faveur d'une réunification des Églises chrétiennes.

abbé Alfons Skowronek

Réconciliation

27

La concentration de la réconciliation sur la personne du Christ met en vedette deux circonstances: la réconciliation est une oeuvre de Dieu et elle prend corps dans le fait de la croix. Elle cherche à s'enraciner dans les réalités de la vie humaine. L'inscription de nos conflits (religieux, militaires et économiques) dans la réalité constituée par Dieu se fait par la parole sur la réconciliation, indissolublement liée au processus même de réconciliation.

La mission de la parole

32

L'entretien du mensuel italien *Jesus* avec Paul Ricoeur. Interrogé sur ce qui est prêché de nos jours, à savoir la mort de la philosophie, l'éminent herméneutiste français répond que ce qui fait vivre cette science, c'est la dialectique interrogation – réponse. L'évolution de différentes disciplines de la science fait que les interrogations sur le fond de la matière, de l'esprit, de la vie, de la nature, offrent des champs sans cesse nouveaux de confrontation. Dans l'enceinte des structures de divers langages (scientifique, poétique, politique, éthique, courant) se fait la recherche de points d'intersection.

*Jerzy Gaul***Dispute sur la République Populaire de Pologne
– interrogation sur le bilan à dresser**

41

Dans le débat en cours sur les 40 années d'après-guerre, la Pologne Populaire sert souvent de critère du jugement à porter sur la Pologne de l'entre-deux-guerres. Mais à mesurer la Pologne Populaire à l'aune du présent, la modernité de sa structure sociale se révèle être un mythe. Le socialisme réel a fait faillite sur le plan économique et idéologique et comme facteur de civilisation. Si la raison prévaut au sein de l'équipe de gauche portée au pouvoir par les législatives du 19 septembre 1993, les réformes seront poursuivies et par cela même les ex-communistes reconnaîtront négatif le bilan de la République Populaire de Pologne.

*abbé Helmut Juros***Le logos et l'ethos dans la querelle de la dignité humaine**

48

Les idées de la civilisation occidentale sur la dignité humaine sont de nos jours remises en question. Cette notion n'est plus un jalon dans la législation. L'homme a du mal aujourd'hui à accepter sa propre valeur et à admettre la dignité du prochain comme une réalité première et comme une expérience première. N'est-ce pas un symptôme significatif de crise de la culture occidentale? Notre période de tournant constitue pour cette culture une chance de se repenser, de repenser l'itinéraire qu'elle a parcouru. La synthèse chrétienne du logos et de l'ethos a les chances de donner une forme à la culture occidentale pour en faire une civilisation de la vérité et de la liberté. Dans ce sens, on peut parler de néo-christianisme.

*Benno Müller-Hill***De Dédale à Mengele – la face ténébreuse de la génétique**

60

Faite avant ou après la naissance, l'analyse génétique peut détecter chez des individus des défauts qu'ils rendent incapables à une vie normale et au travail. L'existence même de telles méthodes de diagnostic appelle un système de valeurs propre à nous indiquer que faire de cette science et du savoir qu'elle offre. A moins de devenir une religion, la génétique n'est pas à même de fournir un tel système.

*Krystyna Paluch Staszkiel***Poésies**

71

*Maria Urban***Poésies**

72

Un débat intérieur 74
par Anna Pietrzak

Jan Lechoń – poète et émigré débarqua à New York en 1941. Son „Journal des années 1949–1956“, commentaire à l’œuvre, à la vie et à la mort du poète, ne fut publié intégralement en Pologne que ces temps derniers.

Les tableaux de Józef Czapski – témoignages 80
de son esprit religieux
par Jacek Bolewski SJ

Le sentiment religieux de Czapski trouve dans ses tableaux une expression indirecte – dans son attitude envers le monde qu’ils traduisent.

Méditation sur le mystère de l’homme 88
par Jerzy Machnac

Même si nous n’arrivons jamais à connaître en entier la vérité de l’homme, cela ne signifie pas qu’il ne nous appartienne de chercher à créer une image de l’être humain et de nous interroger sur la question de savoir qui nous sommes. Décédé en 1985, Helmut Plessner fut l’un des classiques de l’anthropologie philosophique.

Les intruses de sacrum national 95
Mieczysław Orski

Une leçon importante, donnée par les auteurs polonais qui écrivent de l’occupation allemande est une mise en garde devant de possibilités toujours inépuisables de la nature humaine pour faire le mal.

Comptes rendus 101

Ekumenizm – uniwersalizm

W nowy rok wchodzimy pod dwojakim znakiem. 1 stycznia wiąże się w liturgii Kościoła z uroczystością Świętej Bożej Rodzicielki Maryi. Zarazem jest to – z inicjatywy Pawła VI – Światowy Dzień Pokoju. Z jednej strony zatem skupiamy się na szczególnej, „partykularnej” prawdzie, którą wyznają chrześcijanie, a z drugiej strony – otwieramy się na powszechne, uniwersalne pragnienie ludzkości szukającej pokoju. Zbieżność ta nie jest przypadkowa. Wyznając, że Maryja jest Rodzicielką Boga, wyrażamy wiarę w tajemnicę Jezusa Chrystusa – Syna Bożego, który przez wcielenie stał się także Jej ludzkim Synem. *Pan wszego stworzenia*, jak śpiewamy w kolędzie, objawia się w małym, bezbronny Dziecku. Tajemnica uniwersalnego królowania Boga objawia się w najbardziej zadziwiający, partykularny sposób, *aby nasze kroki zwrócić na drogę pokoju* (Łk 1,79).

Pierwszą kościelną inicjatywą w rozpoczętym już roku jest Tydzień Modlitw o Jedność Chrześcijan (18–25 stycznia). Droga ku pokojowi zakłada dążenie do jedności. Wcieleniem tej prawdy jest znowu Jezus Chrystus: *On bowiem jest naszym pokojem. On, który obie części (ludzkości) uczynił jednością, bo zburzył rozdzielający je mur – wrogość* (Ef 2,14). On też wskazał, że jedność rodzi się dzięki modlitwie, której przykład dał nam do naśladowania (J 17,20 nn.). W tym właśnie duchu chrześcijanie, którzy ciągle nie mogą się pogodzić co do kwestii doktrynalnych, szukają jedności we wspólnej modlitwie. Przyświeca im zapewnienie Jezusa: *Jeśli dwaj z was na ziemi zgodnie o coś prosić będą, to wszystkiego użyczy im mój Ojciec, który jest w niebie. Bo gdzie są dwaj albo trzej zebrani w imię moje, tam jestem pośród nich* (Mt 18,19 n.). Wspólna modlitwa o jedność jest zatem jej początkiem i znakiem wzrastania – dzięki wspólnocie z Jezusem.

Jednak droga do jedności jest długa. Nadzieje na szybkie zbliżenie Kościołów, które ożywił II Sobór Watykański, są dzisiaj słabsze. Widać wyraźniej, że potrzebne jest nawrócenie.

Próba odczytania tego duchowego wezwania na dzisiaj są rozważania L. Orsy'ego. Przedstawiają one wizję, którą można określić jako proroczą – wskazującą drogę ku przyszłości. Czy fakt, że wizja wydaje się nierealna, świadczy przeciwko niej, czy przeciwko nam, którzy myślimy o jedności w sposób nazbyt skrępowany i schematyczny, lękając się wolności, daru Ducha?

Dążenie do jedności chrześcijaństwa określane jest mianem ekumenizmu. Samo pojęcie pochodzi od greckiego „oikumene“, które oznaczało pierwotnie całą zamieszkaną ziemię. W Kościele zaczęto je odnosić do soborów, które – właśnie jako ekumeniczne – gromadziły przedstawicieli chrześcijaństwa ze wszystkich stron znanego wówczas świata. Później, kiedy jedność chrześcijan została przerwana, okazało się zarazem, jak wielka jest „cała ziemia“ i jak wielu było tych, którzy już wcześniej wyznawali inne religie o wielkiej tradycji. Owszem, nadal jest potrzebny ekumeniczny wysiłek w poszukiwaniu chrześcijańskiej jedności. Jednak dzisiaj, kiedy coraz ważniejszą rolę odgrywa konfrontacja z wielością religii niechrześcijańskich, nie wystarcza już ekumenia ograniczona do chrześcijaństwa. Czy nowym znakiem naszych czasów nie są jeszcze bardziej uniwersalne spotkania modlitewne, organizowane z inicjatywy Ojca Świętego w Asyżu? Ekumenizm otwiera się na uniwersalizm, który także dla ruchu ekumenicznego w dotychczasowym, wąskim sensie, staje się nową szansą.

Otwartość na to co uniwersalne nie musi – i nie powinna – oznaczać rezygnacji z tego, co w każdej religii i Kościele jest najbardziej specyficzne. Przykładem takiej postawy może być św. Maksymilian Kolbe, którego 100. rocznicę urodzin wspominamy w tym roku (8 stycznia). Skupiony na jednej, specyficznie katolickiej prawdzie o Niepokalanym Poczęciu, okazał się otwarty na miłość, która nie zna granic. Także wśród budystów w dalekiej Japonii, gdzie był aktywny, jego „partykularna“ miłość do Niepokalanej budziła żywe echo. Świadczyła bowiem o miłości Tego, który właśnie przez Nią się wcielił – jako znak miłości najbardziej powszechnej i szczególnej.

J.B.

Ladislav Orsy SJ

Nawrócenie Kościołów – warunek jedności

Perspektywa rzymskokatolicka*

Zasluga tak ostrego postawienia tematu: „Nawrócenie Kościołów – warunek jedności“, przypada Groupe des Dombes, niewielkiej wspólnotie ekumenicznej we Francji, nazwanej tak od klasztoru, gdzie zazwyczaj ma ona swoje spotkania. Grupa ta była i jest wspólnotą podstawową w Kościele Chrystusowym, jeśli takie kiedykolwiek istniały. Powołał ją w 1937 r. o. Paul Couturier, świetlanej pamięci dla tych, którzy pragną jedności i pracują dla niej. Połowę członków wspólnoty stanowią katolicy, połowę protestanci. Pierwotnie zebrali się po to, by podjąć dialog dotyczący różnic doktrynalnych w widzeniu jedności, lecz po latach stwierdzili, że samo osiągnięcie jedności jest konieczniejsze niż zgodność co do propozycji doktrynalnych. Zdali sobie sprawę, że każdy z nich musi przejść nawrócenie, wejść w głębszą komunię z innymi i odrzucić to, co stanowi przeszkodę do jedności, a nie jest istotne dla życia chrześcijańskiego. Swoje doświadczenie wyrazili w niewielkiej książce wydanej w 1990 r.: „Pour la conversion des églises: Identité et changement dans dynamique de communion“. Proponują w niej nawrócenie instytucjonalne jako dynamiczny sposób życia Kościołów chrześcijańskich, którego są zwolennikami, oraz podkreślają konieczność podjęcia kroków praktycznych w celu osiągnięcia

* *The Conversion of the Churches: Condition of Unity. A Roman Catholic Perspective*, „America“, 30 V 1992, ss. 479–487. Wystąpienie podczas XII Dorocznych Wykładów Teologicznych John M. Kelly, University of St. Michael College, Toronto, Kanada.

nięcia go. Bardzo lakonicznie określają jednak, jakie powinny być te kroki. W tym właśnie zakresie podejmę problem i z pomocą mojej wiedzy w dziedzinie teologii i prawa kanonicznego spróbuję otworzyć horyzonty dla inicjatyw praktycznych. Tak więc w pierwszej teoretycznej części przedstawię podstawowe intuicje i zasady Groupe des Dombes, nieco przefiltrowane, nie ukrywam, przez moją własną interpretację. W drugiej, bardziej praktycznej części, postawię pytania, które winny być postawione. Będzie to przejście od wzniosłych intuicji do przyziemnych sugestii.

Podstawy teoretyczne, czyli założenia teologiczne

Zacznijmy od najbardziej podstawowego pojęcia w dziedzinie ekumenizmu – KOŚCIOŁA.

Rozumienie, czym jest Kościół Chrystusowy, określa podejście do kwestii ekumenizmu.

Jeśli Kościół Chrystusowy jest pojmowany jako istniejący wyłącznie w jednej określonej wspólnotie czy wyznaniu, nie ma innego sposobu myślenia o jedności, jak tylko przyłączenie się do tego właśnie Kościoła. Akt odłączenia jest wówczas pojmowany jako strata, która nie rozbija głównego ciała Kościoła, a tylko uszczupla liczbę jego członków. Ci, którzy „odchodzą”, stają się obcy. Nie należą więcej do wspólnoty wiary. Kościół pozostaje jeden i niepodzielny; jego powszechność kończy się na jego granicach.

Jednakże, jeśli Kościół Chrystusowy jest pojmowany jako przekraczający jedno wyznanie, bez względu na to, jak może być ono święte, katolickie i apostołskie, wtedy Kościół jest rozbity wewnętrznie – jest w nim głęboka rana, która go zniekształca, szkodzi samej jego istocie i wyczerpuje jego energie życiowe. Zadanie uzdrowienia staje się pilne i konieczne. W rozbitym ciele każda pojedyncza część cierpi i musi być przywrócona do zdrowia.

Członkowie Grupe des Dombes utrzymują, że po-

prawna jest druga koncepcja Kościoła. Podzielam ich przekonanie. Trudno zrozumieć, jak jakiegokolwiek inne podejście może być zgodne z bardzo jasnymi tekstami II Soboru Watykańskiego, które wielokrotnie mówią o Kościołach chrześcijańskich i wspólnotach kościelnych. Oczywiście nie zaprzeczam, że Kościół Chrystusowy *istnieje*, jak to stwierdza konstytucja „*Lumen gentium*” (nr 8), w Kościele rzymskokatolickim; tak jest. Twierdzę jedynie, że inne Kościoły i wspólnoty kościelne także należą do Kościoła Chrystusowego.

(Kilka lat temu kard. Johannes Willebrands, głęboko zaangażowany w redagowanie wszystkich tekstów ekumenicznych II Soboru Watykańskiego, w czasie konferencji na waszyngtońskim Catholic University of America, wyjaśniał, że intencją komitetu redakcyjnego – intencją, którą szeroko udokumentował – i w konsekwencji rady głosującej nad nimi było stwierdzenie, że Kościół Chrystusowy istnieje zarówno w Kościele rzymskokatolickim, jak też obejmuje inne Kościoły i wspólnoty kościelne.)

Kolejnym pojęciem podstawowym, które należy wyjaśnić, jest TOŻSAMOŚĆ. Tożsamość Kościoła ma wiele aspektów.

Każdy Kościół ma tożsamość w przestrzeni – wspólnota może istnieć na pewnym obszarze lub na całej kuli ziemskiej. Niezależnie od tego, jak jest w istocie, można zauważyć różne warianty w sposobie jej życia i działania; istnieje w niej zarówno jedność, jak i różnorodność. Zazwyczaj siły przyczyniające się do jednoczenia równoważą się z tymi, które dzielą, wywołując nowe siły w całym ciele.

(Jest to wskazówka, że nie może być pojednania Kościołów bez zrównoważonej gry jedności i różnorodności. Pobudzanie jedności oznacza promowanie różnorodności.)

Dalej, każdy Kościół ma tożsamość w czasie – rozciąga się ona od początków chrześcijaństwa po koniec dziejów. Obejmuje przeszłość historyczną wspólnoty,

historię, która ją kształtowała, i historię przyszłą, znaną tylko samemu Bogu, która nada jej kształt. Historia ta jest brzemienią obietnicami Boga. Może się nam ona jawić jako pustka, wywołująca lęk i ucieczkę. A jednak pozostaje integralną częścią każdego pielgrzymującego Kościoła.

(I tu jest następna wskazówka, jak podążać do zjednoczenia: przez wierność temu co odziedziczyliśmy, *quod traditum est*, i przez gotowość przyjmowania tego, co jest nam dawane, *quod dabitur vobis*. Wierność jedynie przeszłości prowadzi na pozycję skrajnego fundamentalizmu – eliminuje przyszłe dary Boga. Wierność wyłącznie przyszłości wywołuje niestabilność – ignoruje możliwość działania Boga w historii.)

Ale to nie wszystko. Tożsamość Kościoła chrześcijańskiego istnieje także na różnych poziomach. Po pierwsze, ma on zwyczajnie i po prostu tożsamość chrześcijańską, gdy jest wierny Chrystusowi, pielęgnuje dar chrztu świętego, wyznaje, że Chrystus jest Panem i podąża za nauczaniem Ewangelii. Po drugie, ma on tożsamość eklezjalną, gdy wyznaje swą wiarę w Kościele założonym przez Chrystusa, rozkrzewionym po świecie pracą apostołów, potwierdzonym krwią męczenników i podtrzymywanym nauczaniem wyznawców. Po trzecie, ma on tożsamość wyznaniową, która pojawia się po odłączeniu od innych Kościołów, często z powodów historycznych, które utraciły już swoje znaczenie.

W każdym Kościele tożsamości te łączą się w jedną, a jednak w swojej złożonej naturze ujawniającą hierarchię wartości. Wierność Chrystusowi jest wartością podstawową. Wierność Jego Kościołowi jest konieczna. Ale w tożsamości wyznaniowej można znaleźć elementy, które nie są ani podstawowe, ani konieczne. Te właśnie elementy należy poświęcić na rzecz jedności, aby uzdrowić rozbite ciało Kościoła Chrystusowego.

Nawrócenie instytucjonalne polega właśnie na takim poświęceniu.

Prowadzi nas to do wyjaśnienia jeszcze jednego pojęcia, a mianowicie NAWRÓCENIA.

Egzystencjalne znaczenie tego pojęcia jest łatwe do określenia – żaden człowiek ani wspólnota nie może być naśladowcą Chrystusa, jeśli nie podlega ciągłemu procesowi nawracania. Innymi słowy tożsamość chrześcijańska obejmuje stałe nawracanie. Nowy Testament mówi o „epistrephein” – „wrócić, zawrócić”, i „metanocin” – „wyrzec się, żałować” – o usposobieniu i poruszeniu, które są integralną częścią chrześcijańskiego życia. W przypadku człowieka uważamy to zazwyczaj za oczywiste. W przypadku Kościoła – zaślepieni być może przyzwyczajeniem usprawiedliwiania, jeśli nie samozachwyty – zapominamy często, że jest to również prawdą.

Dla Kościoła ten proces nawrócenia jest nie tylko przejściem z jednego modelu do drugiego. Jest czymś głębszym. Oznacza umocnienie tożsamości chrześcijańskiej i klejzalnej kosztem tożsamości wyznaniowej – przeważnie przypadkowej i uwarunkowanej historycznie. Oznacza również wprowadzenie nowej dynamiki do wysiłków ekumenicznych każdej wspólnoty, wysiłków zmierzających do zmiany Kościoła od wewnątrz dla dobra innych i dla dobra całości.

Po wyjaśnieniu trzech podstawowych pojęć, Kościoła, tożsamości i nawrócenia, zagadnieniem następnym jest: Jak nasz Kościół, Kościół rzymskokatolicki, może, przez proces instytucjonalnej przemiany, uczestniczyć w uzdrawianiu Kościoła Chrystusowego? Jak może wejść w kenosis, огоłocenie siebie dla dobra innych?

Perspektywa rzymskokatolicka – czyny nawrócenia

Wszystkie sformułowane poniżej pytania opierają się na dwu założeniach. PIERWSZE ZAŁOŻENIE DOTYCZY KOŚCIOŁA. Kościół rzymskokatolicki rozpoczął intensywny ruch przemiany na II Soborze Watykańskim. Jednakże przemiana soborowa miała miejsce głównie

na poziomie idei i proklamacji. Po Soborze przyszedł czas na przekształcanie struktur. Wówczas ruch nawrócenia znacznie spowolnił. Nie powinno nas to dziwić. Nowe widzenie długo uznawanych prawd może się pojawiać z szybkością zapierającą dech w piersiach (zwłaszcza przy asystencji Ducha Świętego), ale przekształcanie wielowiekowych struktur, przez które wspólnota żyje i działa, odkąd sięgamy pamięcią (a nawet dawniej), jest powolnym, często bolesnym, zawsze ciężkim zadaniem. Kościół nasz jest w trakcie tego procesu – jest on poruszany przez nowe postrzeganie i krępowany przez stare instytucje. To jest nasz stan aktualny.

DRUGIE ZAŁOŻENIE DOTYCZY ZADANIA TEOLOGÓW. Nawrócenie jako takie jest zadaniem dla całej wspólnoty, to jest dla całego Kościoła. Jest złożone. Wymaga nowej postawy umysłu (ulubiony zwrot papieża Pawła VI) i spełnienia warunków praktycznych, aby przekształcić ludzkie struktury, które są po to, aby uwydatniać boskie tajemnice.

W wykonaniu tego zadania teologowie i prawnicy prawa kanonicznego są wezwani do odegrania specjalnej roli: obserwowania życia i działania Kościoła i notowania faktów i zdarzeń, stanowiących przeszkodę do jedności; także do wyobrażenia sobie możliwych a prowadzących do jedności zmian i przedstawiania ich – w formie sondujących pytań, twórczych idei i realistycznych sugestii – całej wspólnotie. Jest to służba, pokorna służba odczuwania rytmu życia Kościoła, wyjawiania ukrytych sił i proponowania sposobów i środków ich wykorzystania. Rzeczywiście, istnienie tych niespokojnych lecz szczerych sił jest dowodem na istnienie naglącej potrzeby zmiany.

To właśnie zadanie teologa zamierzam wykonać. Oto moje pytania – wszystkie biorą pod uwagę nawrócenie instytucjonalne.

Pytanie pierwsze dotyczy głównie MIEJSCA I ROLI LAIKATU. Czy istnieje potrzeba odtworzenia pierwotnej

i nadrzędnej godności sakramentu chrztu świętego, czyli, jeśli o to idzie, osoby ochrzczonej?

Czytając o Kościele pierwotnym jesteśmy zdumieni – choć nie powinniśmy – faktem, jak bardzo życie wspólnoty obracało się wokół świętego i niezgłębionego dramatu dokonującego się w chrzcie świętym. Zaświadcza o tym oczywiście w swoich pismach św. Paweł Apostoł, a także świadczą po dziś dzień historyczne budowle (baptysteria) i liturgia Wielkiej Nocy. Całą wspólnotę obejmowała radość, gdy inteligentne i wolne stworzenie było wprowadzane w tajemnicę naszego odkupienia, śmierci i zmartwychwstania Pana i obdarzane świętą mocą – *dynamis*, *potestas* – z góry. Ta święta moc oznaczała nową godność i boską siłę, udzielaną przez Ducha Świętego. Aby to wyrazić, nowo ochrzczonego ubierano w białą szatę.

Jednakże około XII w. takie rozumienie mocy chrztu świętego traciło na znaczeniu, a dominować zaczęło nowe, obejmujące prawie wyłącznie „jurysdykcję”, pojęcie wzięte z prawa rzymskiego. Moc w tym znaczeniu przysługiwała papieżowi i biskupom, którzy jednakże mogli znaczną jej część cedować na innych, na kler i świeckich. Również znaczenie symboli nieco się zmieniło – przyczyniały się one do zwracania uwagi i podkreślania mocy panowania. Obrządek, z jego szatami i paramentami, wywyższał kler.

II Sobór Watykański zrobił wiele w celu przywrócenia Tradycji: odrzucił „Kościół klerykalny”, nadał najwyższą rangę i znaczenie ludowi Bożemu.

Jednakże w okresie posoborowym miało miejsce kolejne przesunięcie akcentów, którego niektórzy się obawiają. Wysunięto teorię, która zaczęła funkcjonować w oficjalnych dokumentach i znacznie wpłynęła na redaktorów promulgowanego w 1983 r. nowego „Kodeksu prawa kanonicznego”. Jej autorem był Klaus Mörsdorf, profesor uniwersytetu monachijskiego i członek komisji ds. rewizji prawa kanonicznego. Sens tej teorii (a właściwie ideologii) jest taki, że osoby bez święceń

nie mogą w żaden sposób uczestniczyć w „świętej władzy“ nauczania, uświęcania i kierowania, jaka jest dana w święceniach; osoba świecka może co najwyżej współpracować w tych działaniach. Podejście to jest bardziej restrykcyjne niż rozwiązania średniowieczne, które dopuszczały takie uczestnictwo przez delegację władzy danej przez święcenia.

Teoria ta nie wytrzymuje próby wobec wielu, zbyt licznych, aby je tu wymieniać, faktów historycznych. Ale wspomnę o niektórych. Od początku istnienia Kościoła ochrzcić może osoba świecka, a jaka może być większa moc niż udzielenie w imię Chrystusa sakramentu życia wiecznego? Dziewięć pierwszych soborów ekumenicznych zwołały osoby świeckie; w późniejszych soborach (uważanych za ekumeniczne) uczestniczyli świeccy, czasami bardzo licznie, jak np. w Soborze Florenckim. Papieże i biskupi, zanim otrzymali święcenia biskupie, pełnili funkcje jurydyczne. Aż do XIX w. kardynałowie bez święceń kapłańskich i biskupich działali na stanowiskach jurydycznych.

Teoria ta ma także zaskakujące (i formalistyczne) konsekwencje: katolicka matka przekazująca dziecku prawdy wiary nie może tego robić w imieniu Kościoła, ale zakłada się, że osoba wyświęcona, choćby nie przygotowana i niekompetentna, głosi Słowo w imieniu Kościoła. Można się zastanawiać, jak św. Teresa z Avili została Doktorem Kościoła, jeżeli nigdy w swoim życiu nie mogła przemawiać w jego imieniu!

Bez względu na to, musimy obecnie żyć z paradoksem: z jednej strony Sobór nadał priorytet ludowi Bożemu, z drugiej zaś laikat jest wykluczony z oficjalnych działań Kościoła bardziej niż kiedykolwiek. Jeśli trend ten utrzyma się, niebawem zbudujemy Kościół klerykalny, dla którego nie ma precedensu w historii.

Niezależnie od sytuacji prawnej laikat nie ma aktualnie stałego dostępu do oficjalnych działań Kościoła. Może jedynie przedstawiać swoje inicjatywy i sprawy duchowieństwu, ale nie istnieje instytucjonalna struk-

tura gwarantująca, że będzie wysłuchany. Wszystko zależy od dobrej woli kleru. Nie ma się więc co dziwić, że czasami świeccy mogą się czuć sfrustrowani, nawet odrzuceni, i decydują się zwrócić do środków świeckich – znacznie lepiej przygotowanych do tego, aby im pomóc.

Z uwagi na to wszystko nawrócenie może przyjąć bardzo konkretne znaczenie. Może oznaczać bardziej radykalne „zwrócenie się ku ludziom” – rozeznanie mocy Ducha Świętego w laikacie, uznanie jego świętego charakteru, przyznanie mu większego udziału w działaniach Kościoła. Powinno oznaczać ustanowienie instytucjonalnych struktur gwarantujących, że jego sprawy będą wysłuchane i spełnione przez hierarchię.

Nie ma potrzeby wyjaśniać wartości ekumenicznej takiego zwiększonego szacunku dla ludu Bożego.

Pytanie drugie dotyczy ROLI KOBIEŃ W KOŚCIELE. Czy istnieje potrzeba przyznania kobietom bardziej efektywnej roli w Kościele?

Kościół świadczy o ujawnieniu się pośród kobiet chrześcijańskich ogromnych umiejętności, sił, które aktualnie nie znajdują odpowiedniej dziedziny działania. Konieczność instytucjonalnej przemiany jest tu widoczna dla wszystkich.

Zastanawiając się, w jaki sposób kobiety mogą odgrywać bardziej znaczącą rolę w Kościele, pójdę śladem zarówno natchnionej mądrości Pisma Świętego, jak i ludzkich intuicji Carla G. Junga, ale użyję ich jedynie jako punktu wyjścia do wyjaśnienia konieczności instytucjonalnego nawrócenia.

Księga Rodzaju (1,27) mówi, że kiedy Bóg stwarzał człowieka, *na obraz Boży go stworzył: stworzył mężczyznę i niewiastę*.

Rzeczywiście, aby odnaleźć pełnię obrazu Boga, tak jak objawił się On w istotach ludzkich, musimy zwrócić się tak do mężczyzny jak i do kobiety. Obraz Boga ukazuje się w całym swym pięknie, gdy dary jednego są uzupełniane darami drugiego.

W podobnym stylu mówi Carl Jung. Gdy mężczyźni i kobiety żyją i pracują w harmonii i jednakowo uczestniczą we wspólnym przedsięwzięciu – co znacznie wykracza poza małżeństwo – jest to punkt wyjściowy do sytuacji zdrowej pełni, która nie może być osiągnięta tylko za pośrednictwem jednej płci.

Wynika z tego, że jeśli Kościół daje światu poznać odbicie obrazu Boga, musi w swoim życiu i działaniu dokonywać stałego wysiłku odświeżania harmonijnej równowagi cech męskich i żeńskich. Dobrze wiadomo, że instytucjom Kościoła kształt nadawali mężczyźni. Jego struktury prawne, formy administracyjne, procedury sądowe powstawały bez żadnego udziału kobiet.

Każda wspólnota chrześcijańska powinna się odznaczać nie tylko dobrze zorganizowanymi strukturami i jasno zdefiniowanymi procedurami prawnymi, lecz także zainteresowaniem i współczuciem wobec udręczonych ludzi. Cechy Matki Bożej, tak pięknie wyrażone w Litani Loretanńskiej – Uzdrawienie chorych, Ucieczka grzesznych, Pocieszycielka strapionych – powinny być rzeczywiście obecne w Kościele Chrystusowym.

Ilustrując przez analogię, co SIĘ MOŻE ZDARZYĆ w Kościele, jeśli nada on kobietom większe znaczenie, można się powołać na to, co SIĘ ZDARZYŁO w ostatnich dziesiętnościach lat w kampusach uniwersytetów katolickich w Stanach Zjednoczonych. Wraz ze wzrostem wpływu kobiet, tak jako studentek jak i wykładowców, zaszła tam zauważalna zmiana. Obecność kobiet w salach wykładowych spowodowała subtelne zmiany w metodach wykładania i egzaminowania. Kobiety na wydziałach potrafiły wprowadzić nowe wzory do dyskusji i decyzji ciała akademickiego. Kobiety w radach wydziałów potrafiły zwrócić uwagę swoich kolegów-mężczyzn na drażliwe sprawy ludzkie, które często umykały ich uwagi.

Nie jest to sporna kwestia święceń. Problem jest szer-

szy, sięga dalej i dotyka głębszych aspektów życia Kościoła.

Jest tu wystarczające pole do instytucjonalnego nawrócenia. Wdzięczna akceptacja sił, boskich i ludzkich, oferowanych z gracją przez chrześcijańskie kobiety, może być aktualnie dla Kościoła jedną z najbardziej ekumenicznych postaw. Powinna być nawróceniem ku pełnemu obrazowi Boga, tak jak został objawiony w stworzeniu człowieka. Powinna być znakiem widocznym dla całego świata.

Pytanie trzecie dotyczy ROLI KOLEGIUM BISKUPÓW. Czy istnieje konieczność nadania kolegium biskupów bardziej efektywnej roli?

Przy problemie kolegialności biskupów mamy do czynienia z przypadkiem, który z wielką jasnością ukazuje, że w Kościele rzymskokatolickim istnieje autentyczny, choć nie dokończony ruch nawrócenia. Na II Soborze Watykańskim Kościół nasz doszedł do jasnych stwierdzeń doktrynalnych i od tego czasu je głosi. A jednak jest słabo zaawansowany w odpowiednim przekształcaniu swoich struktur. Niecierpliwość z powodu słabego tempa zmian może się wydawać uzasadniona, ale – bądźmy sprawiedliwi – powinniśmy przypomnieć sobie, jak wiele wieków zajęło Kościołowi rzymskiemu zrozumienie znaczenia prymatu Rzymu i dostosowanie swoich struktur do tej doktryny.

Sobór stwierdził, że kolegium biskupów ma pełną, najwyższą i powszechną władzę w Kościele. Są to te same słowa, których Sobór użył do opisania władzy papieża. Oznacza to, że ojcowie soborowi wierzyli, iż kolegium ma zapewnioną tę samą asystencję Ducha Świętego, jaka jest dana następcy Świętego Piotra. (Oczywiście, nie istnieje kolegium, o ile nie przewodniczy mu papież, z władzą, jaka przechodzi na niego przez Piotra.)

Trochę trudno jest wyobrazić sobie, że Bóg obdarowałby kolegium biskupów taką władzą w celu jej sporadycznego i częściowego używania, jak to zdarza się

na niezbyt częstych soborach ekumenicznych. Teologowie skłaniają się raczej do tezy, że jeśli Bóg stale obdarza kolegium taką niezmierną siłą, czyni to dla trwałego dobra Kościoła.

Stąd pytanie: Jak można temu boskiemu darowi dać większą sposobność działania?

Nie jest trudno znaleźć odpowiedź: przez wzrastające zastosowanie „rządu synodalnego“, praktyki Kościoła na Wschodzie i Zachodzie, wciąż bardziej stosowanego w Kościołach wschodnich. „Synod“ w tym kontekście historycznym nie oznacza ciała doradczego lecz naradzające się; jest to specyficzne, praktyczne wyrażenie tajemnicy komunii. Nie jest to „kolegium“ w rozumieniu prawa rzymskiego, w którym wszyscy członkowie są równi. Jest to usystematyzowana korporacja, w której głowa i członkowie mają swe specyficzne i unikatowe prawa i obowiązki.

Chciałbym dodać, że znacznie lepszym sposobem jest podtrzymywanie i promowanie różnorodności w jednym Kościele Chrystusowym niż zachęcanie poszczególnych Kościołów do budowania własnych struktur synodalnych.

Im większy szacunek okaże Kościół rzymskokatolicki kolegium biskupów, tym jest bardziej prawdopodobne, że pewne Kościoły odłączone i wspólnoty kościelne dostrzegą możliwość ponownego zjednoczenia.

Pytanie czwarte dotyczy POSŁUGI PIOTRA. Czy prymat należy kształtować w taki sposób, by był nie tylko podstawą jedności, lecz również promotorem różnorodności?

Stolica Apostolska jest i pozostaje podstawą jedności w tym sensie, jak naucza nasza tradycja i jak ją wyrażają oba Sobory Watykańskie. Pytaniem naszych czasów jest, jak może być ona także skutecznym promotorem i pełnym szacunku nośnikiem różnorodności. Jeśli dar jedności będzie, jak wierzymy, kiedykolwiek udzielony przez naszego miłosiernego Pana, nie będzie on

dany, aby ustanowić monotonną jednolitość, ale aby powodować dużo większą różnorodność niż istniejąca obecnie. Wszystko w stworzeniu i wszystkie zdarzenia w historii naszego zbawienia wskazują, że Bóg raduje się różnorodnością. Rzeczywiście, różnorodność pojawiała się od samego początku; Kościoły w Jerozolimie, Antiochii, Rzymie, Aleksandrii i później w Konstantynopolu rozwijały swą specyfikę aż do zbiorowej osobowości manifestującej się w języku, liturgii, dyscyplinie i myśli teologicznej. Tak więc możemy uzupełnić soborowe wyrażenie, że Stolica Piotrowa jest podstawą jedności, stwierdzeniem, że jest ona także wezwana do promowania różnorodności właśnie dlatego, że jeden Kościół Chrystusowy nie tylko może być, ale jest różnorodnością w Kościołach członkowskich.

Taka ewolucja byłaby także silną obroną przeciwko nadmiernej centralizacji, której Sobór na pewno chciał uniknąć w przyszłości. Aby być w prawdzie wobec samego siebie, Kościół Chrystusowy musi obejmować i znaczyć wcielanie Ewangelii do tak wielu różnych kultur.

Kolejną sprawą wartą rozważenia jest rzeczywiste używanie władzy prymatu. Zasięg władzy Piotra jest dobrze podbudowany teoretycznie, ale nie prowadzi się studiów nad tym, jak dalece władza ta powinna być używana. Jakieś działanie może dobrze się mieścić w prawach zwierzchnictwa kościelnego, ale w konkretnych okolicznościach historycznych może nie służyć uzdrowieniu Kościoła Chrystusowego. Przykład: od dawna wiadomo, że papież ma prawo wyznaczać biskupów, ale również od dawna papież z najwyższym szacunkiem odnoszą się do innych sposobów wyboru biskupów, przypisując sobie jedynie prawo do zwierzchnictwa i – jeśli jest to konieczne – do karania nadużyć.

Promowanie słusznych różnic, pozwolenie Kościołom lokalnym na rozwijanie się, powściągliwe używanie władzy – wszystko to może być okazaniem boskiej pedagogii prowadzącej do ponownego zjednoczenia.

Pytanie piąte dotyczy URZĘDU BISKUPA, sakramentalnego urzędu. Czy istnieje konieczność odnowy rozumienia urzędu biskupa?

Punktem wyjścia są dla mnie znowu idee soborowe. Biskup diecezjalny reprezentuje Chrystusa wobec swoich diecezjan; jest „wikariuszem Chrystusa”. Nauczanie to nie jest całkiem nowe. Zarodek jego znajdujemy w listach św. Ignacego Antiocheńskiego, z początku II w. A jednak jest ono nowym akcentowaniem starej prawdy. Sobór pragnął to podkreślić. Aby zrozumieć, jak bardzo Sobór pragnął zwrócić uwagę całego Kościoła na poprawne pojmowanie urzędu biskupa, trzeba wciąż odczytywać rozdział 27 „Lumen gentium”, w którym powtarzają się pewne stwierdzenia. Biskup jest „wikariuszem Chrystusa”; musi więc formułować swoje sądy i podejmować decyzje przede wszystkim w odniesieniu do Chrystusa, pozostając w komunii z biskupem Rzymu.

W istocie problem polega nie na prawidłowym pojmowaniu urzędu biskupa, ale – w większej skali – na zdrowiu całego ciała. Jeśli każdy biskup sądzi i działa jak „wikariusz Chrystusa”, jest to wystarczająca możliwość wyrażenia bogactwa doktryny ewangelicznej. Jeśli każdy biskup kieruje się tylko zasadami ziemskimi, możliwość natchnienia Ducha Świętego staje się ograniczona.

Historia jest naszą nauczycielką. Wiemy, że były czasy, kiedy na pojmowanie urzędu biskupa diecezjalnego i jego funkcje wpływały różne modele świeckie, takie jak księcia, pana feudalnego czy sprawnego administratora prowincji – wszystkie one osłabiały obraz dobrego pasterza. Dziś kuszącym modelem świeckim może być model wysoko postawionego samodzielnego urzędnika w wielonarodowej korporacji, urzędnika lojalnego wobec swego zwierzchnika, ale nie kwapiącego się do formułowania własnych sądów, podejmowania własnych decyzji i ich obrony, gdy zajdzie potrzeba.

Świadomość takiej subtelnej pokusy jest najlepszą ochroną przed uleganiem jej.

Jeśli Kościół rzymskokatolicki może wykazać czynami, że ma głęboki szacunek dla słusznej autonomii biskupów lokalnych, będzie to dobrze służyło procesowi zjednoczenia. Inne Kościoły i wspólnoty kościelne nie będą miały powodów do obawy, że jeśli się zbliżą „zbyt” do Rzymu, zostaną wchłonięte przez potężną i wysoce scentralizowaną organizację.

Pytanie szóste jest nieco inne i dotyczy ŹRÓDŁA WSZYSTKICH PRAW I OBOWIĄZKÓW W KOŚCIELE. Czy potrafimy zbudować od nowa system prawny, który określa osobiste prawa i obowiązki jako wypływające z Eucharystii i zbieżne do niej jako centrum Kościoła (zamiast definiowania praw i obowiązków w relacji do zwierzchników kościelnych)?

Nie ja postawiłem to pytanie. Postawił je ktoś, kto przez długi czas wyładał historię prawa kanonicznego na Uniwersytecie Gregoriańskim w Rzymie, a teraz jest na emeryturze w Holandii – to Peter Huizing. W trakcie swoich studiów doszedł on do przekonania, że w pierwszych wiekach pozycja osoby w Kościele (jego lub jej prawa i obowiązki) była określona przez relację tej osoby do Eucharystii. Dopiero na późniejszym etapie (wczesne średniowiecze?) prawo kanoniczne, prawdopodobnie wzorując się na modelu organizacji państwa świeckiego, gdzie prawa i obowiązki obywateli były określane przez ich relację do władcy, przybrało inny model.

W pytaniu tym widzę bogatą obietnicę, zwłaszcza jeśli informacja o sytuacji historycznej w pierwotnym Kościele jest prawidłowa. Zasługuje ono na wysłuchanie i daje podstawę do rozpatrzenia go. Gdyby badanie to dało pozytywne rezultaty, duch nawrócenia powinien dotknąć samych podstaw naszego systemu prawnego. Nawet jeśli zostaną zaproponowane tylko częściowe zmiany, wysiłek ten wart jest zachodu. Silniejsza orientacja w naszym Kościele raczej na Eucharystię niż

na hierarchię przyciągałaby wszystkich, których pociąga Chrystus. Oczywiście, takie zadanie może być jedynie długoterminowe. Może otworzyć szeroką perspektywę nawróceniu instytucjonalnemu.

Można stawiać dużo więcej pytań, ponieważ istnieje dużo więcej sytuacji, które dają okazję do – lub być może wołają o – instytucjonalnego nawrócenia; nie po to, aby rezygnować z naszej tradycji, ale w celu przybliżenia uzdrowienia ciała Chrystusowego, jakim jest Kościół.

Wniosek końcowy może być nie na miejscu. Ale – całkowicie wierny naszej metodzie – mogę postawić kolejne pytanie. Zbyt wyszukane byłoby marzenie o rzymskim synodzie biskupów na temat, co Kościół rzymskokatolicki może przez nawrócenie wyznaniowe zrobić U SIEBIE, aby ułatwić ponowne zjednoczenie wszystkich Kościołów chrześcijańskich – instytucjonalną kenosis (ogółocenie) na rzecz uzdrowienia rozbitego Kościoła Chrystusowego. Zaproponowanie takiego tematu byłoby aktem śmiałej inicjatywy i uderzającej pokory. A jednak warto byłoby naśladować ten zadziwiający i niepokojący gest Pawła VI, który w 1975 r. ukląkł przed posłem patriarchy Dimitrosa, metropolitą Melitonem, aby ucałować jego stopy. Taki symboliczny gest może nie owocować natychmiastowym rezultatem, ale jego doniosłość będzie zauważana przez wieki.

Nawet jeżeli to marzenie się nie ziści, nie ma powodu do rozpacz. Wielka moc Boga może rzucić wyzwanie naszym rozproszonym wysiłkom: *Ponieważ drogi jesteś w moich oczach, nabrałeś wartości i Ja cię miłuję, (...) Nie lękaj się, bo jestem z tobą. Przywiodę ze Wschodu twe plemię i z Zachodu cię pozbieram. Północy powiem: „Oddaj!” i Południowi: „Nie zatrzymuj!” Przywiedź moich synów z daleka i córki moje z krańców ziemi* (Iz 43,4–6).

tlum. Ewa Okuljar

ks. Alfons Skowronek

Pojednanie*

Ulubioną przez Marcina Lutra teologię krzyża można oddać precyzyjnie słowem „pojednanie”. W zbawczym procesie pojednania na równi poważnie zostaje potraktowany człowiek jak i Bóg: człowiek jako grzesznik, czyli sprawca stanu wrogości, którego o własnych siłach nie potrafi przekreślić; Bóg jako święty, którego żaden ludzki grzech nie jest w stanie splamić, i dlatego jedynie On, Święty, może położyć kres owej inscenizowanej przez człowieka sytuacji wrogości.

Miedzy poważnionymi z sobą ludźmi sprawy mają się tak, iż do pojednania musi coś wnieść każda ze skłóconych stron. Krzyż kładzie kres wszelkim próbom samousprawiedliwienia, w których człowiek odwołuje się do swoich osiągnięć, do swoich zasługujących uczynków. Na linii Bóg – człowiek pojednanie dokonać się może tylko i wyłącznie mocą jednostronnego aktu Boga; tu nie ma stron układających się na temat warunków zawarcia pokoju. Mówmy konkretnie, po lutersku i po katolicku! To nie człowiek jedna Boga z grzesznym światem, odwrotnie – to Bóg jedna z sobą człowieka i cały świat. *Wszystko zaś to pochodzi od Boga, który pojednał nas z sobą i zlecił nam posługę jednania. Albowiem w Chrystusie Bóg jedna z sobą świat, nie poczynając ludziom ich grzechów, nam zaś przekazując posługę jednania. Tak więc w imieniu Chrystusa spełniamy posłannictwo jakby Boga samego... W imię Chrystusa prosimy: pojednajcie się z Bogiem. On to dla nas grzechem uczynił Tego, który nie znał grzechu, abyśmy się stali*

* Wypowiedź wygłoszona podczas uroczystości związanych z 50. rocznicą zagłady warszawskiego Szpitala Ewangelickiego, w kościele Św. Trójcy w Warszawie, 1 V 1993 r.

w *Nim sprawiedliwością Bożą* (2Kor 5,18 nn). To są słowa mocarne i niezwykle krzepiące.

Decydujący test dla właściwego rozumienia pojednania sprowadza się teraz do pytania, dlaczego Paweł precyzuje pojednanie z Bogiem określeniem „przez Chrystusa“, dlaczego zdarzenie pojednania, którego autorem jest Bóg, zostaje zlokalizowane w Chrystusie. Nasze pytanie kontrolne sformułować można by i tak: Dlaczego nie wystarcza tutaj samo słowo o miłości Boga? Dlaczego słowo o Bożej miłości musi być słowem o pojednaniu w sensie słowa o krzyżu? I odpowiadamy. Koncentracja pojednania na osobie Chrystusa uwypukla dwie ważne okoliczności: pojednanie jest dziełem Boga; dokonuje się w zdarzeniu krzyża. Pojednanie jest zatem czynem dokonującym się w dramacie cierpienia i umierania. Owo ściste zespolenie w pojednaniu czynu i śmierci kryje w sobie jego moment zadośćuczynny. Grzechu – a to znaczy: zniszczenia prawdziwego życia – grzechu, który woła za pojednaniem, nie wolno zatem bagatelizować. Odzyskanie na nowo prawdziwego życia jest możliwe tylko przez takie przyjęcie śmierci, które staje się źródłem życia prawdziwego. Postawą z gruntu błędną jest i pozostanie przekonanie, jakoby w odniesieniu do Boga w uczynkach ludzkich można było praktykować i zasługiwać na to, co możemy otrzymać wyłącznie w darze przyjmowanym od Boga.

W sposób cudownie zaskakujący czytamy o tym w Liście do Rzymian, w wersecie o charakterze pytania retorycznego: *On, który nawet własnego Syna nie oszczędził, ale Go za nas wszystkich wydał, jakże miałby wraz z Nim i wszystkiego nam nie darować?* (8,32). Jeszcze raz – krzyż w sposób niezrównany ilustruje istotę człowieka i Boga: z jednej strony zacięty opór grzesznej ludzkości przeciwko żywej miłości, a z drugiej strony cena Sprawiedliwego i Bezgrzesznego uiszczona za przeżyta miłość Boga. A w Bogu odkrywamy przy okazji jeszcze jeden cenny Jego rys: jak mianowicie Bóg po-

ważnie traktuje grzech oraz jak głęboko mimo wszystko – albo lepiej: właśnie dlatego – wiązuje się i zadaje ze światem.

Chrystologiczny rzut oka na pojednanie ujawnia jeszcze jeden ważny problem. Cóż, pojednanie między Bogiem i człowiekiem wymyka się wszelkiej próbie weryfikacji. Skierujmy zatem naszą uwagę na pojednanie między ludźmi, albowiem ono w każdym przypadku pokazując swe uchwytne następstwa, w zależności od tego, czy zostało zrealizowane, czy zaprzepaszczone.

Dlatego już samo słowo „pojednanie” zwykło budzić nasz głęboki sceptycyzm, zwłaszcza gdy oczekujemy pojednania ze strony słowa. Wąskie pole doświadczeń z zakresu naszego życia prywatnego dostarcza dość dowodów na to, jak mało skuteczne jest słowo, gdy zajdzie potrzeba naprawienia zerwanych więzi międzyludzkich. Pomyślmy o rozbitym małżeństwie, o beznadziejnym położeniu duszpasterza lub rodziców, których żadne święte słowa nie pomagają, by zbuntowanego lub zbuntowaną wyprowadzić z powrotem na prostą. Powiedzmy więcej: aby potargać ludzkie więzi nie ma stosowniejszego środka właśnie nad słowo: słowo kąśliwe, jadowite, podstępne, insynuujące, podgryzające, donosicielskie, szkalujące itd. Koniec końców – nieporównanie więcej doświadczenia mamy ze słowem niszczyielskim i zabijającym niż ze słowem budującym, stojącym na usługach pojednania.

Tak zwane słowo o pojednaniu obciąża realne podejrzenie, że jest MÓWIENIEM o pojednaniu, ale nie słowem sterującym ku pojednaniu. Co przyniosło blisko dwuletnie mówienie o pojednaniu w Bośni i Hercegowinie! A samo precudne słowo „pokój”, w okresie realnego socjalizmu tak dręczone, tak naciągane i do tego stopnia szargane i odzierane z wszystkich najświętszych treści, iż ludzie prawi praktycznie przestali się nim posługiwać – wciągnęliśmy to wielkie słowo na czarną listę! Słowo „pokój” nie niosące z sobą pojednania, lecz

podlegające do konfliktów! Jeżeli to nie jest intryga szatańska!

A jednak – do pojednania, którego punkt ciężkości tkwi w tym co ukryte, nie mamy innego przystępu jak przez słowo. Jest to naturalnie słowo łagodne, słowo, które niczego nie wymusza, słowo oferujące pokój i budzące zaufanie. Stagnacja na odcinku pojednania między Żydami i całymi narodami, trudność przekucia w czyn stosownych środków pragmatycznych ostatecznie sprowadza się do tego, że nie potrafimy znaleźć tego jednego jedynego słowa, słowa-klucza, które przebiję i wyburzy mury nieufności i uprzedzeń, a stworzy pełną zawierzenia atmosferę pokoju w wolności.

I jeszcze jedno. Ilekroć rozważamy problem między-ludzkiego pojednania w jego korzeniach, tylekroć zdierzamy się – jak przy pojednaniu człowieka z Bogiem – z religijnym wymiarem tego zagadnienia, do głosu dochodzi od razu słowo i wiara. Rzeczywistość pojednania, wprawiona w ruch w zdarzeniu Chrystusa, przebiega ku zakorzenieniu się w realiach ludzkiego życia. Włączenie naszych konfliktów w rzeczywistość pojednania ukonstytuowaną przez Boga dokonuje się w ten sposób, że słowo o pojednaniu będziemy przekazywali zastępczo w nieustannie ponawianych prośbach. Zaproszenie takie wiąże się nierozdzielnie z samym procesem pojednania. W nim pojednanie urzeczywistnia się nie jako nakaz i przykazanie, lecz jako przyjacielska oferta i to oferta składana mocą obecności Chrystusa, a nawet samego Boga w charakterze petenta: *Pojednajcie się z Bogiem!* (2Kor 5,20).

Istnieje niezwykle dobry sprawdzian dla szans pojednania ze strony oferującego je drugim. On sam, wysłannik pokoju, musi mieć świadomość, iż osobiście jest pojednany z Bogiem, a w konsekwencji z braćmi i siostrami i – z sobą samym.

Oczywiście, w dążeniach do pojednania rychło dadzą o sobie znać także symptomy tej gorzkiej prawdy, że słowo o pojednaniu niczmicennie będzie rozbrzmiewało

w znaku krzyża. A słowo o krzyżu nie powoduje pojednania w sposób automatyczny, magiczny. Raczej wyzwała najpierw objawy namiętnej wrogości. Spotyka się z odrzuceniem jako zgorszenie i jako głupstwo. Dzieje słowa o pojednaniu same stają się zdarzeniem krzyża, czy to na skutek pogardy i prześladowania Ewangelii i jej postaćów, czy też na skutek kompromitującego pojednania się ze światem przez wynikające z tego zniekształcenie krzyża i samego Ukrzyżowanego w symbol zwycięstwa i triumfalizmu.

Pojednanie staje się rzeczywistością tylko w wierze. Oderwane od wiary w najlepszym przypadku pozostawia po sobie puste łuski, przywodzące wprawdzie na pamięć pojednanie, którego jednak nie są one w stanie sprawić. Rzeczywistość pojednania pozostaje zatem związana z żywą obecnością słowa o pojednaniu. Tego słowa wiara kurczowo musi się trzymać, jak długo trwa ziemskie życie, które zawsze jest życiem toczącym się w atmosferze konfliktów i poduszczeń. Życie w samym epicentrum niepokoju świata mocą w darze otrzymanego pojednania – oto teologia krzyża w ruchu, w akcji.

Śmiały postulat Marcina Lutra, ażeby jeden dla drugiego stał się Chrystusem („Von der Freiheit des Christenmenschen“, 27) jest li tylko parafrazą Pawłowego słowa, według którego wszyscy jesteśmy współpracownikami Boga (2Kor 6,1) i namiestnikami Chrystusa (2Kor 5,20).

Luter zastanawiał się kiedyś nad pytaniem, który to organ w ciele człowieka jest narządem najważniejszym, bez którego utracilibyśmy wręcz nasze człowieczeństwo. Organem tym nie jest ani mózg, ani serce, ni cokolwiek innego, tylko ucho, uszy stworzone na prowadzenie ostrego i ustawicznego nasłuchu na słowo Boże. Dodajmy: na słowo Boże zwiastujące i niosące nam łagodne pokojowe orędzie pojednania.

Misja słowa

Z Paulem Ricoeurem rozmawia Luciano Scalettari*

– *Jak by Pan zdefiniował specyficzny zakres filozofii hermeneutycznej?*

– Wy tłumaczyłbym to wychodząc od pojęcia symbolu, który określam jako bezpośredni sposób opowiedzenia rzeczywistości i prawdy człowieka za pośrednictwem znaków rozumianych nie w pierwotnym, lecz wtórnym sensie. Hermeneutyka jest ogólną teorią interpretacji zastosowaną do symbolu. Rozwinęła się począwszy od XIX w. przede wszystkim w trzech dziedzinach: egzegezy biblijnej, filologii klasycznej oraz interpretacji prawnej. Powoli hermeneutyka stała się ogólną teorią interpretacji we wszelkich dziedzinach językoznawczych: od historii po język potoczny, od nauki do poezji. Historyk, dla przykładu, może opowiadać te same wydarzenia w różny sposób, lecz nie może powiedzieć, że jedna ich wersja jest prawdziwsza od drugiej. Zachodzi tu problem interpretacyjny. Staje się zatem oczywiste, że problemem kluczowym dla hermeneutyki jest konflikt interpretacji. Weźmy przykład czterech Ewangelii: opowiadania o życiu, śmierci i zmartwychwstaniu Chrystusa nie pokrywają się ściśle z sobą, ponieważ każde z nich stanowi wykładnię pewnej szkoły teologicznej bądź jakiegoś środowiska religijnego. Do podstaw przesłania ewangelicznego możemy sięgać tylko przez cztery interpretacje.

– *Co skłoniło Pana do przesunięcia uwagi z problemu woli na wąsko pojęte kwestie językoznawcze?*

– Zainteresowanie tymi kwestiami zaczęło się od wewnętrznej pracy nad myślą symboliczną, a w szczególności nad symboliką zła. Zdałem sobie sprawę z tego, że człowiek nigdy nie mówi o złu i winie w języku bezpośrednim i potocznym, lecz

* Tekst wywiadu przeprowadzonego w Wenecji dla włoskiego miesięcznika „Jesus“ (październik 1991 r.), któremu redakcja dziękuje za możliwość przedruku.

zawsze za pomocą symboli, takich jak np. upadek, zbłądzenie, albo też za pomocą wielkich mitów z tragedii greckich czy mezopotamskich. Na przykład biblijne opowieści o upadku są modelem dziejów, przez który rozumiemy siebie. Przeszedłem do językoznawstwa, aby wyjaśnić te mechanizmy. Metafora jest językowym wyrażeniem symbolu.

- *W jakim sensie?*

- Ponieważ jest jednym z kreatywnych aspektów języka i działania, a dokładnie tym, który zezwala na innowacje w żywym stosunku do tradycji. Dlatego w „Metaforze żywej” („La Métaphore vive”, 1975) próbowałem uchwycić właśnie ten twórczy moment w poezji. Metafora jest kamieniem probierczym problemu, o ile oznacza wzbogacenie języka. Weźmy wiersz Baudelaire’a, w którym czytamy: „Natura jest świątynią, gdzie z żywych filarów...” Znaczenie dosłowne zdania nie jest spójne, ale dzięki tej niespójności sens zostaje poszerzony. Oto twórczy moment: poeta ukazuje nam nową wizję świata, albowiem widzimy naturę jako świątynię, a świątynię jako żyjącą moc. Wszystko to ma znaczące konsekwencje ontologiczne: „widziane jako” może się stać „być jako” odniesionym do rzeczywistości.

- *Czy zdarza się to także w opowiadaniu?*

- Jest tam coś bardzo podobnego. Spotkanie wydarzeń zgromadzonych wewnątrz historii organizuje sens. Moc twórcza stoi odtąd w narratywnej konfiguracji danej w ich opowiadaniu, bez którego przeżywany czas jawi się jako chaotyczny. Oczywiście, jesteśmy ciągle przy teorii działania, ponieważ opowiadanie jest zależne od tego, co ludzie czynią i czego doświadczają. Dodałbym, że działanie jest skorelowane z doświadczaniem. Lecz działanie nie jest jedynie domeną silnych, a znoszenie doświadczeń domeną słabych. A jednym z aspektów opowiadania jest powtórne zjednoczenie tego, co czynią jedni, z tym, co inni odczuwają. Również w opowiadaniu istnieje pewna ontologiczna kompensata, w tym sensie, że czytelnik jest wezwany do spojrzenia na swoje życie w świetle wielkich opowiadań stanowiących jego kulturę.

– *W jaki sposób opowiadanie może przemienić egzystencję?*

– Bardzo prosto; powiedziałbym, że ustanawia nowe relacje pomiędzy dobrem a złem, życiem a śmiercią, działaniem i doświadczaniem, wolnością a fatum. Wątek opowiadania porządkuje wszystkie te elementy w jednym kierunku mythos, jak definiuje go Arystoteles, a ja nazywam intrygą.

– *Jak „Soi-même comme un autre” mieści się w tym projekcie?*

– Dodaje do tej analizy ludzkiego działania wymiar etyczny i moralny. Tekst ten jest bardzo związany z moją pracą nad opowiadaniem, ponieważ, jak już powiedziałem, opowiadania są nadziejami myślenia nad dobrem i złem w relacji do życia i śmierci. W tej ostatniej książce problemem dominującym jest potrójny podział etyki. Pierwszą płaszczyzną, we właściwym sensie etyczną, jest pragnienie „dobrego życia”, z innymi i dla innych, w sprawiedliwych instytucjach, gdzie nie ma jeszcze zakazów. Na poziomie moralnym chcę przedstawić, że właśnie z powodu przemocy, a więc zła, działanie jest zdeprawowane przez siłę, którą każdy może stosować wobec innych. Relację tę odnajdujemy więc pomiędzy sprawcą a ofiarą; ona zaś sprawia, że etyka nie jest jedynie pragnieniem, by żyć dobrze, ale również obowiązkiem poszanowania drugiego oraz normą traktowania go jako osoby, a nie jako przedmiotu. Kończąc ten cykl wyjaśniam (co nie jest jeszcze moim ostatnim słowem), dlaczego normy, z którymi jest związana przemoc – moralne, prawne, polityczne – same zakładają sprzeczności, pewien rodzaj wielorakich konfliktów. Wówczas dopiero wkracza rozum praktyczny, tzn. zdolność do kierowania się w poszczególnych przypadkach dobrze uformowanym osądem moralnym. Rozum praktyczny jest ostatnim słowem tej wielkiej podróży rozpoczynającej „Metaforą żywą”.

– *A następna praca?*

– Będzie dotyczyła analizy ontologicznych konsekwencji tych badań. Pierwszą sprawą jest wiedzieć, jaką tożsamość zdatną do opowiadania ma człowiek działający i przede wszyst-

kim czy jest ona zdolna do bycia ideą zgodną w jego działaniu z normami. Człowiek może działać intencjonalnie, to jest tworzyć hierarchię pomiędzy swoimi pragnieniami. Powiedziałbym więcej: jest w stanie ingerować w następstwo zdarzeń, zapoczątkowując coś nowego. Możliwość inicjatywy zwraca uwagę na problem relacji między wolnością a determinizmem. Wówczas trzeba rozumieć człowieka jednocześnie jako byt zdolny do wejścia w determinizm ukierunkowujący bieg rzeczy i – z drugiej strony – w naturalny determinizm jako otwarty na możliwość ingerencji. Oto mamy ontologię zastosowaną do działającej natury człowieka, która otwiera wielki problem teologiczny. Nie mówi się tu już wprost o nauce, jakiego rodzaju bytami jesteśmy, ale która pośród kategorii bytów najbardziej odpowiada człowiekowi działającemu. Uważam, że należy prze-myśleć w nowym kontekście Arystotelesowskie pojęcie możliwości: Jeśli człowiek jest bytem działającym, czyż zatem istotą bytu nie jest to, że działa i tworzy? Staje się oczywiste, że taka interpretacja kieruje się ku teologii stworzenia.

- Co by Pan odpowiedział tym, którzy głoszą, że żyjemy w epoce śmierci filozofii?

- Jestem bardzo sceptycznie nastawiony wobec takich proklamacji. Przede wszystkim z racji faktów. Filozofowie zawsze byli nieliczni. W starożytności mieliśmy całe wieki pustki. XX w. przeciwnie, jest czasem pełnym filozofów: Wittgenstein, Heidegger, Merleau-Ponty. Absolutnie nie widzę oznak śmierci. Nurt hermeneutyczny w porównaniu z naukami jest szczególnie żywy. Są także inne sektory, całe do zbadania. Dla przykładu: jesteśmy świadkami gigantycznego rozwoju psychologii kognitywnej (poznania), która bada zbieżności pomiędzy logiką komputera a funkcjonowaniem mózgu ludzkiego w próbach z robotami. Jest to dla nauki cały kontynent, który stawia przed filozofem nowe pytania. Chcę powiedzieć, że nauki w swoim rozwoju stawiają fundamentalne pytania o to, czym jest natura, materia, duch, życie. Właściwie nie wiem, w jaki sposób pytania te mogłyby umrzeć, a jeśli pytania nie umierają, odpowiedzi stają się nowymi polami konfrontacji. Filozofia żyje dialektyką pytanie – odpowiedź. Istotny problem

stanowi relacja filozofii do prawdy. Istnieje wielka trudność w zachowaniu równowagi pomiędzy dwoma ekstremami: nihilizmem a absolutyzmem.

– *Jaka jest „trzecia droga” w kierunku do prawdy?*

– Odpowiedź jest w pewnym sensie zawarta w tym, co powiedziałem na temat konfliktu interpretacji: nie mamy nic poza skończoną perspektywą ludzkiej rzeczywistości i historii, jak również nic poza fundamentalną relacją wobec ludzkiej egzystencji, relacją do bycia i do Boga. Sądzę, że skończoność pojmowania odzwajemnia się naszą niezdolnością do posiadania wiedzy absolutnej i wszechogarniającej. Filozofia Hegłowska była ostatnią wielką próbą totalizującej interpretacji, która kończy się pewnego rodzaju apoteozą poznania absolutnego. Jeśli weźmiemy pod uwagę ludzki, a nawet szczególnie ludzki charakter rozumienia, to stwierdzamy jasno, że jest ono częściowe, powiązane nade wszystko z oczekiwaniami kultury w danym momencie. W stosunku do prawdy pojawiają się dwie skrajności do przewyciężenia: z jednej strony roszczenie do przekazania prawdy całkowitej i ostatecznej; z drugiej zaś popadnięcie w relatywizm bez punktów odniesienia, który prowadzi do nihilizmu sensu. Uważam, że pomiędzy tymi dwiema przepaściami zawsze istnieje możliwość udowadniania, że (w danej sytuacji i w odniesieniu do zadanych pytań) jedna interpretacja jest lepsza od innej. Zawsze przez pracę porównawczą pogłębia się refleksja. Zrozumiałe przekonanie o poznaniu absolutnym kończy także interpretację.

– *Niektórzy krytykują Pana za mniejsze w ostatnich latach zainteresowanie okazywane teologii.*

– Nie jest to zupełnie ściśle. Otóż czyni się pewne rozróżnienie pomiędzy teologią a egzegezą. Teologia jest systematyczną pracą, która porządkuje różne dziedziny nauczania Kościoła na temat stworzenia, odkupienia, czasów ostatecznych itp. Moje poszukiwania absolutnie nie opierają się na wypracowywaniu jakiejś teologii, lecz są pracą z pogranicza egzegezy i filozofii. Jeden przykład: w moim esej „Powiedzieć Bóg” staram się pokazać, jak w Biblii hebrajskiej i w Nowym Testa-

mencie akt nazywania Boga przechodzi przez olbrzymią różnorodność tekstów: narracyjnych, prawnych, ale także profetycznych, hymnów, modlitw, wizji eschatycznych. W Nowym Testamencie mamy przypowieści, listy Pawła, Jakuba. Ja badam różnice, napięcia, zbieżności i rozbieżności różnych sposobów nazywania Boga. Nie jest moim zadaniem, lecz teologa, rekonstruowanie bardziej usystematyzowanej całości za pomocą tych fragmentarycznych wizji. Moje poszukiwania są bliskie pracy egzegety, ale jego celem jest wzbogacenie dyskursu filozoficznego. Jeśli wolno mi dać jakiś wkład na polu teologicznym, wskazałbym na istnienie w Biblii wielu „teologii w zawieszeniu“, które winno się przedstawić raczej symfonicznie niż systematycznie. Przeżywać teologicznie napięcia świętego tekstu oznacza wkroczyć w obręb konfliktu interpretacji, który wcale nie jest negatywny, lecz prawdziwie twórczy.

– *Co teologia ma do powiedzenia wierzącym w Chrystusa w okresie kryzysu i przeobrażeń religii?*

– Powiedziałbym o trzech sprawach. Przede wszystkim ważne jest poszanowanie różnorodności dróg, którymi przekazywana jest nauka Chrystusa, co odzwierciedla wielość teologii. Ponownie otwiera się przestrzeń dla odmiennych nurtów teologicznych. Druga sprawa to stosunek między filozofią a teologią. Sądzę, że przysługą, jaką filozofia może oddać teologii, jest wskazywanie charakteru człowieka, do którego się zwraca: jakie są potrzeby duchowe człowieka, oczekiwania związane z relacją między etyką, moralnością i polityką, a w konsekwencji jak odczytywać to wszystko w konfrontacji ze Słowem. Sądzę w końcu, że zostanie dowartościowana różnorodność wspólnot opartych na słuchaniu Słowa. W żadnym razie nie jestem zwolennikiem indywidualizmu religijnego, myślę, że zawsze wspólnota będzie miejscem modlitwy, słuchania, a także refleksji etyczno-teologicznej, jednakże z poszanowaniem wielości tradycji. Chrześcijaństwo jest o wiele bardziej owocem różnych tradycji aniżeli jednej i niepodzielnej instytucji. Ta ekumeniczna wizja jest mi bardzo bliska.

– *Jak, według Pana, rozwija się proces ekumeniczny?*

– Jesteśmy w fazie cofania się dialogu pomiędzy katolikami, protestantami, prawosławnymi i anglikanami. Jest to fakt, który oceniam negatywnie, ale jest także prawdą, że następowanie po sobie niepowodzeń i sukcesów zawsze służy nauce. Uważa się obecnie, że ekumenizm rozwija się na trzech różnych poziomach. Pierwszym jest życie parafialne. Na drugim poziomie są naukowcy, i tutaj nie widzę aktualnie żadnej różnicy pomiędzy egzegetą katolickim a protestanckim. Pracujemy wszyscy razem, a jednym z większych sukcesów stał się ekumeniczny przekład Biblii. Nic był to wyłącznie problem tłumaczy, ale interpretacji, ponieważ tłumaczyć znaczy interpretować. Wymiana była i jest wspaniała. Na koniec płaszczyzna instytucjonalna, co do której mogę się wypowiadać tylko jako protestant. Nie jestem pewien, czy powinno się dążyć do posiadania jednego tylko Kościoła, istotne są natomiast dobre relacje wzajemne. Czyż chrześcijaństwo nie było różnorodne od samego początku? Na pierwsze pokolenie, które miało wypracować Ewangelię, składał się cały archipelag wspólnot. Może tam odnajdziemy taki model wspólnotowości, która nie potrzebowałaby być rozstrzygana przez jedyne zwierzchnie Magisterium?

– *Czy jest to pośrednia odpowiedź także na trudności, jakie mieli włoscy i europejscy teologowie katoliccy z Magisterium?*

– Właściwie nie, bo nie jest to sprawa łatwa. Mogę tylko powiedzieć, że moi przyjaciele spośród teologów katolickich bardzo źle przeżywają tę zależność, ale spoglądam z dużą sympatią na katolicyzm, który – choć z trudnościami – potrafił ostrożnie osiągnąć równowagę pomiędzy autorytetem Magisterium a wolnością poszukiwań. Jest to w każdym razie gra jeszcze całkowicie otwarta i sędzę, że dialog pomiędzy katolikami a protestantami może wiele nauczyć obie strony. Także my musimy wiele się nauczyć z wewnętrznego życia Kościoła, który zachował coś absolutnie niepowtarzalnego – jedność pomiędzy Eucharystią, przepowiadaniem, refleksją teologiczną, życiem wspólnotowym, organizacją kościelną. Pozostaje kwestia Magisterium. Jednak nie dlatego, że gdzie indziej nie ma form hierarchicznych, ale dlatego, że są one przeżywane

w sposób bardziej dialogiczny, ze spontaniczną samoorganizacją wspólnot kościelnych.

– *Czy według Pana możliwa jest etyka laicka? Czy może „jeśli Boga nie ma – wszystko wolno“, jak mówił Dostojewski?*

– Sądzę, że fundamentalne przekonania moralne są wspólne. Tomasz z Akwinu mówił o cnotach moralnych i o zasadach etycznych jako o *notiones communes*. Świeccy podkreślają odmienny fundament, biologiczny lub socjologiczny. Specyfiką chrześcijaństwa nie jest to, że mówi ono, iż mamy moralność, której nie mają inni, ale że mamy argumenty do wierzenia w zasady moralne i do ich praktykowania, ponieważ jesteśmy obrazem Boga. Poza tym w związku z konkretnymi problemami etycznymi istnieje wspólna podstawa owych pojęć powszechnych. Tym, co nas łączy, jest wielka historyczna tradycja etyczna, na którą wpływali Żydzi i chrześcijanie, ale także kultura grecko-rzymska, Renesansu, Oświecenia, socjalizmu.

– *Jakie nowe pytania stawia filozofii politycznej rysujący się nowy układ międzynarodowy?*

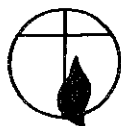
– Dziś, po raz pierwszy w historii, systemy polityczne muszą stanąć przed problemem uwierzytelnienia. Wskutek kryzysu wschodnich reżimów totalitarnych jedynym modelem, jaki pozostaje, jest demokracja, która żyje z porozumienia między jej członkami. Założenia systemu autorytarnego są oczywiste. Inaczej w demokracji. To system, którego założenia nieustannie potwierdzają ci, którzy decydują się w nim żyć. Jak ustosunkowuje się do tego filozof? Według mnie, wskazuje punkty zakotwiczenia etyki. Weźmy jako przykład dwie podstawowe kwestie. Pierwsza: nierówność pomiędzy obywatelami. W ustroju demokratycznym może się zdarzyć, że niektóre rodzaje dyskryminacji zostaną uznane za możliwe do zaakceptowania nawet przez same ofiary. Nie jest to zatem problem tylko uznawania, lecz problem moralny, rozwiązywalny tylko przez wykazanie, że wewnątrz nieuchronnie nierównego systemu rozdzielania istnieje pewien podział, który będzie mniej niesprawiedliwy niż inne, i że zwiększy on gwarancje i możliwości najsłabszych. Tylko tak przybliżymy się, w konkretnie historycz-

nym, do moralnej zasady absolutnego poszanowania osoby. Sprawa druga: przemoc państwa w stosunku do obywatela oraz na poziomie międzynarodowym. Wiadomo, że państwo demokratyczne zastrzega sobie prawo użycia siły w służbie sprawiedliwości, a odbiera je obywatelom, którzy sami nie mogą brać odwetu. Rodzi się jednak konieczność kontrolowania władzy państwowej za pomocą sił opozycyjnych. Samoo graniczenie i ponowny podział władzy jest jednym z najbardziej delikatnych punktów demokracji, ponieważ zawsze istnieje tendencja do podporządkowywania władzy jednej osobie lub pewnej grupie. Poza tym w skali międzynarodowej nie należy tracić z oczu faktu, że wszystkie państwa zostały zrodzone z form przemocy i nie zakończyły jeszcze unieszkodliwiania swoich tyranów. Te przykłady ukazują konieczność refleksji filozoficznej, ponieważ poruszamy się po terenie konfliktu interpretacji na płaszczyźnie wielkich norm życia politycznego.

– *Jaka przyszłość stoi przed filozofią?*

– Dwa wielkie nurty dominujące obecnie to anglosaska filozofia analityczna oraz kontynuacje hermeneutyki i fenomenologii europejskiej. W obu zmalała postawa radykalna oraz zaciętość, a obecnie uczestniczymy w poszukiwaniu coraz liczniejszych punktów przecięcia i zbieżności pomiędzy tymi dwoma dominującymi nurtami w obrębie struktur różnych języków (naukowego, poetyckiego, potocznego, ale także etycznego i politycznego). Rozpoczął się proces wzajemnych inspiracji w celu ochrony i rozszerzenia wachlarza używanych form języka. Jesteśmy stróżami niesłychanego bogactwa mowy.

tłum. Tadeusz Cieślak SJ i Roman Ignasiak



Jerzy Gaul

Spór o Peerel – pytanie o bilans

Czy warto wracać do dziejów Peerelu? Z pewnością tak, bo chociaż rządy komunistów były zaledwie epizodem w narodowych dziejach, stanowiły kawałek, często nie mały, naszych życiorysów. Czy się to komuś podoba, czy nie, coś z Peerelu pozostało w każdym z nas. Konieczność przeprowadzenia rachunku sumienia przez wszystkich jest oczywista. Jaki będzie tego efekt, to sprawa sumienia poszczególnych ludzi. Nie ma również jednomyślności w sprawie oceny ostatniego półwiecza. Niektórzy odrzucają przeszłość całkowicie, proponując powrót do rzeczywistości 1939 r., inni, zwłaszcza postkomuniści, dostrzegają pozytywne elementy. Jedni obawiają się powrotu komunizmu, a ich niepokój wzmoгло zwycięstwo wyborcze lewicy 19 IX 1993 r., inni zdążyli już zapomnieć o plagach, które przyniósł na kraj.

Ocena gorącej jeszcze przeszłości nie jest z pewnością zadaniem łatwym. Rzeczywistość Peerelu zaledwie 4 lata temu dała się uwiązać na łańcuchu historii, a obecnie czujemy ponownie na plecach jej oddech. Aby wnioski były w miarę obiektywne, nie wystarczy indywidualna ocena, skłonna do subiektywizmu, chociaż jej pominięcie prowadzi do fałszywej oceny czasów powojennych. Fenomen Peerelu miał również wymiar zbiorowy, winien więc podlegać osądom historyków.

Charakter dyskusji pozostawia pewien niedosyt. Nie chodzi tu już nawet o banalny fakt, że nie ma rzeczywistości całkowicie beznadziejnej lub pozytywnej. Ważniejsze są uchybienia metodyczne, o których warto pisać ze względu na ich powszechność, m.in. wystąpiły one w cyklu artykułów opublikowanych w „Nowej Res Publice”¹. Włączając się w dyskusję, trzeba przyznać

¹ *Dziedzictwo Peerelu*, „Nowa Res Publica”, marzec 1993.

rację głosem uznającym potrzebę mówienia o Peerelu, jednak – dodajmy – w sposób obiektywny, bez emocji i zafałszowań, których niestety nie brak nie tylko po stronie postkomunistycznej, ale także niegdysiejszej opozycji. Czyżby spod gruzów Peerelu można było się wyrwać tylko z mentalnością kolaboranta lub kombatanta? Efektem tego jest charakterystyczne przesunięcie akcentów w dyskusji. Zamiast pytań o bilans, dominują rozważania o dziedzictwie Peerelu. Cięży nad nimi pokusa osobnego rozpatrywania złych i dobrych stron ludowej rzeczywistości. Niektórzy więc protagoniści dochodzą do wniosku, że za komuny nie było wcale tak źle. W końcu zawsze można znaleźć jakieś pozytywne elementy, zwłaszcza gdy są wyrwane z systemowego kontekstu. Dlaczego zatem tylu ludzi ryzykowało karierę, zdrowie, nawet życie, a tylu wyemigrowało? Dlaczego Polska jest zacofana cywilizacyjnie, a środowisko naturalne zdegradowane? Dlaczego ludzie wolą mniej zarobić, byle się nie przepracować?

Aby odpowiedzieć na powyższe pytania, trzeba zmienić płaszczyznę dyskusji. W tym kierunku idzie Jacek Bocheński, który proponuje mówić nie o pożytkach, lecz raczej o skutkach, o których zadziwiająco często się zapomina. Wedle Bocheńskiego *nie jest pożytkiem coś, czego nie mogę uzyskać, a nie mogę w żadnym razie uzyskać prologaty ani restytucji dobrych stron komunizmu*. Jeśli jednak chcemy mówić o skutkach, to nie można pominąć ich przyczyny, czyli systemu zwanego Polską Ludową, i koło się zamyka. Bardziej celowe byłoby zatem dokonanie bilansu i dopiero wtedy przyszedłaby kolej na zadumę nad wpływem Peerelu na III Rzeczpospolitą. Nie jest prawdziwe twierdzenie Marksa, jakoby przeszłość była w każdych warunkach zmorą ciężącą na przyszłych pokoleniach. Człowiek jest obdarzony wolną wolą i nieustannie dokonuje wyborów, m.in. historycznej tradycji. Losy pojedynczych ludzi i grup wywodzących się z tego samego środowiska nie są i nie muszą być identyczne. Z dziedzictwem

komunizmu poszczególne społeczności będą sobie radzić w bardzo różny sposób, tak jak odmiennie podchodziły do przeszłości społeczeństwa postfaszystowskie w Niemczech, Włoszech czy Hiszpanii.

Mówienie o bilansie ma sens, jeśli wstępnie ustalimy pewne fakty, m.in. określające charakter Peerelu, o których dżentelmeni podobno nie dyskutują. Jeśli jednak zbyt łatwo przechodzą nad nimi do porządku dziennego, trzeba je przypominać. Kontrowersje pojawiają się już przy nazewnictwie. Podnoszą się więc głosy, że za datę narodzin III Rzeczypospolitej powinien być uznany nie 1989, lecz 1945 r. Przypomnijmy zatem, że w epoce rozbiorowej istniało Królestwo Polskie, nikt jednak, jak dotąd, nie wpadł na pomysł nazwania go II Rzecząpospolitą. Nie bardzo wiadomo, dlaczego teraz miałyby być inaczej.

Komunizm, totalitaryzm, okupacja sowiecka, są terminami budzącymi emocje. Trzeba się zgodzić z argumentacją Andrzeja Walickiego, który przekonywająco wykazuje swoim oponentom, że system stworzony przez komunistów po II wojnie światowej podlegał nieustannej ewolucji – odchodząc tak od doktryny komunizmu jak i modelu totalitarnego. Ujęcie Walickiego jest jednak zbyt jednokierunkowe, gdyż system nie tylko ewoluował, ale także inwoluował. W okresach tzw. przykręcania śruby powracał, czy też próbował z większym lub mniejszym powodzeniem powrócić, do doktryny komunistycznej. Czymże więc był Peerel? Zadajmy także pomocnicze pytanie: Kim byli ludzie sprawujący władzę? Zamiast sięgać po epitety, przypomnijmy wyrażaną po wielokroć opinię samych zainteresowanych, czyli byłych rządców Peerelu. Zawsze uważali się za komunistów, by wspomnieć pamiętną wypowiedź Edwarda Ochaba udzieloną redaktorowi Bogdanowi Tu-szyńskiemu. Określenie „socjalista” lub „socjaldemokrata” uchodziło za największą obelgę. W tej materii można im zaufać i doprawdy nie widać powodu, dla którego mielibyśmy wątpić w szczerłość ich wypowiedzi.

To, że nie zrealizowali w stu procentach komunistycznego projektu, nie jest żadną zasługą, skoro wymyślili realny socjalizm.

Nie można podważyć faktu, że Peerel został ustanowiony mocą obcego mocarstwa, które następnie brutalnie ingerowało w jego sprawy. Nie było to zresztą niczym nowym w naszych dziejach. Ambasador Rosji decydował o wielu sprawach w I Rzeczypospolitej w XVIII w. Po II wojnie światowej, tak jak przed wojną, interesy Związku Radzieckiego gwarantowały odpowiednie traktaty, dodatkowo wzmocnione w 1976 r. zapisem konstytucyjnym. O tym, czyje interesy miały chronić realny socjalizm, świadczą także losy socjalistycznych reformatorów (np. Aleksandra Dubczeka), którym marzyła się większa niezależność od centrali. Wymowa doktryny Breżniewa nie pozostawia w tej materii żadnej wątpliwości.

Prof. Janusz Reykowski wystąpił z tezą, że Peerel był nie tylko *formą organizacji życia społecznego, która służyć miała radzeniu sobie z wielkimi historycznymi dylematami*, np. modernizacją czy reformą rolną, lecz także *formą realizacji polskiej suwerenności w określonych warunkach historycznych*. Dziwnym zbiegiem okoliczności peerelowska forma ładu społecznego, co przyznaje sam Reykowski, utraciła zdolność do rozwiązywania problemów władzy politycznej i spraw gospodarczych, lecz nie do sprawnego realizowania potrzeb grupy rządzącej. Pozostawiam czytelnikom odpowiedź na pytanie, czy ograniczona suwerenność była wynikiem dobrej woli Kremla, troskliwości partyjnych sekretarzy, czy też oporu społeczeństwa, które z determinacją brońło swojej tożsamości.

W wywiadach prasowych udzielanych przez byłych komunistów, np. Aleksandra Kwaśniewskiego czy Algirdasa Brazauskasa, aż roi się od przypomnień swoich zasług dla ojczyzny. Wiadomo skądinąd, m.in. od samego Michaiła Gorbaczowa, jak niewiele sensownego mógł dla kraju zrobić przed objęciem władzy w 1985 r.

Realizowany był bowiem konsekwentnie scenariusz, który zajmował się interesami rządzącej grupy, nazywanej nomenklaturą, a w krajach satelickich również sprawami centrali. Z powyższych względów system realnego socjalizmu musiał być systemem niedemokratycznym, policyjnym, ideologicznym i skrajnie zetatygowanym.

O bilansie Peerele można mówić bez uwzględnienia wymiaru indywidualnych losów. Być może właśnie z powodu jego nieobecności w wielu wypowiedziach i koncentracji uwagi wyłącznie na sprawach globalnych, processualnych, wyparował zupełnie nieznośny klimat Peerele. Może o nim zaświadczyć wielu Polaków, którym zafundowano życie na peryferiach cywilizacji, w izolacji od świata, bez nadziei na odmianę losu.

Na pasywa systemu składają się nie tylko ewidentne plagi, które sprowadził na kraj, poczynawszy od zniszczonego środowiska naturalnego, a skończywszy na ogromnym zadłużeniu, ale także lista zaniechań. Największym było powstrzymanie się od reformy gospodarczej zwłaszcza w latach osiemdziesiątych i na nic się zdadzą twierdzenia o rzekomym braku warunków (czytaj przyzwolenia z Moskwy), skoro w tym samym czasie zmian dokonano nie tylko na pragmatycznych Węgrzech, ale także w całkiem ortodoksyjnych Chinach.

Każdy system ma również swoje aktywa. Jednak sposób ich przedstawiania jest tak charakterystyczny, że wart chwili refleksji. Można oczywiście mówić o awansie społecznym szerokich mas, nowoczesnej strukturze społecznej, wykształconych robotnikach i świetnej inteligencji, o pozytywach jednonarodowego państwa. Można również pisać, że w okresie Peerele podjęto wiele nie rozwiązanych lub ledwie zaczętych nabrzmiałych problemów, których Polska przedwojenna nie chciała lub nie umiała rozwiązać. Są to jednak argumenty powtarzane od lat przez partyjnych propagandzistów. Wtedy i dzisiaj budzą sprzeciw. Wspierają się bowiem na fał-

szywym założeniu, które przed laty zdemaskował wielki historyk Henryk Wereszycki². Polega ono na tym, że Polski Ludowej używa się jako miary, wedle której osądza się przeszłość. Koncepcja ta jest sprzeczna z zasadami nauki historycznej, która wymaga, aby zjawiska historyczne były oceniane wedle miary tego czasu i miejsca, w którym się dokonały. Mierzmy więc dokonania Peerelu nie skalą międzywojnia – te zostawmy dla II Rzeczypospolitej – lecz współczesności. A wtedy nowoczesna struktura społeczna okazuje się mitem. Państwa rozwinięte dawno temu pozbyły się wielkiej armii robotników przemysłowych i rolników, zwiększając zasadniczo zatrudnienie w dziale usług. Jak bardzo nieowoczesną mamy strukturę, wskazują strajki i formułowane postulaty. Robotnicy i chłopi coraz śmielej zaczynają blokować reformy, ponieważ modernizacja godzi w ich interesy. Gdzież nam choćby do współczesnej Hiszpanii, Finlandii czy Grecji, z którymi mogliśmy rywalizować przed wojną. O regresie w sferze politycznej nawet nie warto mówić. To prawda, że przed wojną przeżywalismy okres autorytarnych wypaczeń, jednak na tle ówczesnych pokus i praktyk totalitarnych wyróżnialiśmy się in plus. Nie warto chyba nikogo przekonywać, jakim znakiem opatrzyć trzeba „dyktaturę proletariatu“?

Przeprowadzenie bilansu jest czynnością bardzo pracochłonną, w przypadku bilansu historycznego – arcytrudną, mogłoby się wydawać, że wręcz niemożliwą do wykonania w sposób rzetelny. Na przekór tym zastrzeżeniom bilans Peerelu jest bardzo łatwo sporządzić. Na szczęście zrobił go nie żaden reakcyjny historyk, ani przeciwnik polityczny, lecz samo życie. System realnego socjalizmu po prostu zbankrutował tak na polu gospodarczym jak i ideologicznym czy cywilizacyjnym. Jest to wystarczający dowód, że elementy ujemne przewały nad pozytywnymi. Jeśli więc można mówić o jakichś korzyściach z Peerelu, to na zasadzie negatyw-

² H. Wereszycki, *Niewygasta przeszłość*, Kraków 1987, s. 257.

nego wzorca czy przestrogi, jak nie należy organizować życia społeczno-gospodarczego i politycznego. W obliczu ujemnego bilansu, twierdzenie czy raczej hipoteza Michała Zielińskiego, że gdyby Peerele nie było, byłoby lepiej, ale podobnie, jest nie do przyjęcia. Rozumowanie to zakłada *implicite* pełny determinizm procesu historycznego (swego czasu prof. Leszek Nowak utrzymywał, że społeczeństwa są skazane na socjalizm i, jak pocieszał, także na wyzwolenie się od niego) oraz znosi dylemat dyktatury i demokracji. Występuje przecież zasadnicza różnica między losem społeczeństwa zniewolonego a będącego podmiotem swoich dziejów. Jeśli nawet popełnia błędy, robi to na własny rachunek. I gdy musi płacić, to przynajmniej wie za co i dlaczego. Może się również uczyć na błędach. Ci, którzy tak czynią, wygrywają w międzynarodowej rywalizacji, ci, którzy mają za nic negatywne doświadczenia, przegrywają, ale mogą mieć pretensje tylko do siebie. Historia zna przykłady klęsk na życzenie.

Gdyby nie było Peerele, nie byłoby podobnie, lecz inaczej, gdyż los Polski kształtowałyby się na mocy wolnych wyborów, może nawet złych, lecz suwerennych. Niewinne słówko „podobnie” dostarcza w rezultacie usprawiedliwienia dla działań tych, którym marzy się w takiej czy innej formie restytucja przeszłości. Licho nie śpi i powstała realna groźba, że znowu będzie „podobnie”. W ostatnich wyborach górę wzięli ci, dla których Polska Ludowa miała bilans dodatni (klasyczny przykład fałszywej świadomości). Z natury rzeczy skłonni byliby do odbudowy przynajmniej niektórych elementów starego systemu. Pożytki z galwanizowania historycznego trupa są doprawdy niewielkie. Czy problemy może rozwiązać jakaś forma neokomunizmu (wszak Chińczycy trzymają się mocno)? Osobiście wątpię. Jeśli przeważą zdrowy rozsądek w nowej ekipie rządzącej, reformy będą kontynuowane. Byli komuniści przyznają w ten sposób wszem i wobec, że bilans Peerele był jednak ujemny.

ks. Helmut Juros

Logos i etos w sporze o godność człowieka

Kryzys kultury związany z rozdzieleniem logosu od etosu¹ można ukazać na przykładzie dyskusji o genetyce ludzkiej i związanego z nią sporu o ludzką godność. Prof. E. Benda mówi wprost o próbie, jakiej poddana jest godność ludzka. Według naszych przemyśleń próba ta jest sprawdzianem kryzysu kultury oraz znakiem zakłóconej zależności między logosem a etosem.

Inżynieria genetyczna a godność człowieka

Współczesna dyskusja o genetyce ludzkiej waha się między stanem kulturowego optymizmu i pesymizmu. Głosy są bardzo zróżnicowane. W pluralistycznej kulturze spotykamy się z krajobrazem badanym archeologicznie, w którym *mętne osady najróżniejszych historycznych obszarów i epok* koegzystują ze sobą. Spotykamy się z krajobrazem, w którym istnieją obok siebie najróżnorodniejsze zasady etyczne i przekonania moralne². W okresie nowożytnym i we współczesnym pluralizmie wyłoniła się zasada godności człowieka, która pod względem treści jest bardzo różnorodnie formułowana. We współczesnej kulturze należy ona do panujących paradygmatów, które jej rozumienie i kształt podtrzymują, względnie osłabiają. Wspomniana dyskusja ukazując, *jak dalece problematyczne jest to, że godność ludzka ma być rozumiana przede wszystkim jako obiek-*

¹ Zob. *Logos i etos w kulturze europejskiej*, „PP” 6/1993, ss. 344–364.

² W.CH. Zimmerli, *Dürfen wir, was wir können?* w: *Genforschung-Fluch oder Segen?* München 1985. s. 59–85, 72 nn.

tywna zasada, z której powinno by wynikać to, co jest dopuszczalne w sensie abstrakcyjnie rozumianej etyki³. Dochodzi tu do głosu nowożytnie odchodzenie od metafizyki. Probierzem genetyki ludzkiej jest nie tylko godność człowieka, ale w związku z rozwojem inżynierii genetycznej można (a nawet trzeba) postawić pytanie o to, czy nie dochodzi w niej do zmiany ludzkiej natury i do okaleczenia ludzkiej godności. Co więcej, sam ów probierz jest podawany w wątpliwość. Dlatego Benda mówi o wystawianiu na próbę godności człowieka. W takim stanie rzeczy, kiedy brakuje historyczno-kulturowych doświadczeń, zasady moralne (i konstytucyjne) zostają również wystawione na próbę. *Pojawienie się nowego przedmiotu, jakim jest genetyka ludzka, pozwala nam sprawdzić, czy dotychczasowe instrumentarium wystarcza do właściwej interpretacji jednej z podstawowych zasad konstytucyjnych, czy wystarcza, by dać odpowiedź na nie znane wcześniej pytania (...)?* *Jeśli miarą godności ludzkiej staje się jakaś sytuacja (...) to mogłyby z tego wynikać takie fakty, które chociaż nie prowadziłyby do powstania „nowej prawdy”, to jednak spowodowałyby przewartościowanie dotychczasowych opinii*⁴.

Problem, którym się zajmujemy, można sformułować w sposób następujący: Logos i etos w sporze o godność ludzką na przykładzie współczesnej dyskusji o inżynierii genetycznej. Pytamy nie tylko o to, czy technologia genetyczna odpowiada godności człowieka, ale również o to, czy godność ludzka odpowiada inżynierii genetycznej. Według przekazywanych informacji, w dziedzinie tej wszystko toczy się bez właściwego odniesienia.

Co do sposobu definiowania godności ludzkiej istnieją różne opinie. Pojawiają się pełne zaciętrzewienia, nicodpowiedzialne wypowiedzi. Podstawowa zasada

³ E. Benda, *Erprobung oder Menschenwürde am Beispiel der Humangenetik*, w: *Genforschung-Fluch...*, dz. cyt., s. 205–231, 218.

⁴ Tamże, s. 206–207.

konstytucyjna mówiąca o godności człowieka stanowi przeszkodę dla przyrodników i polityków, a teoretykom prawa sprawia coraz większe trudności. Świadomość kulturowa dotycząca godności człowieka, wyrażająca się jako świadomość prawna i moralna, jest poddana ciągłej przemianie najróżnorodniejszych sposobów rozumienia. Gdy powstawała konstytucja RFN, na tle nieludzkich czynów socjalistyczno-narodowego reżimu, istniała ogromna zgodność w myśleniu o godności ludzkiej. Jednak pod wpływem ideologicznych, funkcjonalnych i teoretycznych sposobów patrzenia pojęcie wartości ulega bądź to przededefiniowaniu, bądź krytycznej destrukcji, a nawet jest rozmyślnie ukrywane⁵.

Wyobrażenia zachodniej kultury o ludzkiej godności są dziś podważalne. Pojęcie godności człowieka nie zawiera żadnej jasności, żadnego znaczenia ukierunkowującego w ustanawianiu prawa. Nie może też być ustalone z taką pewnością, by było w stanie zachować swą jednoznaczność i określoność w społeczeństwie światopoglądowo pluralistycznym. Dlatego powątpiewa się, czy to pojęcie, z lekka pokryte już kurzem historii, odzyska swój wcześniejszy czar, by przepędzić złe duchy *hodowli człowieka*⁶. Człowiekowi należącemu do świata zachodniej kultury trudno dziś zaakceptować swą własną wartość oraz godność bliźniego jako pierwotną rzeczywistość i pierwotne doświadczenie. Czy istotny symptom kryzysu zachodniej kultury nie uwidocznia się w tym właśnie punkcie?

W prowadzonym obecnie sporze o godność człowieka należy wziąć pod uwagę następujące stanowiska: logos (bez etosu) godności człowieka; etos (bez logosu) godności człowieka; logos i etos godności ludzkiej. Dwa pierwsze stanowiska prowadzą do zniszczenia zwią-

⁵ H.E. Todt, *Diskussion*, w: I. Schwartländer (wyd.), *Menschenrechte. Aspekte ihrer Begründung und Verwirklichung*, Tübingen 1978, s. 150.

⁶ „Der Spiegel”, nr 3/1986, s. 176.

ku logosu z etosem. Na poziomie metaetycznej refleksji stanowiska te odpowiadają kolejno: naturalizmowi (empiryzmowi); emotywizmowi (decyzjonizmowi); intuicjonizmowi. Stanowiska pierwsze i trzecie stanowią kognitywizm, natomiast drugie – akognitywizm.

Logos (bez etosu) godności człowieka

Tezę o logosie (bez etosu) godności ludzkiej reprezentuje naturalizm, do którego zalicza się aksjologiczny relatywizm kulturowy, głoszony przede wszystkim przez amerykańskich antropologów kultury i psychologów (behawiorystów), a także przez ortodoksyjny marksizm. Na przykładzie etyki marksistowskiej pragniemy bardzo skrótowo zobrazować takie stanowisko, które zakłada rozdzielenie logosu i etosu. Ukierunkowani dogmatycznie marksiści sądzą, że człowiek otrzymuje swą godność na skutek przyznania mu jej przez społeczeństwo. Otrzymuje ją z tej całości, jaką stanowi godność społeczeństwa. Jeśli człowiek jest tylko rezultatem stosunków społecznych, z których czerpie swą godność, to jest ona określona również miarą korzyści bądź dobra tegoż społeczeństwa. Godność poszczególnych osób jest więc cechą empiryczną, która może być mierzona np. zasadą wydajności pracy dla kolektywu. Cechę tę może on zdobywać lub tracić, zależnie od (nie-) godnego, (anty-) produktywnego zachowania się. Godność człowieka jest cechą (jakością) osobistą (ale nie osobową) odniesioną społecznie. Staje się ona udziałem człowieka dzięki jego przynależności do klasy robotniczej⁷.

Takie stanowisko metaetycznego naturalizmu oraz redukcji etosu godności ludzkiej wyłącznie do logosu empirycznej właściwości człowieka reprezentują wszyscy

⁷ Ani to właściwe miejsce, ani nie jest moim zamiarem podejmowanie autentycznej wykładni marksizmu. Niektórzy marksiści definiują godność ludzką jako przed-społeczną kategorię, która nie tylko ujawnia się dopiero w społeczeństwie, ale jest zakładana jako ontologiczna przestanka.

cy ci, którzy redukują etykę do historii, psychologii, socjologii bądź nawet do biologii moralności. A więc nie tylko marksizm, ale wszystkie neopozytywistyczne kierunki w etyce zajmują to stanowisko. Odzwierciedla się w nim współczesna filozofia (post-) nowożytna oraz wszystkie cechy kultury naukowo-technicznej. W tym kontekście godność ludzka może być rozumiana wyłącznie jako taki logos, który jest „naukową“, a nie „metafizyczną“ prawdą o człowieku.

To samo pokazuje debata na temat ludzkiej genetyki, jak np. votum separatum W. Doerflera dołączone do sprawozdania tzw. komisji Bendy⁸. Tym, którzy nie są przyrodnikami, a więc etykom, zarzuca się fałszywe oceny i negatywne stanowisko odnośnie do badań genetycznych z powodu braku wystarczających informacji empirycznych. Mówi się, że przecież etyka wraz z jej pojęciem godności ludzkiej nie ma żadnego naukowego charakteru; a jeśli już, to godność nie jest właściwie żadną wewnętrzną wartością, nie opiera się na wewnętrznych cechach „nosiciela tej godności“, lecz tylko na zewnętrznym faktycznym uznaniu jej ze strony innych ludzi. W konsekwencji jest ona u różnych osób różna. Pojmowana jest selektywnie jako osobista (ale nie osobowa) godność i właściwość jednostki. Podmiot posiada tę cechę tylko wtedy, gdy sam bierze ją pod uwagę, tzn. gdy zachowuje się „godnie“ i ma poczucie własnej wartości. Albo też, gdy otrzymuje ją od innych ludzi, względnie udziela mu jej społeczeństwo. Logos (bez etosu) godności ludzkiej byłby skutek tego „naturalną“, empirycznie poznawalną właściwością człowieka i zasadą dającą się zweryfikować.

Współczesne myślenie oddzieliło pojęcie godności ludzkiej od jego metafizycznych korzeni i wyrzekło się uzasadnień wynikających zarówno z prawa naturalnego

⁸ Sprawozdanie z prac grupy składającej się z członków Federalnego Ministerstwa do Badań i Technologii oraz z członków Ministerstwa Sprawiedliwości: *In-Vitro-Fertilisation Genomanalyse und Gentherapie*, München 1985, s. 52-54.

jak i teologii chrześcijańskiej. Ponadto z punktu widzenia ideologicznego i naukowego przestrzega się przed niebezpieczeństwem „metafizycznych obciążeń” i ideologizacji porządku prawnego. Stawia się zarzuty, że pojęcie godności człowieka staje się koniem trojańskim, za pomocą którego określone światopoglądy oraz przekonania filozoficzne i religijne miałyby być przemycane do obszaru badań, polityki i systemu prawnego. Pod sformułowaniem „godność ludzka” rozumie się *nierefleksyjne kolektywne cofanie się do archaiczno-etnocentrycznych stanów świadomości*, nie mających obecnie żadnego praktycznego znaczenia⁹.

Mimo niejakich zastrzeżeń stanowisko to przyjmują nawet krytycy wyżej wymienionych opinii. Próbuja oni opisać pojęcie godności ludzkiej oraz bronia jego mocy normatywnej w porządku prawnym i moralnym, aby utrzymać jego żywotność. Jednak uzależniają to pojęcie od konkretnych stosunków i opinii. Aby je bliżej określić, biorą pod uwagę całą kulturę. Szczególnie kultura prawna rozumiana jako proces rozwojowy, na który składają się zarówno porządek prawny jak i konsensus co do istotnych ogólnie obowiązujących wartości, miałyby empirycznie opisywać godność ludzką oraz oceniać zachowanie jako „godne człowieka”. Znaczyłoby to jednak, że w zmiennym i osiągniętym faktycznie stanie kultury da się znaleźć punkty odniesienia pozwalające określić i wyjaśnić pojęcie godności ludzkiej. Wskutek tego argument płynący z konsensusu stałby się kryterium logosu (czyli prawdy o człowieku i jego godności). Omawiane stanowisko w ogóle nie pyta o istotę człowieka rozumianą w sensie „metafizycznej” prawdy (logosu). Wydaje się, że Benda będący teoretykiem prawa przyjmuje ten pogląd, choć bardzo dobrze wie, że przesłanką jest tu określony obraz człowieka i samoistna wartość osoby¹⁰.

⁹ Por. E. Benda, dz. cyt., s. 213 nn.

¹⁰ Por. tamże, s. 207, 216–217.

Etos (bez logosu) godności człowieka

Etos (bez logosu) godności człowieka jest teżą także oddzielającą logos od etosu, ale w której z kolei znika logos. Tezę tę reprezentuje metaetyczny emotywizm. Godność ludzka nie jest dla niego żadną uprzednio daną obiektywną wartością, wymaganiem skierowanym do człowieka, kryterium tego co moralnie prawdziwe bądź fałszywe, żadną rzeczywistością poznania, lecz tylko subiektywno-egzystencjalnym przejawem życia i sferą odczuć parateoretycznego rodzaju. Godność ta nie da się ani udowodnić, ani odeprzeć. Można w nią wierzyć bądź zaprzeczyć jej istnieniu. Na jej korzyść nie da się również przytoczyć żadnych logicznych racji. Trzeba się za nią opowiedzieć, nawet nie mając po temu podstaw, tzn. w sposób irracjonalny. Trzeba się zdecydować na to, by uznać w każdym człowieku jego wartość osobistą. (Naturalistyczny sposób widzenia empirycznych właściwości nie jest jednak akceptowany jako zadowalający argument w celu usprawiedliwienia godności ludzkiej. Gdyby nikomu nie odmawiać jego godności, to wówczas każde jej argumentatywne powiązanie z empirycznie możliwymi do stwierdzenia właściwościami człowieka /np. z rozumieniem i sumieniem/ byłoby bez znaczenia.) Godność człowieka rodzi się na drodze jego własnych, wolnych i suwerennych decyzji i jest przez niego pogłębianą dzięki świadomości obowiązku. Tego rodzaju godność ludzie przyznają sobie wzajemnie. Byłoby bezprzedmiotowe w konkretnej sytuacji, powołując się na godność ludzką, usiłować chronić upośledzone dziecko, potępiać kaźnie zadawane dzieciom oraz pragnąć zrationalizować (na podstawie logosu) takie elementarne odruchy i nastawienia, jak cześć, szacunek, współczucie, solidarność. Powoływanie się na godność ludzką w wielu przypadkach spełnia funkcję czysto perswazyjną i apelatywną ukierunkowaną na przekonywanie. Świadomość, pomimo wszelkich różnic

kulturowych, powinna emocjonalnie zbliżać ludzi do siebie.

Według tego stanowiska godność ludzka nie jest żadną empiryczną bądź bytową cechą człowieczeństwa. Nie stanowi przedmiotu poznania, z którego mogłaby płynąć jakaś informatywna wiedza. Określenie „godność ludzka“ nie jest żadnym imieniem, nie ma żadnego oznacznika w samej rzeczy – w rzeczywistości osobowego bytu. Pojęcie godności ludzkiej jest więc pojęciem pozornym, które nie ma żadnej funkcji semantycznej, a wyłącznie pragmatyczną, które nie może być używane jako orzecznik w wypowiedziach normatywno-prawnych i etycznych, tak że w końcu nie są już one zdaniem w logicznym sensie. Wypowiedzi te wyrażają wyłącznie odczucia i usiłują wywołać akceptację emocjonalną po to, by wyrażone w nich przekonanie stało się również udziałem kogoś drugiego.

Dyskusja dotycząca genetyki ludzkiej i inżynierii genetycznej dostarcza wielu przykładów, które wyraźnie przedstawiają emocjonalne przeciwstawienie i rozdzielenie logosu od etosu. Uczestnicy bitburskich rozmów (1986 r.) na temat techniki genetycznej i prawa uznali sformułowanie artykułu pierwszego niemieckiej konstytucji za *twierdzą dla teologów moralistów* (Isensee), względnie za jej *hamulce bezpieczeństwa* (Vitzthum). Dla innych sformułowanie to było *logiczną, pustą formułą* (Topitsch), *pojęciem życzeniowym* (Luhman), które oznacza udaną *samoprezentację, czystą manifestację dobrej woli*, koniecznym postulatem, *wędrującą wydmą*, która zależnie od okoliczności zmienia miejsce, tak że ludzki embrion mógł zostać nazwany *tworem podobnym do truskawki, wybujalą substancją pierwszej godziny* (Zeidler). Konsekwentnie również stan prawny i moralny ludzkiego embrionu pozostaje niejasny. Wyraża się obawę, że w ocenie technologii genetycznej i godności ludzkiej dokona się *odwrót w sferę religijną* (Zeidler). Niesmak, jaki budzą te wypowiedzi, wskazuje na ubóstwo współczesnej etyki (etyka po Oświeceniui!) oraz na

głębię nowożytnego kryzysu kulturowego, chociaż jego ideologiczne tło w postaci neopozytywistycznego emotywizmu nie chce, w sposób zamierzony, wyciągać tych konsekwencji.

Ogólna ambicja wszystkich tych głosów jest godna uwagi, bo argumentują one w imię ludzkości oraz biorą w obronę ludzką godność. W jaki więc sposób niektóre z tych głosów dochodzą do stwierdzenia, że godność człowieka stoi przed wolnością badań oraz że chodzi tu o granice, które są problemem wcześniej niż w sferze badań genetycznych? Zastrzeżenie dotyczy tu sedna sprawy, a nie formalnej zasady, której potrzebuje rzeczywistość w postaci logosu i normy. Tak więc doszliśmy do trzeciego punktu traktującego o koniunkcji logosu i etosu.

Logos i etos godności ludzkiej

Metafizyczna koniunkcja logosu i etosu znajduje się w metaetycznym intuicjonizmie etyki personalistycznej. Jej teza brzmi: człowiek jako osoba ma taką godność, że z powodu niej samej należy mu się afirmacja. To z kolei zakłada znany z doświadczenia fakt, że osobowe „bycie innym i wyższym” człowieka oraz jego samoistna wartość mają swą podstawę i realnie istnieją w ontyczno-aksjologicznej strukturze osobowego bytu ludzkiego. Godność jest dana działającemu człowiekowi będącemu podmiotem POZNANIA obiektywnie i bezpośrednio jako fakt, a zarazem bezwarunkowo zadana mu jako podmiotowi WOLNOŚCI. Pojęcie godności jest terminem mającym swój odpowiednik w rzeczywistości ludzkiego bycia, nie dającej się jednak zredukować do empirycznie uchwytanych cech. Dlatego normy etyczne, a także sama zasada godności ludzkiej są zdaniami w logicznym sensie, takimi, które są prawdziwe lub fałszywe. Nie można ich przełożyć na zdania empiryczne. Te etyczne zdania dają się zweryfikować (i usprawiedliwić) za pomocą prawdziwej antropologii, której zada-

nie polega na tym, by ukazać prawdziwe poznanie logosu, czyli prawdy o człowieku i o jego ontyczno-aksjologicznej strukturze osobowego bytu, a dzięki temu określić i wyjaśnić obiektywne normy autentycznej moralnej afirmacji godności ludzkiej. Tylko taka antropologia, która ukazuje prawdziwy obraz człowieka i pozwala się kierować prawdą o człowieku, przedkłada takie kryteria, które wyjaśniają godność ludzką i które uzasadniają normy jej afirmacji. W ten sposób objawia się kulturotwórcza rola koniunkcji logosu i etosu, prawdy o człowieku i poszanowania jego godności.

Dla etyki niezwykle ważną sprawą jest rozróżnianie „doxa” i „episteme”, opinii (mniemania) i poznania, poglądu i wglądu (rozumienia). W ten sposób można uniknąć redukcji poznania prawdy o człowieku do jakiejś opinii o sobie samym, to znaczy uniknąć redukcji prawdziwej antropologii do antropodoksji. W odniesieniu do etycznej zasady personalizmu oznacza to zamianę afirmacji osoby ze względu na nią samą na afirmację osoby ze względu na jej opinię o sobie samej.

Przeciwnicy koniunkcji logosu i etosu odmawiają temu rozróżnieniu w rozumieniu logosu jakiegokolwiek znaczenia. W związku z tym trzeba im zadać pytanie, w jaki sposób tworzą oni prawdziwy obraz człowieka, który mógłby zapewnić ich etyce prawdziwy humanizm, a nie tylko jakiś jego pozór. Czy biorą na serio fakt transcendencji prawdy o człowieku w procesie poznania? Jeśli nie, to brak im jakiegokolwiek kryterium pozwalającego stwierdzić, w jakim stopniu samorozumienie człowieka jest poprawne, a opierająca się na nim afirmacja osoby w moralnym działaniu nie jest pozorna. Do oceny prawdy samopoznania brak im najwyższego kryterium, a tym samym obiektywnego kryterium akceptacji logosu (prawdy) i godności ludzkiej (etosu). Nasza teza o koniunkcji logosu i etosu godności ludzkiej potwierdza dodatkowo wagę tego rodzaju pytań. Odpowiedź na nie w postaci naszej tezy

jest rozstrzygająca w przewycięzaniu tego kryzysu i w budowaniu *cywilizacji miłości* (Paweł VI), w której uznaje się całą strukturę logicznej i moralnej spuścizny: Homo homini homo.

Postulat chrześcijańskiej odnowy

Wobec kryzysu kultury naszym zadaniem jest odnowienie myślenia¹¹ ukierunkowanego na odbudowanie koniunkcji logosu i etosu, a nie zachowywanie panujących form myślenia. Teolog mówił tu o ewangelizacji kultury jako o jednym z istotnych zadań Kościoła¹². Prof. P. Hünemann powiedział: *Nie istnieje już następstwo „physei on” i „techne on” (...) Do współczesnego człowieka każde „physei on” i „techne on” dociera za pośrednictwem techniki. Logos i praxis stały się koekstensywne. (...) Nawet dla Kościoła słowo i praxis są nie do rozdzielania. W tej dziedzinie, w konfrontacji z technicznym społeczeństwem, trzeba stworzyć taką równowagę, w której logos i praxis stałyby się koekstensywne*¹³.

Pod względem filozoficznym można by to sformułować słowami E.W. Böckenförde, który mówiąc na temat soborowej deklaracji wolności religijnej postulował: nie chodzi tu tylko o związek pomiędzy subiektywną wolnością (etos), a obiektywną prawdą (logos), lecz także o to, by związek ten *dalej rozwijać i rozciągnąć go również na zależność między subiektywną a obiektywną wolnością, na zależność, która nadaje wolności właściwą treść i formę. Co więcej, można by rozwinąć także taką metafizykę, która prowadziłaby do owocnej syntezy zarówno obiektywne przeznaczenie człowieka, dane w ludzkim bycie, jak i jego osobową wolność. Było-*

¹¹ G. Picht, *Die Verantwortung der Christen in der wissenschaftlich-technischen Welt*, w: ThJB 1985, s. 46.

¹² Por. List apostołski Pawła VI o *Ewangelizacji w dzisiejszym świecie*, 1975, nr 2.

¹³ ThJB 1985, s. 87–105, 101–102.

*by to coś na podobieństwo wyprawy w nieznane. Ale byłaby to również przystuga oddana współczesnemu światu, który znajduje się w stanie kryzysu wolności pojmanej wyłącznie w sposób subiektywny*¹⁴.

Podobną syntezę logosu i etosu w kulturze możemy obrazowo porównać z zapaloną pochodnią niesioną w ciągu dziejów. Logos jako promień oświeca i rozjaśnia, ale nie musi koniecznie ogrzewać. Etos jako płomień może nie tylko ogrzewać, ale także dymić. Tej koniecznej syntezy obu nie wolno oceniać jako czegoś mało wartościowego. Ona może być tylko syntezą mądrości, która nadaje kształt zachodniej kulturze jako cywilizacji prawdy i wolności. Nasz czas przełomu jest dla tej kultury szansą przemyślenia swej dotychczasowej drogi i ponownego ukierunkowania. Dzięki chrześcijaństwu współczesna Europa może osiągnąć taką syntezę jako swe kulturowe spoiwo i podstawę swej tożsamości. Jeśli się przyjmie taki punkt widzenia, okaże się, że nasz wiek nie jest jakąś postchrześcijańską epoką, jak pesymistycznie sądzi wielu, ale raczej epoką przed- lub neochrześcijańską.

thum. Jerzy Zakrzewski SJ

¹⁴ *Die Bedeutung der Konzilserklärung über die Religionsfreiheit. Überlegungen 20 Jahre danach*, w: StZ 111/1986, s. 5, 303–312, 312.



Benno Müller-Hill

Od Dedala do Mengelego – mroczne oblicze genetyki*

Stanisław Lem nazwał niemiecki oryginał „Morderous Science” jedną z najbardziej przerażających książek, jakie kiedykolwiek czytał. Benno Müller-Hill, profesor uniwersytetu w Kolonii, zajmuje się genetyką drobnoustrojów. Jest autorem wielu prac doświadczalnych, dotyczących biologii molekularnej genu. Poza tą działalnością profesjonalną Müller-Hill wstąpił na grząską ścieżkę najnowszej historii nauki, głównie niemieckiej. Interesuje go ocena tych poczynań w narodowosocjalistycznych Niemczech, które później zyskały miano programów ludobójczych. W bardzo wielu przypadkach strona naukowa tych programów była bez zarzutu. Ta teza przewija się przez książkę, przewija się przez inne jego publikacje. Autor ukazuje rozległość procesów korozji wrażliwości etycznej, obejmujących społeczność naukowe psychiatrów, antropologów, genetyków... Szukając odpowiedzi na pytanie, dlaczego tak było, odkrywa gorzką prawdę – nie tylko zbrodniczy politycy znajdowali posłusznych naukowców. To często uczeni znajdowali w hitlerowskich Niemczech warunki do realizacji swoich koncepcji. Drażny wreszcie Müller-Hill problem odpowiedzialności, a właściwie subiektywnego odczucia tej odpowiedzialności. Książka poza rysem historycznym i próbą analizy obejmuje serię rozmów z tymi, którzy współuczestniczyli lub należeli do kręgu im bliskich. Dziś – mniej niż przed paru laty – nie jesteśmy zaskoczeni, gdy odkrywamy w nich przyzwoitych ludzi, którzy nic lub prawie nic nie wiedzieli, pracowali w laboratoriach, dostawali próbki do analiz, nie zawsze wiedzieli, lub nie przypominają sobie, skąd

* Artykuł ukazał się w: „Genome”, nr 31/1989, ss. 876–878 (red. sympozjum L. Siminowicz). Dziękuję prof. Benno Müller-Hillowi i wydawnictwu National Research Council (Ottawa, Kanada) za bezinteresowne zezwolenie na publikację pracy, a dr Barbarze Rateckiej za cenne uwagi. Artykuł oryginalny zawiera kilkanaście pozycji bibliograficznych, m.in. publikacje dra Mengelego. Pomijam je. Ograniczam się tutaj do paru pozycji, głównie innych pozycji autora, poświęconych tej tematyce (przyp. tłum.).

one pochodziły... Potem były komisje... Wspomniany w artykule prof. von Verschuer został przywrócony przez komisję do pracy na uniwersytecie w roku 1949 r. Prof. B. Müller-Hill jest autorytetem moralnym odczytującym nauki historii czy grzebiącym w przeszłości „oszołomem”? Jest na pewno odważnym człowiekiem głoszącym w środowisku naukowym, nie tylko niemieckim, poglądy niepopularne.

M.G.

Et les sirenes, pour piper Ulysse en Homere, et l'attirer en leur dangereux et ruineux lacs, luy offrent en don la Science. La peste de l'homme c'est l'opinion de savoir¹.

Do niedawna pozycję uczonych w społeczeństwie uważano za uświęconą. Jeśli uczeni byli uwikłani w zbrodnię, zaprzeczano zbrodni albo kwestionowano jakość nauki, określając ją po prostu jako pseudo-naukę. Dzięki temu można było twierdzić, że nauka może kwitnąć tylko w systemach demokratycznych, natomiast więdnąć w innych ustrojach. Jak dotychczas doświadczenie przeczy temu założeniu. Poniżej mówię o źródłach poglądu, który sakralizuje uczonych w ogóle, a genetyków w szczególności. Powracam do najdawniejszych, mitycznych uczonych, takich jak Dedal i Doktor Faustus. I widzę w osławionym doktorze Mengele dziedzica tej tradycji.

Wstęp

Do niedawna naukę uważano za przedsięwzięcie samo przez się humanistyczne. W potocznym przeświadczeniu wystarczyło tylko podążać za radami uczonych, by społeczeństwo rozkwitało. Eksodus żydowskich naukowców z Niemiec i Europy, poczynając od 1933 r.,

¹ „Syreny, aby omamić Ulisesa w Homerze i wciągnąć go w swe zgubne i niebezpieczne wiry, ofiarowały mu dar wiedzy. Zaraza człowieka to urojenie wiedzy” (M. Montaigne, *Próby*, Księga II, Warszawa 1957, s. 199, przekł. T. Zeleniński).

wydawało się, kładł kres nauce w Niemczech. Jednak ci, którzy pozostali, zajęli stanowiska tych, których wyrzucono. Młodzi i pełni wigoru niemieccy naukowcy przejęli opuszczone obszary w narodowosocjalistycznych Niemczech. W naukach biomedycznych ich udziałem stała się po prostu zbrodnia. By wspomnieć tylko tych, których pamięć jest najbardziej złowroga: genetycy i antropolodzy służyli pomocą w ludobójstwie Żydów i Cyganów, a psychiatrzy brali udział w programie zabijania wszystkich przewlekłe chorych psychicznie².

Genetyka człowieka chyba bardziej niż jakakolwiek inna nauka tkwi w centrum sporu między nauką a wartościami. Analiza genetyczna wykonana przed lub po urodzeniu może precyzyjnie wskazać osobniki o wadach czyniących je niezdolnymi do normalnego życia i pracy. Samo istnienie metod diagnostycznych, wykrywających dziedziczne (filozof powiedziałby – ontologiczne) podłoże takich defektów, wymaga systemu wartości określającego, co z tą wiedzą robić. Genetyka sama nie może stworzyć takiego systemu, jeśli nie ma się przekształcić w religię. W moim przekonaniu należy się oprzeć takiej całkiem prawdopodobnej transformacji. Nauka winna pozostać nauką, a nie stawać się nową religią naszego wieku.

Często stawia się pytanie, jak to się mogło zdarzyć, że uczeni niemieccy, zwłaszcza genetycy, zostali tak głęboko uwikłani w zbrodnię. Są na to oczywiście różne odpowiedzi, odpowiedzi, które niekoniecznie wykluczają się wzajemnie. Pragnę dowodzić tutaj, że nauka zachodnia ma tradycję działania poza obszarem przekazywanych z pokolenia na pokolenie wartości i wpływania się w zbrodnię. Ta tradycja sięga wstecz do najznakomitszych uczonych mitycznych. Ten pogląd

² B. Müller-Hill, *Murderous Science. Elimination by scientific selection of Jews, Gypsies and others. Germany 1933–1945*, Oxford University Press, Oxford 1988; niem. oryg. *Tödliche Wissenschaft*, Rowohlt Taschenbuch Verlag, Reimbek 1984.

przenika umysły wielu, jeśli nie wszystkich naukowców do dnia dzisiejszego.

Mit Dedala

Dedal żył w Atenach. Był wynalazcą różnych narzędzi i urządzeń. Miał uczniów, którzy mu pomagali. Jeden z nich, Talos, siostrzeniec Dedala, wynalazł piłę, dzięki czemu przerósł sławą mistrza. Dedal stracił go z dachu świątyni i młodzieniec zmarł. Gdy sprawa stała przed areopagiem, Dedal musiał opuścić Ateny. Udał się na Kretę, gdzie ofiarował swe usługi miejscowemu władcy, Minosowi. To tam wykonał m.in. pustą wewnątrz drewnianą krowę, dzięki której można było połączyć byka i kobietę. Przekonał królową Pazyfae, by spróbowała jego wynalazku. Królowa tak uczyniła i dała życie Minotaurowi, hybrydzie o głowie byka i ludzkim ciele. Król rozkazał, by Dedal wybudował więzienie dla Minotaura, słynny labirynt, i uwięził tam także Dedala. Dedal uciekł wraz z synem, posługując się skonstruowanymi przez siebie maszynami latającymi. Maszyna jego syna nie była sprawna i Ikar spadł do morza. Dedal pracował później dla różnych władców w Italii i na Sycylii. Dla jednego z nich wybudował łaźnię parową. Gdy Minos, poprzedni chlebobawca, przyjechał odwiedzić tego króla, zaproszono go do łaźni z córkami królewskimi. Niestety łaźnię przegrzano, a drzwi tego prototypu komory gazowej nie otwierały się od wewnątrz. Wycie i stukanie dochodzące ze środka brano za okrzyki rozkoszy. Minos i dziewczyny zginęły, a Dedal znów musiał uciekać.

Mit Doktora Faustusa

Pierwsza księga o Doktorze Faustusie ukazała się w Niemczech 400 lat temu, w 1587 r. Stała się natychmiast ogromnym sukcesem. Ludzie pasjonowali się historią uczzonego, który zawarł kontrakt z diabłem

i dokonał wielu przewrotnych czynów. W wydawanych następnie opowiadaniach Doktor Faustus trafił wreszcie do nieba jako dobry, pokutujący luteranin. Marlowe napisał o nim sztukę. Zawierała ona wszystkie wątki tej historii, z wyjątkiem jednego – Faustus Marlowe’a poszedł do piekła. Mądry cenzor brytyjski nie pozwolił łajdakowi iść do niebios i Marlowe musiał przerobić zakończenie dramatu.

Dwieście lat później Goethe napisał swoją wersję Fausta, sztukę, której pierwsza część stała się ogromnym sukcesem. Faust myśli o samobójstwie, pojawia się diabeł, z którym zawiera umowę. Są tam wysublimowane dysputy między Faustem, diabłem, asystentem Fausta i Uczniem. Faust niczego nie wynajduje. Zakończy się w dziewczynie, uwodzi ją i Małgorzata zachodzi w ciążę. Faust zabija jej brata, matka umiera, a dziewczyna zabija nowo narodzone dziecko. Rozstajemy się z Faustem na ruinach jego życia.

Goethe napisał drugą część, opublikowaną po jego śmierci. W tej części dramatu Faust najpierw zostaje biologiem. Jego asystent, Wagner, konstruuje homunculusa, istotę ludzką z próbówki, zapewne jakiś ersatz dziecka Małgorzaty³. Powraca Uczeń, teraz zgorzkniały bakalaureus, niby współczesny postdock⁴, za-

³ „Dziś płodzenie starą modą / To zdaniem naszym pusta heca (...) / Jeśli się jeszcze zwierz rozkoszą oną / Syci, to człowiek z tak wielkim dary / Musi początek mieć już wyższej miary” (cytaty z *Fausta* w tłumaczeniu F. Konopki).

⁴ „Postdock” to trudne do przetłumaczenia określenie charakterystycznej postaci amerykańskich i w pewnej mierze zachodnioeuropejskich uczelni, młodego naukowca po doktoracie, zatrudnionego na paroletniej umowie, bez gwarancji przedłużenia i często zmieniającego uniwersytety. Typowa, nieco karykaturalna zbitka poglądów postdocka, to (do niedawna) życzliwe zrozumienie dla Fidela Castro, Pol Pota lub Mao (bez akceptacji jednak niektórych praktycznych działań tych polityków) i sympatia dla New Age. Jest on przeciw karze śmierci i za aborcją, często przeciw eksperymentom na zwierzętach jako objawem agresji wobec innych gatunków, natomiast przychylniej spoglądałby na eksperymenty na płodach ludzkich (czy ludzkie komórki mają prawa?), ze zrozumieniem powitałby cutanazję. Jeśli jest biały, czuje się osobiście odpowiedzialny za to, że Kolumb odkrył Amerykę, choć tak w ogóle wzdryga się na każdą wzmiankę o kolorze skóry czy etnicznej identyfikacji (przyp. tłum.).

powieź studenckiej rewolucji. *Z chwilą gdy komu minie lat trzydzieści, już tyle samo wart, co gdyby sześć* – traktuje sentencją swego mistrza, Mefistofelesa. Od biologii Faust zwraca się ku technice. Tuż przed śmiercią ma wspaniałe plany, by budując tamę stworzyć nowy łąd. Nim do tego dojdzie, dwoje starych spokojnych ludzi zginie, gdy nie zechcą opuścić swego zagrożonego domu. Postęp ma swoją cenę, nawet jeśli zaczyna przynosić korzyści. Faust umiera i zostaje zbawiony, bowiem: *Kto wiecznie dążąc trudzi się, tego wybawić możemy*. To był morał, z którym opuszczało się sztukę. Dedal i Faust stali się wzorami czy prototypami dla pokoleń uczonych. Każdy uczony niemiecki podziwiał Fausta, człowieka odpowiedzialnego za czyny szkaradne, lecz mimo to zbawionego. Nie można przecenić wpływu takich wzorców⁵. Gdy profesorowie zapewniają swych studentów, że Faust jest ich wzorem, oni biorą to poważnie. Dlaczegoż nie mieliby postępować podobnie? Zatem, cokolwiek mogą uczynić, jeśli jest to w imię nauki, jest usprawiedliwione.

Nauka jako religia

W XVIII w. nauka wydawała się doskonałym antidotum przeciw religii. Dla pisarzy takich jak Diderot lub Hume, którzy nigdy nie stracili kontaktu z rzeczywistością, nauka była ważna, ale nie była ostatnim słowem. Jednak dla lekarza wojskowego, takiego jak La Mettrie, nauka była ostatecznym kryterium. Decyzje o życiu i śmierci stawały się decyzjami naukowymi. Wartości, wydawało się, znajdowały swe naturalne źródło w nauce. Nauka zastąpiła religię. Cytuję tutaj niemieckiego filozofa, Feuerbacha⁶.

⁵ R. Schechter, *Auschwitz, Królestwo Fausta*, Ahschav Jeruzalem 1986 (po hebrajsku).

⁶ Por. L. Feuerbach, *O istocie chrześcijaństwa* (Warszawa 1959, tłum. A. Laudman, s. 203, 205 i 206; w tymże wydaniu nie znalazłem środkowego akapitu, który jest zatem tłumaczeniem z tekstu angielskiego. Marksistom

Zmysł politeistyczny jest podstawą Nauki. Studium przyrody jest służbą dla przyrody, bałwochwalstwem w pojęciu Boga izraelskiego i chrześcijańskiego. Badacz oddaje się swemu obiektowi, ofiarowując mu swoje entuzjastyczne bogobojne poddanie. Bez entuzjazmu badania nie są prawdziwie płodne i owocne. Badacz, który swemu przedmiotowi badań nie oddaje czci jako najwyższemu bóstwu, jest hipokrytą. To, co człowiek czyni ośrodkiem swego życia i myślenia, winno być święte. Nauka z resztkami religii jest hipokryzją. W Nauce ma znaczenie tylko poddanie nauce, poczucie stałości (Gründlichkeit), wierności i prawdomówności, z którymi człowiek poddaje się obiektowi swoich badań.

To, co oglądam, przed czym się upokarzam, temu w ofierze składam wszystko najwspanialsze, co posiadam: moje serce, moją inteligencję. Badacz przyrody również pada na kolana przed przyrodą, gdyż z głębi ziemi nawet narażając swe życie wykopuje jakąś lianę, jakiegoś owada lub kamień, by opromienić je światłem oglądu i uwiecznić w pamięci uprawiającej nauki ludzkości. Studium przyrody jest służbą dla przyrody, bałwochwalstwo zaś nie jest niczym innym, tylko pierwszym poglądem człowieka na przyrodę; religia bowiem nie jest niczym innym, jak tylko pierwszym i dlatego dziecięcym, ludowym, ale stronnictwem i pełnym przesądów poglądem człowieka na przyrodę i siebie.

Jeśli przyjmiemy poważnie argumentację Feuerbacha, a sądzę, że powinniśmy, możemy dojść do wniosku, że jest wiele różnych świątyń, które służą różnorodnym bogom i boginiom Nauki. Niektóre z nich były nieszkodliwe, zajmujące i interesujące, jak były nimi kulty Wenus czy Hermesa. Inne są straszliwe, jak te ku czci Molocha. Poprzednio dowodziłem, że Auschwitz był pomnikiem i sanktuarium nauki i technologii. Le-

pozostawiam rozstrzygnięcie, czy różnice w tekście polskim i przytoczonym przez B. Müller-Hilla wynikają z różnych wykorzystanych wydań oryginalnego dzieła Feuerbacha, czy też z faktu, że obok Lenina i innych klasyków marksizmu cenzurowano także Feuerbacha – dop. tłum.).

karze byli kapłanami. Biały fartuch był szatą ofiarną⁷. Najbardziej z nich znanym był dr Mengele.

Kim był dr Mengele?

Mengele wykonał bardzo przyzwoitą pracę na temat dziedziczenia zmian kształtu ucha i żuchwy, by uzyskać doktorat filozofii i doktorat medycyny. Opublikował komunikat zjazdowy i kilka recenzji w czasopiśmie naukowym redagowanym przez jego profesora. W 1939 r., w wieku 28 lat, znalazł się w składzie delegacji niemieckiej na Międzynarodowy Kongres Genetyki w Edynburgu. Nawet po rozpoczęciu służby w SS w 1941 r. jego dawny profesor uważał go za swego współpracownika. Nazwisko jego pojawia się w spisie profesorów, aspirantów, gości i personelu technicznego Instytutu Antropologii im. Cesarza Wilhelma w Dahlem (Berlin), instytucji, której dyrektorem został jego nauczyciel, von Verschuer, w październiku 1942 r. W 1943 r. von Verschuer wystąpił do Deutsche Forschungsgemeinschaft o finansowanie badań, które jego asystent miał wykonać w Auschwitz. Von Verschuer otrzymał pieniądze i Mengele rozpoczął działalność (szczegóły por. przyp. 2). Miał wówczas 32 lata. Pozostało wiele opisów obojętnego chłodu, z jakim dokonywał selekcji tysięcy Żydów i innych do komór gazowych, natomiast nieliczne dotyczą jego badań naukowych. Jedna z takich relacji pochodzi od dawnego więźnia, a zarazem jego asystenta – Nyiszli. Cytuję z jego zeznania (tu z nieznacznymi skrótami – dop. tłum.) z 1945 r.: *Przybyłem do Auschwitz 22 maja 1944 z getta Aknaszlatina (...). Po selekcji znalazłem się po właściwej stronie (...). Przepracowałem około 12 dni przy budowie, gdy naczelnny lekarz podoboju wezwał wszystkich lekarzy (...). Po-*

⁷ B. Müller-Hill, *Genetics after Auschwitz*, „Holocaust Genocide Stud.”, nr 2/1987, s. 3–20; tenże, *Bioscience in totalitarian regimes*, w: *Bioscience-Society*, red. D. J. Roy, B. E. Wynne i R. W. Old, John Wiley and Sons 1991, s. 67–76.

wiedział, że ci, którzy się znają na patologii, mogą otrzymać lepszą pracę. Spośród pięćdziesięciu zgłosiło się nas dwóch. Ja – ponieważ czułem, że prędzej czy później umrę przez tę budowę.

Zaakceptowano nas po szczegółowym przeegzaminowaniu ustnym. Po studiach lekarskich w Niemczech pracowałem przez pewien czas jako patolog. Przyjęto bez trudności tak mnie, jak i mego kolegę, który pracował na uniwersytecie w Strassburgu. Dr Mengele przyszedł po jakimś czasie i egzaminował nas około godziny. Dał nam natychmiast pracę. Mieliśmy zbadać ludzi, którzy zostali wyselekcjonowani ze względu na wady fizyczne. Zbadaliśmy ich, następnie Oberscharführer Muszfeld zastrzelił ich z pistoletu. Kazano nam potem przeprowadzić sekcję i następnie przygotować drobiazgowy protokół. Następnie potraktowaliśmy ciała podchlorynem i posłaliśmy oczyszczone kości do Instytutu Antropologicznego w Berlinie-Dahlem.

Takie przypadki zdarzały się sporadycznie, aż do momentu kiedy zostaliśmy obudzeni pewnej nocy przez SS-manów. Weszliśmy do pokoju sekcyjnego, gdzie czekał na nas dr Mengele. W pokoju obok było czternaścioro płaczących bliźniąt cygańskich. Mengele bez słowa przygotował jedną 10 ml ampulkę i kilka ampulek 5 ml. Położył pudełko z evipanem razem z 20 ml ampulkami chloroformu na stole sekcyjnym. Potem przyprowadził do pokoju sekcyjnego pierwsze z bliźniąt, czternastoletnią dziewczynę. Dr Mengele kazał mi ją rozebrać i położyć na stole sekcyjnym. Wtedy wstrzyknął evipan w prawe ramię. Gdy dziecko zasnęło, wymacał lewą komorę i wstrzyknął 20 ml chloroformu. Dziecko zmarło natychmiast i zostało wyniesione do kostnicy. W ten sposób zabito czternaścioro bliźniąt. Mengele zapytał nas, ile sekcji dziennie możemy przeprowadzić. Jego zdaniem moglibyśmy wykonać siedem lub osiem. Powiedzieliśmy, że jeśli wymaga od nas starannej pracy, możemy wykonać sekcje czterech ciał. Zgodził się.

Znamy tę historię, ponieważ dr Nyiszly brał w tym

udział. Zabrakło mu odwagi, by nie współdziałać, lecz miał odwagę, by to wyznać. Nie wiem, co zrobiłbym na jego miejscu, i tylko mam nadzieję, że nigdy nie będę na jego ani na Mengelego miejscu. Powiedział mi dawny kolega tego ostatniego, że Mengele odwiedził swego mentora, von Verschuera, wkrótce po wojnie i zapytał go, czy powinien się zabić. Profesor nie wiedział, co powiedzieć. Później twierdził, że Mengele nie był jego asystentem i nie miał z nim nic wspólnego. I tak stał się znów szacownym profesorem na niemieckim uniwersytecie.

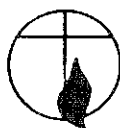
Na przykład Jakub...

W tym samym mniej więcej czasie, gdy Dedal działał w świecie Hellady, Jakub, który przyjął później imię Izraela, dał odmienny przykład, jak uprawiać naukę, w tym przypadku genetykę zwierząt. Poślubił on dwie córki swego chlebobawcy, Labana, i postanowił uniezależnić się od teścia. Wiedział, że teść da mu ze stada tylko nieliczne czarne sztuki. Czarnie zwierzęta nie były wiele warte i zabijano je zwykle wkrótce po urodzeniu. Jakubowi śniło się pewnej nocy, że czarny tryk pokrywał białą owcę. Ujrzał we śnie rozwiązanie swego problemu. (Freudysta może wyjaśniłby, że Jakub widział samego siebie, biednego człowieka, i bogatą kobietę.) Jakub zaczął systematycznie krzyżować wszystkie białe owce z czarnym samcem, którego uchwalił żywego. Aby to ukryć, Jakub udawał, że uprawia magię za pomocą gałązek u źródła. To wszystko działało znakomicie, stado stało się niemal czarne. Potem Jakub odszedł i możemy się domyślać, że natychmiast, skoro tylko znalazł się na swoim, rozpoczął krzyżowanie wsteczne. Historia kończy się zdaniem: *Ten człowiek stał się bogaty*⁸.

⁸ Mam nadzieję, że ta interpretacja nie zostanie poddana zbyt rygorystycznej ocenie biblisty (przyp. tłum.).

Jakub wyzyskał genetykę po prostu jako narzędzie. Nie dążył do wytworzenia chimery na poły ludzkiej, na poły zwierzęcej, jak jego helleński kolega Dedal, ani też nie starał się stworzyć homunculusa. Jego zastosowanie nauki było umocowane w glebie wartości, których przestrzegał w całym swoim życiu. To nie była czysta nauka w rozumieniu Feuerbacha. Czy możemy wrócić i uczyć się od Jakuba? Myślę, że możemy, i myślę, że powinniśmy.

tłum. Marek Gniazdowski



KRYSTYNA PALUCH STASZKIEL

Portret zbiorowy

Oczekujemy na specjalne zadanie
w jednakowych domach
w barach szybkiej obsługi
pod kioskami.
Rozmnożeni w szpitalach, szkołach,
namiętni podglądacze świata
przez okienko telewizora.
Na dworcach, stadionach,
w urzędach zatrudnienia
jednakowy człowiek czeka
na zbiorowy dzień.

Aż trudno uwierzyć,
że nie ma już specjalnych zadań,
że trzeba się rozejść
osobno.

Cisza morska

Jak na Genezaret ciągnęli sieć
a na jej dnie zamiast ryb
krwawy skrzep słońca
ciągnęli do brzegu.

Na Rozewiu obrotowy miecz
światła rozcinał zmierzch
na dwie połowy: na ciszę sfer
i cichnące żywioły.

Więc rozwiązano sieć.
Kulę krwi wpuszczono do wody.

dla Willy Brandta

MARIA URBAN

Wspomnienie

Jaka ulotność chwil i myśli
jaka ulotność, kruchość świata
jaka ulotność naszych istnień

tylko wspomnienie – ono wraca

więc zapach Ziemi, tuż po deszczu
drżenie gałęzi w kroplach wody
i śpiew słowika – zaśpiew ptaka

niewyraźność tego świata

I postać Ojca nad różami
brąz oczu Matki łśni życzliwa
w oknie na górze stoi Babka

modli się pewnie – wciąż jest żywa

wiewiórki rudość między liśćmi
chrabąszczy przelot w letniej ciszy
lekkość motyli, ważek drżenie

i to ojcowskie pochylenie
nad krzakiem róży

* * *

Wieczór. Lampka. Książka
Senność oczu. Północ blisko
Jak to było Mamo dawniej?
Ciemne oczy nad kołyską –

Tkliwe oczy i ramiona
myśli – „kim ty będziesz moja mała?”
twarz jak piastka. Lok na czole
Uśmiech. Czujesz. To jest mama

Jesteś – chociaż nie ma Ciebie
jak odbita twarz na szybie
tkliwość oczu, czerń głęboka
to matczyne pochylenie

Jeszcze Mamo, trochę jeszcze
mrok tajemnic się rozrzedzi
szczęście przyjdzie błyskiem, drżeniem
ujrzę Ciebie tak jak wtedy?

29 VII 92

Zmagania z samym sobą

Jan Lechoń, *Dziennik*, PIW, Warszawa 1992–1993, t. I, II, III, ss. 509 + 623 + 969

Jan Lechoń – poeta i emigrant – przybył do Stanów Zjednoczonych w 1941 r. W Nowym Jorku spędził ostatnie 15 lat swego życia. „Dziennik”, który pozostawił potomnym, obejmuje okres od 1949 do 1956 r. Jak stwierdza we wstępie Roman Loth, „Dziennik” jest głównym dziełem poety powstałym w latach nowojorskich, zamkniętym w dwudziestu dwu zeszytach drobnego i nieczytelnego rękopisu. *Nie tylko rozmiar przedsięwzięcia wysuwa go na plan pierwszy, nie tylko włożony weń trud pisarski i nie tylko atrakcyjność czytelnicza. Dziariusz Lechonia jest komentarzem do jego poezji i jednocześnie do życia i śmierci. Przeświecla, jak tomograf, w różnych warstwach i pokładach zjawisko literackie, które w historii nazywa się – Jan Lechoń*¹.

Przeczytanie trzech tomów „Dziennika” Lechonia wymaga cierpliwości i uporu. Nie mogę zatem polecić go wszystkim, którzy zetkną się z nim w księgarni. Tym bardziej że przygotowana przez PIW edycja jest obciążona usterkami, które dodatkowo utrudniają lekturę. Wydawnictwo zastrzega się wprowadzić, że nie mogąc sobie pozwolić na opublikowanie wydania krytycznego, zdecydowało się udostępnić polskim odbiorcom niecznany tekst opierając się na pierwszym wydaniu londyńskim (ze wzmianką *wydanie drugie nieznacznie poprawione* lub też *wydanie pierwsze krajowe*). Jednakże te usprawiedliwienia wydają się niewystarczające, jeśli się zważy, jakie błędy popełniono. Wymieńmy tylko niektóre z nich. 1. „Dziennik” był pisany w latach pięćdziesiątych i jego tłem jest życie polskiej emigracji w Nowym Jorku – nie zadano sobie trudu, aby dokonać niezbędnej kwerendy i podać w przypisach szerszą informację o wzmiankowanych osobach. 2. Lechoń świetnie znał francuski i niektóre zapiski robił w tym właśnie, bliskim mu języku – nie opracowano przekładów francuskich fragmentów. 3. Autor „Dziennika” nicmałą część rozważań poświęca pisany aktualnie tekstom literackim; niewiele z nich otrzymało ostateczną formę, ale te, które przetrwały w rękopisach, należałoby załączyć jako ilustrację prac twórczych. Tego niestety nie zrobiono.

¹ R. Loth, *Ostatnie dzieło Jana Lechonia*, w: Jan Lechoń, *Dziennik*, PIW, Warszawa 1992, t. I, s. 9.

Na korzyść wydawców trzeba natomiast zauważyć fakt, że zamieścili indeks osób i tytułów pod koniec III tomu.

Jednakże pomimo niebagatelnych zarzutów otrzymaliśmy po raz pierwszy pełny, nie pocięty interwencjami cenzury tekst „Dziennika” Lechonia. Co jest treścią trzech opasłych tomów? Od razu trzeba się zastrzec – „Dziennika” nie sposób przedstawić w sposób całościowy. Jest to potężne, wielowątkowe dzieło, w skrytości ducha pomyślane jako dzieło życia, w praktyce będące namiastką prozą w miejsce nie znajdującej słów lawy poezji. (Lechoń napisał swe najlepsze wiersze w czasach „Skamandra”, później praktycznie zamilkł, jako poeta.) „Dziennik” nie jest także arcydziełem w swoim gatunku. Pełni raczej rolę towarzysza życia, milczącego ale wiernego. Jemu powierza się codzienne kłopoty i radości, przyszłość widzianą w snach i przeszłość zagrzebaną w pamięci. Niektóre tematy powracają wręcz obsesyjnie na tych kartach. Należą do nich przede wszystkim autokomentarze do własnej twórczości, próby przełamania niemocy poetyckiej, polemiki ze współczesnymi. Lechoń doskonale wie, że pisanie jest dla niego ciężkim przymusem, gwałtem zadawanym samemu sobie, ale poza pisaniem nie potrafi istnieć. *Uciekłem od pracy, bo mi się zdawało, że będę myślał tylko o tym, o czym chcę zapomnieć. A poza tym tak dawno niczego naprawdę pisać nie chcę...* (III, 131). *Patrzałem dziś, jak wiele stronici napisali Rimbaud, Apollinaire. Żle, psiakrew. Znacznie więcej ode mnie. Jeden Mallarmé mnie pocieszył* (III, 396).

Lechoń, choć mieszka w Nowym Jorku, z Ameryką ma niewiele wspólnego. Pomimo upływu lat najżywiej obchodzą go przyjaciele z młodości, ich twórcze dokonania. O nich wypowiada swe czasem prorocze, czasem skrajnie mylne, ale zawsze bardzo osobiste sądy. Nielitościwy dla wszystkich ugodowców kolaborujących z komunizmem, potrafi jednak docenić talent Tuwima. *Numer stalinowski „Nowej Kultury”. Ciekaw jestem, co by Dąbrowska powiedziała, gdyby jej to pokazać „po wyzwoleniu”. Że musiała, że „dla chleba”? Dlaczegoż więc Parandowski niczego takiego nie napisał? I pomyśleć, że przez całe lata stylizowała się ona na sumienie narodu, że udawała Żeromskiego. O Gałczyńskim i głupim Jarostawie (Iwaszkiewicz – dop. AP.) już nie mówię* (III, 76). *Każdy prawdziwy poeta ma wstręt do utartych wyrażań, do gotowych poetyczności. Ale nikt tak jak Tuwim nie wyprowadził wniosku z tego uczucia, nikt tak jak on nie tępił w sobie tych bezmyślności i bezczuć, nikt tak jak on nie skrobał kory polszczyzny, aby dostać się do jej rdzenia. Od dwóch tygodni myślę o nim i coraz mniej o jego ostatnich latach, a coraz natarczywiej, jakby pod astralnym przymusem – o jego wierszach, któremu podobnych nie*

było przedtem i któremu żaden z tylu po nim, jemu podobnych, nie zrównał (III, 290).

Opinie Lechonia nie zawsze bywały tak klarowne i jednoznaczne jak ta ostatnia. Zdarzało mu się również ferować wyroki niesprawiedliwe, chociaż po czasie przyznawał się do własnych pomyłek. Tak było w odniesieniu do Miłosza i Gombrowicza. Autorowi „Trzech zim” zarzucał *niezrozumiałość* (III, 254) i stawiał go zdecydowanie poza poetyckim Parnasem. Dopiero „Zniewolony umysł” zachwycił go mistrzostwem analizy psychologicznej (III, 843). Natomiast Gombrowicza nie cierpiał serdecznie i czuł do niego głęboką urazę: *Gombrowicz stara się dowieść, że ja jestem prowincjonalnym patriotnikiem, który chwali Mickiewicza i Słowackiego – bo tak Polakowi wypada. (...) Gombrowicz jest wiecznym smarkaczem, któremu można dać prawa niegrzecznego Dyzia, nigdy nie tracąc przecież poczucia, że jest to dziwoląg i że nie można go dopuszczać do naprawdę poważnej rozmowy* (III, 97–98). Wprawdzie po ponownym przeczytaniu „Ferdynurka” Lechoń poczuł się pobity i wygłosił w radio apologię „Trans-Atlantyku”, jednak nigdy sąsiada – Argentynczyka, nie polubił.

Osobnymi wątkami „Dziennika” jest zapis snów i koleje życia prywatnego. Jak zauważa Jadwiga Sawicka, Lechoń traktował poważnie próbę odczytywania dróg życia ze snów zgodnie ze wskazówkami Freuda i Junga. *Od dawna przeszedłem nie na freudyzm, ale na zrozumienie, że Freud coś sformułował, o czym sztuka wiedziała od dawna* (III, 834). Pokrewieństwo snu i poezji to sprawa utrwalona już w tradycji europejskiej. Sen pojmowany jako wzór dla wszelkiej twórczości wiąże się np. z zainteresowaniem Lechonia malarstwem Salvadore Dalego; w związku z treścią jego obrazów powstają pytania o wzajemne relacje triady rzeczywistość – sen – sztuka². Pierwsze z ogniw tej triady to dla Lechonia *światowości*, czyli udział w życiu towarzyskim i kulturalnym nowojorskiej Polonii. Z jednej strony Lechoń świetnie zdaje sobie sprawę z pustki i coraz węższego kręgu, w którym się obraca na emigracji, z drugiej – nie potrafi się rozstać z uświetnianiem uroczystości, fet, wieczorów literackich, które dają mu złudzenie wielkości, poczucie nieodzowne dla zaspokojenia twórczej próżności. Zna wszystkich i wszyscy go znają, dlatego jego dziennik jest kopalnią anegdot i żartów o ludziach z „salonów”, o politykach przedwojennej Polski i rządu londyńskiego, w końcu o osobistościach będących u steru władzy w Europie (głównie we Francji) i w USA.

² Por. J. Sawicka, *Późna twórczość Jana Lechonia*, w: *Skamander*, t. VII, *Szkice o twórczości Jana Lechonia*, pod red. Ireneusza Opackiego, UŚ, Katowice 1991, s. 7–24.

Niestety, spora część nazwisk i prognoz politycznych jest dzisiaj nieczytelna.

Obok życia publicznego ukrytym, podskórnym nurtem toczy się życie intymne Lechonia. Tomasz Jastrun komentuje ten problem następująco: *Wątek intymny jest w tym dzienniku przewrotnie sformułowany, bo przecież dziennik był pisany z myślą o druku, a poeta nie jest ekshibicjonistą*. Lechoń dopowiada: *Co do szczerości, to każdy, kto ma być drukowany, ukrywa się. Więc i ten „Dziennik” to będzie moja fantazja na mój temat* (III, 374). Dalej Jastrun: *Mówiąc o szczerości dzienników mówimy zwykle o szczerości bardzo ograniczonej. Lechoń ma sytuację szczególnie trudną, bo interesuje się nie kobietami, lecz mężczyznami. Pochodzi z kraju, gdzie dzisiaj jeszcze, pod koniec XX wieku, osoby publiczne potępiają ten, jak mówią, „grzech sodomii” (...) W każdym razie Lechoń żyje w poczuciu występku, o czym jedynie napomyka i co kamufluje. (...) O kochanku pisze „ukochana osoba” (...) Jego liczne romanse zdają się chwilami formą nałogu (...) W kontekście form współżycia, które uprawiał, dziwić może jego szczere moralne oburzenie na ogłoszony właśnie raport Kinsleya (...) Zdumiewa ta nietolerancja i niezrozumienie właśnie u niego, narażonego na uprzedzenia ze strony ludzi o konserwatywnych poglądach, oto sam nagle ujawnia swój konserwatyzm i prowincjonalizm³. Zresztą za ocenami moralnymi idą sądy literackie, bowiem Lechoń uważa, że co jest nieprzystojne w życiu – jest też świńskie w literaturze* (III, 385).

Tu otwiera się trudny do rozstrzygnięcia problem wiarygodności, autentyczności osoby narratora w „Dzienniku”. Jeśli narrator nie jest po prostu Lechoń, kim jest w istocie? Józef Olejniczak uważa, że aby „Dziennik” mógł być fascynującą i zaskakującą współczesną lekturą, konieczne jest dostrzeżenie swoistej gry, jaką autor prowadzi z odbiorcą. Jest to gra polegająca na stałym strojeniu min i wdzięczeniu się przed czytelnikiem. „Dziennik” jest nieszczerzy w tym, o czym opowiada i co rozważa, jedynej jego szczerości można doszukiwać się w różnych przejawach wspomnianej gry. Dlatego też lektura, w trakcie której zapomniał się, że Lechoń z „Dziennika” i Lechoń-poeta to dwie różne osoby, a świat przedstawiony „Dziennika” potraktuje się serio, jest lekturą z założenia błędną i prowadzącą do absurdałnych wniosków⁴. W tego typu interpretacji krytykowi wtóruje sam Le-

³ T. Jastrun, *Zatrute lekarstwo*, „Ex libris”, dodatek do „Życia Warszawy”, nr specjalny z dn. 19–24 V 1993, s. 16–17.

⁴ Por. J. Olejniczak, *Dziennik Jana Lechonia – próba lektury*, w: *Skamander*, dz. cyt., s. 56–79. Por. także polemika z A. Hutnikiewiczem (A. Hutnikiewicz, *Dziennik Lechonia*, w: *Portrety i szkice literackie*, Warszawa 1976) i M. Stępnem (M. Stępień, *Nad „Dziennikiem” Jana Lechonia*, „Pamiętnik Literacki”, nr 1/1981).

choń: *Ja nigdy nie piszę o swoim życiu* (III, 739). *W gruncie rzeczy taki dziennik to przecież nie jedna prawda o nas, tylko powieść o takim panu, za jakiego się mamy. I pewno byłoby lepiej po prostu napisać to jako powieść* (III, 486).

Być może autor ma rację zwracając się w stronę powieści, jednak umyka jego uwagi fakt, że nie potrafi się posługiwać językiem, jakiego domagałby się ten gatunek. Wciąż szuka ideału zwięzłości na wzór pisarzy amerykańskich. Walczy z własną anachronicznością stylu, stacza pojedynki z bohaterami swych rozpoczętych powieści i sztuk teatralnych, zмага się z własnym „ja” zagubionym gdzieś w przedwojennej Warszawie. Chodzi po Central Parku i widzi drzewa w Łazienkach. Odwiedziny w Sag Harbour u Wierzyńskich nigdy nie cieszą go tak, jak dawne wieczorne rozmowy z przyjacielem w trakcie wędrówek między Nowym Miastem a Mokotowską. Z miesiąca na miesiąc z coraz większym trudem opiera się nachodzącym go smutkom, chwilom wątplenia i godzinom rozpacz. W ostatnich dniach kwietnia i maja 1956 r. (mimo pocieszających wieści o „odwilży” w kraju) notuje: *Ciągle to samo. Trzeba się modlić i czekać cudu, który mi odmieni duszę i pogodę w Ameryce* (III, 822). *Można zawsze odnaleźć w swej inteligencji, woli, sercu coś, co pomoże nam w walce z życiem, z ludźmi. Ale na walkę z sobą – jest tylko modlitwa* (III, 852).

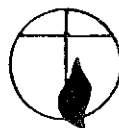
Jak zaznacza we wspomnianym wcześniej artykule J. Olejniczak, jedną z najlepszych wykładni krytycznych „Dziennika” Lechonia wydaje się fragment „Dziennika” Witolda Gombrowicza, dawnego zapiekłego „wroga” poety: *W każdym razie to była figura! Figura wszakże nie nadająca się do tego, co z nią wyrabiają „Wiadomości”. Lechoń jako wieszcz emigracji – to był kiepski pomysł, predestynowały go na ten stolec jedynie najgorsze jego słabości, paseizm, klasycznie polski romantyzm i wszystko to, co niestety było w nim z „Kuriera Warszawskiego”. Zanadto zresztą się czuło, że reklama „Wiadomości” jest bardziej podyktowana manią wielkości pisma niż uznaniem dla rzekomej wielkości Lechonia (...) I to jest smutne, że z człowieka, który był świetnym Lechoniem, zrobiono, nieznośną już frazeologią, świetnego poetę⁵. „Świetnego Lechonia” pożarły zmagania z samym sobą, nadwrażliwość psychiczna połączona z wygórowanymi ambicjami poetyckimi, kłopotami materialnymi oraz skrywaną, bolesną miłością. Wiosną 1956 r. poeta wyskoczył z okna 34. piętra nowojorskiego hotelu. Na hałaśliwym, zatłoczonym Manhattanie nie ocalał po nim nawet odcisk stopy. Jedynym śladem emigranckiej osobowości pozo-*

⁵ W. Gombrowicz, *Dziennik 1957–61*, Paryż 1982, s. 156–157.

stał „Dziennik”⁶. I właśnie w tej nieograniczonej, intelektualnej przestrzeni, na kartach „Dziennika”, Lechoń wyznaczył późne spotkanie swoim czytelnikom.

Anna Pietrzak

⁶ O *Dzienniku* J. Lechońa pisali także: A. Bernat, *Czytając „Dziennik” Jana Lechońa*, „Więź”, nr 7/1983; K. Krakowiak, *Obraz osobowości autora w „Dzienniku” Jana Lechońa*, w: *Polska literatura emigracyjna. Materiały z sesji naukowej (10 czerwca 1981)*, red. W. Białasiewicz, Lublin 1983; W. Wyskiel, *Kręgi wygnania. Jan Lechoń na obczyźnie. (Krag pierwszy i drugi)*, UJ, Kraków 1988.



Obrazy religijności Józefa Czapskiego*

Przed rokiem, 12 stycznia, zmarł Józef Czapski. Ostatni obraz? Trudno wskazać tylko jeden. Wspomnienia bliskich Czapskiemu postaci przynoszą kilka migawek z jego ostatnich miesięcy. G. Herling-Grudziński pisze: *Życie stało się wegetatywne. Pamiętam, że podczas jednej z ostatnich naszych rozmów bardzo się na to skarżył i w pewnym momencie powiedział, że chciałby nie istnieć*¹. Jeszcze więcej pamięta krewny malarza. Wspomina, jak Czapski żalił się pod koniec, że nie rozumie Pana Boga, po co go jeszcze tutaj trzyma. Jestem przecież tylko *trupem* (cadavre), który nikomu nie służy – nawet już nie cierpi...² Natomiast Cz. Miłosz zapamiętał słowa: *Wiesz, jestem bardzo szczęśliwy*. Poeta dodaje: *Ogromnie wzruszyło mnie i pocieszyło to wyznanie powoli dogasającego człowieka*³. Mam przed oczyma inny jeszcze obraz Czapskiego – czarno-białą reprodukcję zdjęcia z 1988 r.⁴ Widać, że ujęty tu człowiek już nie widzi. Jego oczy są pozbawione życia – puste. Ale ich pustka jest wypełniona światłem. Paradoksalne widzenie, pozwalające patrzeć w silne światło bez drgnienia powieki. To obraz człowieka, który mógł trwać w niewidzialnym świetle. Jak w biblijnym obrazie wiary – wytrwania w widzeniu Niewidzialnego (Hbr 11,27). Przywołane obrazy mogą posłużyć jako tło do pytania o religijność Józefa Czapskiego. Wskazują rozpiętość jego doznań między nocą wątplenia a mocą wiary – w światło. Jak zatem mówić o religijności Czapskiego? Jak odnaleźć jej świadectwa pośród śladów innych doświadczeń, którymi karmił się w swoim życiu?

W najwcześniejszych wspomnieniach tłem była najwyraźniej miłość doświadczona w postaci matki. Rychło matki w jego życiu zabrakło. A co z miłością? Wspominając lata młodości, mówi o niej bardziej

* O Czapskim pisałem już wcześniej: *Czytając, patrząc, widząc...* („PP” 2/1991, s. 299–315); *J. Czapski „złym katolikiem”?* („Kresy” 16/1993, s. 133–141).

¹ Wspomnienie *Chciał nie istnieć*, „Tygodnik Powszechny” 4/1993.

² J. Przewłocki ustnie na sesji poświęconej J. Czapskiemu w Lublinie, 26–28 V 1993.

³ Por. *Rozmowy*, „Tygodnik Powszechny” 4/1993.

⁴ Zdjęcie nr 48 w: J. Czapski, *Wybrane strony*, oprac. J. Pollakówna przy współpracy P. Kłoczowskiego, Les Editions Noir sur Blanc 1993 (= W).

powściągliwie aniżeli o swojej religijności. O tej ostatniej dał wyraźne i znamienne świadectwo. Wspomina, że w wieku 15–17 lat miał *najsilniejsze przeżycia religijne*. Wiązały się one z sakramentalnym przyjmowaniem Jezusa: *Chciałem przystępować do komunii co niedziela. To już mój nauczyciel uważał za przesadne i absolutnie niedopuszczalne. Jeździł ze mną razem z Carskiego Siola do Petersburga do późniejszego biskupa Łozińskiego, który był kiedyś naszym spowiednikiem, na rozstrzygnięcie tego sporu, i biskup późniejszy, święty ksiądz Łoziński, powiedział: „Posłuszeństwo jest przede wszystkim, poddaj się temu”. W każdym razie to były przeżycia, które później straciły intensywność* (W 185).

Konflikt między wewnętrznym przeświadczeniem i autorytetem Kościoła powrócił w jeszcze ostrzejszej formie po kilku latach. Miłość do Chrystusa przejawiała się wtedy u Czapskiego w przejściu się pacyfistycznymi ideami Lwa Tołstoja. Wielki pisarz był dla niego *pierwszym odbiciem* Jezusowej Ewangelii (W 210). Przekonany, że w duchu Kazania na Górze powinien odmówić służby wojskowej, przyszły malarz wyznał swoją decyzję na spowiedzi u tego samego ks. Łozińskiego. Ten powiedział: *„Ale pamiętaj, że Kościół pozwala na wojnę, jeżeli wojna jest sprawiedliwa, i że ty nie możesz sądzić według siebie”. Ja na to mu powiedziałem, że nie mogę postępować inaczej, niż kaže mi moje sumienie, i nadal się upierałem, że takie jest moje przekonanie*. Po dłuższym przetargu, w którym młody Czapski ani myślał ustąpić, ksiądz uznał, że nie może mu udzielić rozgrzeszenia; był jednak na tyle otwarty, że odesłał młodzieńca do konfesjonału naprzeciwko. A tam? *Pocciwy ksiądz dał mi natychmiast rozgrzeszenie. Powiedziałem wszystko to samo. A ja wtedy jednocześnie Renana czytałem i znalazłem takie zdanie, które mi bardzo trafiło do przekonania. Renan gdzieś pisze: „Kościół jest jak sztaba żelazna – albo przyjąć cały, albo odrzucić cały”. I ja konsekwentnie – odrzuciłem cały i przez długi czas nie praktykowałem⁵*.

Był to czas, kiedy fascynacja Ewangelią i Tołstojem przybrała u Czapskiego dodatkową postać. Właśnie w związku z nią – właściwie z nim, bo chodzi o Antoniego Marylskiego – pojawia się w jego wspomnieniach wzmianka o miłości. Myśląc nie tylko o sobie, ale i o swoich siostrach, Czapski zauważa: *Wiara jest pewną formą zakocha-*

⁵ W 211 n. Patrząc na ten spór obiektywnie trzeba powiedzieć – także z katolickiego punktu widzenia – że rację miał Czapski. Nie chodziło mu bowiem, jak sądził ks. Łoziński, o ocenę stanowiska Kościoła w tej sprawie, ale o głos jego własnego sumienia, któremu należy się bezwzględne posłuszeństwo. Lepiej to widział drugi ksiądz, który udzielając rozgrzeszenia nie był „gorszym” katolikiem, ale bardziej światłym...

nia, bo wszyscy byliśmy zakochani w Antku. Po latach widzi wyraźniej ambiwalencję swojej relacji do Marylskiego: *Więc ten moment wiary oślepiający, narzucający rzeczywistość, która jest ważniejsza niż wszystkie namacalne dowody. Bardzo groźne. Ten rozdział między wiedzą a wiarą, przywódcy charyzmatyczni mają ten dar. My wszyscy wiemy przecież, ilu ludziom Antek narzucił pewną wizję świata* (W 208 n.).

Dalszy rozwój Czapskiego można opisać jako stopniowe schodzenie na ziemię. Najpierw minęło uniesienie, które towarzyszyło jego wspólnocie życia z Marylskim i z siostrami. W pierwszej połowie 1918 r. ich sytuacja stała się nie do zniesienia. Z późniejszej perspektywy Czapski mógł dostrzec sens tego kryzysu. Z myślą o przyszłej roli założyciela zakładu w Laskach dodaje: *Jego stan ówczesny był przecież punktem wyjścia dla jego zupełnego oddania się pewnej idei, idei chrześcijańskiej. Ja jestem tym, który nigdy w życiu, poza pierwszymi czasami – może właśnie dlatego, że go tak idealizowałem z początku – nigdy za ideał go nie uważał. Jeszcze do ostatnich czasów na różne jego rzeczy się irtutowałem* (W 218 n.).

Kolejnym stopniem oddalania się od pierwotnego idealizmu było głębsze zrozumienie przez Czapskiego samej Ewangelii. Zawdzięczał to Dymitrowi Mereżkowskiemu. Spotkał go w Piotrogradzie w 1918 r. w czasie poszukiwania wziętych do niewoli oficerów polskich – w misji, która okazała się osobliwą prefiguracją przedsięwziętych w 25 lat później daremnych poszukiwań kolegów z obozu internowanych w Starobielsku⁶. Mereżkowski zdołał przełamać idealistyczny pacyfizm Czapskiego przez ukazanie innej strony Ewangelii. Tłumaczył mu: *Ludzie się o coś biją (...) popełniają grzechy, niech Pan przyjmie na siebie też ten grzech i razem walczy o lepszy świat, w którym nie będzie zabijania* (W 305). Odwołał się do przypowieści o dwóch ludziach idących do nieba w białych szatach. Zobaczyli pośrodku błotnistej drogi chłopca, któremu złamało się koło u wozu. Jeden z pielgrzymów minął go, żeby się nie powalać, drugi – wszedł w bagno i pomógł. Obydwaj doszli do nieba, jeden czysty, drugi zabrudzony. Pierwszemu powiedział Bóg, że zasłużył na niebo swoją czystością i że będzie czczony w Kościele raz na cztery lata. Drugi natomiast został pochwalony za to, że ważniejsza była dla niego (nie)dola drugiego człowieka; dlatego będzie czczony – cztery razy do roku! *Czapski zrozumiał nagle, że bardziej chrześcijańskie jest zbrukać się dla bliźniego, niż być moralnym czyścioszkiem...*⁷

⁶ Por. J. Pollakówna, W 296.

⁷ J. S. Pasierb, *Józef Czapski – Polak, artysta, chrześcijanin*, „Więź” 3/1993, s. 7.

Wejście w ludzką historię, bezpośredni kontakt z jej grzesznością przybiera dodatkową postać w trzecim, niejako najniższym stopniu schodzenia Czapskiego na ziemię. Mówi o tym najwyraźniej na kartach swego dziennika w związku z lekturą „Kosmosu” Gombrowicza. Opisana w powieści *wsobność* człowieka jako izolacja od świata przypomina Czapskiemu jego własną młodość. Służąc w wojsku podczas wojny 1920 r. miał wrażenie, jakby od świata – ludzi i przyrody – oddzielała go szyba. Później odnalazł to przeżycie w głośnym „Kochanku Lady Chatterley”, gdzie tytułowej bohaterce dopiero miłość przywróciła kontakt z przyrodą. Zauważa: *Przecież wyskoczyłem z tej śmierci zmysłów, spoza tych szyb, z tej „wsobności”* (wyrażenie Gombrowicza) *wyrażnie dwiema drogami*. Pierwszą drogę tak opisuje: *Zaczęłem żyć fizycznie. Namiętnie się kochałem przedtem, ale nie pozwalałem sobie na nic. W wielu przypadkach nawet nie wiedziałem, czego pragnę, przerzucając wszystkie moje pożądania na ideologię*. Wyzwolenie było zatem w przyjętym życiu seksualnym, które dawało mi sto grzechów, win wobec innych, ale wyrwało mnie z samotności absolutnej, którą czułem wobec otaczającej mnie natury, ale nie wobec Boga. Otóż właśnie w okresie zamurowania seksualnego i to zamurowania przyjętego jako obowiązek, konieczność – miałem drogę do Boga niezmqoną, otwartą. Gdybym wtedy na tamtej drodze wytrwał, może mógłbym być żyć życiem mistyka. Ale nie czułem się chyba nigdy do końca i naprawdę na to naznaczony, wybrany (W 71).

Czy znalezione wyjście mogło być trwałe? Aby przezwyciężyć rozdarcie, jakie wyczuwał wobec świata, Czapski przyjął rozdarcie swojej relacji do Boga. Miał świadomość, że droga jego religijności została zahamowana przez (wy)życie seksualne. W innym miejscu dodaje: *Jest cały świat mistyki, o którym nie wiem naprawdę nic, bo odszedłem, opuściłem ten świat dla życia w materii, w pracy, w cielesnych miłościach, rozterkach i rozdziarciach* (W 66). Rozdarcie powracało, kiedy z nawrotem głębokich przeżyć religijnych powracała również niepewność co do obranej drogi. Po dwóch pierwszych latach w Paryżu, kiedy wreszcie skończyło się szukanie zabezpieczenia materialnego i mogło się rozpocząć malowanie, opanowała go niemoc: *Wtedy, właśnie wtedy odczułem z nie znaną mi zupełnie siłą poczucie PO CO? Nie miałem dosłownie sił wziąć palety do ręki, ale wtedy to był głód innego wymiaru – mistyki? Dwóch moich ówczesnych przyjaciół poszło do klasztoru. Tylko zupełne obnażenie, zupełne odejście, kontemplacja, najsurowsza klauzura, zdawały mi się jeszcze życiem możliwym, furtką w świat rzeczywisty. Dużą rolę odegrał wtedy w życiu moim Jacques Maritain, który mi z całym naciskiem twierdził, że nie*

ma w tym ani śladu powołania. Żebym wrócił do życia, do pracy: „Bóg ci daje takie chwile, żebyś całe życie pamiętał, że jest INNA rzeczywistość”. Wróciłem do pracy i tamten stan minął mi po paru tygodniach zupełnie (W 107).

Fakt, że ustąpiło wcześniejsze uniesienie religijne, był nie tyle znakiem wyjścia, ile zejścia – zboczenia – z drogi, która wcześniej przed nim się otwierała. Na czym owo zboczenie polegało? Dlaczego mistyka i cielesna miłość wydawały się Czapskiemu nie do pogodzenia? Jego postawa pozwala się domyślać dwojakiej trudności. Z jednej strony zdaje się, że wiązał on mistykę z postawą całkowitego oderwania od świata, którego realizację widział jedynie w klasztorze... Z drugiej strony pozostaje pytanie o rodzaj owej cielesnej miłości, która nie przestawała rodzić w Czapskim poczucia winy. Opublikowane dotąd jego wypowiedzi omijają tę kwestię, choć pozwalają się domyślać – problem tkwił dla niego w tym, że była to miłość homoseksualna...⁸

To wszystko świadczy o rozdarciu Czapskiego w jego życiu religijnym – na pierwszej drodze. Trudno mówić o niej więcej. Doświadczana tutaj słabość mogła mu towarzyszyć długo – może podobnie, jak *oścień dla ciała*, od którego daremnie pragnął się uwolnić apostoł Paweł. Daremnie, skoro właśnie w ZNOSZENIU swojej słabości miał doświadczyć mocy łaski. Taki był sens słowa Pana: *Wystarczy ci mojej łaski. Moc bowiem w słabości się doskonali* (2Kor 12,9). Istotne było, żeby się poddać – jednak nie słabości, ale działaniu łaski. Wydaje się, że okres ulegania słabości skończył się dla Czapskiego wraz z przeżyciami ostatniej wojny. Mówiąc o wpływie, jaki nań wywarła autorka wydanej pośmiertnie w 1948 r. „Siły ciężenia i łaski”, wspomina: *Byłem katolikiem praktykującym i zagadnienia metafizyczne pasjonowały mnie zawsze, zawsze... Ale był w moim życiu okres burzliwy, gdzie religia jakby w kąt poszła. Ale potem właśnie spotkanie z Simone Weil było wielkim szokiem. W jej rewelacje wierzę dziś bardziej niż we wszystko⁹.*

⁸ Wydaje się, że sam Czapski naświetlił tę kwestię wyraźniej w rozmowach nagranych w 1989 r. przez Piotra Kłoczowskiego. Opublikowano na razie tylko fragmenty. W jednym z nich mówiąc o swoim odkryciu wielkiego dzieła M. Prousta począwszy od tomu *Nie ma Albertyny* Czapski dodaje: „Ja wtedy się szalenie kochałem sam i temat mnie wciągnął”. W tym samym kontekście zwraca uwagę, że dla samego Prousta pierwowzorem Albertyny „był jego... szofer”. A wspominając o przyjacielu, w którego willi zostawił przed wojną największe swoje obrazy, zauważa: „Także nie byłem już w nim zakochany” (Specjalny Dodatek „Gazety w Lublinie” z okazji sesji *Józef Czapski: Życie i Dzieło*, 26 V 1993, s. III).

⁹ J. S. Pasierb, dz. cyt., s. 17 (z rozmowy z P. Kłoczowskim w 1989 r.).

Droga do „natury“ przez miłość fizyczną odwiodła Czapskiego od Boga. Nie była to jednak jedyna droga. Druga – istotniejsza i o trwalszym znaczeniu – prowadziła przez malarstwo. To właśnie ono wyzwoliło go najgłębiej od opisanej wyżej *wsobności*. Jak? *Żadne tam natchnienie, ale właśnie piłowanie natury. Studiowanie, wgrzyzanie się w nią dało mi po miesiącach i latach pierwszy bezpośredni pełny z nią kontakt. Natchnienie – to znaczy praca w gorączce połączonej z jakąś wzmożoną, chłodną jasnością – te stany były tak niezmiernie rzadkie, na początku, że chyba dopiero po siedmiu latach – więcej – po dziewięciu, zaczęły się uczęszczać* (W 71).

Droga do głębszej religijności przez malarstwo jest najbardziej frapującym świadectwem – dziełem życia – Józefa Czapskiego. Początkowe rozdarcie między drogą (nie)religijną i malarską uwarściło go na ich odmiennosć. Podkreślał to sprzeciwiając się próbom mieszania obu dziedzin. Jego zdaniem *Malraux wszystko pogmatwał używając języka religijnego do mówienia o sztuce. Sztuka miała się dla niego stać religią przyszłości, a wszystko to mówił z całym patosem. Nie, nie! W tych sprawach lepiej zamilczeć, a zwłaszcza nie wyobrażać sobie, że jako artysta jest się jakimś nadzwyczajnym wyjątkiem*¹⁰. W tym duchu wypowiedział się też w wywiadzie z samym Malraux. Zapytany przez niego: *Czemu Pan maluje?* Czapski odpowiedział: *Z braku czegoś lepszego. To lepsze – to mistyka: droga BEZPOŚREDNIA – ponieważ przekracza ona moją wolę ofiary, nieskończenie niższą niż ta, której tamta droga wymaga. Malarstwo jest kontemplacją, wizją, malarstwo jest „nadprzyrodzonością zdegradowaną“, „tą samą rzeczą, o jeden stopień światła mniej“, powiedziałaaby Simone Weil. Rozpiętość jest ogromna, inny wymiar; ale bez tego związku, który może zachodzić i zachodzi po tysiącokroć bez wiedzy malarza, sztuka staje się delectacją gastronomiczną – niczym*¹¹.

Czapski lubił powtarzać zdanie swego przyjaciela: *Mystyków trzeba ROBIĆ, a nie CZYTAĆ*. Czasami z nim polemizuje, choć z jego słów jasno wynika, że myśli nie tylko o przeczytanych, ale i przeżytych przez siebie doświadczeniach (W 67). Jakich? Znowu ambiwalentnych. Z jednej strony mówi w tym kontekście o swoich trudnościach związanych z wiarą: *Życie przeszłe? Nieśmiertelność duszy? Istnienie poza grobem? INACZEJ myśleć o tym, mniej abstrakcyjnie i napaśtliwiej. (...) jeżeli myślę o nieśmiertelności duszy, to jedynie tak, jak zdawała się*

¹⁰ J. Czapski, *Dzienniki, wspomnienia, relacje*, oprac. J. Pollakówna, Oficyna Literacka 1986 (wyd. drugiego obiegu), s. 213 (= Dz 213).

¹¹ Por. J. Pollakówna, *Olśnienia i medytacje – O malarstwie Józefa Czapskiego*, „Zeszyty Literackie“ 9 (zima 1985), s. 132.

o tym myśleć Simone Weil: scalenie z Bogiem, gdzie już nie ma związku z ziemią, z najdroższymi, nie ma ciała, nie ma pamięci! Z drugiej strony, w następnym zdaniu, uzupełnia: Ale JEST Chrystus i Jego obecność, którą ta sama Simone Weil przeżyła w pewnej sekundzie objawienia (...) Nie chodzi tu o takie czy inne wyobrażenie nieśmiertelności, nic, nic o tym nie możemy wiedzieć, to inny wymiar, ale chodzi o sekundy przeżyć świadomości, pożywkę jedyną, która daje życie, wtedy właśnie, kiedy opuszczają człowieka siły twórcze, kiedy się odkleja od świata, i bardziej jeszcze świat od niego. Wtedy – nie zamazywać, nie zadeptywać le vide w sobie. Wtedy może przychodzi, może przyjdzie pomoc. Inny widnokrąg, inny wymiar. (...) Ziarno tego w sobie nosić (W 66 n.).

Co dodać do tego świadectwa? Obrazów religijności Czapskiego można znaleźć w jego życiu jeszcze więcej. Należałoby wspomnieć o ważnych dla niego postaciach, o których sam zauważył: *Przewodnikami dla mojej religijności jest kilka postaci, które zawsze dla mnie żyją – to są mistycy. Jednocześnie aż do końca zaświadcza: Moja religijność miewa chwile buntu i zna zwątpienie. Dlatego wyznaje swemu rozmówcy: Widzi Pan więc, że jestem złym katolikiem (Dz 212). Chwile buntu przybierały postać doprawdy drastyczną, dramatyczną. Inny rozmówca wspomina, że zacytował Czapskiemu ostatnie słowa Heinego: Bóg mi wybaczy. To jego zawód. Na to Pan Józef podniósł się na swojej sofce i niespodziewanie mocnym głosem powiedział: – Ale ja Mu nie wybaczę. Za dużo zła i cierpienia widziałem. Za dużo, za dużo!...*¹² A przecież aż do końca nie ustawał w szukaniu jedności – komunii. W jednym z ostatnich świadectw swego dziennika wspomina wielkanocną wizytę w kościele: *Tam Komunia przed nocą. Msza i Komunia, tak wiele i tak mało – modlitwa wymaga wielkiej koncentracji – przytomności duchowej, którą jako religijną, dawno opuściłem. A następnego dnia dodaje: Wczorajszy kościół (...) Komunia tak jakby tylko wewnętrznie przyjęta, a przecież wyzwoliła mnie z ostatnich tygodni buntu, oschłości i wprost niewiary, jakbym wrócił do kościoła, do MOJEGO domu! Czy mam prawo tak mówić? Chyba tak, ale pamiętać muszę, że to jeden z miliona końców świata, ten mój dla mnie, że czekają mnie może jeszcze długie, długie miesiące czy lata en exil, gdzie będę się toczył od upokorzenia do upokorzenia (W 166 n.).*

Wydaje się, że ostatnie obrazy nie mówią nic nowego. Ale czy wolno się zatrzymać przy obrazach z życia Czapskiego? Czy ostatnim słowem i testamentem malarza nie są raczej pozostawione przez

¹² Specjalny dodatek „Gazety w Lublinie”, 26 V 1993, s. IV.

niego obrazy? Niekoniecznie te końcowe, czarno-białe. Religijność Czapskiego przejawia się w jego obrazach pośrednio – w postawie wobec świata, o której świadczą. Jego kontemplacja nie ograniczała się do *natury* w wąskim sensie *przyrody*, lecz była otwarta na wszystko: na przedmioty zwane niezbyt dokładnie *martwą naturą*¹³, na krajobrazy, na ludzi... Tym, co je łączyło w oczach samego malarza, był z pewnością moment początkowego poruszenia – impulsu prowadzącego w końcu do obrazu. Tym zaś, co je różni, jest dwoistość poruszenia – z jednej strony wrażliwość na ból w świecie, z drugiej – olśnienie jego pięknem. Aż do końca wydawało mu się, że nie zdołał wyrazić całej głębi swych poruszeń. O pierwszych mówił: *Nie potrafiłem, jak to zrobił Goya, jak to zrobił Soutine i tyle innych na świecie malarzy, wzruszyć moim malarstwem i wyrazić najciemniejszą stronę istnienia: nieustanne i powszechne cierpienie*¹⁴. Może jednak udało mu się wyrazić olśnienie – w obrazach jaśniejszych, wolnych od ciemności związanej ze złem w (nie)ludzkim świecie?

Ostatnie pytanie pozostaje otwarte – pytanie o jedność ponad (poza) rozdarciem pomiędzy mistyką a malarstwem, między postawą akceptacji wobec rzeczywistości a zwracającym się przeciw niej bunt. Czy jedność była niemożliwa – czy to w życiu, czy w twórczości Czapskiego? Postaci, które najbardziej go fascynowały, aż do końca zmagaly się z tajemnicą Boga. Dopiero koniec przynosił pojednanie – też nie zawsze widoczne. Pozostało niewidoczne u Simone Weil. Natomiast można je było zobaczyć u kresu życia Brzozowskiego i Rozanowa. A u Czapskiego? On sam pozostał do końca świadkiem cierpienia – nawet czy zwłaszcza wtedy, kiedy fizycznie już nie cierpiał. Co zostanie z jego obrazów? Te, które wyrażały cierpienie, są pewnie świadectwem Wielkiego Piątku – męki i śmierci. Są one ostateczne – tylko w przemijającym życiu. Inne – urzeczone i olśniewające pięknem natury – pozostaną dłużej. Są bliższe nieprzemijalnej rzeczywistości Zmartwychwstania. To, czego Czapski nie potrafił wyobrazić sobie i wyrazić w swych wypowiedziach o życiu po śmierci, przebija z jego rozświetlonych obrazów nie „martwej“, lecz głębszej natury – świata. Jedynie jasność może być ostatnim słowem i obrazem religijności prawdziwie chrześcijańskiej.

Jacek Bolewski SJ

¹³ Por. K. A. Jeleński, *Szkice*, wybór W. Karpiński, Kraków 1990, s. 154.

¹⁴ Por. J. Bolewski SJ, *Nic jak Bóg. Postacie iluminacji Wschodu i Zachodu*, Warszawa 1993, s. 195.

Zamyślenie nad tajemnicą człowieka

Stephan Pietrowicz, *Helmuth Plessner*, Verlag Karl Alber,
Freiburg-München 1992, ss. 537

Warto sięgać do klasyków. Przede wszystkim po to, aby uczyć się od mistrzów stawiania pytań i formułowania problemów, ale również po to, aby z perspektywy czasu uświadomić sobie możliwości i granice tematyki przez nich podjętej. Trudno sobie wyobrazić życie filozoficzne, więcej, życie duchowe Europy bez takich nazwisk, jak Arystoteles i Platon, Tomasz i Kartezjusz, Kant i Hegel, Husserl czy Heidegger. H. Plessner należy do klasyków antropologii filozoficznej. Trzeba po niego sięgać. Setna rocznica urodzin filozofa (1892–1985) stanowi doskonałą okazję do przybliżenia szerszym kręgom jego dorobku. Jest to również okazja do ogólniejszego zamyślenia nad bytem człowieka, możliwościami i wynikami filozoficznej nauki o człowieku.

Pietrowicz podejmuje wysiłek krytycznego zrekonstruowania całego dorobku filozoficznego Plessnera oraz jego krytycznej oceny. Praca zawiera: słowo wstępne, cztery rozdziały („Duchowe, historyczne i filozoficzne tło filozoficzno-antropologicznej myśli Plessnera“, „Droga Plessnera do antropologii filozoficznej na podstawie jego wczesnych pism filozoficznych“, „Myśli Plessnera o filozofii i antropologii“, „Metodyczne rozwinięcie i systematyczna realizacja filozoficznej antropologii Plessnera na podstawie »Stufen des Organischen und der Mensch«“), zakończenie, wykaz literatury, osób i pojęć.

Pietrowicz prowadzi badania w dwóch wymiarach: horyzontalnym i wertykalnym, idzie wszerek i w głąb. Horyzontalny wymiar odsłania wpływy zewnętrzne, wykazuje inspiracje i zapożyczenia Plessnera od takich filozofów, jak Kant, Husserl, Heidegger, Dilthey, Misch, König, Jaspers, Scheler, oraz od filozofujących przyrodników, jak Driesch i Uexküll. Wymiar wertykalny jest interpretacją, w niektórych momentach pogłębieniem myśli Plessnera. Z jednej strony zarysowanie ogromnego tła, z drugiej strony szczegółowe analizy kolejnych problemów stanowią o tym, że praca Pietrowicza staje się znaczącym przyczynkiem do historii filozofii i historii kultury XX w. Jej lektura wymaga od czytelnika dużego wysiłku, ale problemy przez nią podejmowane nie są łatwe, chodzi przecież o człowieka.

Każde pokolenie musi podjąć w filozofii – niejako na swój rachunek – określone tematy, musi zająć stanowisko wobec pewnych zagadnień. Jednym z takich tematów-zagadnień jest: CZŁOWIEK, a właściwie bardzo proste w formie, a jakże w swej istocie skomplikowane pytanie: Kim jestem?

Kim właściwie jestem? W historii filozofii znajdujemy rozmaite odpowiedzi człowieka myślącego, próbującego zdefiniować, lub tylko opisać swój byt. Człowiek dostrzegał siebie jako *formę wśród wielu innych form*, jako *ducha uwięzionego w materii, twór przyrody i dzieło społeczności, jedność tego co rozciąga i myśłące*. Definiował swój byt, ale nigdy nie był w pełni zadowolony z tego, co powiedział o sobie samym. Wiedział, lub wyczuwał – jak kto woli – że tego, co w nim niewypowiedziane, jest o wiele więcej od tego, co potrafił ująć w kształt myśli i słowa. Refleksji człowieka nad samym sobą towarzyszyło i w dalszym ciągu towarzyszy przekonanie, że jeszcze nie przeniknął głębi swego istnienia, że nie jest w stanie tego dokonać, gdyż jego głębie są nieczłgębialne. Z drugiej strony człowiek był i jest przekonany, że namysłu nad sobą samym nie może zaniechać, że jest on konieczny, że jest jednym z elementów stanowiących o jego istnieniu i istocie.

Człowiek – istota nieznana. Wprawdzie zdanie to zostało wypowiedziane w XX w., ale myśl, świadomość tajemnicy bytu ludzkiego pojawiła się w człowieku u początków jego istnienia. Istota człowieka wydawała się pogrążona w otchłań istnienia. Ale przecież jego istnienie darzy się w określonym miejscu i w określonym czasie. Miejsce i czas nie zdradzają jednak człowiekowi jego tajemnicy, mówią raczej, kim człowiek nie jest, że się zagubił, że odszedł od siebie. Wprawdzie pojęcie alienacji-wyobcowania zrobiło karierę w XX w., ale głębokie przekonanie, że człowiek nie jest tym, kim powinien być, to fenomen, który obserwujemy od pierwszych chwil istnienia człowieka po dzień dzisiejszy. „Winnych“ można szukać w samym człowieku: w jego słabej woli i słabym intelekcie, lub poza nim: w społeczeństwie lub pracy wykonywanej przez człowieka. Ale właściwie po co szukać winnych? Czy można coś zmienić w bytowej sytuacji człowieka?

Człowieku, bądź wreszcie sobą! Człowieku, bądź ludzki! Ale co to właściwie znaczy? Kiedy człowiek jest sobą? Wtedy, kiedy myśli? Są myśli szlachetne, ale są również myśli zbrodnicze i plugawe. Kiedy człowiek jest sobą? Wtedy, kiedy kocha? Tak, miłość jest zdolna do największej ofiary. Ale również miłość popycha człowieka do największej zbrodni. Dzieje dostarczają niezliczonych dowodów. Gdzie zatem człowiek może szukać odpowiedzi na pytanie o samego siebie?

U Boga? Ale wtedy będzie patrzył na siebie w perspektywie Objawienia. W przyrodzie? Ale wtedy będzie uprawiał antropologię na poziomie nauk przyrodniczych. Są rozmaite antropologie i każda z nich ma usprawiedliwiony byt przez metodę i aspekt badań. Rozmaite antropologie odsłaniają rozmaite strony ludzkiej egzystencji.

Czy można stworzyć naukę o człowieku, której punktem wyjścia i dojścia byłby człowiek? Czy można osiągnąć jednolity, całościowy obraz człowieka? Tak sformułowane pytania pojawiły się na początku XX w. Postawiło je prawie równocześnie, niezależnie od siebie trzech filozofów: M. Scheler, A. Gehlen i H. Plessner. Wymienieni podjęli, każdy na swój sposób, wysiłek zbudowania antropologii jako samodzielnej dyscypliny filozoficznej. Wiek XX jest wiekiem antropologii. Trzeba wyjść od człowieka i dojść do człowieka, wyjść od człowieka i dojść do świata, wyjść od człowieka i dojść do Boga. Sens bytu ludzkiego nie może się znajdować poza człowiekiem, on musi być w nim samym. Od człowieka trzeba rozpocząć filozoficzną zadumę. Skonkretyzujmy.

W 1928 r. Scheler wydaje „Die Stellung des Menschen im Kosmos”. Zdaniem Schelera mamy trzy tradycje-nurty nauki o człowieku, ale nie mamy jednolitego obrazu człowieka. Tradycja żydowska i chrześcijańska jest tradycją biblijną, według niej człowiek jest szczególnie stworzeniem Boga. Tradycja grecka, antyczna, jest oparta na rozumie, według niej człowiek jest istotą myślącą. Tradycja nowożytnego przyrodoznawstwa to dziedzictwo nauki, w duchu tej tradycji człowiek jest ogniwem ewolucji. Teologiczną, filozoficzną i naukową wiedzę o człowieku można porównać do trzech kręgów, które nie tylko się nie przecinają, ale nawet się nie dotykają, nie mają wspólnego punktu. Jest to wiedza „parcjalna”, gdyż za każdym razem punkt wyjścia tych antropologii jest „fałszywy”, znajduje się poza człowiekiem. Jeśli wyjdziemy od człowieka, od miejsca „zakorzenienia” jego bytu, wtedy odsłoni się nam cała prawda o człowieku jako istocie żyjącej w przyrodzie i posiadającej ducha. W antropologii Schelera pojęcia nośne to pojęcie życia i ducha.

Praca A. Gehlena „Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt” ukazała się w 1940 r. i do tej pory została 12 razy wydana w nie zmienionej postaci. Gehlen zaznacza, że twierdzenia antropologii teologicznej zakładają wiarę, bazują na niesprawdzalnych dla nauki podstawach, dlatego nie mają naukowej wartości. Antropologie przyrodnicze (biologiczne) spełniają wprawdzie wymagania stawiane nauce, ale ich twierdzenia nie mają dla nas szczególnej wartości, gdyż są zbyt jednostronne: mówią o człowieku, ale tylko

w kontekście bytu zwierzęcego. Antropologie przyrodnicze nie potrafią sięgnąć do tego, co stanowi o specyfice bytu człowieka, metodycznie nie są w stanie zbliżyć się do takiego fenomenu, jak język, moralność, fantazja itd. Dla Gehlena człowiek jest *istotą działającą*.

Praca H. Plessnera „Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie“ ukazała się równocześnie z dziełem Schelera, a więc w 1928 r. Ze względu jednak na nieprzystępny język i styl nie znalazła szczególnego oddźwięku. Aby zachować *życiową jedność człowieka* Plessner dystansuje się od całej tradycji kulturowej, jak również od nowoczesnej filozofii i nauk przyrodniczych. Uważa, że nowoczesna filozofia – ma na myśli filozofię egzystencjalną – koncentruje się do tego stopnia na wnętrzu, podmiotowości człowieka, że całkowicie zapoznaje stronę zewnętrzną, nic nie może powiedzieć np. o cielesności. Odwrotnie ma się sprawa z naukami przyrodniczymi. One badają stronę zewnętrzną bytu ludzkiego, ale nie są w stanie – ze względu na metodę – dotrzeć do wnętrza człowieka. Pojęciem nośnym, kluczowym antropologii Plessnera jest *ekscentryczna pozycjonalność*.

Ekscentryczna pozycjonalność. Z niej wyprowadza Plessner tzw. prawa antropologiczne. Czym jest ekscentryczna pozycjonalność? Jak brzmią, do czego odnoszą się prawa antropologiczne?

Ekscentryczna pozycjonalność jest sposobem istnienia człowieka. Pozycjonalność „mówi”, jak istnieje dany żywy byt. Roślina istnieje inaczej niż zwierzę. Byt człowieka nie jest podobny do bytu zwierzęcia. Istnienie żywej istoty nie jest zwykłym „byciem-tu-i-teraz”. Martwa natura wypełnia fizyczną przestrzeń, żywa istota pozostaje w stosunku do swego środowiska. Jej byt jest zapośredniczony, *ustanowiony*. Co to znaczy?

Każda żywa istota musi być zamkniętą całością, musi mieć zewnętrzne granice oddzielające ją od środowiska, gdyż inaczej rozplątałyby się w nim jak kropla wody w oceanie. Z drugiej jednak strony żywa istota musi być otwarta na środowisko, z którego czerpie życiowe energie, musi pozostawać w kontakcie zewnętrznym i wewnętrznym ze środowiskiem. Pozycjonalność jest zatem – można tak powiedzieć w duchu rozważań Plessnera – stosunkiem zamkniętości i otwartości żywej istoty do środowiska.

Pozycjonalność rośliny jest otwartą formą istnienia, roślina jest żywą materią. Ona nie ma „osobistego” stosunku do środowiska, gdyż jest bezpośrednio w nie włączona.

Pozycjonalność bytu zwierzęcego jest zamknięta. W zwierzęciu pojawia się bytowe (psychiczne) centrum, z którego zwierzę wypro-

wadza reakcje i do którego doprowadza zewnętrzne bodźce. Zwierzę jest nie tylko żywą materią, ono ma już ciało, przeżywa środowisko jako obcą względem niego rzeczywistość. Zwierzę nie może jednak przeżywać swoich przeżyć. Ono jest panem swojego ciała, ale nie jest panem samego siebie.

Z bytem człowieka pojawia się możliwość refleksji, zdystansowania się względem siebie samego. Człowiek „posiada” Ja. Tego Ja nie potrafi jednak nigdy i w żaden sposób ostatecznie zobiektywizować. Żadna próba uchwycenia Ja nie może się powieść. Dlatego człowiek sam dla siebie jest niezgłębiony, niewypowiedziany.

Ja jest czymś innym niż centrum człowieka. Ja istnieje poza czasem i poza przestrzenią. Byt człowieka nie zamyka się w „tu-i-teraz”, dzięki Ja człowiek przekracza granice czasu i przestrzeni, jest wolny.

Z ekscentrycznej pozycjonalności, z bycia *związany przez ciało i bycia wolnym przez Ja*, Plessner wyprowadza prawa antropologiczne. Są one aspektowym opisem sytuacji bytowej człowieka: jego stosunku do środowiska, do tego, co poznaje, do samego siebie. Plessner mówi o prawie naturalnej sztuczności, prawie zapośredniczonej bezpośredniości i o prawie utopijnego stanowiska.

Ja, istniejące poza czasem i przestrzenią, uświadamia człowiekowi, że jego byt jest zawieszony w nicości, że jego korzenie sięgają poza przyrodę. Człowiek, aby istnieć, musi stworzyć świat dla siebie, dlatego tworzy świat kultury. Bez kultury nie może żyć, świat natury nie jest jego światem. Kultura wprawdzie jest czymś sztucznym, jest dziełem człowieka, ale z drugiej strony jest czymś naturalnym dla jego bytu. On ją tworzy ze swojej natury, gdyż tylko w świecie kultury potrafi się odnaleźć.

Prawo zapośredniczonej bezpośredniości odnosi się do poznania. Człowiek ma bezpośredni kontakt z tym, czym sam nie jest, rzeczywistość posiada „rzeczy” w tym wszystkim, czym one są. Jego bezpośrednio posiadanie jest jednak zawsze zapośredniczone. „Rzeczy” nie są niczym innym niż treścią świadomości, a treści świadomości nigdy nie są świadomością. Między treścią świadomości i świadomością musi zawsze się pojawić Ja. Bezpośredni stosunek poznawczy człowieka jest zawsze zapośredniczony.

Prawo utopijnego stanowiska wskazuje, że człowiek nie może nadać swemu istnieniu określonej równowagi bytowej, stabilności, chociaż jest ona konieczna i człowiek w rozmaity sposób do niej dąży. Wszelki jednak „trwały fundament” bytu ludzkiego okazuje się złożony na piasku. W obliczu niestabilności, przypadkowości, nicości budzi się w człowieku instynkt metafizyczny. Sytuacja zagrożenia jest

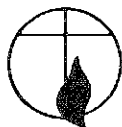
– według Plessnera – miejscem narodzin religijności. Religia zakłada wiarę. Wiara nigdy nie daje pewności, jest ryzykiem, powierzeniem się. Los człowieka polega na byciu w drodze, chociaż nie ma pewności, czy ta droga prowadzi do domu Ojca.

Plessner pogłębił naszą wiedzę o człowieku. Ale czy ją zgłębił? Nie! Nic otrzymaliśmy od niego odpowiedzi na to proste w swej formie pytanie: Kim jest człowiek? Kim jestem? Odpowiedź, że człowiek jest istotą o *ekscentrycznej pozycjonalności*, jeśli nawet zawiera „całą” prawdę o człowieku, to przecież tej prawdy nie artykułuje. Nadal o wiele więcej pozostaje w ciemnościach i otchłaniach bytu ludzkiego, niż filozof potrafi wydobyć ku światłu świadomości. Nie znaczy to, że wysiłek Plessnera był daremny, że nie opłaca się analizować jego myśli. Plessner jest jednym z lepszych przewodników po zakamarkach bytu ludzkiego. Jeśli nawet całej prawdy o człowieku nigdy nie poznamy, to nie znaczy, że nie powinniśmy tworzyć z kamyków myśli całego obrazu bytu ludzkiego, który być może wprowadzi nas w stan jeszcze większego zdumienia i zadziwienia nad tym, kim właściwie jesteśmy.

Czy można stworzyć filozoficzną naukę o człowieku wychodząc od człowieka? Jak tego dowodzi wysiłek Plessnera, a również Schelera i Gehlena, można, ale będzie to nauka, która – wbrew założeniom i oczekiwaniom – nie uchwyci i nie wypowie całej prawdy o człowieku. Dlaczego? Jako odpowiedź niech służą ostatnie zdania z pracy Pietrowicza: *W pojęciu ekscentrycznej pozycjonalności, które obejmuje jedność człowieka jako [jedność] rzeczy fizycznej „i” istoty rozumnej, z powodu jego neutralności względem pojęcia rzeczywistości fizycznej i psychicznej, zewnętrznej i wewnętrznej, jest „jednocześnie” założony i wyrażony nieprzekraczalny rozłam w sposobie egzystencji człowieka. Tutaj należy dostrzegać szczególne osiągnięcie Plessnera: przedstawienie człowieka w jednakowej mierze jako istoty biologicznej i duchowej, przyrodniczej i rozumnej oraz jednoczesne pokazanie niezgłębioności i załamania, otwartości i słabości przysługującej tej jego egzystencji, co zmusza człowieka do ciągłego szukania nowego stosunku do siebie samego, do świata, do Boga jako Absolutu. Rozłam w egzystencji człowieka, wynikający z jego ekscentrycznej pozycjonalności, którego on nigdy nie potrafi ostatecznie uchwycić i przezwyciężyć, który stanowi podstawę jego istnienia i jest warunkiem możliwości jego życia i stosunku do świata, został przez Plessnera w ostatnich zdaniach w „Stufen” wypowiedziany z niespotykaną radykalnością: ze względu na ekscentryczną pozycjonalność załamuje się dla człowieka nawet sama idea niosącej podstawy świata, znajdowania się w Absolutcie, i wybija go*

z możliwego stanu równowagi. Sprzeczności w sposobie istnienia człowieka, które Plessner próbował uchwycić w pojęciu ekscentrycznej pozycjonalności, są radykalne. One są dla człowieka, żyjącego w ekscentrycznej pozycjonalności, nieprzewyciężalne.

Jerzy Machnacz



Intruzi narodowego sacrum

Przy okazji kolejnej rocznicy tragedii polskiego Września wracają na łamy prasy kulturalnej i do innych mediów spory dotyczące jakości i wartości zapisu obrazu wojny tudzież okupacji niemieckiej w naszej literaturze. Ponieważ dyskusje te mogą wreszcie przebiegać w warunkach nie krępowanej odgórnie szczerości, bez konieczności uciekania się do półstówek i kamuflażu – jak to się działo za Pcerclu – wiele utrwalonych przedtem stereotypów świadomości podlega rozbiciu, a sporo tematów ukazuje się w nowym świetle. Tym intencjonalnym krytycznym powrotem w artystycznie zinterpretowaną przeszłość – niestety nadto jeszcze wyrwykowym i nie pogłębionym – sprzyjają ukazujące się z historycznym opóźnieniem, nie wydane kiedyś z przyczyn cenzuralnych lub autocenzuralnych książki mniej i bardziej znanych autorów. Takie, jak szeroko komentowana i pobudzająca do namiętnych polemik – choć to chyba głównie za przyczyną zrealizowanego na jej podstawie filmu Andrzeja Wajdy – opublikowana po ćwierćwieczu od chwili napisania powieść Aleksandra Ścibora-Rylskiego „Pierścionek z końskiego włosia”, jak tom literackich obrachunków uwięzionego po ubeckiej intrydze w latach stalinowskich Janusza Kasińskiego pt. „Na stracenie” czy też pozycja „Mój starszy brat”, czyli opracowany przez Tadeusza Różewicza zbiór materiałów dokumentalnych i literackich związanych z pamięcią brata poety, Janusza, zgładzonego podczas wojny ciekawie zapowiadającego się pisarza. Namiętne i nie przebiegające w środkach spory wzbudziła przed rokiem także telewizyjna premiera sztuki samego Różewicza „Do piachu”; po raz kolejny odezwało się wówczas grono kombatanatów urażonych wymową dramatu, nie mogących pogodzić się – zresztą nie po raz pierwszy – ze skazami na kultywowanym w oficjalnym obiegu obrazie heroicznej legendy okupacyjnej.

Powiadam: nie po raz pierwszy dlatego, że z podobnym przyjęciem spotkało się opublikowane w latach tuż powojennych na łamach „Tygodnika Powszechnego” opowiadanie Jana Józefa Szczepańskiego „Buty”, które – podobnie jak sztuka Różewicza – poruszało problematykę zła wojennego również po naszej, polskiej stronie. Czyli podejmowało temat obłożony w gruncie rzeczy nieformalnym tabu w potocznej świadomości społecznej, nie tylko bezpośrednio powojennej, ale i – jak się okazuje – nadal aktualnej, choć już w mniejszym

zasięgu. Po latach sam J.J. Szczepański tak wyjaśniał swoje własne moralne wątpliwości, towarzyszące naruszaniu tego niepisanego rodzimego zakazu: *Sprawą uderzającą mnie w moich opowiadaniach okupacyjnych jest pewien brak... brak hitlerowskiego zła pokazanego wprost. Kiedy przypominam sobie przeżycia tamtych czasów, widzę, że zawsze najbardziej przejmowało mnie zło objawiające się wśród nas samych. Prawdziwe niebezpieczeństwo triumfującej brutalności, cynizmu, tchórzostwa i nihilizmu uświadamiałem sobie wówczas w pełni, gdy dostrzegałem je w sobie, we współtowarzyszach walki, w sercach ofiar i obrońców.* Tak pojęta problematyka skażenia złem podczas inwazji totalitaryzmu nazistowskiego wyznacza ważny trop myślowy twórczości pisarzy, którzy w młodych latach zostali w taki czy inny sposób zagarnięci przez nawałę wojenną – a więc obok wymienionych już tu autorów, m.in. również Tadeusza Konwickiego z „Sennikiem współczesnym” i innymi utworami z wcześniejszych lat, Witolda Zalewskiego z „Pożegnaniem Twierdzy”, Adolfa Rudnickiego jako autora okupacyjnych opowiadań, Tadeusza Nowakowskiego z jego „Obozem Wszystkich Świętych” czy wreszcie autora „Pożegnania z Marią”. *Byliśmy źli, bo chcieliśmy przeżyć* – tego zdania i podbudowującej je filozofii wyłożonej na kartach opowiadań długo nie mogła Tadeuszowi Borowskiemu wybaczyć przeważająca część opinii zbiorowej; mało kto, zdaje się, już dziś pamięta, że krytyka polska, i to legitymująca się znamienitymi nazwiskami, w przeważającej większości nie potrafiła z początku zaakceptować i pojąć narzuconej przez narratora prozy Borowskiego perspektywy idcowo-etycznej. Z podobną burzą zarzutów dotyczących kalania polskich świętości spotkał się na emigracji T. Nowakowski po opublikowaniu w 1957 r. w Londynie wymienionej powieści.

Vorarbeiter Tadek Borowskiego, porucznik Grzegorzczuk jako bohater „Obozu Wszystkich Świętych”, Waluś z dramatu „Do piachu” czy „Wszarz” z opowiadania J.J. Szczepańskiego to z pewnością nie najlepiej wciąż widziani intruzi sacrum narodowej pamięci. Wydaje się, że nasza rzeczywistość zgłasza zapotrzebowanie raczej na bohatera pozytywnego, nieulekłego w boju i przy tym szlachetnego tudzież cnotliwego. Nasze poczucie narodowej dumy, ukształtowane na fundamencie przekazywanych przez pokolenia legend rycerskich i ułańskich oraz patriotycznych poematów, nie akceptuje nie licujących z wzorcem etycznym czynów i zachowań bohaterów. Waluś, analfabeta wiejski, prostak z karabinem, który równie dzielnie walczy z okupantem, jak dba o swoje, jest wyzwaniem w stosunku do obowiązującego tradycyjnego modelu konspiratora i partyzanta. Ale nie da się prze-

cież ukryć, że taki Waluś nie został wymyślony przez autora w przypływie złości na kolejną generację ZBOWiD-owców, że on istniał, i to istniał w rzeczywistości partyzanckiego piachu może bardziej od nieskazitelných ułanów na przykład Żukrowskiego... A jeśli istniał, jeśli był, to przecież trzeba coś z tym począć. Tak przynajmniej uważa Różewicz. Jego Waluś, przygłupi chłopina, walczący jak należy o wolny kraj, a skazany przez sąd polowy za dokonanie przy okazji słusznej sprawy brzydkiego rozboju na własną rękę, nie jest tragicznym bohaterem dramatu, nie jest w ogóle bohaterem w myśl literackich kanonów estetycznych. Lecz przez tak wykreowaną postać autor upomina się o respektowanie zaniedbywanej i zacierananej – a jakże ważnej dla dobra wspólnej przyszłości – prawdy tamtego trudnego, skomplikowanego czasu.

Pokrewne były zamierzenia T. Nowakowskiego, który zaraz po wyzwoleniu znalazł się w obozie dla dipisów na granicy niemiecko-holenderskiej i który na kanwie wyniesionych stamtąd doświadczeń oparł jeden z zasadniczych wątków „Obozu Wszystkich Świętych”. Narrator powieści próbuje dowieść, że wojna, zwłaszcza ta wojna, wyzwała z utajenia i obnaża konstytutywne cechy natury ludzkiej, a wśród nich skłonność do zła i bezprawia. SS-mańska struktura obozów koncentracyjnych dążyła do spodlenia i zezwierzczenia więźniów; powieść Nowakowskiego przekonuje o tym, że Niemcom się to udało – nie bez udziału samych ofiar – i opowiada o tym, jak to się udało. Obraz pierwszych dni wolności jest w interpretacji pisarza przytłaczający i porażający: ocalały, wyzwolony zza drutów tłum niszczy i pochłania wszystko, co staje mu na drodze. Spragniony zemsty i użycia, pozbawiony jakichkolwiek reguł moralnych motłoch kradnie, gwałci i morduje nie tylko Bogu ducha winne niemieckie rodziny mieszczańskie i nie tylko przypadkowych przechodniów oskarżanych o zdradę bądź żydostwo, ale i wyrzyna się między sobą. Okrzyk „Jude” wzbudza wśród byłych niewolników państw koncentracyjnych podobnie nienawistne instynkty jak przedtem wśród SS-manów. Kiedy jeden z polskich dipisów wraca z łupieskiej wyprawy i przyznaje się do zabicia jakichś staruszków niemieckich, motłoch opowiada się po jego stronie, a nie ścigającej go policji. Kiedy zaś później, po okiełznaniu rozbestwionych byłych więźniów, wprowadzany dyscyplinarnie przez amerykańskich żołnierzy nowy regulamin przywraca w obozie w miarę ludzki porządek, wcale to nie oznacza, że dobro ostatecznie bierze górę nad złem. To raczej zło zostaje zamaskowane, przytłumione, oprawione w cywilizowane formy – lecz nadal gra zasadniczą rolę w stosunkach międzyludzkich, czego do-

świadczą na własnej skórze próbujący przeciwstawić się ludzkiemu picktł bohater powieści Stefan Grzegorzczak. Pełen frazesów patriotyzm i moralizm na pokaz kryje pod sobą, jak się okaże, ubóstwo moralne, korupcję, pijaństwo i inne nowe plagi obozowe, docierające nawet do kręgów obozowej elity, czyli polskich oficerów.

Problem zła wylęgającego się w tym wielkim konflikcie cywilizacyjnym sprzed półwiecza również po stronie obrońców i ofiar, a nie tylko napastników, dręczy sumienie i pamięć narratorów prozy T. Konwickiego, Witolda Zalewskiego i innych pisarzy, których nauka życia przebiegała za młodu w okopach i lasach, zamiast w ławie szkolnej czy uniwersyteckiej. Cały ów doniosły, przynajmniej w moim mniemaniu, a nie dość chyba wyakcentowany w krytyce nurt naszej powojennej literatury zmierza do dowodu – co warto jeszcze raz podkreślić – że mit heroizmu wojennego jest nie do pogodzenia z regulaminem etycznym i postulatem świętości bojownika o wolność i sprawiedliwość ojczyzny.

Etyczne implikacje wojny partyzanckiej w klinicznej wręcz postaci zostają przedstawione we wczesnych opowiadaniach J.J. Szczepańskiego. Porucznik Szary, bohater wymienianego już przeze mnie opowiadania „Buty”, wykształcony i przestrzegający kodeksu norm moralnych wychowanek polskiej szkoły podchorążych, nie umie jako dowódca leśnego oddziału AK pogodzić się z wydanym mu rozkazem likwidacji bez sądu brygady własowców, którzy postanowili przejść na stronę polską. Nikt z przełożonych nie wnika w przesłanki decyzji i wiarygodność byłych wrogów. To po prostu „Kałmucy” zaciekle wspierający wcześniej hitlerowców, i nie ma dyskusji – należy im się „czapa”. Przełożeni w ogóle dziwią się wątpliwościom moralnym Szarego: *Jak pan sobie wyobraża sąd w tych warunkach? Przypuśćmy, że części z nich nie udowodnimy winy? Co wtedy? Czy jednych zabić, a innych puścić? Niech pan pomyśli nie kategoriami humanitarnych autorów, ale kategoriami naszej leśnej rzeczywistości, naszego bezpieczeństwa.* Otóż właśnie, trzeba zabijać, trzeba zabijać w sposób niehumanitarny, często wręcz niehumanitarny, podyktowany regułami bitwy; wahanie i zwłoka decyzji może przynieść przecież dramatyczne koszty dla niezdecydowanych. *Trzeba było przewidzieć takie rzeczy. Nikt pana za rączkę do lasu nie prowadził* – powiada porucznikowi Szaremu dowódca... Trzeba... Tylko jak się potem z tym pogodzić? I jak to opowiedzieć później po powrocie do domu cywilom zauroczonym legendą partyzancką, „wojenki, wojenki”?

W innym opowiadaniu J.J. Szczepańskiego, zatytułowanym wymownie „Koniec legendy”, Szary nie umie się oprzeć właśnie „nie-

zdrowej satysfakcji“ wyrzucenia z siebie w eleganckim ziemiańskim domu całej prawdy. Co robiliście z jeńcami? – pyta starszy pan Woyno, entuzjasta patriotycznej walki wyzwolenczej w lasach. – Ano, zabijało się – odpowiada porucznik. I nieprawda, że nie było chętnych do wykonywania wyroków. Bywało, że w jego oddziale do każdej egzekucji zgłaszało się trzy razy więcej ochotników, niż potrzebowali. Z jakiego powodu? Zwyczajnego: żeby na przykład otrzymać buty po zabitych „Kałmukach“. Bywało, że egzekucji dokonywało się saperską łopatką. *A dlaczego w ten sposób?* – pyta zmartwiony ziemianin. Ano raz, że amunicja była na wagę złota, a dwa, że nie można było wystrzałami zdradzać miejsca pobytu. *A poza tym to było przyjęte. I w ogóle nieprawda, że Polacy nie są okrutni* – podsumowuje swoje wojenne obserwacje Szary, choć sam ma do nich stosunek ambiwalentny.

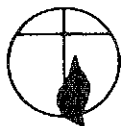
Syndrom poczucia współludziału w winie za zło, które po rozpętanu zarazy nazizmu zapanowało na świecie, jest stałym refrenem wątków ideowych prozy T. Różewicza, staje wręcz u fundamentów całej jego twórczości, również poetyckiej i dramaturgicznej. W znamiennej z punktu widzenia snutych tu rozważań noweli „Pragnienie“, w tomie „Opadły liście z drzew“, narrator wczuwa się w reakcje młodego bohatera, partyzanta, który nie umie się pogodzić z bestialstwem swoich współtowarzyszy broni, zadraczających w ziemiance czekającego na egzekucję niemieckiego leśniczego. Niesmak młodzieńca przyglądającego się torturom budzi fakt, że przecież Niemiec i tak za chwilę zginie, po cóż mu jeszcze „dokładać“? Z drugiej strony bohater czuje, że powinien chyba zrozumieć głównego dręczyciela, który ma głowę pokrytą białymi pasieczkami po przesłuchaniach w Gestapo, a pewnie i innego biorącego rewanż na ujętym Niemcu żołnierza, którego kiedyś hitlerowcy przez tydzień bili i trzymali w wodzie. Jednakże przed nimi w ziemiance klęczy oto zaszczuty stary człowiek, oczekujący śmierci, który cierpliwie wyciera z twarzy krew po uderzeniach, obлизuje językiem wargi i cicho stęka z bólu... Opowiadanie nie przynosi rozstrzygnięcia dylematów moralnych młodziutkiego bohatera, zawiesza pytania, podobnie jak czyni to narrator wojennych tekstów J.J. Szczepańskiego.

Z wojny nikt nie wychodzi czysty, miecz sprawiedliwego jest zbrukany jak miecz zbrodniarza... – zauważa Jan Błoński w eseju poświęconym Krzysztofowi Kamilowi Baczyńskiemu i wojennemu pokoleniu młodych inteligentów, w zbiorze „Romans z tekstem“. Najbardziej dramatyczne ostrzeżenie dotyczące „zła wśród nas samych“ doszło z samego dna cywilizacji baraków i krematoriów – w twór-

czości T. Borowskiego. Z dna, w którym można było przetrwać tylko dostosowując się do regulaminu *wielkich przedsiębiorstw eksterminacji* i gdzie pozostawała tylko *pierwotna walka, którą samotny upodlony więzień toczył o swój byt z równie upodlonym esesmanem* (jak czytamy w „Byliśmy w Oświęcimiu”). Borowski nie pozostawia zawieszonych pytań, dylematów bez rozstrzygnięć; jest w odpowiedziach bezlitośnie precyzyjny. Podana przez niego jako pewnik prawda, że do stosowania terroru państwo totalitarne zatrudniało swoje sterroryzowane ofiary, że do budowania systemu obozowego wykorzystywano „wspólnictwo” więźniów, jest wiadomością, z którą trudno się nam wciąż pogodzić. Jednakże trafność diagnozy Borowskiego potwierdzały przecież później dowody naukowe takich badaczy, jak Antoni Kępiński, Bruno Bettelheim czy Richard L. Rubinstein, który pisał m.in.: *Obozy przedstawiały znacznie trwalszą groźbę dla ludzkości, niż wskazywałaby na to ich funkcja poligonów masowego mordu. (...) Niestety tylko niewielu etyków zwróciło uwagę na fakt mający dużą wymowę polityczną. W rzeczywistości obozy były nową formą ludzkiej społeczności* (Rubinsteina cytując William Styron w „Wyborze Zofii”).

Sądzę, że ważną intencją poznawczą i lekcją dla potomności, wpisaną przez T. Borowskiego jak i innych omawianych tu autorów w ich dzieło, jest przestroga przed wciąż „niewyczerpalnymi” (mówiąc z ironią) możliwościami natury ludzkiej, czy inaczej: pozostawiony jako wniosek z lektury system wczesnego ostrzegania etycznego, powiadamiający o ciągłym przyczajonym w nas zagrożeniu „od środka”.

Mieczysław Orski



sesje · sympozja

WARMIA – LUDZIE I DZIEŁA

Barok na Warmii

**Święta Lipka – Olsztyn
23–24 IX 1993 r.**

W 300. rocznicę konsekracji kościoła w Świętej Lipce odbyła się sesja naukowa, zorganizowana przez Ośrodek Badań Naukowych im. Wojciecha Kętrzyńskiego, Stowarzyszenie Historyków Sztuki (Sekcja w Olsztynie) oraz Klasztor Ojców Jezuitów w Świętej Lipce. Wystąpienia historyków z Krakowa, Olsztyna, Torunia i Warszawy dowodzą, że zainteresowanie epoką baroku – słabo jeszcze rozpoznaną i niesłusznie w przeszłości pomijaną – nie maleje, a nawet staje się konieczne, aby odbudować ciągłość historyczną.

Pierwszy dzień symposium odbył się w Świętej Lipce i wygłoszone tego dnia referaty ściśle dotyczyły problematyki tego miejsca. Józef Poklewski omówił warmińskie zespoły pielgrzymkowe. Warmia na obszarze około 4300 km² miała 8 kościołów pielgrzymkowych, z których najbardziej okazały i najsłynniejszy znajduje się w Świętej Lipce. Dzieje tych zespołów wiążą się z rozpowszechnianiem się kultu maryjnego. Ks. Alojzy Szorc przedstawił postać Stefana Sadorskiego – fundatora Świętej Lipki. Nie był on Warmiakiem, ściągnął go biskup warmiński Szy-

mon Rudnicki, zlecając misje finansowe i dyplomatyczne. Fundator był człowiekiem chimerycznym. Swą majątność przekazał jezuitom, a potem kapitule. Elżbieta Jelińska zajęła się ikonografią Świętej Lipki w sztuce (grafiki, litografie). Joanna Szydłowska prześledziła obraz sanktuarium w reportażu polskim po 1945 r. Przypomniła, że było ono inspiracją „czytanek majowych” (kazań) i legend (zapisanych w XVII w.). We współczesnej literaturze zainteresowanie Świętą Lipką jest nikłe – nie pisała o niej prasa regionalna. Temat świętolipski podejmowali: Kazimierz Koźniewski, Władysław Ogrodziński, Aleksander Rymkiewicz, Maria Zientara-Malewska, Maryna Okęcka-Bromkowa i inni, przedstawiając obiekt i jego historię jako ośrodek polskości, miejsce kradzieży monstrancji, a wreszcie jako ostoję kultu maryjnego. Stanisław Achremczyk powiedział o Świętej Lipce jako miejscu spotkań politycznych w XVIII w. Tu organizowali ważne rozmowy polityczne biskupi warmińscy, politycy spotykali się pod pretekstem pielgrzymowania, naradzali się Żafuscy, Sapiehowie, tu 5 VII 1708 r. przebywał król Stanisław Leszczyński. Jerzy Paszcenda SJ przedstawił kalendarium prac konserwatorskich w Świętej Lipce. Zaczęły się one w połowie XVIII w. odnowieniem fasady i są kontynuowane do dziś. Szczegółowo problematykę „konserwacji rzeźby kamiennej” w Świętej Lipce zreferowała Maria Zakrzewska. Stwierdziła, że nie ma współcześnie określonej koncepcji konserwatorskiej, jak ta, którą wzbudziła kiedyś teoria Winckelmana. Większe uzupełnienia i rekonstrukcje dzieł

rzeźbiarskich wywołują kontrowersje. W Świętej Lipce utrudnieniem dla konserwatora jest m.in. brak jedności 30 rzeźb na krużgankach czy brak reprodukcji poszczególnych dzieł, np. rzeźby Dawida. Marian Dorawa przedstawił dzieje konserwacji organów świętołipskich. Po ich pierwotnym kształcie zachował się jedynie późnobarokowy prospekt; zmieniono konstrukcję mechaniczną na pneumatyczną, a brzmienie barokowe na romantyczne. Referent postulował wprowadzenie działań nie tylko konserwatorskich, lecz także rekonstrukcyjnych – bardzo kosztownych.

24 września obrady przeniesiono do Olsztyna, do siedziby OBN im. W. Kętrzyńskiego (Dom Polski). S. Achremczyk w wystąpieniu pt. „Między Prusami Królewskimi a Prusami Książęcymi” usystematyzował problemy sąsiedztwa dominium warmińskiego. Warmia odczuwała pewne oddalenie od Rzeczypospolitej, a graniczyła z terenami zamieszkanymi przez ewangelików. Biskupi warmińscy, którzy byli jednocześnie senatorami Rzeczypospolitej, sprawili, że Warmia usamodzielniała się w XVII i XVIII w. Ukształtowało się poczucie warmińskości, wynikające z potrzeby obrony i rozszerzania katolicyzmu, ale też szczególnego sąsiedztwa; nie oznaczało to tylko wrogości, skoro biskupi zamawiali dzieła sztuki u artystów ewangelików.

O swoich odkryciach, dotyczących związków rzeźbiarzy warmińskich ze środowiskiem artystycznym Warszawy, opowiadał Mariusz Karpowicz, dowodząc, że w połowie XVIII w. artyści warszawscy stworzyli niektóre dzieła na Warmii, np. że niejaki

Liverotii jest autorem rzeźb w Stoczku Warmińskim, ołtarza w kolegiacie w Dobrym Mieście i figury św. Jana Nepomucena (stojącej przy ul. Senatorskiej w Warszawie), a ambona w kościele w Lidzbarku Warmińskim to pożyczka formalna wzięta od stołecznego twórcy, Franciszka Antoniego Vogta. Karpowicz zaapelował, aby nagrobek biskupa Warmii Grabowskiego, wykonany przez Jana Jerzego Płerscha, a znajdujący się obecnie w częściach w trzech różnych miejscach, został zwrócony jezuitom i zrekonstruowany.

Zagadnienia kultury umysłowej Warmii w czasach baroku (tzn. od czasów bpa Rudnickiego do czasów bpa Grabowskiego) przedstawiła Krystyna Stasiewicz. W swym rekoniesansie autorka kierowała się ideą, że o kulturze umysłowej danej dzielnicy decydują warunki lokalne. Warmia była kontrreformacyjna, jezuitcka, kapitulna, biskupia, a jej kultura – katolicka i dewocyjna. Tworzyło ją około 120 osób (Warmiacy, Polacy z Rzeczypospolitej i najmniej liczni cudzoziemcy). Ogniska kulturalne mieściły się w Braniewie, Reszlu, Fromborku, Dobrym Mieście, Lidzbarku Warmińskim i ośrodkach pielgrzymkowych, jak np. Święta Lipka. Formy uczestnictwa w kulturze umysłowej na Warmii przybrały postać szkolnictwa, kolekcjonerstwa, mecenatu i twórczości artystycznej. Krystyna Stasiewicz stwierdziła, że literaturę na Warmii uprawiało ok. 50 pisarzy znanych z nazwiska (przeważnie jezuita). To dziedzictwo, drukowane i rękopiśmienne, jest zupełnie nie przebadane.

Andrzej Rzepiło podjął się omówienia architektury warmińskiej

w XVII w. Jest ona trudna do zbadania ze względu na skąpe źródła ikonograficzne i pisane. Architektura na Warmii tego okresu jest ogniwem procesów zachodzących w Rzeczypospolitej; autor referatu wskazał na dwa pałace: w Lidzbarku Warmińskim i Kamienny Dom w Braniewie, jako przykłady pewnej specyfiki architektonicznej Warmii. Fazy budowy w XVIII w. oraz zagadnienia inspiracji architektonicznych i autorskich zespołu pielgrzymkowego w Krośnie k. Ornety zreferował Karol Guttmejer. Wykazał on m.in., że – najpewniej – o projekt tego obiektu wystarał się u Józefa Szymona Bellottiego w Warszawie około 1697 r. Kasper Simonis z Ornety.

Ks. Andrzej Kopiczko uporządkował problemy szkolnictwa parafialnego na Warmii w XVII i XVIII w., ukształtowanego przez Sobór Trydencki. Stało ono na dobrym poziomie i miało największą liczbę placówek parafialnych i filialnych w stosunku do innych diecezji w Rzeczypospolitej. Absolwenci mogli bez przeszkód podejmować naukę w szkołach wyższego stopnia.

Iwona Kłuk jako historyk sztuki zadebiutowała wystąpieniem „Warsztat malarski w Lidzbarku Warmińskim 1650–1780”.

Ks. Alojzy Szorc scharakteryzował społeczeństwo Warmii w dobie baroku. Ludność tego „księstwa duchownego” nie przekraczała 100 tys. Braniewo – największe miasto – zamieszkiwało około 4000 osób, a Bisztynek – najmniejsze – około tysiąca. Władzę dzierżyli biskupi, którzy spolonizowali Warmię, i kanonicy. Szlachta warmińska (ok. 120

rodów) nie miała szans rozwoju z powodu scentralizowania władzy przez duchownych. Mieszczanie dzielili się na dwie kategorie: „mieszkanie” i legitymujący się większymi prawami, ale i obowiązkami „obywatel”. Wieś warmińska była zaможna.

Referaty ukażą się w tomie „Barok na Warmii” w 1994 r.

Zbigniew Chojnowski



**HOMBURG, HAMLET,
WINSTON SMITH**

Teatr Telewizji

Księżę Homburg
Heinricha von Kleista

przekład – Jacek S. Buras
reżyseria – Krzysztof Lang
scenografia – Andrzej Przybył
emisja 15 XI 1993 r., pr. 1

Kleista przez blisko 200. lat nie doceniano w Polsce tak jak na to zasługiwał, jego wielkość dostrzegali tylko nieliczni ludzie teatru czy pisarze. Nie interesowano się specjalnie ani twórczością Kleista, ani jego biografią – a jest ona, nawiasem

mówiąc, nader zajmująca i wydaje się niemal modelowym wcieleniem popularnego europejskiego mitu: mitu nie rozumianego przez współczesnych geniusza, którego krótkie życie zostaje zakończone samobójstwem. Po II wojnie w polskiej hierarchii światowych twórców Kleist spadł jeszcze niżej, stał się bowiem podejrzany ideologicznie; krytyka marksistowska wymyśliła mianowicie, że był on głosicielem pruskiego militarizmu. I w rezultacie splotu takich to okoliczności na przykład polska prapremiera ostatniej, najwspanialszej chyba, sztuki Kleista, „Księcia Homburga” (napisanej w 1811 r.), odbyła się dopiero w 1959 r., kiedy to dramat wyreżyserował w Teatrze Narodowym Wilam Horzyca. Nie znaczy to wcale, że od tego momentu rozpoczął się triumfalny pochód Kleista przez polskie sceny. Nadal grywany był nieczęsto i nadal nie obdarzano go specjalnym uznaniem. Ostatnio jednak ta sytuacja, wydaje się, nareszcie się zmienia; w ciągu roku mieliśmy bowiem dwie godne uwagi premiery Kleista: znakomitą jego komedię „Rozbity dzban” we Współczesnym i listopadową realizację telewizyjną – właśnie „Księcia Homburga”.

Jeśli nieszczęsny niemiecki romanzyk zajmie wreszcie w naszej świadomości i w naszych repertuariach należne mu miejsce, to wielka w tym będzie zasługa Jacka S. Burasa. Ten znakomity tłumacz ma nie tylko talent literacki – jest także, co bardzo rzadkie, osobą obdarzoną absolutnym słuchem teatralnym; jego teksty same „mówią się” aktorom. Podobnie ma się rzecz i w przypadku „Księcia Homburga” (Buras przeło-

żył także „Rozbity dzban”): język sztuki jest teraz jasny, stylizowany akurat w miarę, a przy tym Buras nadał mu sugestywny, piękny rytm. Oszczędny w słowach, pozbawiony zbędnych ornamentów przekład Burasa świetnie brzmi na tle entourage'u, w jakim rozgrywa się przedstawienie – sceneria pałacu jest równie surowa, trochę junkierska z ducha.

Sztuka w spektaklu Krzysztofa Langa została, jak to się określa w żargonie teatralnym, dobrze opowiedziana. Zdarzenia, konflikty i relacje pomiędzy postaciami są tu wyraźnie zarysowane, czytelne. W niektórych scenach niedostatecznie silne było może napięcie dramatyczne, np. w scenie bitwy czy we fragmentach obrazów ukazujących metamorfozy psychiczne Homburga. Marek Bukowski – Książę nie w pełni bowiem udźwignął ogromny ciężar tej roli. Zagrał sprawnie, jednak zabrakło mu tego, co nieprecyzyjnie nazywa się iskrą Bożą. I z tego powodu choćby sekwencja załamania Homburga, moment, gdy strach przed śmiercią pokonuje w nim wszystkie inne uczucia – dramaturgicznie zresztą sekwencja uderzająco współczesna i okrutna – nie wywiera aż takiego wrażenia, jak powinna.

Pośród partnerów Homburga trzeba wspomnieć przede wszystkim o pułkowniku Kottwitzu Janusza R. Nowickiego, starym żołnierzu, w którym uczucie przyjaźni walczy z nawykiem karności, i o Hohenzollernie Jana Frycza, wiernie służącym władzy, ale dostrzegającym więcej niż inni. Interesującą postać stworzyła także Magdalena Warzecha jako Natalia, której wyniosły chłód

topniecie chwilami pod wpływem miłości i rozpacz.

Niewątpliwie jednak głównym bohaterem przedstawienia jest Gustaw Holoubek – Książę Elektor. Ta rola potwierdza na nowo, po dłuższym czasie, jego najwyższą rangę aktorską. Zagrał postać złożoną i niejednoznaczną; w galerii wielkich dramatycznych tyranów pojawił się nowy portret. W dużej mierze dzięki Holoubkowi właśnie podczas oglądania tego spektaklu nawet recenzent mniej myśli o teatrze w kategoriach technicznych, więcej zaś o sprawach, które są roztrząsane w sztuce.

A nasuwa się tu wiele skojarzeń, związanych z różnymi planami dramatu – skojarzeń zaprogramowanych pewnie przez autora, podchwytanych zaś przez reżysera, i takich, które tylko dzisiejszemu widzowi mogą przyjść do głowy. Od „Antygony”, przy ukazanym przez Kleistę konflikcie porządku prawa i dyscypliny z moralnym porządkiem ludzkim, poprzez „Hamleta”, bo sama postać Homburga i niektóre jego rozmyślania są przejrzystą aluzją do Szekspira. Jednakże najsilniej narzuca się odniesienie literackie dość, na pozór, zaskakujące. Mianowicie podobieństwo z Orwellową wizją przebudowy duchowej rządzonych. Książę Elektor Kleista i Holoubka przeprowadza na Homburgu rodzaj eksperymentu, bawi się nim na różne sposoby i nie spocznie, póki „nie zajrzy mu do duszy”, jak powiada Hohenzollern, póki nie zapanuje nad jego myślami i charakterem. Jak Winston Smith Orwella, Homburg musi uwierzyć, że wolność jest niewolnictwem, a niewolnictwo wolnością. Elektorowi nie chodzi o dobro

kraju, o, jak byśmy to dziś powiedzieli, obywatelską dyscyplinę; Kleist w końcu nie bez powodu pokazuje, że bezduszne trzymanie się litery okrutnego prawa skłania powolnych dotąd poddanych do łamania tego prawa. Elektor nie chce zwykłej władzy, pragnie totalitarnego rządu dusz. Ze zbliżeń twarzy Holoubka, z jego głosu przebija ten ukryty zamiar; to nie jest dobrotliwy, choć surowy ojciec narodu – to Wielki Brat. I jak Wielki Brat nie wypuści już nigdy z rąk swojej ofiary, nie pozwoli jej na wewnętrzną samodzielność; świadczy o tym ostatni elektorski żart, który jawi się tu jako niecodzowne zwieńczenie całego procesu „resocjalizacji” Homburga. Tak bowiem nieodmiennie jest logika podobnych operacji.

Zarówno zresztą operacji przeprowadzanych na jawie, jak i wyimaginowanych – bo finał przedstawienia Langa, nawracającego w zakończeniu do pierwszej sceny, jest dość przewrotny. Cała historia, zdaje się mówić reżyser, mogła wydarzyć się naprawdę, ale równie dobrze mógł to być tylko sen Homburga. Jego podświadomość na podstawie realnych przesłanek skonstruowała po prostu ciąg wydarzeń, wyobraźalnych w państwie takim, jak państwo Elektora.

Trzeba koniecznie dodać, że żadnego z tych znaczeń, które widzi się w telewizyjnym „Księciu Homburgu”, spektakl nie narzucił sztuce przemocą, wbrew Kleistowi. Każde z nich mieści się w dramacie doskonalnie, pasuje do niego, z niego wynika. Toteż pewnie nie należy się dziwić, że akurat „Książę Homburg” nie cieszył się łaskami elektorów

wszystkich czasów – od króla pruskiego, który kazał sztukę zdjąć z afisza, aż po naszych domorosłych O'Brienów.

Joanna Godlewska



PRZESTRZEŃ POWROTU

Zygmunt Kubiak

Przestrzeń dzieł wiecznych

*Eseje o tradycji
kultury śródziemnomorskiej*

Wyd. Znak, Kraków 1993, ss. 288

Zygmunt Kubiak jest zasłużonym tłumaczem, znawcą poezji angielskiej, nowogreckiej, klasycznej, wybitnym eseistą („Półmrok ludzkiego świata” – 1963, „Wędrowki po stuleciach” – 1969, „Szkółka stylu” – 1972, „Jak w zwierciadle” – 1985). Konsekwentnie, tak jak w wypowiedzi dla „Res Publiki” (autoprezentacji w cyklu „Atelier”), w „Przestrzeni dzieł wiecznych” autor – trzykrotnie – upomina się o rezerwę w ekspresji uczuć, o *zadany* człowiekowi spokój.

Eseista nagrodzony w 1987 r. przez ówczesną „Solidarność” za przekład „Eneidy”, laureat włoskiej „Premio Canaletto”, został ostatnio wyróżniony za „Przestrzeń dzieł wiecznych”, która jest Warszawską Premierą Miesiąca w czerwcu 1993 r.

W porównaniu z poprzednimi tomami esejów Kubiaka najnowsza książka zawiera znacznie mniej cytatów, nieco mniej odwołań do autorytetów, wyraźniejsze zaś stają się uwagi o współczesnej Polsce. Dominuje przypominanie prawdy o tym, że Polska (ta śródziemnomorska, renesansowa, jagiellońska), zawsze do Europy należała i wносиła swój wkład do wspólnego dziedzictwa. Kilka motywów współtworzy konstatację pojęć niosącą przesłanie książki. Są to mianowicie: MEDYTACJA (powtórzona blisko dziesięciokrotnie), nieczmienna EUROPEJSKOŚĆ kultury polskiej, niezniszczalność RELIGIŃNOŚCI (przykładami, powracającymi do niejednego tekstu, są Żydzi polscy i chłopcy pielgrzymujący do Częstochowy), APOKALIPSA jako przeznaczenie ludzkości, pochwały MILCZENIA.

Istotne są zależności między częstymi motywami. Zaprzeczenie polskości-„śródziemnomorskości” jest dla Kubiaka zgodą na totalitaryzm, w szczególności, w doświadczeniu lat powojennych na marksizm i leninizm. Właśnie zetknięcie się młodego człowieka z tą ideologią, czującego się w gronie skupionych wokół „Znaku” i „Tygodnika Powszechnego” jednym z Indian skazanych na zagładę przez konkwistadorów, przesądziło o identyfikacji z *arystokracją ducha*: (...) *wokół siebie widziałem nie tylko grozę morderców*

– wspomina Kubiak – *lecz także (...) wiele obmierzłej głupoty w moim społeczeństwie. (...) Poznawałem i odczuwałem strukturę tego społeczeństwa. Oglądałem osobliwą technikę, jaką stosowały tak zwane warstwy wyższe w celu utrzymywania w uległości tych ludzi, którzy byli niżej postawieni. Obserwowałem znamienne dla tej upadłej duchowo Polskiej manie upokarzania ludzi – tę pozorną moc, tę strukturę, w której rzeczywistą siłę zastępowała jej kabotyńska namiastka, technika upokarzania. Zdaniem pisarza, katolicy w Polsce Ludowej powinni dobrze rozumieć, co znaczy być w najgłębszej warstwie swoich uczuć znieważanym przez ludzi głupich i okrutnych; patrzeć na poniewieranie starą, najwyższą, świętą tradycją, zarazem intymną i uniwersalną, która stanowi łatwy przedmiot ataków, bo jest wyznawana przez ludzi w większości prostych i bardzo ubogich. Być może odsunięcie na dalszy plan w „Przestrzeni dzieł wiecznych” poezji, która zwykle tak wiele miejsca zajmowała w książkach Kubiaka, służy temu, by ująć się za znieważanymi przez ludzi głupich i okrutnych.*

Kluczowy bowiem dla obecnego w tomie pojmowania spraw polskich jest passus sytuujący kompleksy europejskości wśród następstw spustoszenia w mentalności mieszkańców krajów – formalnie – opanowanych przez marksizm. Triumf splecionych z sobą siły, konformizmu, zakłamania nie minął bez śladu. Dzieje się oto tak, że *snobistyczny kult dzisiejszej Europy jako stolicy wszelkiej mądrości, kult, który nas wobec cudzoziemców ośmiesza, uzyskał rangę dziennikarskiego komunau oraz, szczególnie dla młodego pofinteli-*

genta, stał się sam dla siebie normą, oczywistością i sankcją. Eseista przestrzega przed szukaniem kryteriów tożsamości europejskiej w masowych upodobaniach dzisiejszego Zachodu. „Wieża z kości słoniowej”, tytułowy i zarazem konstytutywny motyw wyżej zacytowanego eseju, organizuje, jak się zdaje, przestrzeń, w której rozgrywają się dramaty historii, a także – tragifarsy mód intelektualnych.

W nowym, nie zamieszczonym dotąd w książkach tekście „Gród Wergiliusza” Kubiak odnosi kwestię przeciwstawiania się okrucieństwu we współczesnym świecie do ksenofobii, pogardy dla cierpiących, może i – do dyktowanej przez tłum standaryzacji postaw: (...) *ciągle na nowo, coraz to na innej zasadzie, kłębi się pragnienie dzielenia ludzi na zdrowych i „parszywych”.* (Wówczas, jeśli się zachowało sumienie, trzeba koniecznie zareagować natychmiast i oczywiście stanąć po stronie tych „parszywych“.) Wśród myślicieli bodaj Simone Weil najwyraźniej głosiła taką etykę. Niektórzy upatrują jej rudymentów w Kazaniu na Górze.

Eschatyczne podstawy refleksji Kubiaka są starannie skrywane, przedstawiane zwykle pośrednio i nienachalnie. Przejmujący wyraz uzyskał ten wątek w eseju „Eleuzis”. Kto zastanawiał się kiedyś nad misteriami eleuzyńskimi, zapewne nie minie płaskorzeźby, której kopię przechowuje muzeum w Eleuzis: (...) *wizerunek Demeter, Persefony i Triptolemosa wyobraża spotkanie, połącznie, odzyskanie siebie nawzajem – wbrew całej rozdziałającej obie boginie ciemności, która, jak się zdawało, zabijała wszelką nadzieję.*

Mimo uwzględnienia działających na wyobraźnię mitycznych obietnic zwycięstwa nad śmiercią, całość książki ma skromną zasadę kompozycyjną: jest to chronologia powstawania czy raczej publikowania poszczególnych esejów w „Tygodniku Powszechnym”, „Znaku”, w mniej znanych „Regionach”. Daje się zauważyć klamra, w którą ujęto wybrane, dotąd rozproszone prace. Pierwsza, „Natura i obłęd” dawno przeszła do historii literatury. Pisz o niej Tomasz Burek w „Żadnych marzeń”. „Natura i obłęd” była niejako programowym, pogłębionym filozoficznie głosem wznawianego po bicrutowskiej przerwie „Tygodnika Powszechnego”. Rozmowa tego właśnie pisma z Kubiakiem, samookreślenie intelektualisty wobec dzisiejszego położenia kultury polskiej, kończy książkę. Przedtem czytamy naszkicowane przez esecistę sylwetki Jerzego Turowicza, Stefana Kisielewskiego, Henryka Krzeczakowskiego. Jest tu wspomnienie o Irenie i Stanisławie Vincenzach, są przemyślenia o Kochanowskim, Kraszewskim, Mickiewicz. Portrety maluje się w „Przestrzeni dzieł wiecznych” tak, by tworzyły galerię pięknych uczuć, dzieł, idei. Przeplatane reminiscencjami z podróży nad Morze Śródziemne i subtelnymi ilustracjami teksty funkcjonują w książce jako eseje, choć pierwotnie bywały inaczej kwalifikowane gatunkowo, zwłaszcza jako uroczyste mowy. To, jak sądzę, najciekawsze, najbardziej charakterystyczne dla Kubiaka-kłasyka spotkanie form: esaju i oracji. Składnia Kubiaka przywodzi niekiedy na pamięć klasyczną mowę, nie cofa się nawet przed powtórzeniami, byleby

utrwalić we wrażliwości odbiorcy rytm frazy i jej treść.

Cenny jest w tej esecystyce również protest przeciw *skandalizującej pseudoliteraturze*, która chyba wyznacza bezkrytyczne wyobrażenia o nowoczesnych standardach literackości. Mogą przy tym zaskakiwać niektóre opinie Kubiaka. Na przykład za kryptofelietonistę uznany jest w omawianej książce Gombrowicz, zaś uniwersalizm do literatury polskiej wnosić miałby, między innymi, Kraszewski. Pozorna prostota gustu wystarcza jednak tylko jako klucz do nader powierzchownego odczytania „Przestrzeni dzieł wiecznych”. Ma ona swój tajemniczy świat aluzji, zawołowanych cytacji, nie nazwanych sympatii filozoficznych. Na przykład ulubiony motyw klasyków – śpiew drozda i zbieżność z poglądami Alberta Schweitzera zakorzeniają w tradycji kultury pogawędkę o przyszłości z amerykańskim profesorem imieniem Dick: „*Nieraz w historii większość ludzi uchwalala rzeczy niedobre, tłum oklaskiwal w Rzymie igrzyska gladiatorów*” – „*Niewątpliwie tak nieraz było i wiem, że sama demokracja to jeszcze za mało – odpowiedział Dick – ale ja na czym innym opieram moją nadzieję*”. I zaczął mi śpiewać swoją pieśń drozda (...) Mówił: „*Opieram moją nadzieję na tym (...) że (...) ludzkość wreszcie się ocknie do rozpoznania i szanowania obiektywnych praw natury (...) można przewidywać, że z czasem ukształtuje się większy szacunek dla jednostki ludzkiej, dla każdego ludzkiego istnienia i w ogóle szacunek dla życia*”.

Kubiak zachowuje przyjazny dystans w stosunku do podobnych

marzeń. Inaczej komentuje gwałtowne pytanie o teodyceę, krzyk „Nie zabijaj!” – do Boga. Znamy je z ostatnich wierszy Mieczysława Jastruna. Escista powołuje się na Herlinga-Grudzińskiego, u którego znalazł zapis takiego buntu. Widzi w nim drogę na manowce myśli ludzkiej.

Z zagrożeniem najszerzym, z barbaryzacją i Polski, i Europy wiąże Kubiak niebezpieczeństwo „irlandyzacji” Polski: pozostawienie przez emigrującą elitę ogółu wielorakiemu – biologicznemu, kulturalnemu, duchowemu głodowi. Ten głosiciel wspomnianego *arystokratyzmu ducha* jest przeciwnikiem rozwarstwiania się społeczeństw w sposób, który polega na porzucaniu słabszych środowisk, by ulgały postępującej degradacji. Jej przejawem bywa zdeptanie tradycji. Dlatego każdy powrót do języków martwych: łaciny, greki, hebrajskiego i troska o języki odsuwane przez świat końca XX w. w zapomnienie – jest ratowaniem przyjaznego człowiekowi modelu kultury.

Dorota Heck

WEZWANIE DO POLEMIKI

ks. Tadeusz Dajczer

Rozważania o wierze

Z zagadnień teologii duchowości

Edycja Paulińska,
Warszawa 1992, ss. 214

Książka ks. Tadeusza Dajczera jest jedną z bardzo nielicznych u nas książek o duchowości, propozycją pewnego stylu życia chrześcijańskiego i stylu myślenia religijnego. Autor jest założycielem Ruchu Rodzin Nazaretańskich i kierownikiem duchowym wielu członków tegoż ruchu. Książka jest więc owocem tak studiów teologii duchowości jak i własnego doświadczenia rozwoju duchowego, wreszcie doświadczenia kierownictwa duchowym życiem penitentów. Jest to więc propozycja poważna i o szerokim też zakresie wpływu – nie tylko na członków Rodzin Nazaretańskich. Na użytek tych rodzin i czytelników książki ks. Dajczer proponuje duchowość rozwoju wiary opartą na pismach największych autorów mistycznych, jak Jan od Krzyża czy „mała” św. Teresa.

Wiara w ujęciu autora książki to przede wszystkim zawierzenie miłości Boga do nas, objawionej w Jezusie Chrystusie. Dwa bieguny tej duchowości to z jednej strony poznanie własnej grzeszności, niemocy i małości, z drugiej – poznanie Bożej miłości i Bożej mocy skierowanej ku naszemu wyzwoleniu ze zła. Bóg jest Ojcem, który zawsze przebacza

i podnosi z upadku – który upodobał sobie ustawiczne przebaczenie naszych win. Dlatego, jak pisze Dajczer, nie wolno się bać Boga lub zniechęcać własnymi grzechami. Największym złem i źródłem zła jest nieufność wobec miłującego Boga i uleganie obawie przed Nim i w efekcie przed życiem. Zaufanie Bogu powoduje także odwagę w przyjmowaniu życia i tego, co ono niesie – w przekonaniu, że Bóg wszystko obraca na nasze dobro i do dobra nas prowadzi. Prof. Dajczer polemizuje tak z pozostałościami jansenizmu w mentalności katolików, jak i z religijnością formalistyczną, jurydyczną, którą przyrównuje do mentalności biblijnych faryzeuszy. Ta mentalność drobiazgowo jurydyczna była też mentalnością ludzi zadowolonych ze swej religijności i pogardzających innymi. Tym pokusom autor przeciwstawia konieczność uznania niedostatków własnej wiary, uznania, że bez Boga nic nie możemy, że bez Boga jesteśmy niczym i że wszyscy jesteśmy grzesznikami, którym przebaczone.

Odpowiedzią na miłość Boga jest zawierzenie i takie przyłgnięcie do Boga, wobec którego żadna inna miłość nic może stanowić konkurencji. Zgadzam się w pełni z autorem, gdy pisze on, że albo służymy Bogu, albo mamonie, i za mamonę uważa nie tylko dobra materialne, ale i duchowe, a nawet własną doskonałość. Podobnie gdy pisze, że modlitwa jest nie po to, by uzgadniać wolę Boga z naszą, ale by nauczyć się pełnić wolę Boga. Obawiam się jednak, że autor w całości ujmuje ten problem za bardzo wedle duchowości zakonnej (taka była duchowość

wołę Jana od Krzyża), odchodzenia od świata, by należeć wyłącznie do Boga.

Powołanie ludzi świeckich jest powołaniem do tego, by świat stworzony stawał się miejscem teologicznym spotkania z Bogiem. Świat stworzony, a w szczególności bliźni, nie jest w tym powołaniu konkurencją wobec miłości Boga. Nie da się za bardzo kochać męża czy żony, rodziców czy dzieci. Żadna miłość do człowieka nie bywa konkurencją wobec miłości Boga, ponieważ każdy człowiek jest sakramentem Boga i każda miłość człowieka do człowieka sięga Boga. Konkurencją wobec miłości Boga jest tylko moje własne ja – o ile czynię je ośrodkiem mego świata. Przeszkodą w miłowaniu Boga jest tylko coś, co nieprawnie nazywamy miłością, a co jest chęcią posiadania kogoś dla siebie. Cały świat stworzony nie jest taką konkurencją, gdy mu jesteśmy życzliwi. Konkurencją jest bożek – a bożek to coś, co czynię swoim bogiem i panem. Nie jest to ktoś czy coś, co cenię ponad siebie – ale co cenię ponad wolę Boga, ponad prawdę i dobro, ponad innych ludzi i ich prawa, a przez to ponad Boga. Ks. Dajczer uważa, że owego bożka odnajdujemy w tym, co sprawia, że jesteśmy rozłagani w modlitwie. To znów ujęcie zakonne. Rozłagnienia są często efektem zwykłej nieumiejętności skupienia uwagi albo zmęczenia czy choroby. W życiu świeckiego najlepszym sposobem – w moim przekonaniu – jest wykorzystywanie tematu, który rozprasza, do tego, by go przemodlić – wsłuchać się, co Bóg mi mówi o tym, co mnie tak gnębi, czy porusza. Wtedy ten

świat, w którym żyję i który się narzuca myślom, stanąć się nawet w modlitwie miejscem spotkania z Bogiem.

Nie mogę się też zgodzić na twierdzenie ks. Dajczera w rozdziale „Rola uczuć“ że *ludzkie więzi oparte na uczuciach pozytywnych to więzi naturalne* – i że takie czysto naturalne zgranie uczuć, np. w małżeństwie, nie jest ideałem z punktu widzenia wiary. *Nie jest to jeszcze wypracowana miłość chrześcijańska, miłość agape*. Nie wiem, czy da się w praktyce rozróżnić uczucia naturalne i inspirowane łaską. Duch Święty jest przecież źródłem wszelkiego dobra, wszelkiej życzliwości i miłości między ludźmi. Oczywiście, miłość to więcej niż uczucie – to otwarcie całej osoby z jej rozumem i wolą ku drugiemu. Ale rozum i wola to też równocześnie natura i dar Ducha. Dla ks. Dajczera z punktu widzenia wiary cenniejsze jest małżeństwo trudne niż łatwo zgadzające się, cenniejsi – ludzie trudni do lubienia niż łatwi. Czy takie wartościowanie ma sens, skoro wszystko jest Bożym darem – tak ten miły bliźni, jak i ten trudny? Myślę też, że twierdzenie ks. Dajczera, iż kochać człowieka można tylko wtedy w pełni, gdy kochamy Chrystusa i pragniemy świętości dla siebie i bliźnich, można odwrócić – prawdziwie kochamy Chrystusa tylko wtedy, gdy kochamy bliźniego, i zawsze wtedy, gdy kochamy bliźniego – nawet gdy nie znamy Ewangelii i Chrystusa – bo w bliźnim kochamy Jezusa Chrystusa. Jeśli tylko pragniemy, bym i ja, i drugi byli wartościowi, to w tym implicite zawiera się pragnienie świętości. Ważne jest, by widzieć także

owo odwrócenie; nawet jeśli wierzący ma świadomość własnego dążenia do jedności z Chrystusem – to bez świadomości tego odwrócenia sytuacji nie będzie rozumiał Bożych dróg zbawienia ludzi niewierzących.

Sądzę też, że ks. Dajczera nazbyt w sposób zakonny podkreśla, iż z darów Bożych najcenniejsze są dary braku i bezsiły, ponieważ wzywają do złożenia wszystkiego w ręce Boga. Pisze wprost, że Bóg zbliżając się do człowieka osłabia go po to, aby się w człowieku okazała moc Boża (s. 48). Tak może być w szczególnym powołaniu, ale nie jest to reguła. Nie zawsze potrzebujemy doświadczenia osłabienia i niedawania sobie rady, by uwierzyć, że wszystko, co mamy i czym jesteśmy, i wszelka moc pochodzą od Niego. Osobiście doświadczałam tego tylko, że Bóg zbliżając się czyni mocniejszym, a nie słabszym. Słabości doświadczyliśmy wszyscy tak czy inaczej, bowiem taka jest kondycja ograniczonego stworzenia. Natomiast Boga doświadczamy jako podnoszącego i umacniającego. Sądzę też, że w naszym życiu chrześcijańskim o wiele za mało wierzymy w moc Ducha Świętego działającego w nas – w to, że jego moc na serio staje się naszą mocą w czynieniu dobrze i przemienianiu świata. Dla ludzi świeckich do przekonania o mocy Bożej w nas jest tym bardziej konieczne, im trudniejsze jest przebudowywanie naszego ludzkiego świata na nieco lepszy i bardziej ludzki.

Mam wreszcie nieco za złe autorowi, że – zdaje się – za dobrze wie, jakie są metody Pana Boga w postępowaniu z nami, a w szczególności w dopuszczaniu naszych upadków

i nieszczęść. Zaszokowało mnie twierdzenie, że gdyby Abraham nie chciał ofiarować Bogu Izaaka, to Bóg by mu go zabrał – Izaak musiałby umrzeć. Skąd ta pewność co Bóg by zrobił? Natomiast z tekstu Pisma wynika, że Bóg nie chciał śmierci Izaaka, lecz ukazał Abrahamowi, iż ofiarować Bogu syna, oznacza uczynić go dziedzicem wiary. Gdyby Abraham nie uwierzył Bogu całkowicie, to albo by się zbuntował i Go porzucił, albo zabiłby Izaaka na ofiarę – gdyż nie słuchałby wciąż głosu Boga. Byłby wtedy fanatykiem. Ks. Dajczer wykorzystuje tylko jedną stronę całej sceny biblijnej. Nie chcę myśleć, że Bóg specjalnie zsyła, choćby jako „dopuszczenie”, cierpienie czy zło. Wolę myśleć, że jest ono skutkiem wolnej woli stworzeń – a Bóg to, co przez stworzenia jest powodowane, obraca na dobro. Znowu więc odwróciłabym kolejność twierdzeń ks. Dajczera. W Bogu widzę nie Tego, który rozmyślnie dopuszcza zło w celu przekonania nas o naszej słabości, ale Tego, który naszą słabość istniejącą z konieczności bytu stworzonego lub ze skutków złych wyborów wolnej woli – obraca na dobro i moc doskonali w słabościach, a winę czyni *winą szczęśliwą*. Ale też trzeba widzieć całą – także stworzoną wartość i moc, która jest Bożym darem, radować się nią i za nią dziękować.

Wiele jeszcze uwag można by uczynić w tym samym kierunku. Tutaj zwrócę jeszcze uwagę na idealistyczny styl pisania o Kościele. Autor pomija pytanie, co to jest Kościół – społeczność wiary czy kler? Nie wszyscy czytelnicy to już rozumieją. Pomija też miłość do

grzesznego i nawracającego się Kościoła i pisze o nim jak o jakiejś rzeczywistości idealnej, wyłącznie sakramentalnej i nauczycielskiej. Dlatego nie widzi miejsca dla krytyki i wezwań do naszego – całej społeczności Kościoła – nawrócenia. A problem, jak krytykować, jest istotny w duchowości chrześcijańskiej.

W książce ks. Dajczera znajduje wiele pięknych stron i uważam ją za cenną i przybliżającą nam duchowość mistyczną wielkich świętych. A zarazem jest ona wezwaniem do pewnej polemiki i do dalszego wysiłku w budowaniu nowej duchowości ludzi świeckich, w której obok cennych starych źródeł, głównie monastycznych, trzeba wykorzystać nowe odkrycie wartości rzeczy stworzonych i ich pośredniczącego charakteru w spotkaniu z Bogiem Stwórcą, Zbawcą i ostatecznym celem całego stworzenia.

Stanisława Grabska

FENOMEN OKRUCIEŃSTWA

Marian Zdziechowski

O okrucieństwie

Wyd. Znak, Kraków 1993, ss. 68

Panuje opinia, że telewizja polska pokazuje zbyt wiele sadyzmu. Zetknąłem się z nią po obejrzeniu programu, który relacjonował wojnę w dawnej Jugosławii. Dziwi mnie używanie w tym wypadku słowa „sadyzm”, gdyż najpierw oznacza ono zboczenie płciowe zaspokajane przez

ból zadawny partnerowi, a dopiero później, w szerszym rozumieniu, skłonność do dręczenia innych, nie związaną z odczuciami seksualnymi. Jednak posługiwanie się tym pojęciem nie jest bez znaczenia. Dowodzi bowiem, jak głęboko zakorzenił się w naszym myśleniu duch Oświecenia (na marginesie przypominam, że markiz de Sade żył w latach 1740–1814) oraz jak mocno zawładnęła nami terminologia seksualna. Masowe gwałty stosowane jako metoda prowadzenia wojny na Bałkanach potwierdzają tę obserwację.

Tymczasem język polski ma własne – coraz rzadziej używane – słowo: „okrucieństwo”, znane już w XVI w. i nie obciążone konotacją perwersji, a także nie sprowadzające tego rodzaju ludzkich zachowań do jednej tylko sfery życia. Językowy rodowód okrucieństwa nie jest tak bezpośredni jak w przypadku sadyzmu, a słowniki naszego języka podają najczęściej kontekst, nie źródłosłów pojęcia. Może wzięło się ono od słowa „okrócić” – obłaskawić i oswoić, ale też: poskromić. „Okrócić” to także pogromca i poskramiacz, człowiek, którego czynnościom towarzyszyło nie zamierzone cierpienie. Z biegiem czasu przetrodziło się ono w skłonność do znęcania się i bezlitosnego pastwienia – najpierw nad zwierzęciem, a potem nad drugim człowiekiem. A może wywodzi się ono ze staropolskiego „kruty”, czyli – tęgi, mocny? Tak jak mocne są cierpienia będące wynikiem okrucieństwa.

Potrzebę zastanowienia się nad rzeczonym, coraz powszechniej demonstrowanym zjawiskiem wywołała u mnie – wznowiona po 65 latach

broszura Mariana Zdziechowskiego „O okrucieństwie”. Składa się ona z czterech części, które łączy zamiar opisanie fenomenu okrucieństwa oraz próba dotarcia do istoty tego zjawiska. Autor – zapoznany polski myśliciel i moralista, świadek kilku epok w rozwoju naszej kultury – rozpoczyna analizą psychologii okrucieństwa. Powołuje się na głośną ongiś książkę René Guyona „La Cruauté” z 1927 r., za którym definiuje okrucieństwo jako *umyślne i rozmyślne sprawianie cierpienia istotom żywej, czującej*. Takie podejście do problemu pozwala uznać okrucieństwo za cechę odróżniającą ludzi od zwierząt, pozbawionych przecież świadomości swoich zachowań, nawet jeśli wydają się nam one okrutne.

Człowiek natomiast ma możliwość zapanowania nad odruchem, który głęboko tkwi w jego naturze. Częściej jednak idzie w kierunku przeciwnym, wprost doskonaląc skłonność zadawania bólu, czego wyrazem są tortury, w których okrucieństwo stało się swego rodzaju sztuką, zważywszy na ich wyrafinowanie. Historyczny przegląd i egzemplifikacja tortur pozwalają poznać cywilizacyjny wymiar okrucieństwa, nad którym zastanawia się Zdziechowski.

Część druga broszury omawia problem inkwizycji, będącej skutkiem tego, że zbliżyły się do siebie *religia i okrucieństwo – to, co najwznioślejsze, i to, co najpodlejsze w duszy człowieka*. Za rosyjskim myślicielem, Włodzimierzem Sołowiewem, autor powtarza, że inkwizycja była *skondensowanym wyrazem wszystkiego zła w Kościele*, gdyż w jej przypadku okrucieństwo zada-

wane niewinnym ludziom zostało podniesione do rangi apostołstwa.

Za *najstraszniejszą kartę w historii okrucieństwa* Zdziechowski uznał procesy czarownic, które omawia w trzeciej części rozprawki. Te, niezrozumiałe dla dzisiejszego człowieka procedury sądowe, którym towarzyszyły wyszukane tortury i śmierć na stosie – za Micheletem – traktuje jako wyraz epok, w których ludzkość popadała w rozpacz, nie mogąc albo nie chcąc się zgodzić na aktualną rzeczywistość. Przedstawiając panoramę najgłośniejszych procesów, jakie toczono w dziejach Europy, Zdziechowski stawia retoryczne pytanie: *Tak, postęp tłumy objawy dzikiej natury człowieka, ale czy ją przeistacza?* Świeże sceny z dokonującej się na jego oczach rewolucji bolszewickiej dają jednoznaczną odpowiedź.

Ostatnia część pracy jest poświęcona relacji człowiek – zwierzę, także zdominowanej przez okrucieństwo. Autor wywodzi je z przewagi nad resztą stworzenia, nadanej człowiekowi przez Biblię. Z dużą odwagą pisze: *W księgach świętych, tak żydowskich, jak chrześcijańskich, nie znajdziemy wyrazu litości dla zwierzęcia; między człowiekiem-panem a zdanymi na łaskę jego istotami niższymi chrześcijaństwo kopło przepaść, której nie znała Grecja, gdzie świat zwierzęcy miał opiekunkę swoją w bogini Artemidzie.* Winą za okrucieństwo wobec zwierząt obarcza również kartezjański racjonalizm, sprowadzający zwierzę do roli pozabawionej zdolności odczuwania maszyny. Zwraca też uwagę na niczłowieczeństwo wiele form okrucieństwa człowieka wobec zwierząt, skutkiem cze-

go zatracił on poczucie wspólnoty z resztą istnień. W buddyzmie wyraża się ona słowami „tat twam asi” – to jesteś ty, to jest część ciebie (tak jak ty jesteś częścią świata).

Autor podejmujący zagadnienie okrucieństwa pod koniec lat 20. skupił swą uwagę na stosunku człowieka do zwierząt. Jednak ta część broszury ma szerszą, ekologiczną wręcz wymowę. Treści w niej zawarte odnoszą się do całej przyrody – pod koniec naszego wieku okrutnie przez człowieka zdegradowanej. (Przypomina mi się w tym miejscu głośny przed laty tytuł książki „Oskalpowana ziemia“.)

Jak pisze w słowie wstępnym prof. Stomma, praca Zdziechowskiego powstała pod wpływem rozprawy Baudouina de Courtenay, w której głośny językoznawca wyraził swój bunt *przeciwko bezradności religii i Kościołów wobec dominującego w świecie zła.* Zdziechowski rozumiał gest protestu uczonego kolegi, ale nie poszedł jego drogą. Podjął natomiast próbę wyjaśnienia istoty okrucieństwa.

Wyjaśnienie to jest bliskie postępowaniu fenomenologów, a opis i egzemplifikacja form okrucieństwa żywo przypominają metodę stosowaną przez nich w celu dociekania istoty badanych zjawisk. W ten sposób Zdziechowskiemu – nieświadomie – udało się wskazać na eidos tej właściwości ludzkiej natury. Z przedstawionych analiz wynika więc, że okrucieństwo jest najbardziej rzeczywistym śladem zła w człowieku – *głęboko tkwi na naturze naszej.* Świadomość tego faktu jest dla myśliciela źródłem dodatkowej udręki, która każe mu stawiać pod znakiem

zapytania wszelki, także religijny sens ludzkiego życia, bowiem *zbyt głośno to, co się na świecie dzieje, świadczy, krzyczy przeciw Bogu*. (Konstatacja ta ma swój walor jako zapowiedź nowej formy religijności, jaką postulował autor. Jej fundamentalnym składnikiem miała być postawa i myśl pesymistyczna.)

Refleksja filozoficzna zwykle jest spóźniona wobec dziejącej się rzeczywistości, rzadko kiedy rzeczywistość tę wyprzedza, a chodzi o to, aby była z nią współczesna. Zapoznana rozprawka Zdzichowskiego zwraca uwagę na to, co – mając wymiar ponadczasowy – zawsze towarzyszy dziejom człowieka. A wobec czego jesteśmy często dalecy, obojętni, zaskoczeni, bezradni... Jej wznowienie może więc spełnić rolę bardzo potrzebnego memento.

Jan Skoczyński

Z DYPLMATYCZNEGO SEJFU

Piotr Łossowski

Dyplomacja Drugiej Rzeczypospolitej Z dziejów polskiej służby dyplomatycznej

Wydawnictwo Sejmowe
Warszawa 1992, ss. 294

Powstałe całkiem niedawno Wydawnictwo Sejmowe może się już poszczycić kilkoma interesującymi publikacjami z zakresu najnowszej

historii Polski. Jedną z nich jest opracowanie Piotra Łossowskiego. Autor, znany przede wszystkim jako badacz najnowszych dziejów Litwy i stosunków polsko-litewskich w ostatnim stuleciu, zajął się obecnie zagadnieniem funkcjonowania polskiej dyplomacji w latach 1918–39. Opracowanie Łossowskiego odbiega w swej formule od dotychczasowych prac dotyczących tego tematu. Autora nie tyle interesowała sama polityka zagraniczna II Rzeczypospolitej (stosunki z poszczególnymi państwami), ile formy i środki jej realizowania. Autor nie ograniczył się do odtworzenia najważniejszych wydarzeń, starał się natomiast dociec, *jaka była, jak pracowała, z jakimi problemami musiała się borykać polska dyplomacja między I a II wojną światową*.

Praca została oparta na bogatym materiale źródłowym, na który się złożyły przede wszystkim różnego rodzaju dokumenty przedwojennego MSZ (wielka szkoda, że autor zrezygnował z zamieszczenia choćby najskromniejszych przypisów) oraz opublikowane wspomnienia dyplomatów polskich i obcych akredytowanych w Polsce.

Mogłoby się wydawać, iż Łossowski zajął się kwestiami marginalnymi bądź nawet błahymi. Jednak przy bliższym spojrzeniu na politykę realizowaną przez MSZ w latach 1918–39 łatwo można się zorientować, iż w istocie tak nie jest. Przecież takie zagadnienia, jak obsada personalna ministerstwa (nie tylko na najwyższym szczeblu) i zagranicznych placówek dyplomatycznych, szkolenie kadry, warunki pracy dyplomatów (także materialne), procedura dy-

plomatyczna, akredytacje, życie towarzyskie są również bardzo istotne. Stanowią otoczkę, ale i niezbędne tło podejmowanych decyzji. Łossowski udowodnia, iż niejednokrotnie niezobowiązująca wydawałoby się, rozmowa czy dyskusja w trakcie przyjęcia, mogła mieć istotne znaczenie. Miejsce, jakie dyplomaci zajmowali przy stole podczas oficjalnych przyjęć, ściśle regulowały zasady protokołu dyplomatycznego. Ewentualne uchybienia od nich były odbierane nie tylko jako osobista uraza, ale i brak szacunku dla państwa reprezentowanego przez dyplomatę. Do obowiązków protokołu należało również dokładne ułożenie programu wizyty zagranicznych ministrów. *Wszystko należało zaplanować z minutową dokładnością, przewidzieć, kto, gdzie i kiedy ma się zjawić.* Zdarzało się, iż goście sprawiali przy tym немало kłopotów, np. w lutym 1939 r. podczas wizyty włoskiego ministra spraw zagranicznych Ciano wraz z małżonką (nota bene córką Mussoliniego) na jej żądanie przetoczono do Krakowa ze stacji rządowej w Płaszowie odstawiony tam wagon salonowy państwa Ciano. Okazało się, iż kapryśna Włoszka chciała wyjść z wagonu tylko jakiś drobiazg toaletowy. Całe to zamieszanie spowodowało natomiast dłuższą przerwę w normalnym ruchu kolejowym.

Pierwszym ministrem spraw zagranicznych w odrodzonej Polsce był Leon Wasilewski, jednak przede wszystkim za sprawą jego następcy, Ignacego Paderewskiego, Polska w 1919 r. wyszła z międzynarodowej izolacji. Do wybuchu II wojny światowej funkcję ministra lub kierownika MSZ sprawowało ogółem 17

osób (w tym aż 15 do zamachu majowego w 1926 r.). Niektórzy, jak Kajetan Dzierżykraj-Morawski bądź Władysław Wróblewski, zajmowali swe stanowiska zaledwie 5–7 dni. Inni, jak August Zaleski lub Józef Beck, 5–7 lat. Mimo znacznych potrzeb i ograniczonych możliwości finansowych, a początkowo i kadrowych *dyplomaci polscy ofiarnie i umiejętnie służyli ojczyźnie oraz położyli немало wysiłków dla umocnienia pozycji międzynarodowej Drugiej Rzeczypospolitej, dla rozszerzenia jej stosunków z narodami Europy i świata.*

W latach 1918–39 istniała wyraźna różnica między stanowiskiem ambasadora i posła. Celem każdego państwa było też posiadanie jak największej liczby ambasad (jak i akredytowanych ambasadorów). Nie była to tylko sprawa prestiżowa. Miało to świadczyć o randze i międzynarodowym znaczeniu kraju. Przed wojną znajdowały się w Polsce 43 obce przedstawicielstwa, w tej liczbie było 10 ambasad. Jak określił Łossowski, pod tym względem *kraj nasz uplasował się na nie najgorszym miejscu.* Jeśli chodzi o korpus dyplomatyczny, to bardzo istotną rolę (prestiżową, ale i polityczną) odgrywał dziekan. Funkcja ta przysługiwała ambasadorowi, który miał najdłuższy staż dyplomatyczny w danym kraju. W Polsce zwyczajowo dziekanem korpusu dyplomatycznego był każdorazowo nuncjusz apostolski. Podobna była rola dziekanki, opiekującej się paniami z korpusu dyplomatycznego. Była nią zazwyczaj żona dziekana. W przypadku Polski była nią żona najstarszego rangą (po nuncjuszu apostolskim) ambasadora.

Wyodrębniający się, ale ważny pion dyplomacji stanowili attachés wojskowi, których służba była *czymś pośrednim między dyplomatą a wojskowym*.

Zdarzało się, że delikatną sprawą był język rokowań. W tych przypadkach pewną dogodnością dla obu stron był fakt, że aż do końca okresu międzywojennego głównym językiem międzynarodowej komunikacji dyplomatycznej był francuski. Po francusku prowadzono rozmowy i rokowania, redagowano pisma i noty.

Wielką wagę przywiązywano również do stroju i wyglądu dyplomatów. Sprawę tę ściśle regulowały przepisy protokołu dyplomatycznego. I tak np. nakryciem głowy do fraka i żakietu był cylinder, a do czarnej marynarki – melonik lub czarny, miękki filcowy kapelusz.

Często pomijanym w historiografii zagadnieniem były zarobki dyplomatów. W porównaniu do zarobków innych grup zawodowych w kraju nie były one małe. I tak minister otrzymywał 6000 zł, podobnie ambasador w Waszyngtonie, a np. poseł w Buenos Aires 3450–4100 zł. Do tego dochodziły ruchome dodatki reprezentacyjne. Stosunkowo wysokie były też zarobki pracowników służb pomocniczych na placówkach dyplomatycznych. Szofer zarabiał około 480 zł, woźny 390, goniec 320 zł. Dla porównania: nauczyciel w Polsce zarabiał 200–300 zł, sędzia sądu okręgowego – 450, a kapitan w wojsku – 600 zł.

Niezwykle istotnym wydarzeniem była akredytacja nowego posła lub ambasadora. Towarzyszyła temu uroczysta ceremonia wręczenia prezydentowi państwa listów uwierzytel-

niających. Ogółem do 1939 r. odbyło się w Polsce ponad 100 tego rodzaju uroczystości.

Bezsprzecznie centrum dyplomatycznym była Warszawa, poza stolicą konsulaty znajdowały się w 10 innych miastach (najwięcej, bo 22, w Gdyni, ale i 1 czeski w małym Kwasilowie na Wołyniu).

Inne środowisko wysłanników zagranicznych, na które zwrócił uwagę Łossowski, tworzyli korespondenci gazet i agencji prasowych. Najwięcej z nich reprezentowało prasę niemiecką, a następnie w kolejności amerykańską, żydowską, francuską.

Do spraw szczególnie drażliwych w kontaktach z korpusem dyplomatycznym należało uiszczanie podatków, cla czy przesyłanie dewiz. Zdarzały się w tym względzie także przypadki dokonywania nadużyć, ale i sprawy błahe, jak opłata klimatyczna, której nie chciała uiścić żona attaché wojskowego Łotwy przebywająca w Zakopanem. Jej interwencje w MSZ sprawiły, iż zarząd gminy Zakopane zwolnił ją (po paromiesięcznej wymianie korespondencji) od zapłaty. Chodziło przy tym o niewielką kwotę 11 zł.

Bardzo interesujące (nawet dla laika) i wnikliwe opracowanie Łossowskiego wzbogaca 125 zdjęć oraz szczegółowy (z datami dziennymi sprawowania funkcji) wykaz ministrów bądź kierowników MSZ w II Rzeczypospolitej. I tu jedna uwaga. Kończy się on na 1939 r., a przecież II Rzeczpospolita istniała dłużej. Na emigracji działał legalny i uznawany przez wiele państw (aż do 1945 r.) rząd polski i polskie MSZ. Prawda, że był to okres różniący się pod wieloma względami od poprzed-

niego, ale zachowano najważniejsze – ciągłość władz II Rzeczypospolitej. Można nawet mówić o pewnej ciągłości personalnej, gdyż ministrem spraw zagranicznych w latach 1939–41 był August Zaleski, pełniący już tę funkcję w latach 1926–32.

Krzysztof Tarka

CHRZEŚCJAŃSTWO I EKOLOGIA

Christianity and Ecology

red. Elizabeth Breuilly,
Martin Palmer

WWF, Cassel 1992, ss. 118

Jeszcze do niedawna trudno było znaleźć książki o wzajemnych relacjach chrześcijaństwa i ekologii. Większość ekologów (nie ekologów!) uważała chrześcijan raczej za problem niż za przyjaciół we wspólnej walce o czystą ziemię, wodę i powietrze. Od tego czasu zaszły jednak radykalne zmiany. Różne grupy w różny sposób i z różną szybkością zaczęły się zastanawiać, co chrześcijaństwo może wnieść do debaty na temat ochrony środowiska. Recenzjowana książka poszukuje wyjaśnień tego zagadnienia, wskazuje modele i przykłady działań chrześcijańskich grup ekologicznych.

Książka składa się z czterech części: początki kryzysu środowiskowego i rola chrześcijaństwa w tym procesie; badania podstaw chrześcijańskiego myślenia odnośnie

do stworzenia i środowiska oraz naszego miejsca wśród nich; wykorzystanie praktyczne przez chrześcijan wiedzy o środowisku w kontekście historycznym; wykorzystanie praktyczne naszej wiedzy dziś.

W cz. I Freda Rajotte, od 1991 r. członek Światowej Rady Kościołów, razem z Elizabeth Breuilly, konsultantką ICOREC (Międzynarodowej Rady ds. Religii, Edukacji i Kultury), ukazują wpływ chrześcijaństwa na obraz współczesnego świata. Jest to tekst sugerujący, że musimy na nowo przemyśleć naszą wiarę i nasz stosunek do natury.

Badania podstaw naszego zachowania względem przyrody zestawiono w cz. II. Ruth Page, docent w Katedrze Teologii w Edynburgu, przedstawia krytyczną analizę roli człowieka w przyrodzie na podstawie Biblii. Sądzi, że jej właściwe odczytanie może zrewidować stosunek człowieka do dóbr natury i pomoże wypracować zupełnie nowy model. Od analizy Biblii odchodzi nieco metropolita Kościoła prawosławnego, bp Jan Pergamonn. Zwraca uwagę, że chrześcijaństwo wschodnie nieco inaczej zdefiniowało człowieczeństwo i stosunek ludzi do przyrody. W przeciwieństwie do chrześcijaństwa zachodniego głównym wzorcem jest tu nie siła, ale pokora wobec natury.

W cz. III przechodzimy od rozważań filozoficznych i teologicznych do części praktycznej, opisującej, jak Kościół w przeszłości zachowywał się wobec przyrody. Jako wzór chrześcijaństwa ekologicznego przedstawia się ruch benedyktyński. Za sprawą św. Benedykta Europa została uratowana od pierwszego kry-

zysu środowiskowego, jaki miał miejsce po upadku imperium rzymskiego. Siostra Joan Chittister wyjaśnia tę tradycję i daje praktyczne wskazówki jej stosowania na podstawie doświadczeń własnego klasztoru, leżącego nad brzegiem Jeziora Eire w USA. Niewątpliwie najbardziej kojarzy się z ekologią św. Franciszek z Asyżu. W swoim artykule o Peter Hooper, kierownik Franciszkańskiego Centrum Badawczego w Canterbury (W. Brytania), dochodzi do wniosku, że nauki świętego w tej sprawie zapomniano bądź zniekształcono tak mocno, iż w zasadzie musimy je zacząć poznawać od podstaw.

Od chwili powstania protestantyzmu chrześcijaństwo zaczęło przechodzić istotne zmiany. Czy miało to znaczenie dla kontaktów człowieka z przyrodą? Na to pytanie próbuje znaleźć odpowiedź dyrektor ICO-REC i teolog amerykański Martin Palmer. Uważa, że rewolucja protestancka spowodowała wiele niekorzystnych zmian w układzie człowiek – przyroda. Wynikało to zarówno z literalnego traktowania zapisu biblijnego: *Czyście sobie Ziemię poddaną...*, jak i kalwińskiej wiary w to, że wyrazem szczególnej Bożej opieki nad danym człowiekiem jest jego status materialny.

Na zakończenie, w cz. IV, F. Rajotte wyjawia różne racje i powody, dla których ważne są wypowiedzi Kościoła odnośnie do ochrony środowiska. Rozważania swoje kończy wizją wymagającej planety Ziemi.

Książka zmusza do wielu przemyśleń i refleksji, w czym doskonale pomagają umieszczone w odpowiednich miejscach tekstu zestawy pytań

pod adresem czytelnika. Niniejsza pozycja jest częścią cyklu „Religie świata i ekologia” (World Religions and Ecology), zawierającego opracowania odnośnie do buddyzmu, hinduizmu, islamu i judaizmu. W USA była reklamowana jako kompendium pomocne w pracy parafii, wyższej uczelni i szkoły średniej. Szkoda, że nie zawiera choćby niewielkiego spisu literatury, gdzie czytelnik mógłby znaleźć rozwinięcie bardziej interesujących go kwestii.

Piotr Tryjanowski

Mirosława Grabowska, Tadeusz Szawiel, *Anatomia elit politycznych. Partie polityczne w postkomunistycznej Polsce 1989-1993* Instytut Socjologii UW, Warszawa 1993, nakł. 500 egz., ss. 195

Książka poświęcona powstawaniu systemu partyjnego w Polsce oraz postsolidarnościowym partiom politycznym, przy czym punktem wyjścia analizy są elity partyjne.

Jan Paweł II, *Matka Odkupiciela. Tekst i komentarze*

pod red. o. Stanisława C. Napiórkowskiego OFMConv
RW KUL, Lublin 1993, nakł. 1500 + 25 egz., ss. 291

Książka składa się z dwóch części: encykliki „Redemptoris Mater” i komentarzy do niej oraz szerokiego kontekstu teologicznego.

Irena Krzywińska, *Mała epopeja*

Fundacja Stypendialna im. Anny Domagaly-Jakuć, Niezależna Oficyna Wydawnicza w Łodzi, Łódź 1991, wyd. I, nakł. 200 egz., ss. 60

Tomik poetycki artystki-malarki.

Ignacy Loyola, *Autobiografia*

wstęp Henryk Fros SJ
WAM, Kraków 1993, ss. 97

Książkę poprzedza wstęp dotyczący życia i działalności, pism, duchowości i ikonografii świętego.

Philippe Madre, *Wstań i chodź. Charyzmat wiary*

„M”, Kraków 1993, ss. 109

Autor, lekarz, członek Wspólnoty Błogosławieństw, stawia pytanie o naszą uległość względem Ducha Świętego.

Oskar Miłosz, *Storge*

przekład i wstęp Czesław Miłosz
Znak, Kraków 1993, wyd. I, ss. 108

Tytułowe słowo znaczy po grecku miłość rodziców wobec dzieci, zaś autor w swych utworach poetyckich zawartych w tym tomie używa go w znaczeniu miłości do następnych pokoleń.

Małgorzata Musierowicz, *Pulpcja*

Signum, Kraków 1993, wyd. I, ss. 186

Kolejna pozycja „Jeźcjad” – cyklu powieści dla dziewcząt znanej autorki poznańskiej.

Londyn – Toronto – Vancouver. Rozmowy z pisarzami emigracyjnymi

oprac. i wstęp Andrzej Niewiadomski
Stowarzyszenie Literackie „Kresy”, Lublin 1993, ss. 157

Rozmowy m.in. z W. Iwaniukiem, B. Taborskim, A. Czerniawskim, J. Pietrkiewiczem. Książka jest zaopatrzona w bibliograficzne noty o rozmówcach.

Niedziela dzisiaj

pod. red. ks. Jana Kruciny
TUM, Wrocław 1993, ss. 194

Świętowanie niedzieli dostaje się dzisiaj pod ciśnienie cywilizacji nowożytnej. Zderzenie niedzieli ze świeckością życia publicznego stanowi zapalny punkt dla duszpasterstwa. Książka jest poświęcona tym zagadnieniom.

Julie Sheldon, Lucy Elphinstone, *Przerwany taniec*

„M”, Kraków 1993, ss. 231

Relacja o chorobie baleriny, której życie było zagrożone przez długi czas. Na skutek modlitwy doznała całkowitego uzdrowienia.

Makary Sieradzki, *Życie bez chorób*

Centrala Usługowo-Wytwórcza „Róźdzkarz”, Poznań 1993, wyd. III popr. i uzupełn., ss. 324

Wykład o wszechstronnym rozwoju osobowości współczesnego człowieka w aspekcie fizycznym oraz w aspekcie uczuć wyższych i woli.

o. Cecylian Niezgoda OFMConv, *Święta Klara z Asyżu w świetle Poverella*

Klasztor Sióstr Klarysek, Kraków 1993, ss. 224

Książka oparta na źródłach franciszkańskich (zeznania naocznych świadków) ukazuje św. Klarę i św. Franciszka jako dwa światła duchowe dopełniające się wzajemnie, poniekąd partnerskie.

Pascal Pingault, *Kwiatki „Chleba Życia”*

przeł. Dorota Szczerba
WAM, Kraków 1993, ss. 161

Wspólnota „Chleb Życia” powstała w 1976 r. w Evreux, od 1989 r. istnieje również w Polsce. Szczególnie miejsce mają w niej najbardziej nie.

J. Zdzisław Szyteyko, *Lepsza strona czasu*

Polska Fundacja Kulturalna, Londyn 1992, ss. 239

Autor, ur. w 1922 r. w Grodnie, żołnierz AK odznaczony Krzyżem Walecznych, oparł swą książkę na faktach z II wojny światowej.

Józef Tischner, *Nieszczęsny dar wolności*

Znak, Kraków 1993, wyd. I, ss. 223

Zbiór esejów znanego filozofa, pytającego o sytuację w postkomunistycznej Polsce. M.in.: „Czy Kościół nas okłamał?”, „O dobrym i niedobrym użyciu moralności”.

Delia Smith, *Podróż do Boga*

„M”, Kraków 1993, ss. 335

Brytyjska dziennikarka telewizyjna dzieli się z czytelnikami swym doświadczeniem wiary.

Giuseppe Soveringo, *Poczucie winy*

„M”, Kraków 1993, ss. 190

Autor, włoski psycholog, ukazuje źródła poczucia winy i bada jego wpływ na rozwój moralny i religijny człowieka, odróżniając poczucie winy od poczucia grzechu.

ks. Jan Krucina, *Gdzie Kościół jest rzeczywistością*

TUM, Wrocław 1993, ss. 56

Jeżeli rzeczywistość wspólnoty kościelnej ma się obudzić w duszach – twierdzi autor – najbardziej żywotna treść, doświadczenie i przeżywanie tajemnicy Kościoła musi się dokonywać w parafii.

Józef Darski, *Ukraina. Historia, współczesność, konflikty narodowe*

Instytut Polityczny, Warszawa b.d.w., ss. 132

Autor kładzie nacisk na kwestie aktualne, wydarzenia i konflikty z lat 1988–92, zaś wiadomości historyczne przedstawia z punktu widzenia ich użyteczności przy analizie współczesnej sytuacji.

Z życia Kościoła

1. BP T. PIERONEK O KOŚCIELE W POLSCE. W udzielonym KAI na początku listopada wywiadzie bp Tadeusz Pieronek, sekretarz generalny Konferencji Episkopatu Polski, wskazał na aktualne problemy Kościoła w Polsce. Jego zdaniem *nienormalność dzisiejszej sytuacji polega na istniejącym ciągle jeszcze podziale na Kościół nauczający i Kościół słuchający*. Sytuacja taka, normalna dla okresu minionego, dziś musi się zmienić, gdyż zmieniła się świadomość społeczeństwa, które stało się bardziej obywatelskie. *Poza tym tak jak we wszystkich dziedzinach, tak też w życiu religijnym pokazał się pewien pluralizm. Trzeba umieć odpowiedzieć na to zapotrzebowanie*. Dla bpa Pieronka najważniejsza jest *zmiana świadomości* zarówno kleru jak i wiernych w postrzeganiu Kościoła i w uczestniczeniu w jego życiu. Rolę tą mają pośrednio spełniać prace II Synodu Plenarnego. Jednak, jak twierdzi bp Pieronek, idea synodu w obecnych warunkach Kościoła w Polsce realizuje się z wielkim trudem. Wynika to *przede wszystkim z braku przekonania, że to trzeba robić, braku sił do tego oraz braku entuzjazmu ze strony uczestników synodu*.

2. ŚWIĘCENIA KAPŁAŃSKIE DLA ŻONATYCH MĘŻCZYZN? Za udzielaniem święceń kapłańskich żonatym mężczyznom (tzw. viri probati) opowiedział się, podczas wizyty ad limina w Watykanie, arcybiskup Somy, kard. Pio Toafinu. Jego zdaniem takie rozwiązanie byłoby dobre dla polinezyjskiego Kościoła lokalnego, w kulturze którego ojcostwo jest jednym z warunków wiarygodności w społeczeństwie. Swoje stanowisko kard. Toafinu uzasadnił pozytywnym doświadczeniem działalności w Kościele somańskim żonatych katechistów, którzy – zdaniem kardynała – są filarami jego Kościoła.

O pozwolenie na święcenia kapłańskie dla żonatych mężczyzn zwrócili się także do Stolicy Apostolskiej biskupi z północno-wschodniej Kanady. W kulturze Indian tylko żonaci mężczyźni są poważani – argumentował biskup z Mackenzie-Fort Smith Denis Roteau w artykule zamieszczonym w katolickiej gazecie „Catholic Register”.

Poruszając ten temat w wypowiedzi do biskupów kanadyjskich składających w Watykanie wizytę ad limina papież powiedział: *Kościół katolicki nie pójdzie za głosami, które w imię współczesnej antropologii, socjologii czy psychologii domagają się zniesienia bezżenności*

kapłanów, gdyż chodzi tu nie o prawny warunek otrzymania święceń, lecz o łaskę i dar; trudności, jakie niektórzy mają z celibatem, nie są wystarczającym powodem, by Kościół zmienił zdanie na temat jego wartości i stosowności.

3. BISKUPI WŁOSCY O PRZYROŚCIE NATURALNYM. W opublikowanym na początku listopada 1993 r. apelu – skierowanym do wiernych z okazji przypadającego 6 lutego „Dnia Życia” – biskupi włoscy wezwali katolików, by opamiętali się i zdali sobie sprawę, że ich kraj zajmuje jedno z ostatnich miejsc, gdy idzie o przyrost naturalny. Przyczyną spadku urodzeń – czy jak to określają biskupi *niechęci do potomstwa* – jest przede wszystkim kryzys rodziny: *Pragnienie dziecka, przyjęcie go od chwili poczęcia, troska o jego rozwój wymagają stabilnej rodziny, opartej na małżeństwie. Wartości te, do niedawna jeszcze podzielane przez nasze społeczeństwo, są dzisiaj podważane czy nawet negowane, zarówno w mentalności jak i w uczynkach.* Biskupi włoscy stwierdzają, że poczęcia poza małżeństwem rzadko prowadzą do narodzin (mówią o tym bezstronne statystyki), w samych rodzinach zaś aborcja często traktowana jest jako środek regulacji urodzeń.

W kontekście tego apelu biskupów pewne poruszenie wywołała wypowiedź włoskiego ministra zdrowia, Marii Pii Garavaglii, na temat pigułki antykoncepcyjnej. Przedstawiając nową inicjatywę swego resortu (przygotowaną przez niego broszurę) pani minister, która należy do Demokracji Chrześcijańskiej, stwierdziła, że wśród wymienionych w tej publikacji metod regulowania urodzeń nie może zabraknąć pigułki antykoncepcyjnej. Oświadczenie to spotkało się ze zrozumieniem niektórych teologów (twierdzą oni, że minister wybrała *mniej zło*) i z krytyką ordynariusza Como, bpa Alessandro Maggioliniego. Nie godzi się on, by wszystkie metody wymieniano jednym tchem – zarówno te dopuszczalne, jak i te, co do których Kościół wyraża stanowczy sprzeciw. (KAI)

4. BISKUPI HISPZAŃSCY O KARALNOŚCI ABORCJI. *Aborcja musi pozostać zbrodnią, nawet jeśli rząd Hiszpanii zniesie jej karalność w niektórych sytuacjach* – powiedział metropolita Sewilli, abp Carlos Amigo Vellejo, w wywiadzie dla madryckiego dziennika „ABC”. Dodał, że czym innym jest depenalizacja aborcji w pewnych możliwych sytuacjach, a czym innym jej legalizacja. Oświadczył, że są sytuacje, kiedy aborcja, *pozostając zbrodnią, jest niekaralna ze względu na okoliczności łagodzące i konkretne.*

5. KLONOWANIE CZŁOWIEKA. 24 X 1993 r. dwaj amerykańscy uczeni, Jerry Hall i Robert Stillman, wyprodukowali dwie identyczne kopie ludzkiego embrionu. Eksperyment ten wywołał liczne reakcje. Naukowcy francuscy wyrazili swój sprzeciw wobec tego typu eksperymentów już w 1986 r. W opublikowanym dokumencie na temat badań na ludzkich embrionach Narodowy Komitet Etyczny zabronił dokonywania we Francji badań nad klonowaniem embrionów. W USA takie prawo nie istnieje. „L'Osservatore Romano” komentując przeprowadzone doświadczenie z klonowaniem embrionów nazwał je *perwersyjnym wyborem*. Teolog dziennika, o. Gino Concetti, w swoim komentarzu stwierdził, że kiedy inżynieria genetyczna *przekracza nie-naruszalne granice i sytuuje się poza, czy ponad normami ładu moralnego i prawnego; kiedy narusza prawo jednej chociażby istoty ludzkiej, staje się narzędziem perwersji i nie może być ani akceptowana, ani dozwolona*. Światowej konwencji przeciwko klonowaniu embrionów ludzkich zażądali sekretarz generalny niemieckiej CDU Peter Hintze oraz przewodniczący FDP Klaus Kinkel. *Europa jest powołana do tego, aby reprezentować idee chrześcijańskiego Zachodu w rozumieniu „nowej etyki światowej”*. Także arcybiskup Paryża kard. Jean-Marie Lustiger wskazał na konieczność stworzenia porozumienia, wykluczającego możliwości nadużyć w dziedzinie badań genetycznych.

6. BISKUPI O ETNICZNYM PODZIALE BOŚNI I HERCEGOWINY. Przeciwno podziałowi Bośni i Hercegowiny według kryteriów etnicznych opowiedzieli się katoliccy biskupi Chorwacji oraz Bośni i Hercegowiny. Skutkiem takiego podziału byłoby całkowite usunięcie katolików z terenów muzułmańskich i serbskich – podkreślili biskupi w oświadczeniu opublikowanym 18 X 1993 r. Dla biskupa Zagrzebia, kardynała Franjo Kuharica, w *byłej Jugosławii nie ma wojny religijnej, lecz wojna zaborcza, gdzie silniejsi pragną zająć terytoria słabszych*. Biskupi są przeciwni etnicznemu podziałowi Bośni. Ich zdaniem polityczne rozwiązania muszą brać pod uwagę *naturalne i historyczne* prawo człowieka do mieszkania w swojej ojczyźnie. Zwierzchnik Serbskiego Kościoła Prawosławnego patriarcha Paweł w wywiadzie dla austriackiej gazety „Die Presse” (18 XI 1993) jako *śmieszne* określił oskarżanie Serbów o prowadzenie wojny zaborczej. Podkreślił, że Serbowie, którzy przed wojną zajmowali 64% terytorium Bośni i Hercegowiny, teraz chronią swoje ziemie. Zdaniem patriarchy nie można Serbów określać jako agresorów, gdyż byli oni tam wcześniej, *zanim przyszli Turcy i Muzułmanie*.

7. STOSUNKI POLSKO-PRAWOSŁAWNE ZRUJNOWANE. W wywiadzie udzielonym włoskiemu dziennikowi „La Stampa” (29 X 1993) metropolita smoleński i kaliningradzki Cyryl oświadczył, że stosunki między Kościołem katolickim a Rosyjskim Kościołem Prawosławnym są zrujnowane u samych podstaw, mimo że na najwyższym szczeblu odbywają się regularne kontakty. Stwierdził, że działalność księży katolickich *prowadzi do podziałów, a nie do ekumenii*. Cyryl poinformował o tym, że przed rokiem w Smoleńsku spotkał jednego polskiego księdza i dwie zakonnice, które chciały utworzyć parafię katolicką, chociaż w mieście było zaledwie 6 katolików. Dziś – według metropolity – wspólnota katolicka liczy 70 lub 80 osób, w tym także wiele dzieci z rodzin prawosławnych. Jego zdaniem Kościół katolicki cieszy się dużym zainteresowaniem wśród dzieci, gdyż katolicy oferują im możliwość spędzania wakacji w Polsce. Metropolita dodał, że obecnie niemożliwa jest także wizyta Ojca Świętego w Rosji właśnie ze względu na nie najlepsze stosunki międzywyznaniowe, *spowodowane przez księży katolickich usiłujących nawracać wiernych prawosławnych*. Zapewnił, że nie jest to spowodowane poczynaniami Ojca Świętego, w którego dobre intencje nigdy nie wątpił. *To księża, którzy w większości są Polakami, hamują rozbudzenie aktywności ekumenicznej* – stwierdził metropolita. (KA1)

8. KOŚCIÓŁ NIE MOŻE KANONIZOWAĆ WOLNEGO RYNKU. Zdaniem kard. Rogera Etchegaraya, przewodniczącego pontyfikalnej Komisji Sprawiedliwość i Pokój, nie można oczekiwać, by Kościół wyciągnął z Ewangelii konkretną doktrynę ekonomiczną. Zwracając się pod koniec października do 600 przedsiębiorców chrześcijańskich zgromadzonych w Monterrey (Meksyk) kardynał podkreślił, że Kościół uznając wartości ekonomii rynkowej nie może jej „kanonizować”. Jego zdaniem Ewangelia nie daje konkretnych rozwiązań ekonomicznych, lecz daje światło tym, którzy chcą świata sprawiedliwego i solidarnego. Rezerwa, z jaką Kościół odnosi się do wolnego rynku, wynika z faktu, że niewystarczająco respektuje on wolność osoby. *Nie należy zapominać, że wolność zniekształcona niebezpieczniejsza jest od wolności stłamszonej, gdyż idolatria zastania Boga bardziej niż ateizm* – powiedział kardynał.

9. WIĘCEJ MIEJSCA DLA KOBIET W KOŚCIELE. W mającej się ukazać książce-wywiadzie kard. Carlo Maria Martini opowiada się za nową refleksją na temat roli kobiet w Kościele. Odrzucając idee walki o wprowadzenie święceń kapłańskich dla kobiet arcybiskup Medio-

lanu postuluje pogłębiony egzamin funkcji i posług w Kościele i określenie, które z nich, w wyniku aktualnej ewolucji społeczeństwa i w zgodności ze wspólnotą eklezyjalną, mogą być zajmowane przez kobiety.

10. KONGREGACJA NAUKI WIARY PRZYGOTOWUJE NOWE DOKUMENTY poświęcone problematyce antykoncepcji, sterylizacji, aborcji, przeszczepów narządów i tkanek, opieki nad nieuleczalnie chorymi, śmierci i eutanazji. Poinformował o tym Jan Paweł II w przemówieniu do uczestników plenarnego posiedzenia tej Kongregacji w drugiej połowie listopada.

Papież z uznaniem wypowiedział się o inicjatywie Kongregacji Nauki Wiary, by spotykać się okresowo z przewodniczącymi komisji doktrynalnych Konferencji Episkopatów różnych kontynentów. (KAI)

oprac. Z.K.

