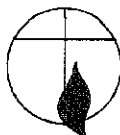


przegląd powszechny

3/883/95

miesięcznik
poświęcony sprawom religijnym,
kulturalnym i społecznym

założony w roku 1884



JEZUICI - Warszawa

WYDAWCA

Prowincja Wielkopolsko-Mazowiecka Towarzystwa Jezusowego

RADA REDAKCJI

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

ZESPÓŁ REDAKCYJNY

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

OPRACOWANIE GRAFICZNE

Tercsa Wicrusz

OPRACOWANIE TECHNICZNE

Joanna Kwiatkowska

„PRZEGŁĄD POWSZECHNY”

Redakcja i Administracja

ul. Rakowiecka 61

02-532 Warszawa

tel. redakcji 48-91-31 w. 214

49-02-39

tel. administracji 48-91-31 w. 214

48-09-78

PRENUMERATA

roczna 27,50 zł (275 000 zł)

za 1 półrocze 15 zł (150 000 zł)

cena egzemplarza 2,50 zł – (25 000 zł)

Wpłaty

Bank PKO VI Oddział w Warszawie

nr konta 1560-51624-136

ul. Bagatela 15

00-585 Warszawa

*Prenumerata wyłącznie za pośrednictwem
administracji „Przeglądu Powszechnego”.*

H+H
DOKŁADNIA OFICJYN
PRZEGŁĄDU POWSZECHNEGO
spółka z o.o.

10-000 Powszechny ul. Dąbrowska 101 00-000, 00-000, 00-000

Numer zamknięto 16 II 1995 r.

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

Spis treści

Kościół wobec kultury 265

bp Józef Życiński

Rola Kościoła w promowaniu nauki i sztuki 267

Po załamaniu się systemów totalitarnych rozwój nowych form ideologii konsumizmu i relatywizmu, a także nacjonalizmów i społecznej agresji, wyznaczają nurt niepokojących przemian w świecie. Katolicka odpowiedź na te zjawiska ma się wyrażać w dialogu między wiarą a kulturą oraz w rozwoju kultury zakorzenionej w wierze. Taki program wymaga od ośrodków myśli chrześcijańskiej otwarcia się na wielkie kwestie nurtujące współczesną ludzkość.

Kultura, Ewangelia i przyszłe pokolenia 282

Rozmowa Louisy Blair z Peterem-Hansem Kolvenbachem, przełożonym generalnym jezuitów, przeprowadzona w 1993 r. w Kanadzie. Rozmówca pytany o kwestię inkulturacji w kontekście misyjnych zadań jezuitów wskazuje na zmiany dokonujące się w sposobie myślenia. Obecnie lepiej jest mówić o interkultuacji, jako że chodzi o zderzenie kultur czy wymianę między nimi w Duchu Pana. Misyjne zadanie o. Kolvenbach określa jako towarzyszenie, bycie pomostem między narodami a Kościołem i współczesnym światem.

ks. Stanisław Budzik

Bóg i człowiek w dramacie zbawienia **Soteriologia Raymunda Schwagera** 294

Raymund Schwager, teolog z Innsbrucka (ur. 1935) proponuje egzegezę dramatyczną. Polega ona na usystematyzowaniu tekstów biblijnych według centralnych tematów teologicznych, które są wzajemnie przyporządkowane zgodnie z modelem akcji dramatycznej. Tak rozumiana egzegeza pozwala odkryć w Nowym Testamencie wielki dramat zbawienia, w którym można wyróżnić pięć aktów.

ks. Alfons Skowronek

Sakrament – co to jest?

307

Czy osobowy i osobisty stosunek do Boga może zależeć od zewnętrznych ceremonii? Czy nie są to praktyki zbliżone do magii? Czy znaki sakramentalne wiążą się genetycznie z Jezusem Chrystusem?

Saturnino Muratore SJ

„Bóg” w nowych kosmologiach

316

Wszechświat oglądany za pośrednictwem współczesnej nauki jawi się jako proces ewolucyjny, który jest zarazem procesem twórczym. Skąd jednak i dokąd prowadzi? Jakie prawa wewnętrzne nim rządzą? Jaki jest jego sens ogólny? Pytania te nabierają szczególnej wagi wobec dyskutowanego ostatnio związku między ewolucją kosmiczną i biologiczną.

Marian Grabowski

Istotne i nieistotne w nauce

329

Czy opozycja: istotne – nieistotne, jest w nauce zasadna? Czy istnieją reguły takiego rozróżnienia i jak się one kształtują? Czy kryterium istotności w nauce daje się w ogóle sprecyzować?

ks. Marek Jędraszewski

Świadomość europejskiego dziedzictwa

341

Dwukierunkowe poszukiwanie nowych światów – cofanie się do własnych korzeni i zrywanie z przeszłością – które charakteryzuje Europę, przybiera nową postać. W centrum zagrożenia stanął dzisiaj sam człowiek.

Zbigniew Florczak

Bruegel: wielki i niepojęty

347

U Pietera Bruegela zdumiewa przenikliwość intuicji i nacisk podświadomości, wobec których ekscesy surrealistów, ekspresjonistów czy dadaistów wydają się dziecinną zabawą.

Sesje – Sympozja

ks. W. Chrostowski: Gdy synowie wasi zapytają was... 356

(Seminarium naukowe nt. „Muzea martyrologii dzisiaj – nowe koncepcje pedagogiczne”, Mülheim a.d. Ruhr, 30 IX – 2 X 1994 r.)

Sztuka

K. Paluch Staszkiel: Skarby krakowskich klasztorów 360

(Wystawa skarbów OO. Karmelitów na Piasku, Muzeum Historyczne Miasta Krakowa, październik 1994 r.)

Teatr

J. Godlewska: Zmartwychwstanie „Historyi” 362

(Teatr Dramatyczny w Warszawie, „Historyja o Chwalebnym Zmartwychwstaniu Pańskim” Mikołaja z Wilkowiecka, reżyseria – Piotr Cieplak)

Film

A. Pietrzak: Ballada o domu 366

(„Bye, bye Amerika” Jana Schütte)

Książki

A. Szymańska: Poeta zawsze wybiera się w podróż 368

(Jerzy Lesław Ordan, „Wielka dłoń świata. Wiersze dawne i nowe”)

D. Heck: Repetytorium 371

(Adam Zagajewski, „Ziemia ognista”)

M. Orski: O Księdze i książkach 374

(Olga Tokarczuk, „Podróż ludzi Księgi”)

K. Tarka: Jaka Europa? 377

(Feliks Gross, „Federacje i konfederacje europejskie. Rodowód i wizje”)

ks. K. Martwicki: Obrona beznadziejnych (?) pytań 378

(Philip Yancey, „Rozczarowany Bogiem”)

T.M. Sierotowicz: Przed Początkiem 380

(George F.R. Ellis, „Before the Beginning. Cosmology explained”)

Z życia Kościoła 251

Sommaire

L'Église face à la culture 265

Mgr Józef Życiński

Le rôle de l'Église dans la promotion des sciences et des arts 267

L'effondrement de systèmes totalitaires, l'essor de formes nouvelles des idéologies consuméristes et relativistes, de même que des nationalismes et de la violence dans la vie collective, déterminent l'inquiétante orientation des changements qui s'opèrent un peu partout dans le monde. La réponse catholique à ces phénomènes doit s'exprimer dans le dialogue entre la foi et la culture, et dans la promotion d'une culture enracinée dans la foi. Un tel programme demande aux centres de la pensée chrétienne de s'ouvrir à toutes les grandes questions qui préoccupent l'humanité d'aujourd'hui.

La culture, l'Évangile et les générations à venir 282

Entretien avec le R.P. Peter-Hans Kolvenbach, préposé général des jésuites, recueilli (par Louise Blair) en 1993 au Canada. Interrogé sur la question de l'inculturation, telle qu'elle se pose dans le contexte des tâches missionnaires des jésuites, le préposé général souligne les changements de mentalité en train d'intervenir. A l'heure présente, il y a lieu plutôt de parler d'interculturalité, dans la mesure où il s'agit d'un choc de cultures ou d'un échange entre elles dans l'Esprit du Seigneur. Pour ce qui est de la tâche missionnaire, elle consiste, selon le R.P. Kolvenbach, à assister, à servir de pont entre les peuples et l'Église et le monde d'aujourd'hui.

abbé Stanisław Budzik

Dieu et l'homme dans le drame du salut **La sotériologie de Raymund Schwager** 294

Raymund Schwager, théologien d'Innsbruck (né en 1935), spécialiste de sotériologie (théologie du Salut) propose une exégèse dramatique. Elle consiste en

systématisation des textes bibliques selon les grands thèmes théologiques en corrélation mutuelle, conformément au modèle de l'action dramatique. Une telle exégèse permet de découvrir dans le Nouveau Testament un grand drame du Salut auquel il y a lieu de distinguer cinq actes.

abbé Alfons Skowronek

Qu'est-ce qu'un sacrement?

307

La relation personnelle et individuelle à Dieu peut-elle être fonction de cérémonies et rituels? Ne s'agit-il pas de pratiques qui se rapprochent de la magie? Les signes sacramentels remontent-ils génétiquement à Jésus-Christ?

Saturnino Muratore SJ

„Dieu” dans les cosmologies nouvelles

316

Tel qu'il est vu par l'intermédiaire des sciences d'aujourd'hui, l'univers nous apparaît comme un processus d'évolution et à la fois processus de création. D'où vient-il cependant et où mène-t-il? A quelles lois internes obéit-il? Quel en est le sens d'ensemble? Ces questions revêtent une importance particulière face au débat en cours sur le rapport entre l'évolution cosmique et l'évolution biologique.

Marian Grabowski

L'essentiel et le non-essentiel dans les sciences

329

L'antinomie entre l'essentiel et le non-essentiel est-elle légitime dans les sciences? Existe-t-il des règles d'un tel discernement, et comment sont-elles? Y a-t-il possibilité de formuler le critère de l'essentiel dans les sciences?

abbé Marek Jędraszewski

Être conscient de l'héritage européen

341

Une quête à deux sens, propre à l'Europe, de mondes nouveaux, consistant d'une part à remonter à ses racines et d'autre part à rompre avec le passé, présente un cas de figure nouveau. Désormais c'est l'homme qui est au centre du péril.

*Zbigniew Florczak***Bruegel: grand et inconcevable**

347

Ce qui, chez Pieter Bruegel, force l'admiration, c'est une intuition pénétrante et la pression de l'inconscient face auxquels les excès des surréalistes, des expressionnistes ou des dadaïstes font figure d'enfantillages.

Comptes rendus

356

Alfred Cholewiński SJ
**Chrześcijaństwo
ponownie odkrywane**

wyd. II poprawione, ss. 236, cena 4 zł (40 000 zł)

Wybór konferencji i homilii wygłoszonych w Radiu Watykańskim w latach 1976–1985. Książka ta, to owoc biblijnych studiów autora oraz refleksji nad doświadczeniem chrześcijańskim, którego doznał na drodze wspólnot neokatechumenalnych.

Książki wysyłamy za zaliczeniem pocztowym.
Zamówienia prosimy kierować pod adresem:

Oficyna Przeglądu Powszechnego, ul. Rakowiecka 61, 02-532 Warszawa

Kościół wobec kultury

Misją Kościoła jest głoszenie Ewangelii. Jej owoce rodzą się nie od razu, wymagają czasu i cierpliwości. Mówi o tym Jezusowa przypowieść o ziarnie (słowa) rzucanym w ziemię (świata). Ewangeliczny obraz zakłada, że ziarno Dobrej Nowiny jako słowo Boże jest pełne życiodajnej mocy; dlatego brak oczekiwanych skutków wiąże się ze złym stanem gruntu... Czy wolno na tym poprzestać? Przypowieść odzwierciedla zwyczaj rolników palestyńskich za czasów Jezusa, którzy najpierw siali, a dopiero później orali ziemię. Jasne jest jednak, że uprawa ziemi wymaga także działań przygotowujących ją pod zasiew. W tym sensie można i należy uzupełnić ewangeliczny obraz. Siewca jest zarazem tym, który przygotowuje ziemię na przyjęcie ziarna – przez uprawę (łac. „cultura”). Przypowieść może przeto znaczyć, że głoszenie Ewangelii wymaga kultury – u głoszących i u przyjmujących Dobrą Nowinę.

Wiadomo, że zarówno Jezus jak i pierwsi świadkowie Jego Ewangelii nie tylko wyrosli w określonej kulturze (judaizmu palestyńskiego), ale też ograniczali się początkowo do tego kręgu w swej ewangelizacji. Proces otwierania się na ludzi innych kultur – najpierw judaizmu hellenistycznego, później świata greckiego i rzymskiego – przebiegał nie bez konfliktów. Dzieje Apostolskie poświadczają, że potrzebna była szczególna interwencja Ducha Świętego, by przekonać apostołów do głoszenia Ewangelii również „poganom”. Także pierwsza konfrontacja ze światem kultury greckiej, w której św. Paweł tak dalece wyszedł naprzeciw swym wykształconym słuchaczom, nie przyniosła wielkiego sukcesu. Tak, ale nie skończyła się niepowodzeniem, skoro dała początek wielkiej tradycji związanej z imieniem Dionizego Areopagity (por. Dz 17,34). Jeszcze raz okazało się w duchu Jezusowej przypowieści, że wystarczy przyjęcie Ewangelii przez niewielką przygotowaną (także kulturowo) „resztę”, aby mogła ona okazać swą moc. Właśnie w tym nurcie, żywym zwłaszcza wśród greckich Ojców Kościoła, dokonało się twórcze przenikanie Ewangelii ze światem kultury

antycznej. Nie brakowało wprawdzie trudności, związanych z pokusą przeciwstawiania biblijnego i greckiego dziedzictwa (taka była również, wydaje się, bezpośrednia reakcja św. Pawła na doświadczenie ateńskie – por. 1 Kor 1-2). Jednak siła Ewangelii objawiała się raczej tam, gdzie pod jej wpływem dokonywała się integracja różnych tradycji – nie w synkretyzmie wymyślonego przez ludzi „wspólnego mianownika”, lecz w głębszym pojmowaniu jedności w wielości, daru Ducha Świętego.

Rozumie to Kościół, którego katolickość – powszechność – stanowi dodatkowe zobowiązanie do misji Ewangelii otwartej na kulturę. Taki jest m.in. sens nowej ewangelizacji, do której niestrudzenie nawołuje Ojciec Święty. Nowej nie dlatego, że zmieniła się Ewangelia. Chodzi raczej o to, by niezmienna nowość Dobrej Nowiny mogła znaleźć echo także w zmieniających się czasach i kulturach. Więcej, Ewangelia może i powinna współtworzyć ludzką kulturę. Inaczej bowiem kultura, pozbawiona żywego kontaktu z transcendencją, stanie się kultywowaniem bezsensu, destrukcji, śmierci. O tych zagrożeniach współczesnej kultury mówi w swych rozważaniach bp Józef Zyciński, wskazując zarazem inicjatywy podejmowane przez Papieską Radę Kultury, której jest członkiem. Także o. Generał Towarzystwa Jezusowego zajmuje stanowisko wobec problematyki inkulturacji Ewangelii, zauważając, że właściwsze byłoby mówienie o interkulturacji, gdyż w konkretnych sytuacjach głoszenia Dobrej Nowiny mamy do czynienia ze spotkaniem więcej niż jednej kultury.

Dodatkową okazją poruszenia tej problematyki stała 400. rocznica urodzin M.K. Sarbiewskiego SJ. W swym liście skierowanym do uczestników sesji poświęconej wybitnemu poecie i uczonemu o. Generał przypominał: *Sarbiewski jest nie tylko przykładem twórczego wkładu Towarzystwa Jezusowego w kształtowanie się nowożytnej kultury Polaków. Świadczy on także o tym, jak ważne i owocne było w przeszłości przenikanie się polskiej tradycji z dziedzictwem europejskim. (...) Podobna postawa winna przyświecać również nam.*

J.B.

bp Józef Życiński

Rola Kościoła w promowaniu nauki i sztuki

Synteza między kulturą a wiarą stanowi konieczność nie tylko dla kultury, lecz również dla wiary. (...) Wiara, która nie staje się kulturą, jest wiarą przyjętą w sposób niepełny, niewystarczająco przemyślaną i nie przeżywaną w duchu wierności – stwierdził w sposób jednoznaczny Jan Paweł II w dokumencie inicjującym w 1982 r. działalność Papieskiej Rady Kultury¹. Synteza ta przebiega jednak obecnie w kontekście wyjątkowo szybkich i głębokich przeobrażeń obejmujących zarówno społeczność akademicką, jak i całą dziedzinę kultury. Załamanie się systemów totalitarnych, kryzys wcześniejszych utopii, rozwój nowych form ideologii konsumizmu i relatywizmu, zastępowanie aksjologii i etyki pragmatyką działania, kryzys tożsamości wielu instytucji, rozwój nacjonalizmów i nowych form społecznej agresji wyznaczają główne nurty niepokojących przemian zachodzących w „globalnej wiosce” McLuhana². Katolicka odpowiedź na te zjawiska ma się wyrażać zarówno w żywym *dialogu między wiarą a kulturą*, jak i w *rozwoju kultury zakorzenionej w wierze*. Wymaga to ustawicznego otwierania się ośrodków myśli chrześcijańskiej na wielkie kwestie nurtujące współczesną ludzkość. Interdyscyplinarne badania teologów, filozofów i przyrodników powinny prowadzić do *głębokiej odnowy postaw oraz do stworzenia nowych, owocnych więzi między wiarą chrześcijańską, teologią, filozofią w ich konkretnym poszukiwaniu prawdy*³.

¹ Jan Paweł II, *List ustanawiający Papieską Radę Kultury*, 20 V 1982, AAS 74/1983, s. 683-688.

² Por. *The Presence of the Church in the University and in University Culture*, Vatican City 1994, s. 7-12.

³ Tamże, s. 15 i 17.

W dziele tym inspirująca rola Kościoła ma się wyrażać w ukazywaniu integrujących idei przewodnich, które powinny inspirować prace badawcze bardzo często prowadzone w atmosferze sceptycyzmu, instrumentalizmu, wycinkowej specjalizacji pozbawionej szerszej wizji, niewiary w możliwość poznania obiektywnej prawdy. Dla spełnienia tej roli ważne jest ukazywanie społeczności akademickiej swoistego paradygmatu wartości, ideałów i norm etycznych, które przez stulecia inspirowały ludzkie poszukiwanie prawdy. Źródłem podobnych opracowań mogą być dokumenty Stolicy Apostolskiej dotyczące kultury, uniwersytetu czy twórców sztuki. Mogą być nim również opracowania metanaukowe rozwijane współcześnie w ramach tzw. teologii nauki⁴. U ich podstaw powinno jednak znajdować się otwarcie na współczesne zagrożenia kultury i nauki oraz postawa dialogu umożliwiająca maksimum obiektywizmu przy tych ocenach zjawisk, w których proste schematy ideologiczne dominują nad uzasadnionymi tezami.

Ucieczka w antyintelektualizm

Konstytucja apostolska o uniwersytetach katolickich wskazuje na uniwersytet jako na *pierwsze i uprzywilejowane miejsce owocnego dialogu między Ewangelią a kulturą*. Jego doniosłość wynika z tego, iż od działań uniwersytetów zależy nie tylko przyszłość nauki i kultury, lecz również w dużym stopniu przeszłość ludzkości. Przyszła ewolucja społeczeństw będzie w sposób istotny zależeć od tego, czy w środowisku akademickim uda się uformować dojrzałe osoby, świadome godności człowieka, krytyczne i odpowiedzialne, otwarte zarówno na poszukiwanie prawdy, jak i na transcendentny wymiar ludzkiego życia. Jan Paweł II podkreśla, iż w realizacji tego zadania Kościół musi pozostać otwarty na pluralizm współczesnej kultury oraz na *różnorodność tradycji kulturowych istniejących wewnątrz*

⁴Opracowania z tej dziedziny można znaleźć np. w pracy M. Hellera, *Nowa fizyka i nowa teologia*, Tarnów 1992.

*samego Kościoła*⁵. Perspektywa ukazywana przez Ojca Świętego pozostaje trudna do pogodzenia z ujęciami, w których propaguje się zarówno totalizm absolutyzujący jedną tradycję kulturową, jak i antyintelektualizm kwestionujący obiektywną wartość teorii naukowych dla interpretacji świata. Wspólne elementy totalizmu i antyintelektualizmu można znaleźć we współczesnym fundamentalizmie religijnym usiłującym bronić dosłownej interpretacji Pisma Świętego za cenę programowego przeciwstawiania religii nauce. Ambicją przedstawicieli fundamentalizmu pozostaje odrzucanie teorii naukowych w imię prywatnych zasad hermeneutyki biblijnej. O tym, iż zasad tych nie sposób pogodzić z chrześcijańskim pojmowaniem objawienia zawartego w Piśmie Świętym, wymownie świadczy dokument Papieskiej Komisji Biblijnej z 23 IV 1993 r. dotyczący interpretacji Biblii w Kościele. W sytuacji gdy fundamentalisci niejednokrotnie usiłują występować w roli obrońców wiary krytykujących „bezbożne” teorie nauki, ważna forma mecenatu Kościoła wobec nauki powinna znaleźć wyraz w krytycznym podsumowaniu propozycji fundamentalizmu w perspektywie ukazywanej przez nauczanie papieskie.

Fundamentalizm pozostaje propozycją z marginesów nauki przechodzącej w patologię. Był on u nas w ostatnim okresie przedmiotem osobnych monograficznych opracowań z zakresu teologii⁶; dlatego też pominę jego dalszą charakterystykę. Chciałbym natomiast zwrócić uwagę na zagrożenie antyintelektualistyczne przychodzące w propozycjach popularnego obecnie w środowiska polskich postmodernizmu lub jego wersji nawiązującej do dorobku J. Derridy zwanej dekonstrukcjonizmem. W najbardziej ambitnych wariantach postmodernizmu usiłuje się przedstawiać New Age jako religię postmodernistyczną; w wariantach ostrożniejszych postuluje się, by w refleksji filozoficznej korzystać nie z danych nauki, lecz z analogii z zakresu literatury i sztuki. Problem w tym, iż drogą analogii i wolnych

⁵ Jean Paul II, *Constitution apostolique sur les universités catholiques*, Cité du Vatican 1990, nr 43, 45, 48.

⁶ Zob. „Ateneum Kapłańskie”, nr 511, maj-czerwiec 1994.

skojarzeń nie powinno się eliminować racjonalnej tradycji, w której podejmowano wielkie pytania metafizyki. Przyczyną postmodernistycznych kontrowersji dotyczących roli nauki, prawdy i racjonalności w obecnym społeczeństwie pozostaje załamanie się oświeceniowej wizji człowieka, kultury, postępu, Wizję tę, inspirowaną przesłankami nauki nowożytnej, opatruje się czasem skrótowym mianem MODERNY. Jej negacji dostarczają obecnie różne nurty postmodernizmu. Alejandro Llano charakteryzując istotę postmodernizmu pisze, że jego zwolennicy są *nowymi anarchistami kulturowymi, dla których wszystko ujdzie, gdyż w kontekście semantycznej próżni wszystko ma znaczenie*⁷. Anarchizm kulturowy mógłby łatwo prowadzić do zanegowania tych głównych wartości, które stanowią osiągnięcie gatunku HOMO SAPIENS zarówno w dziedzinie racjonalnej refleksji, jak i sztuki. Na miejsce tradycyjnej formuły „genus humanus arte et ratione vivit” można wówczas wprowadzić jej liberalno-egalitarne odpowiedniki, w których każda forma działania zostanie podniesiona do godności artystyczno-naukowej. W nowej perspektywie epistemologicznej poznanie filozoficzne jest dla zwolenników Derridy jedynie pewną formą literatury, w której określonym formom pisma można, przez kolejne dekonstrukcje sensu, przypisywać różnorodne interpretacje⁸. Procedura krytycznej dekonstrukcji wprowadza nowe pojęcia, wyjaśnienia i interpretacje, kierując się nie obiektywnymi racjami czy merytorycznym uzasadnieniem lecz jedynie subiektywnym kryterium upodobania. Prowadzi to do podważenia dotychczasowej koncepcji racjonalności i obiektywizmu badań. W wielości stanowisk powołujących się na autorytet Lyotarda i Derridy praktyka ta ma różnorodne motywacje, nawiązujące zarówno do wzorców kontrkulturowych, jak i do zdroworozsądkowej epistemologii.

Dekonstrukcja klasycznej koncepcji racjonalności i przewyższenie wielkich pytań metafizyki stwarzają wyjątkową możli-

⁷A. Llano, *The New Sensibility*, Pamplona 1991, s. 139.

⁸J. Derrida, *Marges de la philosophie*, Paris 1972, s. 348 n.; tegoż, *De la grammatologie*, Paris 1967, s. 229.

wość ucieczki w antyintelektualizm. Podobne propozycje filozoficzne dekonstrukcjonizmu jawią się jako atrakcyjne dla wielu autorów, którzy unikają podstawowych pytań metodologicznych. Zacierając obiektywne różnice między dialogiem Platona a felietonem grafomana otwierają one szerokie pole eksperymentowania dla ambitnych twórców podejmujących zagadnienia, w których są całkowicie niekompetentni. Przejawem tej wersji postmodernizmu jest tzw. felietonowa wersja postmodernizmu, przeciwstawiana wersji autentycznej, tzn. poważnej⁹. Dychotomiczne wyodrębnienie dwóch typów postmodernizmu ułatwia ochronę tego kierunku przed oskarżeniami o antyintelektualizm. W przypadku udokumentowania hic et nunc podobnych oskarżeń można bowiem starać się je zneutralizować twierdząc, iż dotyczą one jedynie felietonowej wersji postmodernizmu, podczas gdy autentyczny postmodernizm jest bez porównania głębszy. Nie podzielać prostego przeciwstawienia wersji felietonowej i poważnej, zgadzam się z Jerzym Giedyminem, iż *postmodernizm występuje w pismach wielu filozofów pod różnymi postaciami i w rozmaitych stylizacjach*¹⁰; w konsekwencji wysoce ryzykowne okazuje się formułowanie ogólnych ocen postmodernizmu jako takiego.

Problemy klasyfikacyjne wiążą się z tym, iż nie istnieje jeden przyjmowany powszechnie wzorzec postmodernizmu; kierunek ten rozwinął się bowiem przez odrzucenie uniwersalnych wzorców o centralistycznej strukturze. Nie można natomiast zaprzeczyć, iż radykalne sformułowania otrzymują często felietonową postać w dorobku klasycznych przedstawicieli tego nurtu. Radykalizm ich postulatów metanaukowych szedł często w parze z radykalizmem społecznym. Lyotard przez długi okres działał w lewicowej grupie „Socjalizm albo barbarzyństwo”. Barthes należał do kręgu współpracowników lewicowego pisma „Tel Quel” wydawanego w okresie 1960-82. Michel Foucault i wielu

⁹ Por. S. Morawski, *W mrokach postmodernizmu*, w: *Dokąd zmierza współczesna humanistyka?*, Warszawa 1994, s. 40.

¹⁰ J. Giedymina, *Czy warto przyjąć propozycje tekstualizmu?* w: *Dokąd zmierza współczesna humanistyka?*, dz. cyt., s. 41.

innych przedstawicieli dało się poznać jako konsekwentni sympatycy i obrońcy mniejszości seksualnych. Niezależnie od formy literackiej nadawanej ich tekstom, autorzy ci bronią opinii, które należałoby uznać za charakterystyczne dla mniejszości intelektualnych. Tak np. kwestionują oni nie tylko tradycyjne pojęcie natury ludzkiej, lecz również koncepcję uniwersalnych praw człowieka, uważając, iż miejsce tradycyjnego uniwersalizmu powinien zająć obecnie etnocentryzm, w którym relatywizm będzie uwzględniał specyfikę lokalnych kultur, ras, określonej płci czy aktywnej mniejszości¹¹. W konsekwencji klasyczne ujęcia bywają przedstawiane jako przejaw totalitaryzmu, w którym wykorzystuje się język, logikę czy racjonalność w celu uciskania określonych mniejszości¹².

Jean-François Lyotard w „Le postmoderne explique aux enfants”¹³ tłumaczy, iż okres ponowżytny ma ze swej istoty charakter neopogański, postchrześcijański. Jego ekspresją jest dekonstrukcja osoby z tej racji, iż człowiek okazał się jedynie wysoce skomplikowaną siecią oddziaływań w wielkim nurcie oddziaływań konstytuujących świat. Jeśli uwzględni się charakter tych oddziaływań, można jeszcze uprawiać „ekologię umysłu”, i to w sposób tak prosty, że będzie dostępna nawet dla dzieci. Niektórzy z jego krytyków zauważają tylko, iż dostępność dla dzieci jest następstwem infantylizmu widocznego przy formułowaniu podstawowych tez.

Niektóre z tez podstawowych dla postmodernizmu otrzymały znacznie łagodniejszą postać w starszych o pół wieku opracowaniach z zakresu filozofii nauki. Tak np. teza: „Nie istnieje nic poza tekstem”, orzekająca, iż nie poznajemy przedjęzykowo rzeczywistości samej w sobie, lecz tylko jej językowe opracowania, miała swój odpowiednik w klasycznej tezie negu-

¹¹ Zob. D.W. Hudson, *Human Nature, Human Rights, and the Crisis among Western Intellectuals*, „Notes et Documents”, nr 38/1993, (grudzień), s. 31.

¹² Z pozycji myśli chrześcijańskiej wnikiwą krytykę takiego stanowiska przedstawia M.J. Adler w swych pracach: *Haves without Have-nots: Essays for the 21st Century on Democracy and Socialism*, New York 1991; *The Difference of Man and the Difference it Makes*, New York 1993.

¹³ Paris 1986, s. 37-42.

jącej istnienie nagich faktów i uznającej, iż wszystkie wyniki obserwacji są obciążone teoretycznie. Z tezą tą nie łączono jednak tej wersji relatywizmu, której usiłują współcześnie bronić radykalni zwolennicy Derridy. Nie łączono m.in. z tej racji, iż formułowano jasne kryteria dopuszczalnych interpretacji teoretycznych oraz zasady ich preferowania w pragmatyce badań naukowych.

Postulat zastąpienia uniwersalizmu etnocentryzmem miał również swój metanaukowy antecedens w analizach Thomasa Kuhna dotyczących niewspółmierności teorii. Nadużyciem tych analiz byłoby jednak interpretowanie ich w duchu monadologii Leibniza oraz wprowadzenie łatwej ideologii, sugerującej konieczność uznania relatywizmu prawdy z racji niemożności porównania treści odnośnych teorii. Sam Kuhn uznawał później wielokrotnie za nadużycie podobną interpretację swego stanowiska¹⁴; truizmy znane od dawna w filozofii nauk przyrodniczych stanowią jednak ciągle przedmiot kontrowersji w filozofii nauk humanistycznych.

Interdyscyplinarny dialog może doprowadzić do złagodzenia najbardziej radykalnych tez postmodernizmu. Pozytywnym następstwem tego dialogu będzie ukazanie tych treści zawartych w krytyce MODERNY, które trzeba uznać za obiektywnie uzasadnione. Uwolniony z ideologicznego balastu i łatwych uogólnień wariant postmodernizmu rozwijany jest współcześnie także w kręgu autorów chrześcijańskich, zwłaszcza na kontynencie amerykańskim. W Europie wariant taki rozwija m.in. Peter Kosłowski, przyjmując chrześcijańską wersję postmodernizmu, w której twierdzi się tylko, iż dobiegły kresu ideologie głoszące nieuchronność postępu i triumf rozumu. Ich filozoficzną ekspresję stanowił marksizm, heglizm i różne formy metafizyki dialektycznej. Stwierdzenie fiaska wcześniejszych ambitnych programów nie oznacza jednak ucieczki w łatwy irracjonalizm; wykazuje ono tylko, że żyjemy w *epoce postmodernistycznej, w której nową przestrzeń wolności uzyskuje chrześcijańska*

¹⁴ Zob. np. literaturę uwzględnioną w art. H. Sankeya, *Kuhn's Changing Concept of Incommensurability*, BJPS, nr 44/1993, (4), s. 759-774.

*interpretacja historii oraz teologiczna i personalistyczna forma metafizyki*¹⁵.

Radykalni przedstawiciele postmodernizmu nie zechcą porzucić na wyważonych tezach Kosłowskiego. W interdyscyplinarnym dialogu istnieje jednak możliwość samozwrotnego zastosowania do ich stanowiska zasad metanaukowych odnoszonych przez nich do klasycznych stanowisk. Procedura ta okazała się skuteczna po odniesieniu do wcześniejszych prób reinterpretowania nauki z pominięciem obiektywnej treści jej twierdzeń. Stosowano ją np. do tych radykalnych ujęć, w których w dziedzinie etnometodologii interpretowano „artystycznie” treść twierdzeń Gödla bez odwołania do jakichkolwiek formuł logiki. Kiedy w sposób samozwrotny zastosowano podobne procedury interpretacyjne do osiągnięć etnometodologii zaczęto definiować ją również bez zwracania uwagi na treść jej deklaracji, nazywając etnometodologię *socjologią uprawianą przez osobników, którzy palą marihuanę*¹⁶.

Stosując samozwrotnie założenia leżące u podstaw postmodernizmu można pytać, jaki jest obiektywny sens tekstów klasyków postmodernizmu, gdy uznaje się, iż przezwyciężona została zarówno centralna rola podmiotu, jak i hermeneutyczne poszukiwanie głębi sensu. Znika wówczas odniesienie tekstu do rzeczywistości pozajęzykowej, gdyż system *powiązanych ze sobą znaków odnosi się wyłącznie do nich samych*¹⁷. Podobne stanowisko okazuje się metodologicznie autodestrukcyjne. Jego krytycy mogą bowiem konsekwentnie traktować dorobek Derridy tylko jako pewną postać literatury, której uwarunkowań należy poszukiwać na poziomie psychologii czy nauk społecznych. Korzystając z pierwszej ze wspomnianych możliwości Vincent B. Leitch utrzymuje w pracy „Deconstructive Criticism”, że najbardziej reprezentatywna dla dorobku Derridy

¹⁵ P. Kosłowski, *Postmoderne Reason and History: The Modernity of Postmodernism*, „Jahrbuch für Philosophie des Forschungsinstituts für Philosophie”, 5/1994, s. 31.

¹⁶ H.P. Dreitzel, *Introduction*, w: *Recent Sociology*, London 1970, s. X.

¹⁷ J. Edie, *Phenomenology in America*, „Research in Phenomenology”, nr 14/1984, s. 243.

praca „Glas” ujawnia nerwicę a nawet schizofrenię nie tylko autora, lecz także jego zagorzałych zwolenników. Z kolei Klaus Laermann utrzymuje, iż styl autorów nawiązujących do dorobku Lacana i Derridy wyrasta z narcystycznej frankolatrii oraz z tęsknoty za podziwem ze strony odbiorców niekonwencjonalnych tekstów. Swój esej poświęcony tej tematyce Laermann zaopatrzył w znamienity tytuł „Lacancan i Derridada”¹⁸. Równie jednoznacznie ocenia aksjomatykę dekonstrukcjonizmu Maciej Świerkocki, pisząc: *Aby nie dać się zwabić w sidła metafizyki, która uniemożliwia czytanie Derridy, musimy czytać go i pisać jako pisarza/pismaka, który usunął granice między gramatologią i grafomanią, przewyższając śmiałość tych pisarzy postmodernistycznych, którzy (...) pragną nadać sens fikcji życia*¹⁹. Dekonstrukcjonistyczna rezygnacja z klasycznej racjonalności i z postulatu uzasadniania wprowadzanych tez filozoficznych prowadzi więc ostatecznie do autodestrukcji.

Postmodernizm w swej ideologicznej postaci stanowił „postfilozoficzną filozofię” akcentującą relatywizm i egalitaryzm. Jego poetyka indywidualizmu i wolności niosła nową wizję kultury, w której *ani księża, ani fizycy, poeci ani też Partia nie będą uważani za bardziej „racjonalnych” bardziej „naukowych” lub „głębszych” od wszystkich innych ludzi*²⁰. Kiedy jednak, wzorem Giedymina, podda się szczegółowej analizie konkretne tezy postmodernizmu, łatwo stwierdzić, iż krytykując cywilizację naukowo-techniczną, postmoderniści nie zamierzają bynajmniej zrezygnować ani z dobrodziejstw medycyny, ani z technik przekazu informacji, ani z regulacji prawnych, które gwarantują funkcjonowanie demokratycznych struktur. W kontekście konkretnych precyzacji ich bułwersujący program oparcia kultury na literaturze, nie zaś na nauce, sprowadza się w istocie do zachęty do stosowania dialogu i indywidualnych wyborów tam, gdzie jest to możliwe, tzn. nie prowadzi do szkodliwych kon-

¹⁸ „Kursbuch”, nr 84/1984.

¹⁹ M. Świerkocki, *Derrida jako postmodernistyczny pismak czyli doskonałość niedoskonałości*, w: *Derridiana*, s. 145.

²⁰ Cyt. za J. Giedymin, *Czy warto przyjąć propozycje tekstualizmu?*, dz. cyt., s. 41.

sekwencji²¹. Nie jest to program, z którym należałoby łączyć obawy o przyszłość naszej kultury. Pragmatyczna reinterpretacja jego treści wymagała jednak odejścia od ideologicznych deklaracji, które podawane są z reguły jako postmodernistyczne artykuły wiary.

Teoria i praktyka mecenatu

Czy dyskusje na tematy teoretyczne można uważać za formę mecenatu Kościoła wobec nauki? Czy nie należy poszukiwać rozwiązań bardziej praktycznych? Osobiście uważam, iż nie ma praktyczniejszej rzeczy niż dobra teoria. Praktyka okresu PRL wykazuje, iż Kościół pełnił funkcje opiekuńcze wobec niezależnej myśli naukowej, inspirując pewne zagadnienia i ukazując możliwości interpretacji alternatywne wobec tych, które proponował marksizm. W okresie gdy oznaką „jedynie słusznych” poglądów było np. krytkowanie kopenhaskiej interpretacji mechaniki kwantowej, artykuły ks. Kazimierza Kłósaka ukazujące możliwość przyjęcia tej interpretacji uczyły nowych dróg myślowych prowadzących w rejony zakazane przez ideologię. Przybliżanie dorobku tomizmu, fenomenologii, filozofii dialogu otwierało nową dziedzinę sensu, której istnienia nie dało się przewidzieć w schematach oficjalnego marksizmu. Międzysystemowy dialog ukierunkowany na poszukiwanie prawdy przybliżając do prawdy odsłaniał równocześnie braki totalitarnej ideologii wprowadzanej w sposób dogmatyczny.

Wartość tego dialogu przypomina Jan Paweł II pisząc w motu proprio „*Inde a Pontificatus*” z 25 III 1993 r. – dokumencie, w którym powołał nowy skład Papieskiej Rady Kultury: *Od początków mego pontyfikatu (...) interesuje mnie rozwój dialogu między Kościołem a światem współczesnym. W szczególności zastanawiałem się, jak ułatwić spotkanie z niewierzącymi na uprzywilejowanym terenie kultury, tym podstawowym wymiarze ducha, który określa wzajemne związki między ludźmi i jednoczy ich we wspólnym człowieczeństwie.*

²¹ Por. J. Giedymin, dz. cyt., s. 58.

Jako następstwa dialogu prowadzonego konsekwentnie przez Kościół odnotowuje się już pozytywne przemiany w wielu dziedzinach, m.in. w ujmowaniu relacji między nauką a wiarą religijną. Zanikają wcześniejsze złudzenia, że nauki przyrodnicze mogą rozwiązać wszystkie problemy egzystencjalne człowieka. W kręgu przedstawicieli nauk ścisłych wzrasta wrażliwość na obecność tajemnicy oraz doniosłość odczuć estetycznych w przyrodniczym obrazie świata. Zamiast kreowanego wcześniej konfliktu nauki i wiary postuluje się ich wzajemne uzupełnienie w tworzeniu całościowej wizji świata.

Sygnalizowana ewolucja postaw stanowi reakcję na nowe odkrycia nauk ścisłych. Nie zachodzi ona natomiast na terenie nauk humanistycznych. Bardzo często przedstawiciele nauk społecznych, a nawet krytycy literaccy w swych interpretacjach przyjmują radykalny antyklerykalizm i programową niechęć wobec całej sfery sacrum. Po upadku ateizmu narzucanego administracyjnie jako składnik tzw. światopoglądu naukowego atrakcyjny pozostaje zarówno materializm praktyczny kuszący łatwą filozofią życia, jak i liberalny agnostycyzm pociągający wizją człowieka jako istoty wyzwolonej. Wyzwolonej również z niezmiennych norm etycznych i obiektywnych wartości. Jako zjawisko socjologiczne sygnalizuje się także ujawniającą się w wielu krajach postkomunistycznych skłonność do usuwania motywacji i problemów religijnych na margines życia. W wyniku tego rozwija się kulturę, w której jakiekolwiek wzmianki o tematyce religijnej są uważane za naruszenie zasad tolerancji lub reguł społecznego *savoir vivre*'u. Zjawisko to ma w niektórych środowiskach długą tradycję. Czesław Miłosz pisze, iż w przedwojennej Polsce nakazywała ona traktować antyklerykalizm jako elementarny obowiązek człowieka lewicy. Wpływ absurdałnego systemu podobnych nakazów widać w listach Stanisława Brzozowskiego, gdy np. 26 I 1910 r. pisze on do Ostapa Ortwina: *Zobaczycie, że nie skleszałem, ale niestety „zabobon o Bogu” jest u mnie nieuleczalny*²².

²²Cyt. za J. Czapski, *Tumult i widma*, Paryż 1981, s. 275.

Osoba, wiara, kultura

Przewodnim motywem prac nowego składu Papieskiej Rady Kultury stało się poszukiwanie środków zaradczych chroniących to środowisko kulturowe, które stanowi konieczny warunek pełnego rozwoju człowieka. Zachodzi obawa, iż w cywilizacji obrazka, której symbolem są komiks i telewizyjny serial, mogą zostać zagubione wartości istotne dla naszego życia, odnajdywane w dziełach Palestriny i Mozarta, Bacha i Haendla, geniuszów pędzla i pióra. w „Redemptoris missio” Ojciec Święty użył określenia „współczesny Areopag”, pisząc o wielości kultur, w których można odnaleźć wspólne cechy pozytywne: afirmację pokoju i tęsknotę za sprawiedliwością, poczucie ludzkiej godności, troskę o środowisko naturalne, przejęcie statusem kobiet i mniejszości etnicznych. Przyjmując te pozytywne wartości, należy prowadzić dialog ze światem kultury w duchu odpowiedzialności za rozwój człowieka i za przekaz *integralnego doświadczenia chrześcijańskiego*.

W innych wypowiedziach papieskich następuje konkretyzacja tych treści. To parafie uniwersyteckie są w szczególny sposób zobowiązane do mecenatu wobec środowisk akademickich. Zadaniem poszczególnych konferencji episkopatu powinno stać się sponsorowanie programu działań na temat „Ewangelizacja a kultura”. Obejmując swym zasięgiem zarówno seminaria, jak i ośrodki formacji laikatu i duchownych wprowadzałby on w środowisko akademickie apostołstwo prowadzone za pomocą świadectwa wiary, głoszenia Ewangelii, posługi miłości²³.

W doświadczanej obecnie mozaice słów i obrazów istnieje szczególna potrzeba świadectwa życia opartego na zasadach wiary chrześcijańskiej. Potrafi ono fascynować i wprowadzać w świat wartości, ku którym nie wiodą tylko słowa. Logika miłości okazuje się silniejsza od prostej logiki sylogizmów. Święci potrafią przekazywać treści, których nigdy nie przekazał mówcy. Jest tak dlatego, iż święci przemawiają do nas nie

²³ *The Presence of the Church in the University and in University Culture*, dz. cyt., s. 19-21.

prozą deklaracji, lecz poezją ewangelicznej miłości, która promieniuje Bożym pięknem. Żyjąc wśród świata pozostają oni znakiem wartości z innego świata. Ich przekaz może rodzić niepokój i wywoływać kontrowersje; nasza kultura byłaby jednakubożona i pozbawiona jednego z wymiarów głębi, gdyby brakło w niej świadectwa radykalizmu świętych, stanowiącego znak sprzeciwu wobec postaw wynoszących na piedestał łatwe samozadowolenie, przeciwność czy powierzchowność.

Sacrum i piękno

W konsekwentnym rozwijaniu troski Kościoła o religijny wymiar życia istotne okazuje się m.in. głębokie przeżycie kontaktu z dziełami sztuki, które – według słynnego określenia Pierre Emmanuela – stanowią *widzialne znaki adoracji napełnionej milczeniem*. Obcowanie z subtelną rzeczywistością piękną kształtuje tę wrażliwość duszy, która jest obecnie systematycznie niszczone przez cywilizację filmowych obrazków sławiących bezmyślność goniącą za sensacją i brutalnością. Związaną z nimi dewastację kultury szczególnie widać w ubogich krajach Afryki: w położonych w buszu lepiankach instaluje się anteny telewizji satelitarnej, mimo iż nie ma tam dróg czy szpitali. Programy telewizyjne, w których dominują filmy kryminalne i prymitywna erotyka, mają niekwestionowany wpływ na zachowanie młodych Afrykańczyków. Można wskazać osiedla, w których odtwarzane z magnetowidu filmy i spożywane obficie wino palmowe decydują o kształcie lokalnej kultury. Apatia, niechęć do wysiłków, obojętność na wyższe ideały idą w parze z tym przyśpieszonym kursem kultury, który u misjonarzy wywołuje lęk wyrażany w lapidarnym sformułowaniu: Tam, gdzie dociera telewizja, kończy się ewangelizacja.

Podobne konstatacje nie sugerują, by między chrześcijaństwem a cywilizacją naukowo-techniczną istniał nieunikniony konflikt. Zwracają one uwagę jedynie na te patologie współczesnej kultury, w których ceniąc komercyjność i szukając łatwych metod zdobywania popularności uprawia się apoteozę prymitywizmu, brutalności, patologii. Wśród praktycznych wniosków sformułowanych w marcu 1994 r. przez Papieską

Radę Kultury znalazł się m.in. postulat stworzenia komisji ds. kultury przy poszczególnych konferencjach episkopatów. Zadaaniem tych komisji pozostaje prowadzenie dialogu z przedstawicielami świata kultury w taki sposób, aby troską Kościoła stawały się zagrożenia i problemy doświadczane w danych środowiskach twórców kultury. Celem komisji nie jest więc organizowanie zebrań teoretyków zainteresowanych definiowaniem kultury, lecz praktyczne poszukiwanie odpowiedzi na bolączki i niepokoje towarzyszące doświadczanym obecnie zagrożeniom kulturowym. Jak podkreślił w swym wystąpieniu sekretarz Rady ks. Franc Rode, komisje mają stanowić ośrodki działania, w których wszelkie przejawy dobrej woli i talentu artystycznego znajdują zrozumienie, zachętę, wsparcie psychiczne. Nie mogą one stanowić jedynie dodatkowej komisji przy episkopacie, lecz mają tworzyć *dynamiczne ośrodki pastoralnej inspiracji kultury, dialogu intelektualistów z niewierzącymi, kreacji artystycznej we wszystkich jej przejawach: literaturze, muzyce, sztukach plastycznych, filmie, nie mówiąc już o środkach społecznego przekazu*.

Innym konkretnym zadaniem jest tworzenie katolickich ośrodków kultury. Skala ich działań byłaby bardzo zróżnicowana – od kultywowania tradycji lokalnego folkloru po informacje o uniwersalistycznych wartościach kultury chrześcijańskiej. Mają one stanowić zarówno *miejsca promieniowania kultury chrześcijańskiej uwzględniające prace duszpasterskie Kościoła*, jak i *miejsca spotkania i dialogu z niewierzącymi na uprzywilejowanym terenie kultury*. W październiku 1993 r. Papieska Rada Kultury zorganizowała w Chantilly we Francji międzynarodowy kongres przedstawicieli istniejących już ośrodków. W Hiszpanii istnieją obecnie 32 takie ośrodki, w Niemczech – 24; nie ma ich natomiast w Belgii czy Austrii. Wzajemne korzystanie z doświadczeń innych krajów może wpływać inspirująco na podejmowanie lokalnych problemów. Te ostatnie niewątpliwie są zależne od czasu. W warunkach polskich inna była rola Tygodni Kultury Chrześcijańskiej i inne zaangażowanie twórców w warunkach stanu wojennego, inne zaś w wolnym społeczeństwie po upadku oficjalnego marksizmu. Nie sposób zaprzeczyć, że także w warunkach wolnego społeczeństwa można znaleźć wielu wartościowych młodych twórców, których dzieła mogą

zostać udostępnione szerszej publiczności dzięki mecenatowi Kościoła. Objęcie troską tych kręgów, stworzenie im możliwości wystaw w ośrodkach kościelnych, uwrażliwienie środowiska na humanistyczne wartości ich dzieł może stanowić konkretną formę dialogu utrzymanego w duchu wskazówek dokumentów papieskich.

W historii Kościół niejednokrotnie spełniał podobną funkcję mecenasa wobec środowisk twórczych. Realizowali ją m.in. jezuici spowiednicy opiekujący się Berninim i innymi twórcami baroku czy ks. Mugnier zatroskany o kierownictwo duchowe Huysmansa. Ich otwarcie na piękno i głębię Ewangelii, ich zatroskanie o ubogacenie ludzkiej egzystencji przez objawianie doniosłości piękna odegrało ważną inspirującą rolę w historii sztuki. W nowych realiach można za pomocą odmiennych środków kontynuować to dzieło tak, aby przedstawiciele kręgów artystycznych nie czuli się samotni i zagubieni w społeczeństwie pluralistycznym, w którym krzyżują się często przeciwstawne oceny i wzorce, powodując u samych twórców nierzadko poczucie zagubienia i osamotnienia.

Patronat i ewangelizacja

Zarówno do środowisk akademickich, jak i do kręgów artystycznych można odnieść ocenę stwierdzającą, iż stanowią one środowiska najbardziej obiecujące, ale również bardzo trudne i wymagające szczególnego zaangażowania i wycucia ze strony duszpasterzy. W wielu przypadkach ze środowisk tych zniknęli przedstawiciele intelektualistów katolickich, mimo iż odczuwana jest tam szczególna potrzeba duchowego patronatu, który służyłby formacji integralnej osoby ludzkiej. Środkiem tej formacji nie byłoby proste uwzględnienie czynników konfesyjnych, lecz znacznie trudniejsze *otwarcie horyzontów środowiska wobec ostatecznych i fundamentalnych pytań (...) stawianych przez młode umysły poszukujące pewności i punktów odniesienia, przewodnictwa i celu*. W tej właśnie formie dialogu realizuje się zarówno mecenat Kościoła wobec zagrożonych dzieł współczesnej kultury, jak i dzieło ewangelizacji wnoszące prawdę Ewangelii do środowisk, w których prawda i piękno stanowią fundamentalne wartości.

Kultura, Ewangelia i przyszłe pokolenia

Peter-Hans Kolvenbach SJ, przełożony generalny Towarzystwa Jezusowego, w październiku 1993 r. odwiedził Kanadę, aby wziąć udział w spotkaniu jezuitów pracujących na misjach w różnych częściach świata. W czasie swojej wizyty udzielił wywiadu Louisie Blair, współpracującej z redakcją „Compass” w Anishinabe Spiritual Centre w Espanola, Ontario. Tekst poniższy jest częściowym zapisem tego wywiadu. Por. „Compass”, nr 1-2/1994, s. 41-46.

— Jak jezuici postępują obecnie wobec tubylców? Sądzę, że nie postępują się już stwierdzeniami w rodzaju: *Niesiemy Chrystusa poganom, albo: Przyszliśmy zbawić ich dusze. Działają inaczej. Mówi się o inkulturacji, ale z całą pewnością sama inkulturacja nie wystarcza. Kultura to nie wszystko.*

— Jest prawdą, że nasze pierwotne poglądy na misję zmieniły się. Dziś mówimy o nowej ewangelizacji, i to rzeczywiście oznacza coś nowego. Oficjalna definicja tego pojęcia, którą podał Jan Paweł II, brzmi: Dawanie nowej odpowiedzi na nowe wyzwania w świetle Ewangelii. Tak więc podczas obecnego spotkania przygotowujemy się do nowych wyzwań i próbujemy na nie odpowiadać w nowy sposób w świetle Ewangelii, a to jest znacznie trudniejsze.

Dziesięć lat temu Jan Paweł II mówił o nowym języku, nowym podejściu, a zwłaszcza o nowej mocy. Ta nowa moc nie zaistnieje na papierze, nie będzie wynikiem studiów, lecz może się pojawić na spotkaniach takich jak nasze. Nowa moc jest konieczna, ponieważ jezuici są dość samotni w swej pracy i czasami zniechęceni. Wyniki ich pracy, przynajmniej w sensie liczbowym, nie są wysokie.

— *To nie to co 3000 nawróceń.*

— Prawda, to nie to samo, co 3000 nawróceń tygodniowo. Ale bycie razem, wzajemne słuchanie się, dzielenie doświadczeniem rzeczywiście podnosi na duchu. Jest to autentyczna okazja otrzymania od Ducha Świętego nowej mocy i uwierzenia w to apostołstwo. I jest to także powód, dla którego tu jestem. Ja osobiście nie mam nic do wniesienia w to spotkanie, ale jestem głową całego Towarzystwa, a jeśli generał przyjeżdża, to znaczy, że dzieje się coś ważnego. A dla mnie wiedza o apostołstwie wśród ludności tubylczej jest bardzo ważna. Ze względu na rok misji, który obecnie obchodzimy, już kilka lat temu sam prosiłem o tego rodzaju spotkanie.

Jezuici w Kanadzie i Stanach Zjednoczonych zrobili w przeszłości dużo dla ochrony wartości indiańskiej kultury, języków i sztuki. Równocześnie jednak mimo woli uczestniczyli w osłabianiu tych plemiennych kultur, które weszły w kontakt z tym, co się poczytuje za kulturę „wyższą”.

Teraz jest czas wielkiej szansy. Uznaje się pełny wymiar człowieczeństwa tubylców, podobnie jak w przypadku narodów należących do ONZ, i wiele krajów próbuje usunąć nienaprawialne zło przeszłości. Uczestniczący w tym spotkaniu jezuici głęboko wierzą, że przyszłość należy do wolnych od pokusy wyzysku lub podboju kontaktów pomiędzy kulturami. Chcą towarzyszyć Indianom na ich drodze ku przyszłości, która nie będzie łatwa i – zgodnie z życzeniem św. Ignacego – chcą im „pomóc” rozpoznać w Chrystusie wypełnienie ich ideałów religijnych i kulturowych. Pomoc ta może przyjmować różne formy: obrony ich praw, bycia głosem tych, którzy głosu nie mają, zaangażowania się w ich edukację, a także ponownego odkrywania ich historii i dziedzictwa (to zadanie jest dobrze rozpoczęte w Ontario). Nie jest to wysiłek podejmowany jedynie przez kilku specjalistów jako hobby, ale raczej działanie w imię człowieczeństwa, którego miarą jest fakt, że najbardziej poszkodowani są przyjmowani z wdzięcznością: „Wszystko, co uczyniliście jednemu z tych braci moich najmniejszych, mnieście uczynili”.

Myślmy o nowej ewangelizacji. Inkulturacja jest jej częścią, ale nawet inkulturacja się zmieniała. Słowa samego Chrystusa wskazują, że początkowo Ewangelia była przybrana w duchowość i kulturę żydowską. Posłanie może być przeznaczone dla wszystkich kultur i języków, a jego zawartość może być transkulturalna, ale nie zmienia to faktu, że może być ono wprowadzane tylko za pośrednictwem określonej kultury.

Dziś zdajemy sobie sprawę, że język i kultura to nie jest po prostu sprawa opakowania i że ludzie nie mogą zmienić swojej kultury i języka tak, jak zmieniają ubranie. Tak więc idea inkulturacji, która zakłada, że jednostka z określonej kultury wchodzi w kontakt z inną kulturą, aby dzięki niej doświadczyć przemiany, stanowi coraz większe wyzwanie. Kładzie się nacisk na spotkanie pomiędzy kulturami, w którym chrześcijanie wyrażający świadectwo Ewangelii w języku jednej kultury, biorą udział w wymianie doświadczenia posłania Chrystusowego z ludźmi innej kultury. Wiadomo, że Ewangelia jest wydarzeniem oczyszczającym i wyzwaniem nie tylko dla kultury przyjmującej, lecz także dla tej, w której jest przekazywana.

Być może powstanie nowe określenie opisujące taką sytuację. Mówimy już o faktach międzykulturowych; może lepiej jest mówić o interkulturacji. W praktyce jest to bardziej zderzenie kultur niż sytuacji, w której jedna kultura narzuca coś drugiej albo jej pomaga. Jest to rzeczywiście wymiana kulturowa przeprowadzana w Duchu Pana.

W Midland Ojciec Święty mówił bardzo wyraźnie, że Chrystus jest obecny w tubylcach—członkach Kościoła. Oznacza to dialog i nigdy nie możemy zapomnieć o społecznym wymiarze całego problemu. Ponieważ nie jest to tylko przebywanie razem, ale również, zgodnie z praktyką pierwszej wspólnoty w Jerozolimie, taka praca, aby nikt nie był w potrzebie. Jest to część Ewangelii.

— *Czy Ojciec myśli, że jest to realizowane inaczej? Czy jezuici mówią: Nie mamy nic do zaoferowania? Dociera do nich wyzwanie ludności tubylczej, która mówi: współpracowaliście z kolonizatorami, robiliście to i to w szkolnictwie dla bogatych w Kanadzie. Jest to konkretne wyzwanie, stawiające*

pytanie o rzeczywisty sens dzielenia. Jeśli nie można powiedzieć: Przynoszę ci Chrystusa, to co można powiedzieć?

— Mogą powiedzieć, że są TAM. Podkreślić, że czują się ewangelizowani przez miejscową ludność, lub że otrzymują więcej, niż dają.

Ludzie chcą, aby jezuici kontynuowali swoją pracę. To wspa-
niale, ponieważ oznacza, że jezuici nie są bezczynni. Dają sie-
bie. Jestem lingwistą, stąd moja wrażliwość na znaczenie słów:
powracamy do bycia pośrednikiem, do towarzyszenia, bycia
towarzyszem, bycia – i to jest słowo biblijne – posłanym. Być
posłanym oznacza „iść pomiędzy”, i myślę, że to jest nowe
zadanie – być pomostem.

— *Być pomostem pomiędzy ludnością miejscową a czym?*

— A Kościołem powszechnym lub czasami współczesnym
światem, lub tym co konieczne. Stosownie do sytuacji. I nie
oznacza to w żadnym razie, że nie daje się niczego.

Ja osobiście miałem problemy z inkulturacją, ponieważ całe
życie przeżyłem w świecie arabskim, a nie mam krwi arabskiej.
Czasami wiele teoretyzujemy na temat inkulturacji i wówczas
pytam siebie, co w tym zakresie robiłem na Bliskim Wschodzie.
W rzeczywistości nie robiłem nic. Miałem jednak tę łaskę, że
byłem rzucony w autentyczne otoczenie arabskie i po prostu
w nim żyłem. Otóż nie każdy to potrafi. Są jezuici, którzy
przyjeżdżają na Bliski Wschód i po dwóch tygodniach w panice
wyjeżdżają. Nie mogą się dostosować do tego sposobu życia.
W świecie arabskim sposób jedzenia, mówienia i działania jest
całkowicie odmienny: stale zdumiewa mnie fakt, że tylko 3 go-
dziny lotu z Rzymu dzieli nas od tak całkowicie odmiennego
świata. Można jedynie zgodzić się na to, by iść. A godząc się
na to, by iść, pozostaje się sobą.

— *Nie trzeba się wyrzekać swojej własnej plemiennej tożsa-
mości.*

— W książkach się pisze, że rzeczywista inkulturacja nastę-
puje wtedy, gdy się przejmie nie tylko zalety, ale także

wszystkie wady. Nie można powiedzieć: Teraz będę podlegał inkulturacji – to niemożliwe. Uczysz się języka, korzystasz od ludzi i pozwalasz sobie pomóc, ale nigdy nie będziesz prawdziwym Arabem, i to także musisz zaakceptować. Mam niebieskie oczy, a w Koranie niebieskie oczy mają diabły, prawdopodobnie z powodu złych doświadczeń Arabów z ludźmi o niebieskich oczach. Ale można dać sobie radę. A kiedy wraca się do Europy, rzeczywiście odczuwa się różnicę. Jest się innym. Na przykład w kulturze arabskiej nie mówi się nigdy wprost, a więc gdy wraca się do Europy i słyszy tutejszą mowę, wydaje się ona rzeczywiście niemiła i prymitywna.

— *Przemawiając do ludzi z całego świata musi Ojciec uważać, że z jednej strony wiele barier zostało obalonych, z drugiej zaś – i to spotkanie to uwypukliło – poszczególne kultury stały się silniejsze. Istnieje silne odczucie, przynajmniej w Kanadzie, że bardzo ważna dla ludzkiej tożsamości jest możliwość podtrzymywania kultury swego pochodzenia. Jak Ojciec ocenia stosunek chrześcijaństwa do tego problemu?*

— Tak, w świecie zachodzi podwójny proces. Z jednej strony dążymy bardzo mocno do zjednoczenia. Używamy takich określeń, jak globalna wioska, wspólny dom. Mamy dziś wiele tego rodzaju inicjatyw zmierzających do utrzymania pokoju w świecie, istnieje też nieodparte dążenie do zjednoczenia. Nie mówię „jedności”, ale „zjednoczenia”.

Ale jednocześnie zjednoczenie wyzwala nacjonalizmy – nikt nie chce tracić swej tożsamości w zjednoczeniu. Tak więc, nawet jeśli próbujemy iść razem, odkrywamy, że wcale nie jest to łatwe. Gdy ludzie próbują iść razem, dzielą się. Belgia jest teraz praktycznie państwem federalnym, Hiszpania ma swoją autonomię Basków i Katalończyków, a we Włoszech Północ czuje, że powinna być inna i chce się odseparować od Południa. Do tego trzeba dodać dramat Jugosławii, a to jest tylko początek. Czechosłowacja rozpadła się pokojowo, ale Jugosławia poszła inną drogą i tli się zarzewie wielu innych potencjalnych wojen. Kosowo, Mołdawia, Macedonia, a być może i Siedmiogród to regiony, które w każdej chwili mogą wybuchnąć i ogło-

sić, że chcą być tak niezależne, jak Słowacy czy Czesi. Tak więc mamy podwójne dążenie.

Otóż nie ulega wątpliwości, że oficjalny język Kościoła wspiera narody. Jan Paweł II popiera różnorodność kultur, co nie wszystkim odpowiada. Papież poparł natychmiast niezależność Chorwacji i Słowenii i jego stanowisko nie wszędzie jest dziś rozumiane. Sprzyja Bośni i nawet wysłał tam ambasadora, czego nie rozumieją prawosławni, bowiem Bośnia będzie prawdopodobnie państwem islamu; nie rozumieją więc, dlaczego papież popiera państwo islamu w sercu Europy! A on zawsze mówi o kulturach, narodach, ludziach. Dodaje im sił.

Wiele zrobiono także w praktyce odnowy liturgicznej i mam wrażenie, że przynajmniej w niektórych częściach Ameryki Łacińskiej i Azji kultury zachowały się dzięki językowi liturgicznemu. Niektórzy walczą o to, jak np. na Białorusi, gdzie podjęto starania odtworzenia języka białoruskiego, żeby móc się w nim modlić. Na pewno liturgia w wielu językach świata umacnia pozycję różnych kultur i na tym polega wkład Kościoła.

Trzeba zdać sobie sprawę, że sam akt stworzenia przynosi wyraźną różnorodność. Stwórca oddzielił dzień od nocy, morze od lądu, niezliczone mnóstwo gatunków zwierząt i roślin, mężczyznę od kobiety. W ten sposób różnorodność odbija nieprzebrane bogactwo Boga, w którym wszystkie przejawy różnorodności stworzenia wzywają do odnalezienia się w zgodzie i harmonii.

Nasza nieszczęsna tendencja do konkretyzowania wstrętu do innych ludzi przez wykorzystanie najdrobniejszej różnicy w kolorze skóry, pochodzeniu, zawodzie czy wieku, stwarza ryzyko, że różnorodność uznamy nie za wartość lecz przeszkodę do zjednoczenia ludzkości. Prawo do równości podkreślamy czasami do tego stopnia, że zapominamy o szacunku dla różnorodności wrytej w naturze i kulturze człowieka. Pragnienie różnorodności i jej poszanowanie nie musi oznaczać dyskryminacji. Z powodów, które wymienilem, Kościół popiera różnorodność w postaci wielości kultur, języków i narodów. Równocześnie jednak – odwołując się do zielonoświątkowego doświadczenia bliskiego tym, którzy dzielą jedną wiarę i jeden chrzest w imię królestwa jedynego Pana – broni powszechnej wizji, która znosi

wszelki partykularyzm. Jest w tym napięcie, owocne i dynamiczne.

— *Używa Ojciec słowa „zjednoczenie” zamiast „jedność”. Czy sądzi Ojciec, że nie jest to jedność w sensie duchowym?*

— Nie jest to ujednolicenie. Mówię „zjednoczenie”, a nie „jedność”, ponieważ dotyczy to czegoś, co trzeba stale poprawiać. Jedność jest stabilna, a zjednoczenie jest czymś, co musi być kształtowane wciąż od nowa. Nigdy nie możemy powiedzieć, że już je mamy. Wszystkie wysiłki zjednoczeniowe muszą być dokonywane metodą prób i błędów. Nie możemy powiedzieć: Jesteśmy jedyni! i na tym poprzestać.

Widzę to także w Kościele. Mówi się o Kościołach „siostrzanych”, ale muszą one dojść do wspólnoty w długim procesie wspólnego życia, wspólnej walki, wspólnej dyskusji.

— *Moi pradziadowie to przede wszystkim kolonizatorzy, częściowo odpowiedzialni za to, że część ludności tubylczej w tym kraju jest w tak złym położeniu. Mogę na nich popatrzeć i zapytać: Jak mogli być oni tak ślepi? Jak dobrzy chrześcijanie, w dobrej wierze, mogli być kolonizatorami? Lub: Jak ludzie mogli nazywać się dobrymi chrześcijanami i trzymać niewolników? Nie możemy zrozumieć, jak nasi przodkowie mogli robić coś tak przeciwnego wartościom chrześcijańskim. Jak Ojciec myśli, co powiedzą o nas nasze dzieci i wnuki? Jakie nasze działania spowodują, że będą mówili: Jak mogli nazywać się chrześcijanami i tak postępować w świecie?*

— To trudne pytanie. Jako lingwista myślę o Wittgensteinie. Mówi on, że to, na co nie mamy słowa, nie istnieje. Nie jesteśmy świadomi całości naszych działań. I tak jest zawsze. Na tym spotkaniu jezuitów mówiliśmy o działalności pierwszych jezuitów, o. Choné i o. Pointa, którzy przybyli na Manitoulin Island. Przygotowując swoje wystąpienie na to spotkanie, przeczytałem niektóre z ich listów. W żadnym razie nie moglibyśmy obecnie powtórzyć tego, co piszą oni o „poganach”. Tak więc w homilii dziś wieczorem w Wikwemikong powiem, co naprawdę czuję. Czy rzeczywiście mieli oni złą wolę? Odpowiedź bez wątpienia

brzmi: nie. Czy robili to, co powinni? Odpowiedź również brzmi: nie.

I to jest także prawda o nas. W Ewangelii św. Jana Pan mówi, że Duch doprowadzi nas do poznania całej prawdy. Oznacza to, że Duch Święty prowadzi nas do prawdy, ale my jej nie widzimy. I tak będzie nadal. Świadomość tego, co trzeba zrobić, nie skończy się na naszym pokoleniu. A oznacza to, że istnieją swego rodzaju białe plamy. I nie tylko są, ale – na tym polega dramat – nie wiemy, co nimi jest.

Jednakże wierzę, że powinniśmy postępować, jak można najlepiej. Widzimy czasami, że coś nie wychodzi dobrze i powinniśmy na to zareagować. Ale zdarza się coś w rodzaju spisku: wszyscy jesteśmy świadomi, że coś jest nie tak, ale nie ujawniamy tego, ponieważ nie leży to w naszym interesie. Problemy polityczne, które teraz wychodzą na jaw we Włoszech, w rzeczywistości trwały od czterdziestu lat. Przez 40 lat niektóre partie stosowały praktyki, które teraz są demaskowane. Znam tych ludzi, są wśród nich wybitni chrześcijanie. A jednak działo się tak przez ponad 40 lat. Załamało się dopiero teraz.

Tak samo będzie z nami. Ludzie pozytywnie oceniają II Sobór Watykański – nie można go ocenić negatywnie, ponieważ pracował pod natchnieniem Ducha Świętego – ale powiedzą, że nie zrozumieliśmy z niego nawet połowy. Będą go oceniać tak, jak my oceniamy Sobór Trydencki czy I Watykański. Zawsze korzystam ze światła czy pomocy ludzi, których życie jest wspaniałe, ale i do nich stosuje się to samo. Na przykład Teresa z Lisieux żyła w czasach Karola Marksa – pomyślmy o wszystkich niesprawiedliwościach tamtego czasu. Nie znam bardzo dobrze jej życiorysu, ale przypominam sobie, że kiedyś zobaczyła biedaka i rzuciła mu kawałek ciasta!

— *Jak Maria Antonina.*

— Tak. A człowiek ten odrzucił ciasto. Sądzę, że czytając teksty Teresy, nie znajdujemy w nich żadnych pytań o sprawiedliwość społeczną ani zrozumienia, że przekazywanie posłania Bożego nie jest możliwe bez tej integralnej części – nie z powodów politycznych czy ideologicznych, ale ponieważ Bóg

kocha ubogich. Przecież nie ma wątpliwości co do jej świętości, nawet jeśli myślimy o świętości w znaczeniu pełni. Nie można powiedzieć, że jest ona kobietą jednostronną. Naprawdę cierpiała, naprawdę radowała się, było w niej wszystko, a jednak tego elementu brak.

Co do ekumenizmu, warto przeczytać, co nasi poprzednicy w wierze mówili zawsze o protestantach i prawosławnych! Znam to dobrze, ponieważ należę do Kościoła wschodniego.

Podczas naszego spotkania mówiliśmy o św. Franciszku Ksawerym. Inkulturacja? Nie ma wątpliwości, że chrzcząc ludzi nadawał im imiona portugalskie i do dziś wielu Hindusów nazywa się Gomes, de Silva czy Fernandez. Był przekonany, że jeśli odpoczywa przez 5 minut, odpoczynek jego sprawia, że tak wiele dusz trafia do piekła. A mimo to jest podziwiany i nikt nie ma nic przeciwko niemu. Zaślepienie istnieje.

— Kiedy zastanawiam się, co mogą powiedzieć moje dzieci patrząc wstecz, sądzę, że mogą zapytać: Jak ludzie mogli tak długo traktować kobietę w ten sposób? Jak można było to akceptować? Lub też mogą stawiać podobne pytania dotyczące środowiska naturalnego. Jak Ojciec myśli, jakie tendencje w kulturze zachodniej mają w sobie ziarno duchowego przebudzenia? Gdzie usuwane jest zaślepienie tak, abyśmy widzieli jaśniej?

— Sądzę, że II Sobór Watykański odrzucił wiele z tego zaślepienia. Zapominamy, że było to działanie Ducha Świętego i że nie są to same hasła. Używamy budzącego respekt języka złożonego z takich nowych słów jak „inkulturacja”, „samorealizacja”, „indywidualizacja”, „dialog”, „teologia wyzwolenia”. Trudność moim zdaniem polega na tym: Czy w tym jest nasze serce? Czy rzeczywiście traktujemy poważnie wynikające z tego konsekwencje? na przykład, mówi Pani o naszych siostrzanych Kościołach, o zjednoczeniu wszystkich chrześcijan. Czy my rzeczywiście w ten sposób myślimy o naszych braciach–chrześcijanach? O tym także dyskutowaliśmy na naszym spotkaniu. Gdy Ojciec Święty mówi, nie ma wątpliwości, że kocha ludność tubylczą i robi dla niej wszystko. Jednakże na niższych

szczeblach możemy łatwo odnieść wrażenie, że dobrzy słudzy Kościoła nie przyjmują z życzliwością tego, co papież mówi. Na przykład biskupi kanadyjscy po raz kolejny posłużyli się pretekstem, aby odsunąć sprawę żonatych księży tubylczych. Nie ma teraz odpowiedzi i w danej chwili nie może jej być, ale taki sposób postępowania może rodzić poczucie frustracji czy też blokady. Myślę więc, że powinniśmy być bardzo ostrożni w tej dziedzinie. Czy rzeczywiście jesteśmy konsekwentni we wszystkim, co postrzegamy, że trzeba zrobić i czy rzeczywiście to robimy?

I tu, jak sądzę, dochodzimy do pytania, które staje się coraz bardziej oczywiste: Czy zdajemy sobie sprawę, że ostatecznie większość naszych problemów to problemy duchowe? Wiem, że nie każdy lubi wyrażenie „problemy duchowe”, ponieważ czasami „u duchować” oznacza unikać rzeczywistości. Ale weźmy to słynne zdanie o Arrupe: „Jest coraz bardziej oczywiste, że niezależnie od możliwości, jakie daje nawet najbardziej rozwinięta technologia, my po prostu nie chcemy płacić ceny za bardziej sprawiedliwe i bardziej humanitarne społeczeństwo”^{*}. Dziś, dzięki postępowi technicznemu i naszej wiedzy, moglibyśmy zmienić rzeczywiście wiele takich sytuacji w świecie, których być nie powinno. Jednakże nie robimy tego. Możemy, ale nie robimy. Musimy się nawrócić w naszych sercach. A znamy siebie na tyle, aby wiedzieć, że nie jest to coś, czego można dokonać automatycznie. Musimy wzrastać.

Wracając do pytania o osąd przyszłych pokoleń, mam tylko nadzieję, że powiedzą o nas: No tak, próbowali postępować lepiej. Mam nadzieję, że nie powiedzą: No tak, przestali wierzyć. Mam nadzieję, że nie powiedzą, że każdy z nas dbał tylko o własne sprawy, a na skalę światową nic nie zostało zrobione. Przecież na skalę światową robimy wiele; to są te wszystkie duże konferencje, których nikt nie jest w stanie śledzić: była konferencja dotycząca praw człowieka, wkrótce będzie na temat demografii. Są one konieczne, ale ryzykujemy, że cały nasz

^{*} 32. Kongregacja Generalna Towarzystwa Jezusowego, *Dekret 4*, nr 20.

czas spędzimy na konferencjach. Czy sięga to istoty problemów i czy jest stosowane w praktyce?

To rzeczywiście jest kwestia nawrócenia naszych serc. W przeciwnym razie najlepsze idee i najlepsze projekty będą się zawsze kończyć niepowodzeniem. To oznacza także, że duchowość i życie sakramentalne nie są tylko dla tych, którzy to lubią. Są niezbędne.

— *Twierdzi Ojciec, że jedynie lud Boży, stanowiący fundament Kościoła, może osądzać, jak powinniśmy postępować. Gdy chłopci w Ameryce Środkowej staną się feministami, czy będzie to znak, że feminizm jest ruchem inspirowanym przez Ducha Świętego? Czy to chciał Ojciec powiedzieć?*

— Tę sprawę poruszono na synodzie poświęconym miejscu i roli świeckich w Kościele, na którym biskupi kanadyjscy, amerykańscy i angielscy byli bardzo dobrze przygotowani do zagadnienia feminizmu. Ale większość biskupów z Afryki uznała to za śmieszny problem, bo kobieta jest przecież na tamtym kontynencie albo niewolnicą, albo istotą niższą. W pewnym momencie kard. Hume powiedział: Proszę potraktować ten problem poważnie. I starając się trafić do przekonania dodał: W Wielkiej Brytanii jesteśmy rządzani przez dwie kobiety – królową i panią Thatcher! Ale dla dwóch trzecich świata nie jest to jeszcze kwestia sporna. Jeśli jest to problem w Kanadzie, musicie umieć powiedzieć: Rozwiążmy ten problem w Kanadzie. I absolutnie nie ma konieczności, aby katolicy w Maroko czy w Indiach podążyli za wami. Ale w tej chwili takie rozwiązanie jeszcze nie jest możliwe.

— *Młodzież dzisiaj, przynajmniej w Ameryce Północnej, wydaje się bardziej pesymistycznie nastawiona niż poprzednie pokolenia. Jest to częściowo rezultat gorszych perspektyw ekonomicznych, ale wydaje się, że także coś głębszego. Jakie znaki nadziei widzi Ojciec dla dzisiejszej młodzieży?*

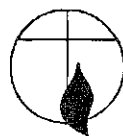
— Nie znam młodzieży w Ameryce Północnej w takim stopniu, aby komentować, co charakteryzuje dzisiaj jej mentalność. W każdym razie, jeśli wszyscy młodzi ludzie, którzy uczestni-

czyli w spotkaniu z Janem Pawłem II w Denver w sierpniu 1993 r. byli przedstawicielami młodzieży północnoamerykańskiej, to nie sprawiali oni wrażenia, że cechuje ich pesymizm.

Co się tyczy młodzieży w Europie Zachodniej, to z tego, co mówią specjaliści, może wynikać, że zwróciła się ona ku wartościom samorealizacji i szczęścia, określanego w kategoriach indywidualnych lub małej grupy bliskich sobie osób. Pomoc innym i troska o poszkodowanych mogą z łatwością stanowić sposób osiągnięcia tej samorealizacji. Ale być może optymizm co do możliwości praktycznej realizacji wielkich idei religijnych czy politycznych, nie jest zbyt silny. Podobnie jest z autentycznym przekonaniem o niezbywalnym człowieczeństwie istot ludzkich, które może ośmielać do idealizmu i zaangażowań długoterminowych, nawet na całe życie.

Jeśli młodzież w Europie Zachodniej jest podobna do młodzieży północnoamerykańskiej, nie powinno być niespodzianką, że wielu młodych ludzi, którzy przybyli do Denver, powitało serdecznie posłanie Jana Pawła II, które w istocie było wstępną wersją encykliki „*Veritatis splendor*”. Klarowność żądań Ewangelii, w której szatan i grzech są nazwane po imieniu, i sposób przedstawienia, który ludziom pozwolił odczuć, że jedynym celem moralności chrześcijańskiej jest – w imię Stworzyciela i Odkupiciela ludzi – ochrona ich człowieczeństwa przed tym co nieludzkie, odwołały się do wielkoduszości tych młodych ludzi i do ich dążenia do autentyczności. Czy młodzi ludzie zastosują w praktyce prawo Chrystusowe w większym stopniu, niż poprzednie pokolenia? To jest inne pytanie. I dotyczy ono w swej istocie nie tylko rodzących się teraz pokoleń, ale nas wszystkich.

thum. Ewa Okuljar



ks. Stanisław Budzik

Bóg i człowiek w dramacie zbawienia

Soteriologia Raymunda Schwagera

Wśród wielu prób nowego spojrzenia na centralny temat chrześcijańskiej refleksji teologicznej – odkupienie, na wnikliwą uwagę zasługuje rozwijana przez innsbruckiego dogmatyka, Raymunda Schwagera, i żywo dyskutowana ostatnio w strefie języka niemieckiego i angielskiego, soteriologia dramatyczna.

Raymund Schwager SJ, urodzony w Szwajcarii w 1935 r., w latach siedemdziesiątych był redaktorem czasopisma „Orientierung”. Od 1977 r. jest profesorem teologii dogmatycznej na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu w Innsbrucku. Jest prezydentem międzynarodowego Colloquium of Religion and Violence. We wrześniu 1994 r. został wybrany po raz drugi z kolei przewodniczącym Sekcji Katolickich Dogmatyków i Teologów Fundamentalnych Niemieckiego Obszaru Językowego.

Soteriologia dramatyczna Raymunda Schwagera stanowi wynik twórczej dyskusji teologa systematyka z dziełem René Girarda, francuskiego myśliciela, mieszkającego od lat w USA i wykładającego na uniwersytetach amerykańskich.

U źródeł religii i kultury

Girard, teoretyk literatury, religioznawca i etnograf, stara się opisać i zinterpretować mechanizm powstawania religii i kultury. Jego poglądy są przedmiotem licznych kontrowersji. Jedni widzą w nim *Alberta Einsteina nowoczesnych nauk o człowie-*

ku¹, u innych myśl Girarda spotyka się z druzgocącą krytyką. Dotyczy to zwłaszcza wyznawców szeroko pojętej psychoanalizy oraz zwolenników filozofii strukturalistycznej, przeciwko którym kieruje się ostrze polemiki Girarda. Tymczasem jego książki rozchodzą się w milionowych nakładach, a bibliografia Girarda wzbogaca się co roku o dziesiątki czy wręcz setki artykułów z rozmaitych dziedzin, napisanych w wielu językach².

Fundamentem antropologii Girarda jest twierdzenie, że CZŁOWIEK JEST ISTOTĄ POŻĄDAJĄCĄ, przy czym chodzi mu o pożądanie (*désir*) rozumiane bardzo szeroko, jako nieodparte pragnienie zdobycia czegośkolwiek, co można by posiadać. W przeciwieństwie do teorii Marksa i Freuda Girard jest zdania, że pożądanie ludzkie nie kieruje się w sposób konieczny na żaden z góry określony obiekt.

Siłą napędzającą pożądanie jest MIMESIS, dążność człowieka do naśladowania. Determinuje ona jego zachowanie, nadaje kierunek działaniu, określa postawy wobec drugiego człowieka. Jest oczywiste, że uczymy się przez obserwację zachowania innych ludzi. Zdolność do naśladowania jest więc siłą konstruktywną, motorem rozwoju i postępu. Od czasów Platona pojęcie mimesis jest zakorzenione w kulturze europejskiej. Nowością ujęcia Girarda jest zwrócenie uwagi na NEGATYWNE SKUTKI ludzkiej skłonności do naśladowania. Mimesis jest często źródłem rywalizacji, z której wyrastają konflikty prowadzące do przemocy. W miarę nasilania się rywalizacji jej obiekt przestaje odgrywać zasadniczą rolę, narasta natomiast uczucie wzajemnej wrogości między rywalami, co prowadzi do aktów przemocy rozprzestrzeniającej się równie łatwo jak zaraza.

Ratunkiem w sytuacji kryzysowej staje się to, co Girard określa jako mechanizm kozła ofiarnego. Nazwa wywodzi się ze starotestamentalnego obrzędu mającego miejsce w Dniu

¹ C. Rowiński, *Myśl René Girarda*, „Literatura na świecie” 12/1983, s. 296.

² Niektóre książki Girarda zostały przetłumaczone na język polski: *Rzeczy ukryte od założenia świata*, „Literatura na świecie” 12/1983, s. 74-182; *Kozioł ofiarny*, Łódź 1987, 1991²; *Dawna droga, którą kroczyli ludzie niegodziwi*, Warszawa 1992; *Sacrum i przemoc*, Poznań brw.

Pojednania, kiedy to arcykapłan symbolicznie składał na barki uprzednio przygotowanego kozła winy całego ludu, po czym wypędzano zwierzę na pustynię, gdzie czekała je niechybna śmierć. We wszystkich niemal językach świata kozioł ofiarny jest symbolem spychania winy na przypadkową, Bogu ducha winną ofiarę. Podczas kryzysu mimetycznego, kiedy wszyscy są przeciw wszystkim, dochodzi w pewnym momencie do ukierunkowania przemocy i skierowania jej na przypadkowo wybraną jednostkę, w której upatruje się, oczywiście iluzorycznie, przyczyny kryzysu. Na niej ześrodkowuje się kolektywna nienawiść i agresja. Mord popełniony na niewinnej ofierze rozładowuje przemoc i wprowadza pokój wśród zwaśnionych. Niespodziewane rozwiązanie kryzysu wspólnota przypisuje zabitej ofierze, co prowadzi do jej stopniowej sakralizacji. Rodzi się potrzeba powtórzenia w zrytualizowanej formie tego wydarzenia, które przyniosło ratunek i pokój. Taka jest według Girarda geneza charakterystycznych dla większości religii krwawych rytów ofiarniczych, opartych na psychologicznej zasadzie przeniesienia agresji z przedmiotu na jego substytut.

Girard jest przekonany, że odkrył MECHANIZM ZAŁOŻYCIELSKI wszelkich instytucji społecznych i kulturowych, wywodzących się jego zdaniem z religii. Fundamentem ludzkiej kultury i wszystkich jej instytucji jest więc mord, a *kamuflaż linczu stojącego u podstaw społeczeństwa jest tajemnicą wspólną wszystkim kulturom*³. W każdej z nich znaleźć można po dziś dzień, chociaż w sposób zatuszowany, ślady mechanizmu założycielskiego: usprawiedliwianie własnej przemocy, spychanie winy na innych, nieustanne szukanie kozłów ofiarnych. Stopniowe odkrywanie mechanizmu założycielskiego następowało w ciągu wieków, przy czym decydujące znaczenie Girard przypisuje demaskacji przemocy, jaka dokonała się pod wpływem tradycji judeochrześcijańskiej. Autorzy Starego Testamentu stają po stronie mordowanych i prześladowanych ofiar ujawniając ich

³J.-M. Domenach, *René Girard – Hegel chrystianizmu*, „Literatura na świecie” 12/1983, s. 314.

niewinność. Całkowitą demaskację zakamuflowanej przemocy przyniósł jednak dopiero Chrystus, który przez swoją mękę i śmierć stał się dobrowolnie kozłem ofiarnym świata. Przez to doprowadził do upadku logikę mechanizmu założycielskiego, stojącego u podstaw cywilizacji i kultury, ukazał wyjście z zaklętego kręgu przemocy i kamstwa. Nowy Testament stanowi *klucz do uniwersalnego kodu cywilizacji*, odkrywa i ujawnia – jak brzmi tytuł jednej z książek Girarda – *rzeczy ukryte od założenia świata*.

Dramatyczny model teologii

Soteriologia dramatyczna Schwagera wychodzi daleko poza teorię Girarda. U Girarda mamy do czynienia przede wszystkim z socjologiczną teorią kultury, z pewnymi jedynie elementami intuicji teologicznych. Schwager natomiast ukazuje systematyczną wizję teologii, w której pragnie zintegrować wszystkie ważne tematy tradycyjnej dogmatyki w ich wzajemnym powiązaniu i oddziaływaniu. Przy tym model jego otwarty jest na dialog zarówno z naukami humanistycznymi, jak i przyrodniczymi oraz z problemami społeczno-politycznymi współczesności⁴. W odróżnieniu od większości teologów akcentujących przede wszystkim subiektywny aspekt soteriologii, Schwager stawia w centrum swoich dociekań pytanie o drogę, na jakiej Bóg dokonał dzieła odkupienia, i pragnie w ten sposób prze-myśleć na nowo konstytutywne elementy chrześcijańskiego pojęcia Boga.

Jednym z najtrudniejszych i nie rozwiązanych dotąd wystarczająco paradoksów języka teologicznego jest według Schwa-

⁴Główny zarys soteriologii dramatycznej prezentują następujące publikacje: *Brauchen wir einen Sündenbock? Gewalt und Erlösung in den biblischen Schriften*, München 1978; *Der wunderbare Tausch. Zur Geschichte und Deutung der Erlösungslehre*, München 1986; *Jesus im Heilsdrama. Entwurf einer biblischen Erlösungslehre*, (Innsbrucker theologische Studien 29), Innsbruck – Wien 1990; *Dramatische Erlösungslehre. Ein Symposium*, (Innsbrucker theologische Studien 38), Innsbruck – Wien 1992.

gera problem pogodzenia dobroci i sprawiedliwości Boga. Pisma biblijne ukazują nam Boga z jednej strony jako miłosiernego Ojca, który lituje się i przebacza, z drugiej zaś – jako sprawiedliwego Sędziego, przed którego gniewem nie ma ucieczki. Nie zadowala Schwagera teologia narracyjna, która sugeruje, aby w obliczu historii pełnej nieopisanych cierpień zrezygnować z soteriologii systematycznej, starającej się zrozumieć i wyjaśnić zło za pomocą takiej czy innej teorii. Chrześcijańska soteriologia winna być wspominana i opowiadana w kontekście dziejów ludzkiej wolności i ludzkiego cierpienia. Schwager jest zdania, że chrześcijańska teologia, chcąc prowadzić w sposób obiektywny i racjonalny swoje rozważania, nie może zrezygnować z systematyki. Proponuje więc metodę teologiczną, która opiera się na modelu dramatu. Wykazując pewne podobieństwo do teologii narracyjnej, przewyższa ją pod względem możliwości integracji argumentacji teologicznej. Hans Urs von Balthasar wykazał w swoim dziele, że kategoria dramatu jest skutecznym i pożytecznym narzędziem uprawiania teologii. Schwager uważa, że akcja dramatyczna może być podstawą argumentacji teologicznej, gdyż nie ciągnie się w nieskończoność, jak w wypadku opowiadania, ale zaostrza się w kierunku konfliktu i zmierza do rozwiązania. Punkt wyjścia rozważań Schwagera stanowi problematyka egzegetyczna. Jego najbardziej dopracowane ujęcie soteriologii dramatycznej, „Jesus im Heilsdrama” („Jezus w dramacie zbawienia”), nosi podtytuł „Zarys biblijnej nauki o odkupieniu”. EGZEGEZA DRAMATYCZNA, jaką proponuje Schwager, polega na usystematyzowaniu większych grup tekstów biblijnych według centralnych tematów teologicznych i na ich wzajemnym przyporządkowaniu zgodnie z modelem akcji dramatycznej. Pragnie on, wychodząc od szczegółowych wyników egzegezy historyczno-krytycznej, przez egzegezę historyczno-dramatyczną, zdążać do systematyki z uwzględnieniem problemów istotnych dla tradycji chrześcijańskiej myśli teologicznej. Tak rozumiana egzegeza pozwala odkryć na kartach Nowego Testamentu wielki dramat zbawienia, w którym można wyróżnić pięć aktów.

Przypatrzmy się bliżej poszczególnym etapom tego wielkiego dramatu.

Nadchodzące królestwo Boże

Z wieloma teologami ostatnich dziesiątków lat Schwager dzieli przekonanie, że zbawcze działanie Boga dokonuje się w fakcie przepowiadania przez Chrystusa Dobrej Nowiny o królestwie Bożym. Schwager zwraca szczególną uwagę na te elementy nauki o królestwie, które mają decydujące znaczenie dla biblijnego pojęcia Boga, pojęcia oczyszczonego radykalnie z jakichkolwiek śladów przemocy. A więc Bóg jako Abba, Jego stosunek do grzeszników objawiony w postępowaniu Jezusa, bezwarunkowa miłość nieprzyjaciół. Przy czym nie chodzi tu o abstrakcyjne pojęcie Boga, ale o przekonanie, że działanie Jezusa jest tożsame z działaniem Boga.

Jezus jest przekonany, że w Jego przepowiadaniu i działaniu objawia się królestwo Boże. Stosunek do tego roszczenia jest zdaniem Schwagera decydującym kluczem interpretacyjnym Nowego Testamentu. Wychodząc z tego założenia, Schwager pragnie zbadać wewnętrzną koherencję przepowiadania o królestwie Bożym i znaleźć odpowiedź na pytanie, jak wygląda i na czym polega zbawcze działanie Boga. Zbawcze działanie Boga ma jego zdaniem charakter dramatyczny, tzn. rozgrywa się w ramach wydarzeń mających swój własny niepowtarzalny czas; wydarzeń, w których uczestniczą różni aktorzy i w których dochodzi do głosu wolność. Możliwość rozróżnienia poszczególnych aktów dramatu wynika z faktu, że w wydarzeniach tych nie mamy do czynienia jedynie z biernymi widzami, ale z aktorami, z uczestnikami, od których działania i postępowania zależy dalszy przebieg dramatu.

Ewangelia o królestwie Bożym kreśli zasadnicze zryby nowej społeczności odkupionych, która przewycięża przemoc i wszelkie zło. Głosząc naukę o Bogu, który *zsyła deszcz na sprawiedliwych i niesprawiedliwych* (Mt 5,45) i zwracając się z ofertą przebaczącej miłości do grzeszników, Jezus pragnie zgromadzić wokół siebie nową społeczność ludu Bożego. Boska oferta zbawienia, dana ludziom w osobie i przepowiadaniu Jezusa, wymaga gotowości jej przyjęcia ze strony słuchaczy. Ta okoliczność warunkuje skuteczność przepowiadania i zawiera jednocześnie ryzyko niepowodzenia.

Odrzucenie królestwa i sąd

Na kartach Ewangelii, obok Dobrej Nowiny o królestwie Bożym, można znaleźć twarde słowa potępienia, grożące sądem i piekłem. Stanowią one ważny problem soteriologiczny. Rodzi się pytanie, czy słowa te nie przeczą nakreślonemu uprzednio obrazowi Boga, miłosiernego Ojca, czy nie wskazują na jego dodatkowe, budzące grozę oblicze. Współczesna egzegeza przywiązuje – zdaniem Schwagera – zbyt małą wagę do tej tematyki: albo pomija ją bez pogłębionej interpretacji, albo przypisuje wspólnocie popaschalnej, która w polemice z judaizmem miała by włożyć w usta Jezusa słowa potępienia wobec Żydów, którzy nie przyjęli Jego nauki. Schwager ukazuje, jak za pomocą egzegezy dramatycznej można zinterpretować tę pozorną sprzeczność bez przypisywania słów potępienia wspólnocie popaschalnej i bez przyjmowania dwuznaczności w obrazie Boga. Dostrzega mianowicie w Ewangeliach dwa różne konteksty przepowiadania Jezusa. Pierwszy to otwarte głoszenie Dobrej Nowiny o zbawieniu w sytuacji oczekiwania na reakcję słuchaczy. Drugi to sytuacja odrzucenia przez większość ludzi bezpośredniej oferty zbawienia.

Orędzie o zbawieniu i słowa potępienia nie są wypowiedzianymi na tej samej płaszczyźnie. Nauka o królestwie Bożym jest wyrazem bezwarunkowej zbawczej woli Boga, natomiast słowa potępienia ukazują skutki negatywnej reakcji człowieka. Łaskawe działanie Boga nie zakłada wprawdzie uprzedniego nawrócenia, ale pragnie je wzbudzić. Odrzucając ofertę czystej łaski, ludzie ponoszą konsekwencje własnej decyzji. Jezus wskazuje na piekło jako konsekwencję ludzkiego wyboru oraz definiuje istotę oporu przeciw Jego orędziu prawdy i miłości jako kłamstwo i przemoc. Zdaniem Schwagera słowa potępienia nie znajdują się w opozycji do nauki Jezusa o przebaczącej miłości Boga względem grzeszników, jedynie podkreślają z naciskiem decydujący charakter wolnej decyzji człowieka. Ci, którzy odrzucają ofertę zbawienia, skazują samych siebie na sąd i potępienie. Bóg pozostawia ich samym sobie, Jego miłość nie gwałci wolnej woli człowieka. Sąd Boży nad światem i człowiekiem Schwager interpretuje jako samosąd

– Bóg pozostawia człowieka w sytuacji, którą sam wybrał. Stwierdzenie to nie rozwiązuje jednak zasadniczego problemu. Skoro ludzie w większości odrzucili orędzie Chrystusa i skazali siebie samych na potępienie, to rodzi się pytanie o skuteczność Dobrej Nowiny o zbawieniu. Schwager formułuje problem w sposób drastyczny, pytając, jaka jest praktyczna różnica pomiędzy Bogiem gniewu, który skazuje człowieka na potępienie, a Bogiem miłosierdzia, który dopuszcza, aby ów sam się potępił.

Rozwiązanie problemu przynosi trzeci akt dramatu zbawienia.

Sprawca zbawienia osądzony

Dobra Nowina o królestwie Bożym stanowi dla wielu teologów i egzegetów pierwsze i ostatnie słowo soteriologii. Dlatego powstają trudności z przyznaniem znaczenia teologicznego śmierci i zmartwychwstaniu Chrystusa. Związane są z tym nie kończące się problemy z odpowiedzią na pytanie, czy Jezus chciał śmierci i czy rozumiał ją w sensie zbawczym. Soteriologia dramatyczna Schwagera interpretuje naukę o królestwie Bożym i krzyż jako dwa akty tego samego dramatu zbawienia.

Odrzucenie nauki o królestwie Bożym sprawiło, że została udaremniona próba nowego zgromadzenia ludzi pod znakiem miłości i przebaczenia: *Jeruzalem, Jeruzalem! (...) Ile razy chciałem zgromadzić twoje dzieci, jak ptak swe pisklęta zbiera pod skrzydła, a nie chcieliście* (Mt 23,37). Odrzucenie Dobrej Nowiny ma charakter uniwersalny. Ci, którzy tego dokonali, są reprezentantami całej ludzkości. I oni stanowią zasadniczy problem soteriologii dramatycznej.

To, że Bóg daje zbawienie przyjmującym Jego słowo, jest oczywiste, ale nie stanowi jeszcze nic nadzwyczajnego. Mieści się w logice ludzkiego myślenia. Zbawienie wiernych i odrzucenie niewiernych – takie rozwiązanie nie jest bynajmniej przerywaniem zakłętego kręgu przemocy, ale dokonuje się w jego ramach, zdradza wpływ mechanizmu kozła ofiarnego.

Obraz Boga nakreślony w pierwszym akcie musi być – w obliczu odrzucenia – niejako sprawdzony, przy czym należy się wystrzegać, aby zbawczego działania Boga nie ujmować

jako odzwierciedlenia ludzkich działań i zamierzeń. A więc jak wygląda w tym wypadku bezwzględna miłość Boga względem nieprzyjaciół? Na czym polega ów sąd, którym groził Jezus przeciwnikom królestwa Bożego? Otóż na kartach Ewangelii mamy do czynienia z niezwykle faktem. Ten, który głosił nadejście sądu, sam stanął przed sądem. Skutki odrzucenia Dobrej Nowiny ponieśli nie ci, którzy ją zlekceważyli, ale Ten, który ją głosił i z nią się identyfikował. Kłamstwo i przemoc, które Jezus zdemaskował u swoich przeciwników, zwróciły się przeciw Niemu oskarżając Go o bluźnierstwo i skazując na śmierć. W obliczu odrzucenia królestwa Bożego Jezus podejmuje jeszcze jedną próbę dotarcia do człowieka i otwarcia mu drogi zbawienia. Sam dobrowolnie staje się ofiarą ludzkiej przemocy i przełamuje jej zaklęty krąg: zamiast odwetu przynosi słowo przebaczenia: *Ojcze, przebacz im, bo nie wiedzą, co czynią* (Łk 23,34).

Jezus staje się kozłem ofiarnym, ale w zupełnie nowym sensie. Podobny jest do innych ofiar przez to, że spada na Niego ciężar cudzych win. Różni się jednak od nich tym, że przez swoje przepowiadanie sam wywołał agresję ze strony przeciwników królestwa Bożego i przyjął świadomie i dobrowolnie śmierć z ich rąk. Rezygnując z odwetu i odpowiadając na potęgę zła spotęgowaniem miłości i oddania, podminował i przewyciężył tkwiący w ludziach mechanizm kłamstwa i przemocy. Mechanizm ten sprawia, że człowiek zawsze znajduje usprawiedliwienie dla swoich czynów, natomiast bardzo łatwo skłonny jest potępiać drugiego. Balthasar radzi, aby pytając o możliwość zbawienia czy potępienia, nie rozważać tej kwestii w odniesieniu do innych, ale przede wszystkim w odniesieniu do siebie. Schwager natomiast podkreśla, że rozpatrując dzieło zbawienia nie należy dzielić ludzi na dwie grupy: dobrych i złych. Każdy człowiek, jako sprawca zła, jest nieprzyjacielem Boga i należy do obozu tych, którzy odrzucają naukę Chrystusa. Popołniając zło, staje się jednak w jakimś stopniu również jego ofiarą i jako taki znajduje się w strefie oddziaływania zbawienia. Jako ofiary zła, przemocy i kłamstwa jesteśmy tymi, z którymi Chrystus utożsamia się w swoim opuszczeniu, cierpieniu i śmierci.

Odpowiedź Ojca niebieskiego

We wskrzeszeniu Jezusa Schwager dostrzega opowiedzenie się Ojca po stronie Syna, który poszedł na śmierć za swoich przeciwników otwierając im drogę do zbawienia. Dobroć i cierpliwość Boga przewyższają dobroć i cierpliwość gospodarza winnicy z przypowieści o przewrotnych rolnikach (Mk 12,1-12). Nawet zabójstwo umiłowanego Syna nie spowodowało Go do aktów odwetu i zemsty. Wręcz przeciwnie, Ojciec posyła Syna do ludzi z orędziem przebaczenia i pokoju. Zmartwychwstanie jest nie tylko potwierdzeniem misji Jezusa, ale zawiera nowy element – przebaczenie dla tych, którzy nie przyjęli Dobrej Nowiny o królestwie. Sens wydarzenia ujmuje najgłębiej słowo Psalmisty cytowane na zakończenie przypowieści o przewrotnych rolnikach, które Schwager uważa za klucz hermeneutyczny do zrozumienia całej Ewangelii: *Kamień, który odrzucili budujący, stał się głowicą węgła. Pan to sprawił i jest cudem w oczach naszych* (Mk 12,10).

Podczas swojego ziemskiego przepowiadania Jezus ukazywał, że skuteczność działania Bożego nie da się zmierzyć w kategoriach ludzkich zwycięstw i porażek. Wskrzeszenie Jezusa jest faktem pozbawionym charakteru demonstracyjnej ingerencji; faktem mającym wyrzucić przytłaczające wrażenie na ludziach. Nikt nie był bezpośrednim świadkiem wydarzenia paschalnego. Bóg wybrał znak, który z jednej strony ukazuje całkowite zaufanie Ojca wobec Syna, ale z drugiej strony nie ma charakteru zwycięstwa mierzonego w kategoriach ziemskich. To, co egzegeza historyczno-krytyczna uważa za niewystarczające – konkluduje Schwager – wypada uznać na płaszczyźnie rzeczowej koherencji za najbardziej stosowne.

Nowe zgromadzenie w mocy Ducha

Kolejnym problemem soteriologii dramatycznej jest pytanie o fundament różnicy pomiędzy doświadczeniem obecności zmartwychwstałego Chrystusa a działaniem Ducha Świętego. Dar języków, o którym wspomina opis zesłania Ducha Świętego, stanowi wyraźne przeciwieństwo starotestamentowego opisu

pomieszczenia języków przy budowie wieży Babel. Wówczas dokonało się rozproszenie ludzi, Duch Święty natomiast jest sprawcą nowego zgromadzenia, które jest owocem Jezusowej ofiary krzyża. Chrystus, który, jak mówi Schwager, *pozwoił się wprowadzić w bezbożny świat swoich przeciwników i w nim żył posłuszeństwem wobec Ojca*, sprawił, że najtajniejsze obszary ludzkiego serca stały się miejscem, w którym Boży Duch może dosięgnąć i przemienić człowieka. Nowe zgromadzenie dokonuje się więc w zasadzie w sercach wierzących, natomiast łączność zewnętrzna jest jedynie znakiem tej jedności, jaka płynie z krzyża przez zesłanie Ducha. Nowe zgromadzenie nie jest identyczne z eschatycznym zgromadzeniem wierzących, dlatego jest w nim miejsce również dla słabych i grzesznych.

W dramatyce zbawienia Schwager dostrzega dwie płaszczyzny. Pierwsza prowadzi w kierunku wewnętrznym i transcendentnym, który objawia się jako trynitarny, druga zaś ma charakter znaku ujawniającego się w świecie. Zasadnicze dzieło zbawienia dokonało się w całkowitym oddaniu się Chrystusa na krzyżu, we wskrzeszeniu przez Ojca i w zesłaniu Ducha. Te decydujące wydarzenia nie były jednak bezpośrednio dostępne ludzkiemu doświadczeniu. Pusty grób, epifanie Zmartwychwstałego, pneumatologiczne doświadczenia uczniów i nowe zgromadzenie wierzących to znaki, w których rzeczywistość zbawienia jest wprawdzie obecna, ale da się od nich odróżnić. Fundament tego rozróżnienia jest dla Schwagera Ostatnia Wieczerza, w której Jezus daje się uczniom na pokarm w znaku chleba i wina, podkreślając tym samym zarówno tożsamość znaku i rzeczywistości, jak i różnicę między nimi.

Dobroć bez granic

Jezus Chrystus wziął na siebie cierpienie i śmierć, identyfikując się z grzesznikami jako ofiarami grzechu. Nie odebrał jednak człowiekowi jego osobistej odpowiedzialności. W dramacie zbawienia objawiła się przeogromna miłość Boga, która szuka grzesznika, obejmuje go, wspiera, ale nigdy nie zmusza.

Tajemnica krzyża ukazuje, że ludzie są o wiele bardziej ofiarami zła niż jego właściwymi sprawcami. Nawet ci, którzy

wydali, skazali i ukrzyżowali Syna Bożego, nie wiedzieli, co czynią (Łk 23,34; por. Dz 3,17). Również św. Paweł podkreśla potęgę i siłę uwodzicielską zła (np. Rz 7,19-20). Z tych przesłanek Schwager wywodzi przekonanie o zasadności chrześcijańskiej nadziei zbawienia wszystkich w Chrystusie. Nadzieja ta nie opiera się jednak ani na przekonaniu o dobroci człowieka, ani na „automatyce” zbawienia, ale na wierze, że wszyscy, wcześniej czy później, zrozumieją, że czyniąc zło, są właściwie jego ofiarami i że to zło obróci się w nich w dobro przez tajemnicę krzyża.

Słowa Jezusa uświadamiające możliwość odrzucenia i wzywające do odpowiedzialności nie tracą jednak swej aktualności również po zmartwychwstaniu. Nadzieja zbawienia nie oznacza bynajmniej pewności zbawienia. Nadzieja płynie z Chrystusowego krzyża, natomiast każdy człowiek, patrząc na siebie, winien według słów św. Pawła *zabiegać o własne zbawienie z bojaźnią i drżeniem* (Flp 2,12).

Schwager sądzi, że z subiektywnego punktu widzenia wyobrażenie o gniewie Boga i potrzebie prześlągania tego gniewu zachowuje pewne znaczenie. Człowiekowi uwikłanemu w grzech Bóg jawi się jako obca i nieprzyjazna siła, dopiero nawrócenie zmienia radykalnie jego sposób postrzegania i tym samym obraz Boga, który objawia się takim, jakim rzeczywiście jest, a więc jako Bóg miłości, dobroci i przebaczenia.

W dramacie zbawienia Bóg objawia swoją nieskończoną dobroć. Nie oznacza to jednak, że decyzje człowieka nie mają dla Niego znaczenia. Problematyka wiecznego potępienia wskazuje, że łaska zbawienia oczekuje odpowiedzi i decyzji człowieka. W nauce o piekle Schwager widzi symbol radykalnej wolności stworzenia, które może zwrócić się przeciw Temu, od którego całkowicie zależy. Piekło jest również daleko idącą konsekwencją nauki o Bogu wolnym od jakiejkolwiek przemocy; o Bogu, dla którego człowiek nie jest marionetką, ale partnerem.

W Jezusowym dramacie zbawienia objawił się Bóg przekraczający wszelkie możliwości ludzkiej wyobraźni – *id quo maius cogitari non potest*. Wszystkie ludzkie pojęcia mają swoje granice, co więcej, czerpią swoją jasność z odróżnienia i przeciw-

stawienia się innym pojęciom. Za pomocą ludzkich pojęć Jezus nie mógł objawić Boga nieskończonej dobroci. Ale przez to, czego dokonał, przez dramatyzm Jego życia przekroczone zostały granice ludzkich pojęć bez zagubienia jasności.

Bezwarunkowa miłość Ojca niebieskiego, objawiona w nauce o królestwie Bożym, natrafiła początkowo na granicę oczekiwania na ludzkie nawrócenie. Granica ta objawiła się w nauce Jezusa o możliwości potępienia i odrzucenia jako wyraz bezgranicznego szacunku wobec ludzkiej wolności. Ten bezgraniczny szacunek nosił jednak, jak by się mogło zdawać, cechy obojętności wobec cierpień, na jakie skazywali się ludzie odrzucający naukę o królestwie. W tajemnicy krzyża Bóg bierze w swoim Synu na siebie konsekwencje ludzkiego wyboru zła i grzechu. W paschalnej odpowiedzi ujawnia się nieskończona dobroć Ojca, który przebacza ludziom śmierć swojego Syna, a przez działanie Ducha w sercach zabiega na nowo o ich wolną i odpowiedzialną decyzję.



ks. Alfons Skowronek

Sakrament – co to jest?*

Trudności w rozumieniu sakramentów

Przeciętny chrześcijanin-katolik zapewne będzie w stanie wyliczyć siedem sakramentalnych rytów. Gorzej wypaść już może odpowiedź na pytanie, co każdy z nich oznacza dla życia chrześcijanina i dla całego Kościoła. W duże zakłopotanie wprawi natomiast naszych wiernych proste pytanie: Co to jest sakrament?

Garść uwag należy poświęcić opisowi dzisiejszej sytuacji – także kościelnej! – rzekomo mniej sprzyjającej życiu sakramentalnemu. Współczesny człowiek wykazuje duże i nawet rosnące zainteresowanie problematyką Boga, żywo przyciąga go osoba i dzieło Jezusa Chrystusa; sakramenty natomiast jawią mu się jako coś nazbyt związanego z Kościołem, z instytucją kościelną, a nawet kojarzą się z administrowaniem najbardziej osobistym życiem wiary chrześcijanina. Dzisiejszy człowiek otwarcie formułuje pytanie, w jaki sposób prozaiczna i niepozorna „rzecz” w okamgnieniu przeistacza się w „sakrament”: że polanie człowieka niewielką ilością wody radykalnie ma przeobrażać jego egzystencję, że nałożenie rąk przez biskupa kryje w sobie dynamiczną siłę bierzmowania, że lekkie i powierzchowne namaszczenie poświęconym olejem pewnie sytuuje chrześcijanina na drodze wiodącej do wiecznego zbawienia. Nawet wśród księży powstaje tu i tam pytanie, czy nałożenie rąk biskupich w rycie święceń kapłańskich może powodować aż tak wszechobejmującą ingerencję w kapłańską egzystencję, iż

* Niniejszy szkic stanowi fragment przygotowywanej książki o sakramentach.

trwać będzie po kres życia księdza. Nieodwołalne powołanie w zawrotnym rytmie życia zmieniającym się z godziny na godzinę?!

Te i inne pytania można sprowadzić do następujących zasadniczych trudności: Czy osobowy i osobisty stosunek do Boga może w aż tak decydujący sposób zależeć od zewnętrznych ceremonii? Czy nie mamy tutaj do czynienia z wywieraniem nacisku na Boga, czyli z wymuszaniem od Niego określonej łaski, co równałoby się praktyce znanej pospolicie pod nazwą magii? Czy w ogóle można sobie wyobrazić, że tego rodzaju znaki sakramentalne wiążą się genetycznie z Jezusem Chrystusem, który przepowiadając królestwo Boże przyobiecał zbawienie przecież tym, którzy będą czynili pokutę, nawrócą się i będą pełnili wolę Bożą? Albo też Kościół przejął i zaadaptował pogańskie wyobrażenie religijne, na co wskazywałyby określone paralele z historii religii?

Wskazuje się też m.in. na to, że uwagę współczesnego człowieka bez reszty pochłania to, co jest dostępne ludzkiej myśli naukowo-technicznej, szczególnie w dziedzinie reform gospodarczych. Pierwiastek religijny w ekonomicznej świadomości wielu jawi się jako ciało obce w świecie. Czy na tym tle religia, a sakramenty w szczególności, nie wydają się czymś wysoce ezoterycznym, odciągającym człowieka od zaangażowania w realia praktyczne?

Główna trudność w rozumieniu sakramentów tkwi jednak niewątpliwie we współczesnym kryzysie wiary, dla naszych czasów tak charakterystycznym. Życie sakramentalne może się bowiem rozwijać tylko i tam, gdzie jest rozbudzona żywa świadomość o istnieniu osobowego Boga, którym człowiek interesuje się osobiście i który odgrywa kluczową rolę w życiu ludzkiej wspólnoty. Nie sposób zgłębiać na tym miejscu tej trudności. Niepokojąca jest natomiast krytyka słuchaczy niedzielnych kazań. Wierni często zarzucają kaznodziejom brak zainteresowania problematyką Boga. Ten sam zarzut wytaczają polskiej prasie katolickiej, w której sprawy religijne w ostatnich latach ustąpiły miejsca, a nawet zostały wyrugowane przez szeroko omawiane zagadnienia społeczne, polityczne i ekonomiczne.

Trudno o cięższy zarzut artykułowany w stronę naszego przepowiadania Ewangelii.

Krytyka Kościoła po części nieuchronnie staje się zarazem krytyką sakramentów. Można zatem powiedzieć, iż zarzuty wytaczane przeciwko Kościołowi w dużej części skutecznie odparować będzie mogła trzeźwa teoria i praktyka życia sakramentalnego. Należy się posunąć jeszcze dalej i stwierdzić, że tzw. traktat o sakramentach stanowi swego rodzaju soczewkę skupiającą zagadnienia wszystkich pozostałych traktatów teologicznych. Karl Rahner sformułował postulat, iż każdy dobrze zbudowany wykład teologiczny w zasadzie powinien być powtórzeniem całej teologii. Oczekiwanie takie mógłby najlepiej spełnić wszechstronny traktat teologiczny, jakim jest nauka o sakramentach. Istnieją zresztą ścisłe związki sakramentologii z innymi dyscyplinami teologii: z teologią fundamentalną, z historią zbawienia Starego i Nowego Testamentu, z eklezjologią, chrystologią, soteriologią i charytologią, z eschatologią i teologią moralną.

Sakramentalna struktura naszego zbawienia

Punktem wyjścia dla teologii sakramentów jest obficie poświadczane w Starym i Nowym Testamencie przekonanie wiary, że Bóg objawia się człowiekowi tylko za pośrednictwem określonych znaków, sygnałów, szyfrów, obrazów itp., nigdy nie ukazuje mu się i nie rozmawia z nim twarzą w twarz. W komunikowaniu się z człowiekiem Bóg obiera niejako drogę okrężną, przez innych ludzi lub wydarzenia, w których sam jest obecny. Izraelita zapytany o istnienie i istotę Boga z miejsca zareagowałby opowiedzeniem swej własnej przygody z Jahwe, a przede wszystkim przeżyć ludu wybranego: jak to Bóg wyprowadził ciemieźony naród z Egiptu, towarzyszył mu w wędrówce przez pustynię, cudownie go karmił, chronił przed nieprzyjaciółmi, krótko mówiąc – w jak uchwytyn i namacalny sposób sterował jego losami. Swą obecnością Bóg wypełnia zatem ludzi i zdarzenia, by w miłości być człowiekowi bliskim. W tym procesie przenikania ludzi i zdarzeń ludzie nie przestają naturalnie być ludźmi, a wydarzenia pozostają faktami sprawia-

nymi przez nich. Wszechobecny i działający Bóg nie niweczy naszego człowieczeństwa ani nie wkracza bezpośrednio w bieg wydarzeń. Ten stosunek Boga do naszej rzeczywistości nazywamy strukturą sakramentalną lub zasadą sakramentalną, przenikającą całą historię Boga z ludźmi i z każdym człowiekiem z osobna.

Wymienioną strukturę sakramentalną przybliża wiele innych pojęć. I tak chrześcijańska teologia WIZERUNKU SŁUŻĄCEGO KULTOWI operuje podwójnym pojęciem obrazu znanym w Tradycji: pojęciem bardziej Arystotelesowskim, według którego obraz jest zewnętrznym znakiem rzeczywistości od niego oddzielonej, oraz pojęciem obrazu bardziej Platónskim, w którym obraz uczestniczy w rzeczywistości przez siebie odwzorowanej, czyli reprodukuje, silniej lub słabiej, rzeczywistość tego, czego jest odbiciem. To drugie znaczenie znalazło swój dobitny wyraz w teologii i czci oddawanej ikonom w Kościołach wschodnich, gdzie obrazy te okadza się i nieustannie pali przed nimi świece. Wschodnia teologia i pobożność przyznają ikonie wartość sakramentu – ikona w widzialnej postaci odwzorowuje pełną tajemnicy obecność Boga; odnosi się to przede wszystkim do ikon przedstawiających Tróję Świętą i Chrystusa. Są to jednak li tylko przedpola sakramentu w znaczeniu ścisłym. Ikona operuje bowiem raczej ograniczonym i statycznym pojęciem sakramentu, pomijającym pierwiastek życia i dynamizmu, jaki tkwi w człowieku i w zdarzeniach. Jednakże żadna refleksja o sakramentach z natury rzeczy nie obejdzie się bez myślenia obrazowego.

Od najstarszych czasów język teologii i Kościoła wypracował dla sakramentów jeszcze inne pojęcia – bywają one nazywane symbolami. Nauka o sakramentach jest wręcz klasycznym miejscem do rozwijania teologii symbolu jako kluczowego pojęcia w rozumieniu tych świętych symboli. Przejmując dziedzictwo myśli greckiej teologia w symbolu wyróżnia najpierw znak rozpoznawczy, który w sobie kryje, manifestuje i aktualizuje pewne wewnętrzne zobowiązanie, wzajemny układ oraz określony sposób spotkania dwóch ludzi i ich wspólnotę. Od IV w. symbol funkcjonuje jako znak rozpoznawczy chrześcijan; najstarsze wyznania wiary noszą nazwę symbolów wiary (Sym-

bol apostolski, Symbol nicejsko-konstantynopolitański itd.). W tym ostatnim znaczeniu słowo „symbol” trafnie przekładamy na język polski słowem „skład”. Taki jest właśnie antyczny sposób posługiwania się tym terminem. Przyjaciele lub kupcy przed rozstaniem się zwykli byli łać na dwie części jakikolwiek przedmiot – pieczęć, tabliczkę, kostkę do gry czy monetę – z których partnerzy brali z sobą po części jako znak, po którym mieli się po spotkaniu rozpoznać, „składając” z sobą dwie przełamane części. Platon przetworzył ten antyczny zwyczaj w swym micie o powstaniu mężczyzny i kobiety. W „Uczcie” każe Arystofanesowi wygłosić prawdę: Od momentu, w którym Zeus rozciął pierwotnego człowieka na dwie części, każda z połówek stale jest w poszukiwaniu swej uzupełniającej połowicy.

Ogólny sens antropologiczny symbolu sprowadza się zatem do łącznego spojrzenia na dwa przynależące do siebie komponenty. Symbol jest znakiem wskazującym jednego ogniwa na drugie, bez którego łańcuch ludzkich powiązań jest nie do pomyslenia, albowiem istota człowiek istnieje tylko w liczbie mnogiej. Sakrament w swym charakterze symbolu oznacza więc wewnętrznie spójny i nierozdzielny stop elementu ludzkiego i wewnątrzświatowego z komponentem Bożym.

Powstaje pytanie, czy do tak pojętego symbolu ma dostęp dzisiejszy człowiek. Czy w naszych czasach nie mamy do czynienia raczej z gruntownym rozpadem symboli? Szukając w otaczającym nas świecie „śladów Boga”, które tak radośnie odkrywała jeszcze teologiczna myśl przeszłości, dzisiaj natrafiamy niemal wyłącznie na „ślady człowieka”, przetwarzającego świat i to nie zawsze ku lepszemu (zagrożenie środowiska naturalnego!). Czy nie zapada przed nami bariera uniemożliwiająca wykonanie kroku na tej drodze ku zrozumieniu sakramentów?

Wbrew oczekiwaniom obserwujemy dzisiaj swego rodzaju renesans symbolu, i to na wielu płaszczyznach. Wymieńmy dla przykładu dziedzinę myślenia filozoficznego, nauk przyrodniczych, psychologii i życia społeczno-politycznego.

Filozofia dokonuje odkrycia, że świat w oczach człowieka nie jest rzeczywistością gotową, prefabrykowaną, lecz stanowi coś, co dopiero przez ludzką interpretację i twórczą ingerencję ducha

ludzkiego musi być podnoszone na szczyble pełnej rzeczywistości. W kształtowaniu owego wyższego porządku człowiek nie obejdzie się bez idei kierowniczych, bez obrazów i symboli, które będą sprowadzały różnorodność świata do jedności. W symbolach tkwi niepospolita siła inspirująca. Sięgającego po nie człowieka, a jest nim każdy z nas, nazwać można wprost animal symbolicum, istotą symboliczną.

Jeszcze bardziej zaskakująca jest intuicja zyskiwana w naukach przyrodniczych, o których zwykło się mówić, iż język obrazu jest dla nich mową całkowicie obcą. Okazuje się tymczasem, że bez uciekania się do symboli nauki te nie są w stanie przybliżyć się do istoty otaczającej nas rzeczywistości. Najbardziej wyspecjalizowane dziś badania nie potrafią odpowiedzieć na proste na pozór pytanie, czym jest materia. I dlatego nieskrępowanie kierują się do świata symboli, gdy raz o materii mówią jako o wiązkach fal, to znów przyznają jej (równocześnie) charakter korpuskularny, czyli cząsteczkowy. A czym byłaby matematyka bez znaków, formuł i symboli, które dla rzeczywistości pełnią funkcję zastępczą? Badacze przyrody nierzadko mówią dziś także o tajemnicy rzeczywistości świata. Chciałoby się rzec, że uczeni w naszych czasach dysponują nie tyle sztuką cybernezy, czyli wiedzą panowania nad światem, ile stoją na usługach (na sposób przyrodniczy) zyskiwanej wiedzy o ocaleniu, ratowaniu – słowem zbawieniu człowieka.

Psychologia, szczególnie psychologia głębi jest nie do pomyślenia bez szeroko stosowanej symboliki funkcjonującej tu pod szyldem tzw. archetypów, czyli kreatywnych modeli, w których są zakodowane ogólne wyznaczniki dla ludzkiej egzystencji. Owa archetypiczność wystrzela i daje o sobie znać w symbolach (za pośrednictwem takich mediów, jak sen, fantazja, mit, religia). Symbole te nie są przy tym pustymi znakami, lecz naładowanymi energią wyobrażeniami psychicznymi (światło, ciemność), które wydobywają podświadome na powierzchnię i pozwalają mu owocować uaktywniając proces poznania samego siebie.

I wreszcie obszary życia społeczno-politycznego. Powstanie w naszym kraju fenomenu „Solidarności”, zryw społeczno-polityczne na całym obszarze Europy Środkowej, upadanie

określonego systemu w jednym kraju po drugim trudno wyobrazić sobie bez przepotężnego zadziałania symboli. Od wizerunku Czarnej Madonny noszonej w klapach marynarki po dyskusję nad złotą koroną dla Orła Białego i po hasło Europy jako wspólnego domu – wszystko to jest po brzegi wypełnione ogromną siłą eksplozywną.

Na osobną uwagę zasługuje ciało człowieka jako symbol rzeczywisty. Chcemy przez to powiedzieć, że nasza cielesność jest znakiem realizującym. Zasługą P. Schoonenberga, teologa holenderskiego, jest ukazanie różnicy między znakiem li tylko INFORMUJĄCYM, który wskazuje na coś odległego i do niego nie przynależącego (np. znak drogowy, którego treść jest umowna), a znakiem REALIZUJĄCYM, który równocześnie ucieleśnia, urzeczywistnia i spełnia to, na co zwraca naszą uwagę (np. wiązanka kwiatów, którą narzeczony wręcza swej umiłowanej, jest mocnym znakiem realizującym uczucie miłości). Najsilniejszym znakiem realizującym osobową bliskość jest nasze ciało. Wskazuje bowiem i stanowi wyraz konkretnej osoby. Duch ludzki „uzewnętrznia się” i realizuje w ludzkiej cielesności. Stajemy tu wobec prajedności elementu materialnego i duchowego, ciała i duszy. Istotą „rzeczywistą” jest człowiek dopiero w prasympolu swojego ciała. Jako duch wcielony człowiek ustawicznie musi szukać środków swego wyrazu w znakach, czy będzie to słowo (jeden ze znaków najbardziej subtelnych i przemożnych), naturalny ruch i gest, twórczość artystyczna, dokonania techniczne lub akty życia religijnego.

Naturalna interpretacja bycia człowiekiem w całej wymowie jego symboliki pełnię swego wyrazu zyskuje dopiero w świetle Objawienia, które mówi bez osłony, że ową dwójjednię ciało-duch Bóg stworzył na swój obraz i podobieństwo (por. Rdz 1,26). Podobieństwo człowieka do Boga potęguje symbolikę ludzką do tego stopnia, że w swym istnieniu człowiek ma stanowić odbicie Boga i Jego chwały. W łasce uświęcającej, darze i permanentnym zadaniu na całe życie podobieństwo to zyskuje nowy wymiar. Przybliżenie do Bożego prawzoru dokonuje się zaś w stopniu szczególnie intensywnym w liturgiczno-sakramentalnych aktach Kościoła. W sakramentalne spotkania z Bogiem zostaje wciągnięty cały człowiek z ciałem i duchem.

W sposób niedościgniony staje się sam „liturgiem” i sługą (szafarzem) sakramentalnych zdarzeń.

Na szczytach tego podobieństwa człowiek nie stoi jednak samotnie. To odwzorowanie realizuje się tylko w odniesieniu i w łączności z tym Człowiekiem, który jest najwyższym i doskonałym symbolem i obrazem Boga: z Bogiem-Człowiekiem Jezusem Chrystusem, który *jest obrazem Boga niewidzialnego* (Kol 1,15), *odblaskiem Jego chwały i odbiciem Jego istoty* (Hbr 1,3). W tym odwzorowaniu zbiegają się wszystkie symboliczne linie promieniujące od całości stworzenia.

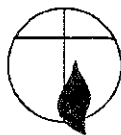
Kto zrozumiał istotę symbolizmu, ten nigdy nie będzie wygrywał tego co „tylko symboliczne” przeciwko temu co „rzeczywiste”. O człowieku wstrząsanym gwałtownym szlochem nie powiemy, że to tylko zewnętrzny czczy gest; postawa ta oddaje rzeczywiście rozgrywający się dramat. Wiadomo również, że w każdym wyrazie człowieka (mimicznym czy fonetycznym) w jakiś sposób swą ekspresję zyskuje cały człowiek, mimo iż kształt wyrazu jest zrazu artykułowany tylko przez część ciała. Każda medycyna holistyczna (całościowa) wie o tym, że nigdy nie jest chory tylko jakiś określony narząd, lecz zawsze cały człowiek. Może mieć miejsce wypadek, że w chorobach ciała o podłożu psychogennym najróżnorodniejsze choroby różnych organów mogą występować zastępczo jedno za drugie.

W sensie najogólniejszym możemy stwierdzić, że ciało człowieka, nasza cielesność jest sakramentem, czyli widzialnym znakiem procesów duchowych w sposób zmysłowy poza tym niedostępnych. W swej uroczej książeczce „Sakramenty Kościoła” (Pax, Warszawa 1981) Leonardo Boff z zadziwiającą swobodą potrafi mówić o sakramencie kubka na wodę i o sakramencie chleba, o sakramencie niedopałka papierosa oraz o róży i o lisie jako sakramentach, o sakramencie świecy wigilijnej itd. Oto charakterystyczny fragment refleksji o sakramencie chleba: *Niekiedy u nas w domu je się chleb upieczony przez mamę. Jest on zawsze łamany, a nie krojony. Chleb ten jest tak dobry, jak powrót ojca z jego podróży. Oznacza on dla nas dużo więcej niż całe inne jedzenie. Jest bowiem plonem bólu i radości, miłości do nas, dzieci, niespodzianek, gdy ojciec wraca do domu wcześniej, naszych kłótni o to, kto przyniesie drewna,*

i nasyconego żołądka. Nasz chleb służy sercu. Karmi ducha, a nie ciało. Jest on bowiem sakramentem (s. 27). *Z punktu widzenia Boga wszystko jest sakramentem* – powie Boff na innym miejscu (s. 30).

Wszystko, co powiedzieliśmy dotąd, zgadza się i ilustruje starą katechizmową definicję sakramentu, jaką wpajano nam w nauczaniu religii: sakramenty oznaczają to, co sprawiają, to znaczy pozwalają rozpoznać rzeczywistość tkwiącą poza zmysłowo uchwytnym znakiem i ukrytą w nim. Sakrament jest również – jak opiewa kolejna definicja szkolna – zewnętrznym znakiem łaski wewnętrznej; wtedy skłonni jesteśmy samemu naszemu człowieczeństwu, jego ludzkiej konstytucji przypisać strukturę sakramentalną w znaczeniu szerokim, religijno-historycznym. Lepiej mówić wtedy o sakramencie naturalnym.

Potrąciliśmy zaledwie o antropologiczny fundament rzeczywistości sakramentalnej. Przy całym niedostatku tej związanej siłą rzeczy refleksji jedno, zdaje się, nie podlega wątpliwości – mimo rozlicznych trudności współcześnie blokujących dostęp do pojęcia sakramentu istnieje szeroka podstawa doświadczalna dla rzeczywistości sakramentalnej.



Saturnino Muratore SJ

„Bóg” w nowych kosmologiach*

Ewolucja kosmologiczna

Ewolucja kosmologiczna, mająca na swoje potwierdzenie liczne i znaczące rezultaty obserwacyjne, jak np. ucieczka galaktyk, obfitość pierwiastków, mikrofalowe promieniowanie tła, może być uważana za jedno z największych odkryć naukowych naszego stulecia. Koncepcja wszechświata statycznego i jednorodnego jest błędna i – podobnie jak to było w przypadku wizji geocentrycznej i heliocentrycznej – przedstawia uogólnienie naszego doświadczenia świata, które jest częściowe i ograniczone. Ewolucja biologiczna, która dokonała się na naszej planecie, jak i ewolucja historyczno-kulturowa, która doprowadziła do powstania homo sapiens, stanowią elementy ogólniejszego procesu ewolucyjnego, obejmującego cały wszechświat. Proces ten „dotyczy” niezliczonego mnóstwa galaktyk, „słońc” i planet, a także – ponieważ nie można wykluczyć i takiej sytuacji – procesów biologicznych, które mogły doprowadzić (lub doprowadzą) do form życia inteligentnego.

Wszechświat oglądany za pośrednictwem dzisiejszej nauki przedstawia się jako niezmierzony proces ewolucyjny; proces, który jednocześnie jest procesem twórczym. Skąd jednak i dokąd prowadzi? A nade wszystko: Jakie prawa wewnętrzne nim

* Skrócona o początkową część historyczną i niektóre przypisy wersja artykułu „Dio” nelle nuove cosmologie, „La Civiltà Cattolica”, nr 3450/1993, ss. 553-566. Przywoływane przez autora w przypisach książki, jeśli ukazały się w języku polskim, podajemy z polskim adresem wydawniczym.

rządzą i jaki jest jego sens ogólny? Pytania te nabierają szczególnej wagi w obliczu dyskutowanego ostatnio związku pomiędzy ewolucją kosmiczną a ewolucją biologiczną. Okazuje się bowiem, iż warunki, jakie musiały zostać spełnione, aby mogło powstać życie oparte na związkach węgla, są tak precyzyjne i tak zsynchronizowane, że ich realizacja budzi zdumienie. Nie chodzi tutaj jedynie o prawa natury i specyficzne warunki początkowe, które mogły doprowadzić do takiego, a nie innego przebiegu procesu ewolucyjnego. W sytuacji skrajnej można by przypuszczać, iż taki proces jest tylko jeden. Chodzi tutaj o coś innego, a mianowicie o fakt, iż jeszcze kilka lat temu refleksja naukowa dotycząca ewolucji biologicznej obejmowała swym zasięgiem nasz układ słoneczny lub co najwyżej naszą galaktykę. Dzisiaj nie ma już wątpliwości, iż refleksja ta winna obejmować cały wszechświat lub precyzyjniej – całą historię ewolucji naszego wszechświata.

W wyniku tej zmiany perspektywy kosmologia współczesna nie uważa człowieka – i szerzej: życia inteligentnego – za zjawisko marginalne we wszechświecie. Biologiczne, chemiczne, fizyczne aspekty życia człowieka „odzwierciedlają” całą ewolucję. Umysł człowieka natomiast, tj. ta nadzwyczajna zdolność do zadawania pytań i szukania odpowiedzi na nie, odnosi się do całego wszechświata, zarówno jeśli chodzi o jego poznawalność, prawa nim rządzące i całą złożoność procesów ewolucyjnych w nim zachodzących, jak i tajemnicę przyszłości wszechświata. To właśnie umysł zaczął ostatnio przyciągać uwagę kosmologów. Wielu z nich uważa umysł za MIEJSCE, w którym wszechświat osiąga w końcu świadomość siebie samego¹, tj. miejsce, w którym wewnętrzna poznawalność wszechświata nie tylko może być wyartykułowana i zobiektywizowana, lecz także sukcesywnie przekształcona pod kontrolą inteligencji. Nie ulega bowiem wątpliwości, iż wiele możliwości rozwoju naszego wszechświata pozostałoby nie zrealizowanych bez inteligentnego opracowania informacji.

¹ Zob. A. Masani, *Il principio antropico*, w: G.V. Coyne, M. Salvatore, C. Casacci (red.), *L'uomo e l'universo. Omaggio a Pierre Teilhard de Chardin*, Città del Vaticano 1987, s. 21-25.

Nie bez słusznej racji zatem w ostatnich latach w dziedzinie kosmologii sformułowano zasadę niezwykle intrygującą i kwestionowaną przez wielu naukowców. Chodzi tutaj o ZASADĘ ANTROPICZNĄ², która jest niezmiernie istotna w aspekcie nowych pytań stawianych przez naukowe studium wszechświata. Zasada ta, w swym słabym i ściśle metodologicznym sformułowaniu, stwierdza, iż naukowe studium wszechświata winno być spójne z naszym istnieniem jako obserwatorów. Innymi słowy: istnienie fizyków (których ciało – jak wiadomo – zawiera również węgiel), starających się (nie bez sukcesów) zrozumieć wszechświat doświadczenia, nakłada bardzo twarde warunki, gdy chodzi o prawa, które kontrolują i określają ewolucję kosmiczną. Zasada antropiczna w swym sformułowaniu mocnym idzie jeszcze dalej, ponieważ do naukowego obrazu wszechświata wprowadza pojęcie celowości i stwierdza, iż wszechświat jest, jaki jest (tzn. ma te, a nie inne cechy), ponieważ jest „zaprogramowany” (ukierunkowany) na powstanie życia inteligentnego na pewnym etapie swego rozwoju. Tak więc zespół praw odpowiedzialnych za ewolucję kosmiczną ma do realizacji precyzyjny program – uczynić możliwym powstanie życia we wszechświecie.

Apetyt zwykle rośnie w miarę jedzenia. Dlatego też, kiedy się przyjmie wersję mocną zasady antropicznej (która też jest najbardziej kontestowana), pozostaje tylko podjąć to zagadnienie. Jeżeli bowiem ewolucja kosmiczna jest wewnętrznie ukierunkowana na stworzenie warunków do powstania życia, a później życie to miałoby zniknąć, nim zdoła odegrać jakąś znaczącą rolę, rodzi się pytanie, dlaczego życie miało powstać, a nade wszystko zaś, dlaczego wszechświat – by użyć kategorii antropomorficznych – tak się wysilił, by życie to „stworzyć”.

Nie powinna nam umknąć tutaj natura pytań, które powstają w kontekście nauki. Wyrażają one bowiem pragnienie wiedzy pełnej, kompletnej. Olbrzymi i zdumiewający wysiłek nauki

²Zob. artykuł *Il principio antropico tra scienza e metafisica*, „Rassegna di Teologia”, nr 33/1992, s. 21-48; 154-197; 261-300, rozbudowany i opublikowany później jako książka: *L'evoluzione cosmologica e il problema di Dio*, Roma 1993. Zob. też: F. Bertola, V. Curi (red.), *The Anthropic Principle. Proceedings of the Second Venice Conference on Cosmology and Philosophy*, Cambridge 1993.

zmierzający do zrozumienia zachodzących procesów doprowadził do jednolitej i zwartej, choć nie ostatecznej, wizji wszechświata³. Wizja ta umacnia przekonanie, iż wszechświat jest wysoce poznawalny, a celowość w nim dostrzegana wydaje się podporządkowana powstaniu struktur złożonych⁴. Zatem niektóre cechy wszechświata pozwalają oczekiwać, iż jest on w pełni poznawalny. Życie wydaje się punktem centralnym ewolucji kosmicznej; zjawiskiem, które nie tylko nadaje sens poprzedzającej jego zaistnienie historii wszechświata, lecz także otwiera interesujące perspektywy na przyszłość. Tutaj jednak powstaje problem niezwykle doniosły. Jeżeli bowiem życie to – z powodów drugorzędnych czy też, co bardziej prawdopodobne, z powodu swoistej implozji – miałoby zniknąć, nim zdola odegrać jakąkolwiek znaczącą rolę we wszechświecie, wszystko straciłoby swój sens, a owa możliwa poznawalność pozostałaby obietnicą nie spełnioną. Tym sposobem pesymizm sporej liczby naukowców byłby usprawiedliwiony. Jak pisze Weinberg: *Im bardziej wszechświat wydaje się poznawalny, tym bardziej okazuje się on pozbawiony sensu*⁵.

Można by jednak zapytać, czy przewidywanie pełnej poznawalności jest przewidywaniem heurystycznym o charakterze naukowym, wyrażającym rzeczywiście racjonalność naukową. Mimo pozorów zgodności z wysiłkami zmierzającymi do zrozumienia i wyjaśnienia danych obserwacyjnych dotyczących wszechświata, wydaje się, że takie przewidywanie (oczekiwanie) pełnej poznawalności przekracza granice dociekań czysto naukowych. Badanie naukowe bowiem, zmierzając do ujęcia wewnętrznej logiki danych doświadczalnych, winno się ograniczyć do ujmowania wszechświata w kategoriach procesów i zjawisk, które w nim mają miejsce, proponując ewentualne

³Mówi się ostatnio sporo o tzw. teorii wszystkiego, która jest przedmiotem poszukiwań wielu fizyków. Teoria ta byłaby przykładem poznania naukowego w pewnym sensie definitywnego i ponadto odpowiadałaby na pytanie, dlaczego wszechświat jest taki, jaki jest; zob. J.D. Barrow, *Teorie del tutto*, Milano 1992.

⁴W tym kontekście warto wspomnieć ostatnie teorie dotyczące „chaosu”: I. Stewart, *Dio gioca a dadi*? Torino 1993.

⁵S. Weinberg, *Pierwsze trzy minuty. Współczesny obraz początku Wszechświata*, Warszawa 1980; tenże, *Il sogno dell'unità dell'universo*, Milano 1993.

scenariusze przyszłości na podstawie aktualnego stanu wiedzy. W konsekwencji wymóg pełnej poznawalności wszechświata mógłby nie znaleźć żadnego odpowiednika ani we wszechświecie, ani w procesach w nim zachodzących. Wymaganie pełnej poznawalności w istocie rzeczy wyraża wymaganie rozumu, a zatem wymóg podmiotu poznającego jako takiego. Taki wymóg znajduje swój wyraz nie w poznaniu naukowym, które odnosi się do pojmowalności danych doświadczenia, lecz w poznaniu metafizycznym, które odnosi się do istnienia jako takiego (dlaczego istnieje raczej coś niż nic?) i prowadzi zawsze do transcendencji. Wymóg ten wyraża zatem tę naturalną skłonność metafizyczną człowieka, którą Kant uważał za nieusuwalną, choć przypuszczał, iż musi ona być silnie ograniczona przez nauki doświadczalne i filozofię krytyczną, świadomą nieprzekraczalnych granic rozumu czystego.

Wyrok Kantowskiego trybunału rozumu czystego nie jest jednak brany pod uwagę we współczesnej nauce. W szczególności kosmologia nie tylko mówi spokojnie o kosmosie jako całości, lecz także porusza się swobodnie na pograniczu rozumu naukowego i rozumu filozoficznego, tj. w obszarze tradycyjnie należącym do rozumu „meta-fizycznego”. Jest to fakt na tyle udokumentowany, iż nie może nie przyciągnąć uwagi filozofa i teologa chrześcijańskiego⁶. Liczne braki (a czasem po prostu ignorancja⁷) ujęć tego typu z jednej strony dowodzą, w jakim stopniu owa głęboko zakorzeniona tendencja do poznania pełnego z trudem tylko jest realizowana przez rozum naukowy. Z drugiej zaś strony pokazują one, iż coraz częściej podnoszone są kwestie i stawiane problemy, które (nawet jedynie przez jawną negację) implikują transcendencję.

„Bóg” kosmologów

Podczas gdy filozof, jak się wydaje, unika dzisiaj tematu transcendencji, a niektóre tendencje uwidoczniające się w ostat-

⁶Zob. P. Davies, *La mente di Dio. Il senso della nostra vita nell'universo*, Milano 1993.

⁷Przykładem jest np. identyfikacja próżni kwantowej z nicością metafizyczną.

nich studiach teologicznych można nawet posądzać o unikanie tematu Boga, kosmologowie okazują się znacznie swobodniejsi i nie wykazują żadnych zahamowań w odwoływaniu się do Boga, chociaż czynią to w znaczeniu i w kontekście bardzo różnym.

Nie ulega wątpliwości, że terminologia stosowana przez naukowców ma najczęściej sens metaforyczny. Einstein dla przykładu mówił o Wielkim Starcu i twierdził, że *Bóg jest wyrafinowany, lecz nie jest złośliwy*, oraz że *Bóg nie gra w kości*⁸. Trudno przypuszczać, iż używając tych sformułowań chciał on się odnieść do Boga transcendentnego religii judeochrześcijańskiej, tj. do Boga, który jest Stwórcą i Panem nieba i ziemi. Jest bardziej prawdopodobne, iż Einstein odnosił się do poznawalności charakteryzującej przyrodę; przyrodę, która budziła jednak w nim rodzaj religii kosmicznej, podobnej do *Deus sive Natura* Spinozy. Zresztą wielu współczesnych kosmologów, wrażliwych na fascynujący urok wszechświata, wyznaje rodzaj religii osobistej, która jest bliższa tradycji Dalekiego Wschodu niż chrześcijańskiego Zachodu⁹.

Problem nie sprowadza się jednak do zharmonizowania racjonalności naukowej z racjonalnością właściwą odczuciom lub – innymi słowy – do przyznania racji bytu językowi wyrażającemu tajemnicę tego, co nauka usiłuje „opanovać” poznawczo za pośrednictwem teorii wyjaśniających, coraz to efektywniejszych. Nowe teorie kosmologiczne, które zarysowały się w ostatnich latach mając za podstawę ogólną teorię względności i mechanikę kwantową, stawiają pytania i problemy, które dla jednych są przesłanką do stwierdzeń ostatecznie eliminujących transcendencję, dla innych zaś są impulsem do podjęcia klasycznych tematów leżących na obszarze pomiędzy fizyką i meta-fizyką. Wkraczają tym samym w obszar leżący poza racjonalnością naukową.

⁸ Są to wypowiedzi Einsteina regularnie cytowane w książkach popularnonaukowych.

⁹ Przykładem typowym jest książka F. Capry, *Tao fizyki. W poszukiwaniu podobieństw między fizyką współczesną a mistycyzmem Wschodu*, Kraków 1994.

Standardowe modele kosmologiczne (tj. – mówiąc nieprecyzyjnie – modele, w których wszechświat zaczyna swą historię od wielkiego wybuchu, Big Bang) nie przedstawiają obecnie wszechświata jako nieskończonego w czasie i przestrzeni, lecz jako skończoną serię zdarzeń. Z tego też powodu powraca tzw. problem pierwszego impulsu, który w XVII i XVIII w. doprowadził do powstania pojęcia Boga-zegarmistrza; problem który – jak chcą niektórzy – przez św. Tomasza sięga do czasów Arystotelesa. Jeżeli wszechświat nie jest ani wieczny, ani nieskończony; jeżeli cała ewolucja kosmologiczna zaczęła się od Big Bangu około 15 mld lat temu, to cała sieć relacji przyczynowych, które nauka usiłuje opisać i „opanovać” za pośrednictwem koherentnego zespołu praw, urywa się dokładnie w tym punkcie, w którym czas i przestrzeń (tak jak są one rozumiane we współczesnej fizyce) przestają istnieć. Jest to sytuacja wywołująca się możliwościami poznawczym i koncepcyjnym, jakimi dysponują klasyczne teorie naukowe (jak np. ogólna teoria względności). Dla tych teorii Big Bang jest „osobliwością”. Lecz czy w swoim wyjaśnianiu biegnącym w czasie wstecz, nauka nie sięgnęła już do samego „momentu stworzenia”? Czy Big Bang nie przedstawia, według wszelkiego prawdopodobieństwa, chwili aktu stwórczego dokonanego przez Boga, „autora” pierwszego impulsu?

W naszym pojęciu filozof i człowiek wierzący winni zachować jak najdalej idącą rezerwę w akceptacji tej linii rozumowania (o czym chyba zapomina Jean Guitton w swej ostatniej książce¹⁰). Szczególną ostrożność i krytycyzm należy również zachować wobec religijnych interpretacji doktryn dotyczących kreacji, proponowanych przez niektórych kosmologów, jak również wobec zbyt pośpiesznego ich odrzucania. Pojęcie Boga-który-daje-pierwszy-impuls jest w istocie zbyt bliskie pojęciu Boga, który wypełnia luki w naszej wiedzy, znanego z tradycji deistycznej, by mogło ono zostać zastosowane we właściwej filozofii istnienia czy też w poprawnej teologii stworzenia. Jak to przedstawialiśmy już w innym miejscu, ani Arystoteles, ani św. Tomasz nie stali na stanowisku opisywanym

¹⁰ Zob. J. Guitton, I. Bogdanov, *Bóg i nauka*, Kraków 1994.

jako „fizyka-metafizyka pierwszego impulsu”. W takich stowiskach uwidocznia się raczej mechaniczne zastosowanie zasady przyczyny sprawczej, które pozostaje całkowicie nie na miejscu, w sytuacji gdy nie mamy do czynienia z jednorodnym łańcuchem zdarzeń, lecz z pewnego rodzaju przejściem granicznym od ciągu (nie ma tutaj znaczenia skończoność lub nieskończoność takiego ciągu) „przyczyn sprawczych” do jedynej przyczyny-która-nie-jest-poprzedzona-przez-żadną-inną-przyczynę (jedynie taka przyczyna może bowiem wypełnić deficyt poznawczy całego łańcucha zdarzeń). Surowemu egzaminowi poddaje tę nieinteligentną aplikację zasady przyczynowości pytanie, często stawiane retorycznie: Kto stworzył Boga? (podejrzanego o danie pierwszego impulsu). Jak zauważył swego czasu Bertrand Russell w często cytowanej przez kosmologów wypowiedzi, jeżeli wszystko ma przyczynę, również Bóg ma swą przyczynę. Jeżeli jednak Bóg może nie mieć swej przyczyny, możemy i my poprzestać na prostym fakcie istnienia wszechświata bez zadawania dalszych pytań.

Mówiąc krótko: ostatnie standardowe modele kosmologiczne zakładające Big Bang nie powinny zachęcać do łatwego podejmowania kosmologicznego dowodu na istnienie Boga. Jak to już bowiem argumentował św. Tomasz, relacja zależności pomiędzy wszechświatem stworzonym a Bogiem nie zależy od tego, czy wszechświat ten został stworzony przez Boga w czasie, czy też istniał od zawsze (ab aeterno). Zagadnienie to będzie mogło być potraktowane w sposób odpowiedni jedynie po dokonaniu podstawowych rozróżnień epistemologicznych i po odwołaniu się w sposób jawny do metafizycznego kontekstu rozważań. Jest to też jedyna droga umożliwiająca wydobyć na jaw ukrytych założeń i sprzeczności charakteryzujących opinie tych, którzy odwołują się do problemu pierwszego impulsu po to tylko, by potwierdzić opcję na rzecz immanentyzmu, a tym samym i na rzecz negacji istnienia Boga.

Problem pierwszego impulsu ma również inny aspekt, związany z faktem, iż wyjaśnienia domaga się nie tylko początek wydarzeń (który to problem niektórzy mają nadzieję ominąć, odwołując się do następujących po sobie cykli Big Bang i Big Crunch lub próbując zastosować wszystkie możliwości mechaniki kwantowej do początku wszechświata, jak to czyni

Stephen Hawking¹¹), lecz również pochodzenie praw, które warunkują powstanie życia. Prawa te kierowały procesem przekształcenia sytuacji początkowej ewolucji wszechświata, cechującej się wielką jednorodnością, w sytuację charakteryzującą się olbrzymią różnorodnością; sytuację, w której powstały już galaktyki, a gwiazdy pierwszej i drugiej generacji, eksplodując, wytworzyły znaczną liczbę pierwiastków umożliwiających później powstanie życia na naszej planecie. Skąd zatem pochodzą te „prawa”? Czy mogły one być inne? Czy powstanie życia, a w szczególności życia inteligentnego, może być interpretowane jako ich konieczne następstwo? Nade wszystko zaś, czy prawa te stanowią element immanentny naszego wszechświata, czy też „odsylają” w swoisty sposób do transcendencji? W tym miejscu warto przypomnieć ujęcie Platona. Otóż Demiurg stanowił według Platona część wszechświata, idee natomiast inspirowane Demiurga były całkowicie transcendentne.

Dzisiaj nie składowe „materialne” naszego wszechświata (jak np. niemierzone przestrzenie, niewyobrażalna liczba galaktyk, gwiazd, planet...), lecz raczej poznawalność cechująca procesy ewolucyjne budzi podziw i roznieca płomień religijności w duszach kosmologów. To właśnie ten aspekt poznawalności umysł ludzki stara się wydobyć na jaw za pośrednictwem teorii i systemów wyjaśniających oraz praw, które w zasadzie mogą być zastosowane do całego wszechświata. Wydaje się, że owe prawa wyrażają niektóre aspekty tradycyjnie określone jako „boskie” i dla wielu są współczesną transpozycją antycznej idei fatum¹². Ale czy prawa te są transcendentne, czy też immanent-

¹¹ S. Hawking, *Krótką historia czasu. Od Wielkiego Wybuchu do czarnych dziur*, Warszawa 1990; tenże, *Czarne dziury i wszechświaty niemowlęce*, Warszawa 1994.

¹² Davies pisze: „Interesujący jest fakt, iż prawom przypisuje się wiele cech, które wcześniej były formalnie odnoszone do Boga – kiedyś uważanego za stwórcę tych praw. Nade wszystko prawa te są uniwersalne, tzn. są uważane za słuszne w każdym punkcie wszechświata i w każdej epoce historii wszechświata. W tym też sensie są one doskonałe. Dalej, prawa te są absolutne. Stany fizyczne są określane przez prawa, a nie odwrotnie. W ten sposób dochodzimy do trzeciej i najważniejszej cechy praw naturalnych – są one wieczne. Czwarta charakterystyka praw mówi, iż są one wszechmocne. Określenie to znaczy, iż nie istnieje nic, co nie podlegałoby tym prawom: mają one moc absolutną. Są one również w pewnym sensie wszechwiedzące, ponieważ jeżeli przyjmie się metaforę, według której prawa »rozkazują« układom fizycznym,

ne względem procesów zachodzących w świecie? W jakim stopniu ich poznawalność jest zrozumiała sama przez się? Czy prawa te są na tyle samowystarczające, iż same określają sytuację początkową ewolucji kosmicznej? Lub jeszcze inaczej i głębiej: Czy prawa te determinują istnienie wszechświata? Czasem istnienie wszechświata jest wyjaśniane jako swoista konieczność etyczna; a zatem należy uwzględnić również prawa etyczne obok tych fizycznych (nie bez racji wraz z człowiekiem pojawiło się doświadczenie etyczne). Do kogo jednak odnosi się owa uniwersalna „konieczność etyczna”? Czy wszechświat jako taki implikuje w istocie swe własne istnienie? By ująć pytanie w terminologii tomistycznej: Jaki jest związek pomiędzy poznawalnością formalną a aktualnością istnienia? Czy stwierdzenie, iż aktualność istnienia może wynikać z poznawalności formalnej, nie ociera się o niemożliwość metafizyczną? Krótko mówiąc: Czy wszechświat może być uważany za samowyjaśniający się?

Odpowiedź pozytywna na powyższe pytania zamknęłaby kwestię transcendencji. Próby udzielenia takiej właśnie odpowiedzi nie tylko zostały podjęte (np. przez fizyków chińskich Fanga i Li¹³), lecz są uważane za niezwykle udane, zwłaszcza gdy przywołują na rzecz immanentyzmu argument zasady antropicznej. Prawa wszechświata bowiem znajdują swą przeciwwagę w umyśle, w inteligencji: poznawalność praw i życie inteligentne uzupełniają się wzajemnie. Prawa są poznawalne, ponieważ są zrozumiałe dla umysłu, który zawdzięcza możliwość istnienia i wzrostu tym właśnie prawom. Wszystko się zalega: centrum ewolucji jest życie inteligentne, w którym poznawal-

układy te nie muszą »informować« praw o własnych stanach, aby prawa te »wydały słuszne rozporządzenia«. Jak dotąd jestem w stanie zaakceptować ten punkt widzenia. Ale schizma staje się widoczna, kiedy zaczynamy dyskutować status tych praw. Czy prawa te winny być uważane za odkryte w odniesieniu do rzeczywistości, czy też są one naiwnymi tworem naukowców? (...) Czy można mówić o istnieniu transcendentnym i niezależnym tych praw? Prawa istnieją w zachowaniu się obiektów fizycznych: obserwujemy przecież obiekty, a nie prawa. Jakże racje przemawiają na rzecz przyznania im istnienia niezależnego?” (*La mente di Dio*, dz. cyt., s. 93-95).

¹³Fang Li Zhi, Li Shu Xian, *La creazione dell'universo. Alle origini del cosmo tra scienza e filosofia*, Milano 1990.

ność wszechświata może nie tylko znaleźć swe odbicie i swój wyraz, lecz również najwyższy stopień realizacji. W ten sposób zarysowuje się możliwość, iż przez poznanie naukowe i jego realizację techniczne stanie się wykonalne sprawowanie całkowitej kontroli nad zachodzącymi procesami dzięki inteligentnej „obróbce” wszystkich informacji. Osiągnięty zostanie tym samym telos ewolucji kosmicznej.

Tak więc przez człowieka (Anthropos) po raz pierwszy miałby się ujawnić aspekt boski wszechświata, który na poziomach procesów całkowicie naturalnych, tj. fizycznych, chemicznych, biologicznych i psychicznych, nie jest dostrzegalny. Celowa zasada antropiczna mówiłaby zatem o Bogu. Chodzi tu jednak o Boga socyniańskiego, jak się wyraża Dyson¹⁴, lub o Boga-który-ewoluuje (an evolving God), jak mówi Tipler, według którego Bóg objawi się całkowicie jedynie w Punkcie Omega. Stanowiska te nie są ściśle biorąc wariantami panteizmu, tj. wariantami Deus sive Natura Spinozy. W tych koncepcjach bowiem nie ma całkowitej identyczności pomiędzy Bogiem i naturą (jak to jest u Spinozy). Bóg pozostaje w istocie bytem moralnym, jak się wyraża Tipler. Bóg etapem końcowym ewolucji, a zatem cała baza materialna wszechświata będzie poddana kontroli ducha – inteligencji, która wraz z człowiekiem pojawiła się w procesie ewolucji. W skali kosmicznej można mówić o poranku inteligencji, bowiem 15 mld lat ewolucji to właśnie poranek całego dnia ewolucji¹⁵.

Trwające nieprzerwanie życie, fakt fundamentalny, nadający sens ewolucji kosmicznej i pojawieniu się „wartości”, jest dla niektórych fizyków nie tylko fizycznie możliwe, lecz również wynika z modelu Boga-który-ewoluuje¹⁶. Opierając się na tym

¹⁴Zob. F. Dyson, *Infinito in ogni direzione. Le origini della vita, la scienza e il futuro dell'umanità*, Milano 1989, s. 113-115 (po polsku ukazała się tylko część tej książki, nie zawierająca przytoczonych rozważań; por. *Początki życia*, Warszawa 1993 – przyp. red.).

¹⁵Prawdopodobny czas rozpadu protonu jest rzędu 10^{32} lat, nie wydaje się też prawdopodobne, aby kierunek ekspansji wszechświata zmienił się względnie szybko.

¹⁶Zob. F.J. Tipler, *The Omega point: A Model of an Evolving God*, w: R.J. Russell, W.R. Stoeger, G.V. Coyne (red.), *Physics, Philosophy and Theology. A Common Quest for Understanding*, Vatican City 1988, s. 313-331.

modelu można stwierdzić, iż Bóg i wszechświat są dwoma nieredukowalnymi aspektami tej samej rzeczywistości, tak jak pewien zbiór atomów rządzony ślepych prawami fizyki w innym aspekcie okazuje się człowiekiem. Tipler utrzymuje, iż Punkt Omega jest jednocześnie immanentny i transcendentny względem każdego punktu czasoprzestrzeni oraz że „atrybuty” boskie są widoczne tym bardziej, im bliżej do Punktu Omega.

Kosmologowie, którzy podejmuje problem pierwszego impulsu w aspekcie immanentyzmu, zaprzeczają kategorycznie możliwości „spotkania” Boga przed lub poza istnieniem wszechświata. Słuchając niektórych ma się jednak wrażenie, iż Boga powinno się szukać nie za naszymi plecami (by tak rzec), lecz przed nami; Bóg bowiem byłby przyszłością naszą i wszechświata. Ten Bóg kosmiczny, w odróżnieniu od Anthropos, dawałby sens całemu procesowi ewolucji kosmicznej. Jednak w obliczu takiego Boga, końcowego etapu ewolucji kosmicznej (którego nie ma sensu ani adorować, ani błagać), człowiek pozostaje w swej kruchej kondycji istoty przejściowej – prostego ogniwa w wielkim łańcuchu ewolucji. Nawet jeżeli jego osiągnięcia poznawcze, techniczne, etyczne mogą stanowić niezwykle ważny element ewolucji prowadzącej do Punktu Omega, to jednak nie są one determinujące. Możliwości bowiem ewolucji kosmicznej są nieograniczone i – podobnie jak to było w przypadku ewolucji biologicznej – wielkie prawo selekcji naturalnej odegra swą rolę w procesie realizacji „boskiego” spełnienia wszechświata.

Nauka i wiara

Ten nowy sposób mówienia o Bogu w kontekście kosmologii współczesnej stanowi niemałe wyzwanie dla wierzących. Wyzwanie to jest jednocześnie zaproszeniem do dialogu i konfrontacji krytycznej różnych typów racjonalności, pod warunkiem jednak iż nie przeważą przekonanie – ciągle obecne w wielu środowiskach – że racjonalność naukowa jest jedynym wzorcem

racjonalności¹⁷. Wyzwanie to zresztą podjęło wielu filozofów i teologów, którzy zaczęli dialog z poznaniem naukowym w sposób kompetentny i ze znajomością zagadnień¹⁸. Owocność tej linii postępowania pozostaje poza dyskusją z dwóch względów. Po pierwsze dialog ten prowadzi do krytycznej rewizji licznych uprzedzeń, które powstały w ciągu historii w różnych tradycjach i środowiskach. Po drugie zaś stało się już niemal oczywiste dla wszystkich, iż w różnych „typach” racjonalności przejawia się ta sama podstawowa struktura operacyjna, którą można utożsamić z otwartością umysłu na wszechświat istnienia i dobra – otwartością określającą człowieka jako człowieka.

Tak więc tylko dialog i ciągłe wysiłki zmierzające do integracji poznawczej różnych obszarów wiedzy (nie wyłączając wiary) pozwalają żywić nadzieję na udzielanie coraz to głębszych odpowiedzi na podstawowe pytania nurtujące człowieka. A są to pytania dotyczące sensu istnienia człowieka, jego życia i śmierci; pytania, które dotyczą tak jednostki jak i historii i które odnoszą się do całej ewolucji biologicznej oraz kosmologicznej i coraz bardziej kierują uwagę człowieka w stronę przyszłości.

tłum. Tadeusz M. Sierotowicz

¹⁷Taka wydaje się opinia Margherity Hack, wyrażona w jej ostatniej książce: *L'universo alle soglie del duemila*, Milano 1992. Według Hack w istocie „naukowiec spójny w swym myśleniu, winien być agnostykiem” (s. 257). Jedynie kiedy – idąc śladem wielu – ulega wpływom czynników nieracjonalnych, daje posłuch koncepcjom religijnym. Jednak nawet Hack jest zmuszona w końcu, cytując Pagelsa, do postawienia pytań, które wyrażają i implikują bardziej radykalne zastosowanie zasad racjonalności. Autorka pisze bowiem: „Nicość, przed stworzeniem wszechświata, jest próżnią najdoskonalszą, jaką tylko można sobie wyobrazić: nie istniały ani przestrzeń, ani czas, ani materia. Jest to świat bez miejsca, bez trwania czy wieczności, bez liczby – coś, co matematycy nazywają szeregiem pustym. A jednak ta pustka niewyobrażalna przekształca się w pełnię istnienia jako wynik konieczności określonej prawami fizyki. Gdzie są zapisane owe prawa fizyki w nicości poprzedzającej stworzenie? Jaki czynnik »mówi« nicości, by dała początek jednemu z możliwych wszechświatów? Mogłoby się wydawać, iż nawet nicość podlega prawom lub też pewnej logice istniejącej przed czasem i przestrzenią” (tenże).

¹⁸Starczy przypomnieć tutaj nazwiska G. Lemaître'a, Teilharda de Chardin, S.L. Jakiego i J. Polkinghorne'a. Należy ponadto odnotować ważne inicjatywy badawcze i kulturalne podejmowane przez Papieską Akademię Nauk, Watykańskie Obserwatorium Astronomiczne czy Center of Theology and the Natural Science (Berkeley, Kalifornia).

Marian Grabowski

Istotne i nieistotne w nauce

Zarówno metodologia współczesnej nauki, jak i filozoficzna refleksja nad fenomenem poznania naukowego, jego zawiłymi meandrami, pomijają uporczywym milczeniem pytanie o doniosłość bądź miałość uzyskiwanych rezultatów. Gromadzenie wiedzy, którą opatrujemy terminem „naukowa”, jest dzisiaj przemysłem zatrudniającym miliony badaczy. Wyniki ich pracy zapełniają łamy tysięcy czasopism naukowych, stronice nieprawdopodobnej liczby książek. Morze zebranych informacji, hipotez, teorii, ciągów eksplikacyjnych zalewa biblioteki i pamięci komputerów. Stając wobec tego potężnego strumienia, nie sposób nie zapytać o jakość wiedzy, którą on przynosi. Tę jakość określa nie podejmowana kategoria ISTOTNOŚCI, to jest wagi i znaczenia odkrycia naukowego, teorii, interpretacji. Wiedza uzyskiwana w porządku naukowym może być ważka lub nieistotna, doniosła lub błaha. Przypatrzmy się temu rozróżnieniu na istotne i nieistotne przez pryzmat zdegradowanych i strywalizowanych procedur poznawczych nauki.

Nauka jest rozpoznawaniem nieznanego, jest sztuką trafnego nazywania i twórczego rozumienia. Wszędzie tu może się pojawić banał.

Poznanie naukowe kieruje się w stronę nieznanego. Ma swoje sposoby wdzierania się tam i podboju. W ramach naukowych metod badawczych jednym z istotnych wyróżników, które decydują o wartości ich wyników, jest kryterium nowości. Nowość naukowa to novum, które pozostawało dotąd nie znane gatunkowi ludzkiemu, którego nikt do tej pory nie zbadał i nie opisał. Odkrycie naukowe jest zawsze odsłonięciem. Jakość tego odsłonięcia może być jednak bardzo różna. W wielu współczesnych nowinach naukowych to odsłonięcie konstryuuje się niezwykle słabo. Jest to nieskomplikowana artykulacja czegoś z samej granicy pomiędzy znanym i nieznanym lub

zaledwie nazywanie znanego choć nie nazwanego. Ktoś wypisuje dwie duże liczby naturalne, powiedzmy 15-cyfrowe, i mnoży je przez siebie. Uzyskany wynik jest bezsprzecznie nowością, jako że nikt przedtem nie pomnożył przez siebie akurat tych dwóch liczb. Kryterium nowości jest spełnione, tyle że trywialnie. Informacja jest wprawdzie nowa, lecz leży w zasięgu możliwości każdego, kto mógłby jej potrzebować.

Powyższy przykład nie jest wcale żartem, lecz ukazuje wystarczająco prosto schemat, według którego konstruowany jest procent oryginalnych prac publikowanych nierzadko w międzynarodowych czasopismach naukowych z matematyki, fizyki teoretycznej, logiki, filozofii, literaturoznawstwa. Ogłasza się drukiem rozważania matematyczne lub logiczne, które wystarczająco biegły i wystarczająco utalentowany w swoim fachu matematyk, fizyk teoretyk, logik wykona samodzielnie, gdy tylko będą mu one do czegoś potrzebne, bez szczególnego nakładu pracy i przywiązywania do nich wagi. Publikuje się interpretacje utworów literackich, analizy filozoficzne, które dla tego, kto utwór przeczytał czy zapoznał się z daną koncepcją, są niemalże oczywiste, widoczne bez żadnych specjalnych narzędzi badawczych. I tak dalej w kolejnych dziedzinach. Naukowa nowość dewaluuje się niepokojąco.

Wcale nie lepsza sytuacja panuje w obszarze badań eksperymentalnych. Odkrycia w dziedzinie empirii, o których traktują szkolne podręczniki, miały istotne znaczenie dla rozumienia otaczającej nas rzeczywistości, rozeznawania się w niej. Tymczasem mnóstwo publikowanych na bieżąco rezultatów eksperymentalnych układa się w ciągi detali całkowicie wypranych z takiego znaczenia. Podobnie jak wiele rozważań teoretycznych, są one ledwie zaksięgowaniem jakiegoś faktu. Pojawiają się jak „nowa gwiazda” w wierszu Wisławy Szymborskiej:

*Odkryto nową gwiazdę,
co nie znaczy, że zrobiło się jaśniej
i że przybyło czegoś czego brak
(...)*

*Wiek gwiazdy, masa gwiazdy, położenie gwiazdy,
wszystko to starczy może*

*na jedną pracę doktorską
i skromną lampkę wina
w kołach zbliżonych do nieba*
(„Nadmiar”)

Detal ledwie dający się wyróżnić. Ale przecież nie „małość” jest jego słabością. Nowa gwiazda, to upragnione naukowe novum, jest w istocie „gwiazdą bez konsekwencji”. Charakterystyczny jest właśnie ów brak konsekwencji. Novum, które nie organizuje zastanej wiedzy naukowej ani też nie wytycza ścieżek w nieznanie – mielizna poznawcza. Wiedza, która nie otwiera żadnych nowych horyzontów: bada się coś lub mierzy, bo daje się to zrobić, bo taki jest akceptowany wzorzec postępowania „naukowego”. Znikają białe plamy niewiedzy, ale nie wpływa to w żaden sposób na pejzaż malowany przez poznanie. Mnóstwo pracowicie rejestrowanych wyników eksperymentalnych, ale także rozważań teoretycznych, w żaden sposób nie wpłynie na historię, nie podsunie żadnej nowej myśli, nie wskaże żadnych nowych kierunków. Wiedza, która martwieje w momencie uzyskania jej.

Coś niedobrego dzieje się również z umiejętnością nazywania. Celne pojęciowanie jest jednym z kluczowych mechanizmów wspomagających poznanie. Nazwa odsłania i zakotwacza w horyzoncie badawczym to, co było poza nim, co z niego umykało przez swoją pojęciową bezkształtność. Obiekty spójciowane można poddać analizie, opisać, uporządkować. Trafna nazwa już sugeruje charakter związków obiektu z resztą rzeczywistości, podpowiada, co dalej robić. Ogniskuje uwagę na tym, co pierwszoplanowe. Tymczasem jesteśmy świadkami mnożenia nazw, które niczego nie wnoszą. Są zabawą językową – nazywaniem dla nazywania. Nauka w tym wydaniu staje się zbędnym etykietowaniem rzeczywistości. Wzorem takiego nazywania jest anegdotyczny opis kija, który, jak się okazuje, ma przynajmniej trzy części: przednią – początek kija, drugą – środek kija, tylną – tył kija. Próżne nazywanie oczywistości i mnożenie nazw, które niczego nie odsłaniają, a jedynie zwiększają szum informacyjny, w którym coraz trudniej wychwycić to, co waż-

ne. Podobnie dewaluują się funkcje wyjaśniania, rozumienia i abstrahowania.

Powiększa się bezmiar naukowej tandety. Popperowski trzeci świat – świat zobiektywizowanych myśli naukowych, wytworów nauki: teorii, hipotez, wyjaśnień, faktów, interpretacji – ma swoje śmietniska. Sterty naukowego śmiecia wypełniają go coraz szczelniej. Rozległość tych śmietnisk budzi podejrzenie, że w postępowaniu naukowym, a także w obszarze jego dokonań i wytworów, nastąpił KRYZYS ISTOTNOŚCI. René Thom, wybitny matematyk francuski o niezwykle szerokich horyzontach, określił go niesłychanie celnie, pisząc: *Prawdę ogranicza nie fałsz, lecz brak znaczenia. A nauka współczesna, w punkcie, w którym się znajduje, jest potokiem bez znaczenia* („Parabole i katastrofy”). Okazuje się, że ludzkiemu poznaniu zagraża nie tylko to, czego się zwykle obawiali badacze, uczeni, epistemolodzy: błąd, iluzja, niepewność poznania, celowe zafałszowanie wyników, ale także wiedza miałka, byle jaka, wiedza nieistotna. Granicę nauki wyznacza zarówno pseudonaukowa bzdura, jak i naukowy banał. Poznanie naukowe grzęźnie w morzu nic nie znaczących twierdzeń, topi się w powodzi przyczynkarskich prac. DEGRADACJI ULEGA JAKOŚĆ „NOWOŚCI” JAK I JAKOŚĆ „NAZYWANIA” I „ROZUMIENIA”.

Powyższe spostrzeżenia budzą jednak opór. Zbyt łatwo chciałoby odrzucić znakomitą większość współczesnych dokonań nauki. W pasji demaskatorskiej zapoznaje się coś znamiennego. Karykaturalne przykłady obrazujące utratę istotności wyników naukowych nic nie mówią o cenie trudu włożonego, by uzyskać nawet mierny rezultat. Trywialność uzyskiwanych wyników nie oznacza łatwości ich osiągnięcia, lenistwa czy beczelnego cynizmu uczonych. Najczęściej jest zgoła odwrotnie. Miałkie rezultaty łączą się z autentycznym wysiłkiem poznawczym, poznawczym w perspektywie jednostki, a nie nauki jako stanu wiedzy gatunku.

Uznanie zasadności krytyki „nieistotnego” w odniesieniu do wytworów nauki równocześnie głęboko dotyka ludzi uprawiających naukę. Zderza trud i wiarę w sens poznawczego wysiłku z oceną rezultatów, która odmawia im znaczenia, podważa ich sensowność. Jeżeli bowiem wyniki działalności naukowej są

małkie i błahe, to bezsensowny jest ogromny wysiłek włożony w ich uzyskanie. Podejrzenia, które ta krytyka formułuje, mianowicie, że wiele wspólnot badawczych starannie zbiera śmieci naukowe, które nie odegrają żadnej roli, nie będą źródłem niczyjej inspiracji, nie ubogacą niczyjego rozumienia, nie staną się tematem niczyjej refleksji, ba, nawet uwagi czy lektury, zamieniają się w dotkliwie uwierające pytanie egzystencjalne. Nie sposób przejść obok niego obojętnie. Jest to pytanie o sens pracy, wysiłku, życia. Powaga i znaczenie tego pytania dla ludzkich losów wpłątanych w dzieje dokonań nauki każą niezwykle starannie przejrzeć podniesione tutaj zarzuty.

Nie to egzystencjalnie ważne pytanie staje się tematem refleksji, ale sama zasadność opozycji istotne – nieistotne w nauce. Czy istnieją i jak się kształtują reguły ustalające to rozróżnienie? Analityczna myśl domaga się określenia kryterium, według którego zostaje poczynione krytyczne rozsądzenie na doniosłe i błahe w nauce. Czy kryterium istotności w nauce daje się w ogóle sprecyzować?

Poszukując odpowiedzi na te pytania, pójdźmy najpierw za sensem wyrażenia „istotne w nauce”. W tym celu trzeba się odwołać do kontekstów właściwych dla słowa „istotny”. Coś jest zawsze ISTOTNE dla kogoś i ZE WZGLĘDU NA COŚ. Taki referencjalny charakter jest zasadniczy dla sensu tego słowa. Oto typowe przykłady. Istnieje konstrukcja architektoniczna. Niektóre z jej wiązań mają znaczenie dla trwania całości budowli, inne są pod tym względem wtórne, a niektóre elementy w ogóle nie mają tu znaczenia. Oblupany z tynku dom stoi dalej, ale usunięcie elementów podtrzymujących strop, podkopanie fundamentów może być dla konstrukcji niszczące. Gdy ZMIENIMY KRYTERIUM OCENY i spytamy o piękno budowli, a nie o jej trwałość, wówczas uszkodzony ozdobny gzyms może decydująco psuć piękno architektonicznego wytworu, podczas gdy ze względu na trwałość budowli lub jej funkcje użytkowości będzie zupełnie bez znaczenia. Dla zachowania funkcji życiowych ludzkiego organizmu istotne znaczenie ma serce i jego funkcjonowanie, a posiadanie ręki jest mniej istotne. Można stracić rękę i żyć, ale żyć bez serca niepodobna. W ramach określonej struktury są elementy absolutnie pierwszej

ważności i te drugie o znacznie mniejszym znaczeniu. Ranga tej istotności zależy jednak od z góry ustalonego kryterium. Przyjmując kryteria urody, zdrowia, życia, za każdym razem całkiem inaczej budujemy hierarchię ważności – powagę choroby, uszkodzenia organizmu.

Odnosząc to zupełnie elementarne rozróżnienie i rozumienie „istotności” do struktury poznania naukowego, stajemy momentalnie wobec gmatwaniny rozmaitych kryteriów, splatania się różnych strategii postępowania, którym przyświecają różne cele. We wnętrzu nauki rządzą i są akceptowane takie mechanizmy, jak ciekawość poznawcza, wola zrozumienia, pragnienie wyjaśnienia, kryterium nowości, odkrywczości, względy praktyczne. Wyniki działalności można oceniać ze względu na ich znaczenie poznawcze, aplikacyjne (transformacja wyników nauki do techniki, medycyny, zastosowań przemysłowych), moc wyjaśniającą i predykcyjną. Wielu oddaje się działalności, której głównym celem jest przekaz kulturowy naukowych osiągnięć – uczą, wykładają, piszą podręczniki, monografie. Dodatkowo jeszcze każda dyscyplina, każda gałąź wiedzy ma swoją wewnętrzną hierarchię celów i ważności stawianych zagadnień, które już bezpośrednio wynikają z jej konkretnej specyfiki, własnej wewnętrznej sensowności i bieżącego stadium rozwoju. Mnożą się punkty widzenia i oceniania. Co gorsza, wszystkie te kryteria, których metodyczne skatalogowanie wydaje się wysoce problematyczne, podlegają zmieszaniu – zachodzą na siebie. Na przykład ktoś przedstawia do oceny pracę, która nie ma jawnie ani nowatorskiego, ani przeglądowego charakteru. Na zarzuty recenzenta mówiącego o braku nowych wyników, niespełnieniu wymogu nowości, powtarzaniu w zmienionej formie cudzych rezultatów, autor odpowiada, że osiągnął prostotę, dobitność i elegancję w prezentacji tego, co dotąd przedstawiano bardzo zawile i rozwlekle. Inny krytykowany za proste zastosowanie znanych już procedur postępowania do jeszcze jednego przypadku, które nie wnosi nic odkrywczego do posiadanego korpusu wiedzy, odwołuje się do znaczenia aplikacyjnego swoich wyników w przemyśle, technice. Można mnożyć znacznie bardziej skomplikowane przykłady. W gmatwaniu racji, dla których nagle ten, a nie inny detal okazuje się istotny, niesłuchanie

trudno dokonać trafnego osądu w perspektywie wyznaczonej przez rozróżnienie na istotne – nieistotne. Ta wielość układów odniesienia, nakładanie się na siebie kryteriów, gdzie według każdego inaczej ustanawia się to co ważne lub błahe, niestety nie osłabia moc pytania o to, co naprawdę w całym naukowym przedsięwzięciu ma znaczenie. Na tym bynajmniej nie kończą się wcale kłopoty przy próbie rozpoznawania w nauce tego, co znaczące i eliminowania banału naukowego.

Znaczenie elementu ujawnia się przez odniesienie do całości struktury. Powracając do przywołanego już raz obrazu: dopiero w stosunku do zamkniętej konstrukcji można określić stabilne związki ważności, dopiero wtedy ustalają się one definitywnie. W trakcie budowy, zmiany rusztowań, wprowadzania konstrukcji pomocniczych inne są kryteria tego, co ważne, niż w przypadku ukończonej budowli. Nie inaczej dzieje się w nauce. Gradacja ważności elementów, np. teorii fizycznych, zostaje doprecyzowana w miarę uściślenia tych teorii. To, co odkryto w początkowej fazie, co się stało impulsem do ich powstania, często okazuje się jedynie szczegółem teoretycznej konstrukcji (np. prawo Coulomba w klasycznej elektrodynamice). Użyteczne w trakcie badań hipotezy, które sprawiały wrażenie podstawowych elementów teorii, nierzadko przekształcają się w elementy drugoplanowe bądź zostają zupełnie odrzucone (by pozostać przy klasycznej elektrodynamice – wpływowa w jej rozwoju hipoteza eteru zostaje całkowicie zarzucona). Gdy zdobyta wiedza, np. przyrodnicza, zostaje dobrze ugruntowana, przyjmuje aksjomatyczno-dedukcyjny charakter, wtedy stosunkowo łatwo określić podział na elementy ważne i drugoplanowe – fundamenta i detale ze względu na kryterium ogólności pojawiających w ramach teorii stwierdzeń. W świetle tego kryterium znacznie istotniejsze są podstawowe postulaty, prawa i zasady, które rządzą w teorii (równania Maxwella w klasycznej elektrodynamice) niż jakieś szczegółowe konkretne aplikacje tychże zasad (wspomniane prawo Coulomba). Taka stabilna sytuacja na planie poznawczym jest raczej wyjątkiem niż regułą. Jest też określonym etapem w historii nauki, której rozwój zmienia kryteria oceny tego, co istotne.

To odwołanie się do historycznej zmienności uprzytamnia, że poznanie jest procesem. Proces ten charakteryzuje specyficzne niedomknięcie. Większość procedur wyjaśniających nie jest definitywnie zakończonych, w toku jest zbieranie informacji. Nauka dzieje się na kresach znanego. W takiej sytuacji nikt nie może z absolutną pewnością określić ostatecznego znaczenia odkrytego detalu w stosunku do całości wiedzy. Taka skończona całość, względem której można by usytuować i określić wagę zbadanego przez kogoś detalu, po prostu nie istnieje. Wiedza jest zawsze niekompletna. To, co zostanie odkryte, może podnieść bądź umniejszyć znaczenie tego, co obecnie jest badane. Nie sposób w nauce ustanowić sztywnych reguł probierczych dla tego, co istotne lub błahе, bo nawet niesłuchanie detaliczna i przyczynkarska praca może zgoła niespodziewanie okazać się znacząca. Feyerabend uporczywie powtarza, że każdą teorię i każdy pomysł powinno się zachowywać, bo może nadejść ich dzień. I niewątpliwie jest w tym ziarno prawdy.

Nadzieja na sformułowanie we wnętrzu metody naukowej zadowalającego ostrego i precyzyjnego kryterium, które rozróżniałoby istotne i drugorzędne w nauce, okazuje się płonna. Zbyt jest zawiła, labilna, niedookreślona i delikatna materia, w której przychodzi operować.

Wszystkie podniesione wątpliwości przeciw możliwości dokonania normatywnej oceny w terminach „znaczące” – „miałkie” nie podważają jednak w żaden sposób zasadności samego rozróżnienia i jego wagi dla losów współczesnej nauki. Mimo braku powszechnie akceptowanego kryterium istotności nauka rozwija się nie tylko według rozstrzygnięć typu prawda – fałsz, ale także według wartościowań (ocen), które przyznają bądź odmawiają znaczenia tym lub owym wynikom poznania naukowego, tzn. właśnie według sądów o tym, co istotne, ważne, znaczące. Matematycy będą mówić o *soft mathematics* i *hard mathematics*, humaniści o pracach oryginalnych i inspirujących lub tuzinkowych i jałowych, filozofowie o analizach rzetelnych i głębokich lub pobieżnych i płytkich. Uчени spontaneously hierarchizują wyniki naukowych dokonań – ganią i chwala, krytykują i wynoszą. To preferowanie, choć nie ma sformalizowanych kryteriów metodycznych, choć może być straszliwie

zawodne, przecież nieustannie się odbywa. Rezygnacja z niego oznaczałaby koniec nauki – bezkształtną topiel idei, pomysłów, teorii, hipotez, informacji. To, co obecnie obserwujemy, jest dowodem niewątpliwego osłabienia funkcji preferowania, ale z pewnością nie ma nic wspólnego z zanikiem rozróżnienia ważne – błahe. Rozmaitość celów, jakie stawia sobie nauka, nie wyklucza istnienia banału naukowego, a tylko utrudnia jego lokalizację i ocenę. Mierne wykorzystuje wielorakość naukowej materii, w której funkcjonuje. W tej wielorakości szuka dla siebie usprawiedliwienia, kluczy i gubi pogonie. Niewielu zresztą goni z wystarczającą uporczywością, bo współczesna nauka jest tak zorganizowana, że twórczość kiepskiej próby często dominuje nad krytyczną recepcją.

Wielość punktów widzenia i oceniania nie powinna zbyt łatwo sugerować, że wśród nich samych nie istnieje żadna reguła hierarchizująca. Istnieją przynajmniej dwa kryteria, które mają centralne znaczenie ze względu na stan nieustannej „budowy” gmachu wiedzy naukowej. Spróbujmy je pokrótce scharakteryzować.

Nauka jest świadomym i krytycznym poznawaniem i rozumieniem świata. Głównym celem jest zbliżyć się do nieznanego. W procesie osiągania tego celu zawsze w najwyższej cenie będą sytuacje, informacje, ludzie, dzięki którym można postępować w poznaniu – coraz głębiej zanurzać się w dotąd nie znany. Umiejętność otwarcia horyzontu na nowe, na nie spenetrowane, umiejętność odsłonięcia nowych całkowicie nie przewidywanych perspektyw poznawczych jest w nauce i dla nauki bezcenna. Ale ta umiejętność bywa różna. Często stawia się problemy, które można rozwiązać natychmiast, których rozwiązania nie dostarczają żadnego wglądu w poznawane, pytania nietrafne i poznawczo jałowe, kwestie zbędne, na próżno podnoszone, metody, które są niestęchanie słabe i ograniczone w swoich możliwościach poznawczych. Ale zdarzają się też, choć nieporównanie rzadziej, pytania głębokie, inspirujące wielu badaczy, problemy i rozwiązania, które stają się kamieniami milowymi na drodze rozwoju poszczególnych dyscyplin, wyniki autentycznie bogacące i posuwające poznanie rzeczywistości. Naprzeciw opublikowanych prac, których nikt nie przeczyta, nie

zacytuje, wyników, które nigdy nie zostaną użyte, stają takie, których tematy będą podejmowane przez setki i tysiące innych, bowiem mają one moc inspirującą wytyczania nowych szlaków badawczych. Umiejętność stawiania pytań jest dla nauki bodaj ważniejsza niż najbłyskotliwsze nawet odpowiedzi. Ale i odpowiedzi mogą stwarzać owocne sytuacje badawcze. Trafne uogólnienie matematyczne (np. grupa, przestrzeń funkcyjna), które nie jest ani konkretnym pytaniem, ani odpowiedzią, może być, i w historii matematyki niejednokrotnie bywało, przyczyną powstania całych nowych obszarów badawczych – nowych dyscyplin matematycznych. Kluczowe są te wyniki, które przed poznaniem odsłaniają nowe perspektywy. O takich zdarzeniach naukowych mówimy, że są płodne poznawczo. Ich ogromne znaczenie w ludzkiej episteme bierze się stąd, że wskazują nowy horyzont badawczy. Osiągnięte novum nie jest tu byle jakie, ale odsłania dalsze obszary nowości, które można penetrować. Płodność poznawcza jest tą szczególną właściwością, która ujawniając się, sprawia, że proces poznawczy intensyfikuje się, że się rzeczywiście udaje. Gdy właściwość ta zanika, często przychodzi okres miałkości, przyczynkarskiego dreptania w miejscu.

I drugi równie znaczący aspekt wydarzania się poznania naukowego. Ujawnia się on w trakcie procesu wtórnego oglądu wiedzy zastanej w perspektywie wiedzy świeżo zdobytej. Istnieją wyniki, które zostają przyłączone do dotychczasowego korpusu wiedzy przez proste zaabsorbowanie. Nowa i stara wiedza sumują się. I na tym wyczerpuje się funkcja pojawiającej się tutaj nowości. Nowość jest klasycznym przyczynkiem, informacją z pogranicza ciekawostki naukowej. Bywają jednak i takie wyniki, które zasadniczo modyfikują wiedzę zastaną. Nie tyle dostarczają nowych terenów do naukowej eksploracji, ile problematyzują dotychczasowe pewniki, rewolucjonizują nasze wyobrażenia i rozumienie świata. Owo głębokie oddziaływanie zwrotne nowego na zaakceptowane i ustalone, które potrafi wywrócić najtrwalsze układy odniesień, zachwiać nawet najlepiej potwierdzoną wiedzą, jest jedną z miar istotności naukowego dokonania. Dla procesu poznawczego cenna jest wiedza, która potrafi stargać więzy ustalonych schematów, zmodyfiko-

wać istniejące przeświadczenia. Trafne kwestionowanie tego, co wydawało się niekwestionowalne – swoisty anarchizm w obszarze już zdobytej i uporządkowanej wiedzy – często ma zdecydowanie większe znaczenie niż rutynowe zbieranie wiedzy spodziewanej.

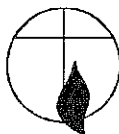
Kryterium wagi zabiegów poznawczych i ich efektów, które odwołuje się do płodności poznawczej i trafnego problematyzowania wiedzy zastanej, także nie może uchylić się przed pytaniem o to, ze względu na co jest istotne! Nietrudno zauważyć, że nadrzędnym celem, dzięki któremu ceni się zdolność otwierania horyzontu badawczego i wydarzenia poznawcze kwestionujące dotychczasową wiedzę, jest progresja poznawcza. Chodzi tutaj o zabiegi i procedury, które dynamizują poznanie. Ze swej istoty musi mieć ono dla siebie materię, ku której się zwraca. Bez nowego otoczone ścianami, które dobrze zna, traci rację bytu – kończy się. Cechą wspólną takich zjawisk w historii nauki, które w innych kontekstach i dla innych celów określano jako zmianę paradygmatu (Th. Kuhn), program badawczy (I. Lakatos), odważną i twórczą antycypację (K. Popper), a które tu określamy mianem momentu istotnego, jest intensyfikacja procesu poznania, umożliwienie postąpienia w poznaniu. Poznanie naukowe może bowiem tracić swój rozmach i degenerować się. Cele poznawcze stają się miałkie, nauka osiada na mieliznach nieistotnego, zadowala się przyczynkarskim banałem. W takich chwilach osłabienia mocy poznania niezastąpione stają się wydarzenia naukowe, które otwierają nowe, obiecujące horyzonty, szkicują kontury skutecznych programów badawczych, każą od nowa przyjrzeć się wiedzy uznanej za dobrze ugruntowaną, sprawdzoną i wiarygodną. To one napędzają poznanie. Nie tylko stwarzają pilne i poważne problemy do rozwiązania, „miejsca pracy” dla wielu, ale odradzają ludzką wolę poznania.

Przytoczone kryterium – kryterium tego, co doniosłe ze względu na żywotność poznania – podobnie jak inne wskazywane kryteria istotności nie daje zbyt wiele. Niewątpliwie istnieje. W ramach deskryptywnej analizy metodologicznej z pewnością zostaje potwierdzone funkcjonowanie rozróżnienia istotnego i błędnego. Jednak charakter tego rozróżnienia i kryte-

riów, które je wyznaczają, jest szczególny. Nie ustanawiają one normatywnej reguły, która byłaby nieusuwalnym elementem metody naukowej. Gdyby istniała reguła, do której stosowania obliguje sama metoda, to praktyka naukowa samorzutnie uwolniłaby się od balastu wyników miałkich i bez znaczenia. Tymczasem specyfika rozróżnienia doniosłe – błahe nie pozwala na skonstruowanie reguły, która miałaby moc imperatywu metodycznego.

Wartościowanie w ramach dystynkcji istotne – nieistotne istnieje w nauce nieformalnie. Jest sprawą intuicji, wycucia, a nie sztywnej reguły. Ma charakter niepisanego prawa, luźnej dyrektywy postępowania. Jedni są jej świadomi, innym jest ona obca. Dyskutowane rozróżnienie wartościuje i skłania do wartościowania wyników naukowych na ważne i bez znaczenia. Niesie w sobie roszczenie do obowiązywalności.

Metodologia nauki może opisać opozycję istotne – nieistotne, jej znaczenie i usytuowanie w naukowej praxis. Może też wskazać na ów rys dążenia do zobowiązywania – wolę naniesienia kryterium, które miałoby skutecznie eliminować tandetę naukową. Nie może jednak ani usprawiedliwić, ani uprawomocnić takich roszczeń. Nie dysponuje wystarczająco subtelnymi narzędziami. Może tylko wskazywać na doniosłość rozróżnienia znaczące – miałkie, na wagę wyostrzania świadomości tego rozróżnienia we współczesnej nauce gromadzącej i zasypywanej stertami detalu bez znaczenia, banału naukowego. Reszta już nie do niej należy. Jest to raczej sprawa etyki.



ks. Marek Jędraszewski

Świadomość europejskiego dziedzictwa

*Stopy tych, którzy nas wynieśli, stoją już u drzwi – wyznał Hans Georg Gadamer w swej niewielkiej, ale zwłaszcza dziś bardzo aktualnej książce „Dziedzictwo Europy”¹, będącej zbiorem dziewięciu tekstów publikowanych w latach 1983–87. To wyznanie przywodzi na myśl inne, przypomniane przez Umberta Eco: *Jesteśmy karłami, ale karłami, które stoją na ramionach tamtych olbrzymów, i w naszej małości potrafimy czasem wypatrzyć dalszy niż oni horyzont*².*

Za tymi wyznaniem znajduje się świadomość dziedzictwa. Nikt nie jest w swoim myśleniu całkowicie niezależny i oryginalny. Takie przekonanie byłoby przejawem głupoty lub pychy, a zapewne jednego i drugiego zarazem. Nasze myślenie jest bowiem przeniknięte szczególnym dziedzictwem – pamięcią europejską i z niej po prostu wyrasta. Zrozumieć siebie to objąć swą wdzięczną myślą olbrzymów, którzy nas – karłów – wynieśli. Dziedzictwu przynależy bowiem najpierw wdzięczność. Z niej zaś rodzi się zobowiązanie wobec przeszłości i zadanie wobec przyszłości.

Właśnie te idee wdzięczności i zobowiązania przenikają książkę urodzonego w 1900 r. Gadamera, dokonującego w niej swoistego podsumowania drogi, którą przebył i na której osobiście spotkał wielu innych wybitnych myślicieli. Wobec tych wielkich postaci Gadamer określa siebie jako filologa. Filolog jest przede wszystkim słuchaczem. Bycie słuchaczem wiąże się w sposób istotny z naszym człowieczeństwem. Zdaniem Gadamera nasze człowieczeństwo zależy w dużej mierze od tego, czy potrafimy dostrzec różnice dzielące nas od innych. Nie znaczy to jednak, że mamy zamknąć się w sobie jak monady. Podstawowym zadaniem człowieka jest wykraczanie przeciw zamknięciu-w-sobie (In-sich-Befangenheit), a to wykraczanie z kolei

¹ H.G. Gadamer, *Dziedzictwo Europy*, Warszawa 1992, s. 107.

² U. Eco, *Imię róży*, Warszawa 1988², s. 102.

jest możliwe dzięki nauczeniu się słuchania, dzięki postawie słuchacza.

Tutaj rodzą się podstawowe pytania w odniesieniu do dziedzictwa, które nazywa się Europą. W jakiej mierze jest się słuchaczem Europy? W jaki sposób należy być słuchaczem Europy, by ocalić własną europejską tożsamość? Pytania te są o tyle ważne, że dotyczą miejsca, jakie aktualnie zajmujemy w świecie. Co więcej, są to pytania dramatyczne, ponieważ Europa przeżywa dziś kryzys. Skończyła się bowiem optymistyczna wizja przyszłości i poczucie wiary w postęp. Rozwój arsenałów broni sprawił, że możliwe stało się kolektywne samobójstwo ludzkiej cywilizacji. Z drugiej strony kryzys ekologiczny uprzytomnił nam ogrom spustoszenia i zniszczenia naturalnych bogactw ojczystej Ziemi. *Europa jest nierozzerwalnie uwikłana w kryzys światowy, na który nikt nie ma patentowego rozwiązania. Raczej każdy, kto jest aktywny w procesach politycznych lub ekonomicznych, jest świadom tego, że my wszyscy, na Zachodzie i Wschodzie, zbliżamy się powoli do strefy granicznej naszego życia i przetrwania i musimy wiedzieć, jak, dla naszego wspólnego dobra, uniknąć przekroczenia tej granicy* (s. 11). By odpowiedzieć na te pytania, *potrzebny jest namysł nad Europą, nad jednością Europy i jej rolą w światowym dialogu, w który wkraczamy* (s. 67).

Oryginalność i niepowtarzalność Europy wynikają, zdaniem Gadamera, głównie z tego, że kultura europejska kroczyła drogą wyznaczoną przez naukę. Taka właśnie droga stała się możliwa z kolei dlatego, że *tylko w Europie pojawiły się takie zróżnicowania naszej aktywności duchowej, jakie znamy w postaci nauki, sztuki, religii, oraz filozofii* (s. 12, por. s. 27). Kulturowa jedność Zachodu jest wręcz wyznaczona tym rozróżnieniem. Natomiast w przypadku innych kultur trudno byłoby nam rozstrzygnąć, czy jakiś mędrzec jest raczej twórcą religii czy wiedzy, naukowcem czy poetą. Można przy tym porównywać sztukę europejską ze sztukami innych cywilizacji, podobnie ma się rzecz w przypadku religii. *Jednak forma nauki oraz forma pojęcia, które niesie w sobie filozoficzne przenikanie poznania świata, są osobliwościami, zaletami, a także zadaniami, które odcisnęły swe piętno jedynie na cywilizacji europejskiej, a dalej, poprzez chrześcijaństwo, na całym świecie* (s. 13). Dlatego rola nauki jest fundamentalna dla duchowego kształtu Europy. *Gdy chodzi o rolę nauki dla przyszłości Europy, trzeba wyjść od pewnej pierwszej zasady, której oczywistość wydaje się mi niezaprzeczalna. Jest to twierdzenie, że sama figura nauki wręcz definiuje Europę. Nauka nadała*

Europie kształt w jej dziejowej istocie i stawaniu się, wręcz w granicach, w których coś określa się jako europejskie (s. 26).

W tym miejscu rodzą się u czytelnika dwie podstawowe refleksje. Przypisując tę niezwykłą rolę nauki i nauce w formowaniu oryginalności Europy, Gadamer sugeruje, że sam rozwój nauki, a także wszystkie wątpliwości i niebezpieczeństwa, jakie się z nią wiązały, stanowią jednocześnie o rozwoju, wątpliwościach i niebezpieczeństwach, w które wpłątana jest Europa. Tak jakby nauka była podstawową treścią, którą żyje Europa i którą przede wszystkim ma do zaoferowania innym kulturom i cywilizacjom. Natomiast rola religii chrześcijańskiej zdaje się sprowadzona jedynie do tego, że rozprzeczowała ona naukę na cały świat. Brakuje więc – jak się wydaje – podkreślenia tego, co samo chrześcijaństwo wniosło do świata wartości europejskich. Myślę tu przede wszystkim o wielkiej problematyce wartości i godności człowieka, który jest tematem nieustannej refleksji od chwili pojawienia się chrześcijaństwa aż po dzień dzisiejszy. Gadamer zadawała się ponadto samym tylko stwierdzeniem, iż o specyfice Europy zdecydowało rozróżnienie naszej działalności duchowej na dziedziny religii, sztuki, filozofii i nauki. Brakuje natomiast drugiego, bardzo ważnego stwierdzenia, że to – niewątpliwie doniosłe – rozróżnienie zawdzięczamy właśnie chrześcijaństwu. Ono bowiem, przez doktrynę o transcendentnym Bogu i dokonanych przez Niego dziełach stworzenia i zbawienia, wprowadziło radykalne oddzielenie dwóch światów: świata sacrum i świata profanum, a ponadto linearną – w miejsce cyklicznej, dotychczas powszechnie obowiązującej także w świecie greckim – koncepcję czasu³.

Wróćmy jednak do Gadamera i jego „Dziedzictwa Europy”, rozpatrywanego – jak zauważyliśmy – głównie w kluczu nauki, jej dziejów i znaczenia. Trzeba tu dodać jednak jeszcze jedno spostrzeżenie. Gdy autor mówi o Europie, ma na uwadze przede wszystkim Europę Zachodnią. Jego zdaniem podział Kościoła na rzymskokatolicki i na prawosławny przyczynił się w sposób decydujący do powstania dwóch odrębnych tradycji, w których *to, co dzieli, jest być może silniejsze, niż to, co łączy* (s. 27). W istocie Europy Zachodniej tkwi szczególnie otwarcie na świat i związana z nim ekspansywność. Mówi już o tym sama jej geografia. *Gdy spojrzeć na globus, to wobec olbrzymiej bryły lądu Europy Wschodniej Europa Zachodnia zdaje się*

³ Por. R.T. Francoeur, *Horyzonty ewolucji*, Warszawa 1969, s. 11-36.

być jednym wielkim krajobrazem portowym, który wręcz otwiera się dla podróży odkrywających nowe światy (s. 28).

Poszukiwanie nowych światów dokonuje się dwukierunkowo. Pierwszy kierunek nakreślają powtarzające się co jakiś czas świadome nawroty – i nawiązania – do tego, co było już kiedyś. Owe renesansy pojawiły się po raz pierwszy w epoce Karolingów, gdy ówczesna Europa zaczęła wreszcie wychodzić z zawieruchy kilkuwiekowej i tak wyniszczającej wędrówki ludów. Tym renesansom przeciwstawił się ruch wyrosły z Oświecenia i rewolucji francuskiej, polegający na odrzuceniu przeszłości i związanej z nią tradycji. Nie było to jednak zerwanie całkowite. Zresztą – czy takie w ogóle mogłoby mieć miejsce? Świadomemu zerwaniu z przeszłością towarzyszyło ustanowienie pewnej nowej świadomości ciągłości. Reakcją na zerwanie dokonane w czasie rewolucji francuskiej był romantyzm z jego uwielbieniem dla chrześcijańskiego średniowiecza i epickich początków narodów europejskich.

To dwukierunkowe poszukiwanie nowych światów – cofanie się do własnych korzeni i zrywanie z przeszłością – które charakteryzuje Europę Zachodnią, przybiera dzisiaj nową postać. Alternatywa, przed którą stoimy, brzmi: standaryzacja czy wieża Babel? *Chodzi o przyszłość Europy. (...) Rozchodzi się dziś nie o samą Europę, lecz o tę nową cywilizacyjną jedność, którą wprowadza świat międzynarodowej wymiany i światowej gospodarki, oraz o nową cywilizacyjną różnorodność, ku której zaczyna się rozwijać ludzka kultura na naszej planecie* (s. 31).

Aby doświadczenie myślowe zgromadzone przez Europę rzeczywiście stało się ważne dla świata, trzeba zrezygnować z jednostronności wizji człowieka i świata, ku której prowadzi powstała właśnie w Europie nauka w rozumieniu nowożytnym i zrodzona przez nią cywilizacja przemysłowa. W tym zresztą tkwi pewien paradoks. Wprawdzie nauka – Gadamer podkreśla to wielokrotnie – zdecydowała o wyjątkowości kultury europejskiej pośród innych kultur światowych, jednak nie może to pozostać jej jedyną cechą wyróżniającą. Obecna sytuacja wymaga od niej pewnego wyrzeczenia. Wiąże się to z odejściem od mitu nauki, który zrodziło Oświecenie i który chciał jej przypisać rolę panaceum na wszelkie problemy, także o charakterze społecznym. Gadamer nie waha się określić tej postawy mianem *zabobonnej wiary w naukę* (s. 77). Zatem nie *technologiczny sen*, który obiecuje cywilizacja wyrosła z nauk nowożytnych, ale coś znacznie realniejszego – i przez to ważniejszego. W centrum zagrożenia, a jednocześnie zadań stojących dzisiaj przed Europą, stanął sam człowiek. Jak pisze Gadamer, trzeba *obronić całość naszego kulturo-*

wego bogactwa, ochronić przed zagrożeniami i przygotować nas wszystkich do zadania bycia człowiekiem, które przed nami stoi (s. 16). Zwracał na to uwagę już Husserl wraz ze swym pojęciem świata-naszego-życia (Lebenswelt). Świat, w którym żyje człowiek, nie da się wymierzyć, stwierdzić i sprowadzić do nauk przyrodniczych. Jest to świat interpretowany przez człowieka, świat ujmowany w jego dziejowości. Dopiero w tej perspektywie ukazuje się całe bogactwo Europy, które decyduje o jej niepowtarzalności kulturowej i cywilizacyjnej. Bogactwem tym jest pluralizm. Europa ma bowiem *najbogatsze doświadczenie historyczne. Bo posiada na małej przestrzeni największą wielopostaciowość i pluralizm tradycji językowych, politycznych, religijnych, etnicznych, z którymi od wielu stuleci musiała sobie radzić* (s. 37-38). Dlatego w jej historię wpisany jest dialog. Inności, które stanowią o jej duchowej tkance, wychodziły sobie na spotkanie i zapraszały do niego. A jednocześnie uczyły prawdziwej tolerancji, paradoksalnie związanej z siłą. *Tylko tam, gdzie jest siła, jest także tolerancja. Tolerowanie innego nie oznacza wcale, że nie trzeba w pełni uświadamiać sobie swego własnego bytu. To raczej własna siła, przede wszystkim siła własnej pewności istnienia, czyni nas zdolnymi do tolerancji. Wyćwiczenie w takiej tolerancji, które w bolesny sposób osiągnęliśmy w chrześcijańskiej Europie, wydaje się być dobrym przygotowaniem do wielkich zadań, które oczekują świat* (s. 38).

Pośród tych wielkich zadań jedno wydaje się dzisiaj najbardziej konieczne. Jest nim zadowolenie. Cywilizacja przemysłowa ofiaruje światu bezdomność pod postacią jednolitości systemów przemysłowo-ekonomicznych, kierowanych przez perfekcyjną biurokrację. Jej przejawem staje się jeden język – angielski. W ten sposób rodzi się nowa forma wyrafinowanego kolonializmu. Natomiast jeśli naprawdę pragnie się ocalić człowieka i jego świat, trzeba raz jeszcze z troską spojrzeć na niego i chcieć dostrzec, jak bardzo jest on wypełniony nadziejami i oczekiwaniami, przesadami i obawami. Że jest on ze swej natury uwikłany w wiele rzeczy, tkwiąc całkowicie w obrębie praktyki (por. s. 19). A jeśli tak jest, to – ponad chęć podbijania i panowania, do których niejako zachęca współczesna cywilizacja przemysłowa – potrzebny jest mu dom. *Podstawowym tedy słowem – zauważa Gadamer – dla panowania i dla panującego nie jest tyranizm i tyran, lecz „dominium” i „dominus”. „Domus” oznacza po łacinie dom. Pan w domu jest zarazem tym, kto chroni i zarządza oikosem. Przez analogię pozostaje to prawdą dla wszelkich regulacji życia, także tak twardego życia pracownika w dzisiejszym świecie zawodowym. Istnieje w nim nie tylko rywalizacja, ale i solidarność. Problemy*

naszego społeczeństwa industrialnego oraz wolność, którą trzeba w nim chronić, uświadomimy sobie, gdy zatrzymamy w uchu stare tony praktykowanej i przeżywanej wspólnotowości, które pobrzmiwają w rodzinie, domu, rynku, w życiu wsi i miasta, gminy i kościoła, i ojczyzny (s. 83-84).

Zadomowienie jest możliwe, gdy zrozumiemy – za Kantem – prawdę, iż jesteśmy obywatelami dwóch światów: świata zmysłowego, o którym mówią nam nauki przyrodnicze, oraz nadzmysłowego świata wolności, o którym przekonuje nas moralność. Opowiedzenie się jedynie za pierwszym prowadzi do zgubnej jednostronności. Nauki przyrodnicze – i to jest wielką lekcją Kanta – są niekompetentne w odniesieniu do tego, czym jest prawdziwe dobro. Dlatego rozum praktyczny ma ostatecznie przewagę nad rozumem teoretycznym. *Nie mówmy więc, że (...) w nowoczesnej, opartej na nauce cywilizacji technicznej automatyzm środków zapanował ostatecznie nad ludzką wolnością decyzji i zdolnością wyboru dobra i że wskutek tego wszystko zależy od możliwości oferowanych przez naukę. Tworzy to fałszywe przesłanki (s. 76).*

Na szczęście mamy już za sobą wiek XIX z jego krytycznym, pozytywistycznym spojrzeniem nie tylko na religię i metafizykę, ale na całość nauk humanistycznych. Dilthey, a po nim Heidegger, sprawili, że nauki humanistyczne uzyskały właściwą sobie rangę. I właśnie one, zdaniem Gadamera, mają obecnie do spełnienia decydującą dla dziedzictwa europejskiego rolę. Mają – z jednej strony – ocalić prawdę o człowieku i jego świecie i jednocześnie – z drugiej – powinny przyczynić się do tego, że Europa znów stanie się kontynentem wnoszącym coś naprawdę istotnego i ważnego dla wszystkich. *Czym jeszcze może być Europa w przemienionym świecie, w którym nie tylko politycznie, ale być może i pod wieloma innymi względami będzie ona jedynie małą częścią świata? Jeszcze przed wszelkim możliwym politycznym ukształtowaniem się zjednoczonej Europy jej duchowa jedność wydaje mi się rzeczywistością – oraz zadaniem, które w świadomości różnorodności tej naszej Europy znajduje swą najgłębszą podstawę. Najbardziej widoczną oznaką życia i najgłębszym oddechem, w którym Europa staje się świadoma samej siebie, wydaje mi się to, że we współzawodnictwie i w wymianie kultur przechowuje ona w świadomości istotne cechy żywych tradycji. Uczestniczenie w tym wydaje mi się trwałym wkładem, który nauki humanistyczne wnieść muszą nie tylko dla przyszłości Europy, ale i dla przyszłości człowieka (s. 39).*

To właśnie stwierdzenie stanowi główne przesłanie książki „Dziedzictwo Europy” Hansa G. Gadamera.

Sztuka – procent od kontemplacji

Zbigniew Florczak

Bruegel: wielki i niepojęty

„Ślepcy” Bruegla Starego wiszą w neapolitańskiej Gallerii Narodowej, w pałacu Capodimonte, wzniesionym nad Zatoką Neapolitańską przez Karola III, króla Neapolu i Sycylii, około 1740 r. W kilkanaście lat później otworzono tam galerię, której sława będzie odtąd stale wzrastać. Wśród około 2000 obrazów znajdują się kapitalne dzieła Tycjana, szereg Bellinich i Mantegni. Ale mnie obchodzi przede wszystkim Bruegel. Byłem parokrotnie w Neapolu, niestety zawsze przez mgnienie oka. Pojechałbym tam jeszcze raz – żeby zobaczyć „Ślepców”. Rząd kalek schodzi skosem po omacku, trzymając się żerdki. Ale nie tylko obraz tego nieszczęścia jest wstrząsający. Równocześnie działają na widza użyte tu niezbadane środki sztuki. Przenikliwość rysunku i kolorytu, realizm i nie dająca się wyjaśnić sugestywność deformacji, pozorna naiwność, która jest raczej szyderstwem niż naiwnością; to wszystko sumuje się w jednym wrażeniu wielkiego odkrycia. Ale – właśnie – odkrycia czego? Jak wiadomo, malarstwo, sztuka niesemantyczna, podobnie jak muzyka zaledwie toleruje słowa, które usiłują ją tłumaczyć i opisywać. Jesteśmy bezradni, w obliczu Bruegla, wobec tej rubaszności niemal trywialnej, skombinowanej głęboko z tragizmem i ironią. A jego „Dwie małpy” (Berlin), jakby zwierciadło podstawione pod nos człowiekowi? A świetlisty „Upadek Ikara” (Bruksela), ze swoim filozoficznym przesłaniem – skondensowany portret losu ludzkiego. Choć pyszałek Ikar ponosi śmierć, obok pracuje sumienny oracz, pasterz strzeże owiec i okręt z rozpiętymi żaglami wiezie towary wraz z dobrą nowiną do dalekich ludów. Dawno postanowiłem złożyć swój skromny hołd mojemu – niech mi ten żart będzie wybaczony – „ziomkowi”. (Kilka lat po wojnie mieszkalem w Brukseli, gdzie i Pieter Bruegel Stary, ożeniwszy się, spędził swoje najbardziej owocne lata. Autor „Description de tous le Pays-Bas” z 1613 r., L. Guichardin, pisał: *Miasto Bruksela przypomina kształt ludzkiego serca*.)

* * *

Trzeba by przedstawić przy okazji całą bezprzykładnie rozplecioną malarską dynastię Brueglów. Zaczynając od Pietera Starogo było tych malarzy kilkunastu. Właściwie trudno ich policzyć. Dawid Teniers II wszedł do rodu przez ożenek z córką Jana Bruegla Aksamitnego, a Jan van Kessel był wnukiem Aksamitnego po kądzieli. Zdarzyło mi się oglądać dwie ważne brukselskie wystawy. W jesieni 1969 r. „Bruegel i jego czasy”, w Królewskim Muzeum Sztuki Dawnej, i ogromną ekspozycję na 150-lecie belgijskiej niepodległości, w Pałacu Sztuki, jesienią 1980 – „Bruegel, malarska dynastia”.

Wystawa w 1969 r. była pionierska. Operowała w znacznym stopniu technikami fotograficznymi, ukazując dzieła w poszczególnych partiach i składnikach. Można było prześledzić proces konstituowania się obrazu i elementy jego tworzywa. To była rewelacja. Widz, nienawykły jeszcze do tych rodzajów penetracji w malarską rzeczywistość dzieła, był pod wielkim wrażeniem zastosowanych tam demonstracji. Uprzedzając wynik końcowy pracy malarza fotografia zaczynała od ukazania jej pierwotnej fazy i osnowy. Dla uważnego widza stanowiło to doskonałe przygotowanie i rodzaj lekcji pozwalającej lepiej, w całej pełni ocenić ostateczny efekt. Odkrywała podłoża, tkankę i przekrój warstw farby składającej się na tzw. fakturę. Radiografia i makrofotografia przeszukują i wymacują ten teren bezlitośnie. Czyniło to dziwne wrażenie szargania świętości. Pewnie nie raz zadawano sobie na tej wystawie pytanie: czy nie lepiej pozostać przy definitywnym i najistotniejszym wrażeniu, jakie sprawia dzieło skończone i w swojej całości – niż obnażać jego tajemnice robocze? Otóż nie.

Tego rodzaju drobiazgowa analiza wydobywa, a w każdym razie uwydatnia, sens obrazu. Techniki zdradzają rękę mistrza w akcji, informują o doborze materiałów, o procesie namysłu i nicomal chwytają na gorąco chwilę natchnienia. Ukazują w sumie przebieg krystalizowania się idei obrazu, który jest organiczną całością – w swej tematyce i w swej piktoralnej jakości.

Wrażliwość masowego widza, dodajmy, jest niezmiernie ograniczona. Tyle rzeczy staje na drodze między jego okiem a dziełem sprzed przeszło 400 lat. Ignorancja, konwenanse. Widzowi trzeba pomóc w patrzeniu i dostrzeganiu. Ogromna dokumentacja towarzysząca teraz coraz częściej dobrze pomyślanym wystawom, włączenie w to technik filmowych i audiowizualnych, staje się bardzo skutecznym instrumentem edukacji widza. Nie wszyscy chcą się temu poddać, ale to już ich sprawa. Uwidoczniając komponenty obrazu wystawa ofe-

ruje masowemu odbiorcy maksimum swoich możliwości. Podłoże, tło, przygotowanie płótna, czy deski (albo kartonu); tempera, olej, akwarela, tusz, rysunek i sztych; Bruegel używał wszystkich tych środków. Dzięki nim dzieło stawalo się tym, czym dziś jest w naszych oczach. Podpatrzenie tych środków to szansa dla widza, okazja współuczestniczenia – za pomocą wyobraźni – w procesie malowania. Łatwo się przekonać, że nieznanomość technik malarskich i zasad kompozycji (ale także – naturalnie! – ŚWIATA IDEI, w jakim się twórca obracał) zniechęca do zaangażowanej lektury obrazu, w każdym razie znakomicie ją utrudnia – i odwrotnie. Demonstrując i objaśniając warsztat malarza, humanizujemy dzieło sztuki, stawiamy je na poziomie dostępnym dla większości (raczej dla mniejszości, ale to i tak ogromnie dużo!). Dokumentacja i pokaz przebiegu pracy artysty jest, innymi słowy, demystyfikacją dzieła, na dwóch etapach. Pierwszy – to rozwinięcie przed oczami widza konkretnego procesu genezy fizycznej obrazu. Zorientowawszy się, o co chodzi, jak się to mniej więcej odbywa, naiwny odbiorca może sobie nawet pozwolić na refleksję: Więc to tylko tyle!

W drugim stadium staje przed nim dzieło jako całość i jako jedność. A to już jest sytuacja umożliwiająca prawdziwy dialog między widzem a obrazem, bo widz przestaje być zablokowany wewnętrznie swoją niewiedzą i niekompetencją. Teraz jego osobista dociekliwość ma szansę spotkać się z jedyną w swoim rodzaju osobowością malarza, z jego geniuszem. Od tego momentu dzieło spełnia swoją funkcję odnawiającą, regenerującą, najgłębszą funkcję kulturową – przekazując ze swojej epoki i z geniuszu artysty to, co się da przekazać do naszej epoki i do wrażliwości współczesnej. Bowiem epoki wynurzają się z siebie jedna za drugą i nie wolno negować istnienia między nimi łączących je więzi. Bruegel należy bez wątpienia do twórców o największym potencjale uniwersalizmu.

Wydawało mi się, że ta nieco rozbudowana dygresja o wystawie przygotowanej jako LEKCJA gruntowniejszego wejrzenia w malarstwo jest stosownym wstępem do szkicu o Pieterze Brueglu Starym i jego fenomenalnym rodzie.

* * *

Zdumiewał się włoski podróżnik z drugiej połowy XVI w.: *Tylko te regiony Niderlandów więcej mają malarzy wszelkiego rodzaju niż wszystkie Prowincje razem wzięte, a że liczba ich aż tak duża, więc jest tu wielu mistrzów nieporównanych, tak pod względem kunsztu,*

jak i wyobraźni. Malarskie rzemiosło ma w tej stronie Europy starą i gruntowną tradycję, już od XIV w. tu organizują się gildie, w Brużii, Gand, Tournai, Malines, Brukseli. Gromadzą wielkie zyski gwarantując, z drugiej strony, zawodową solidność. Dzieło musiało spełniać warunki szczegółowo sformułowane przez klienta. Czy w tak zwężonych ramach było miejsce na popis samodzielnego talentu? Całe dzieje dawnej sztuki świadczą, że geniusz doskonale sobie radził z tym problemem. Van Eyck, Van der Weyden, Van der Goes, Bouts, Memling, Bruegel i jego następcy; żadnemu z nich zamówienie klienta nie przeszkadzało, a nawet – odwrotnie – odnosi się wrażenie, że było rodzajem wyzwania i dopingu dla ich wszechstronnego majsterstwa.

Szkółą rzemiosła, jaką były gildie, tradycja domowa, kierowanie na tę samą drogę synów i wnuków, stanowiły istne gniazda wyłęgł całych dynastii malarskich. Brueglowie nie byli wyjątkiem. Bouts miał syna Alberta, Metsijs dwóch synów, Jan i Cornelisa, po Pourbusie Starym nastał Pourbus Młody, była rodzina Franckenów i rodzina Coxcie. We Włoszech – dwóch Bellinich, w Niemczech Cranachowie, w Hiszpanii Churriguera, a we francuskiej grafice ród Cochin, w liczbie sześciu. To ledwie garść przykładów. Ale żaden klan nie mógł się równać z dynastią Brueglów. Pod koniec XIX w. A. Wauters w „Rodzinie Brueglów” (Bruksela 1887) opublikował tablicę genealogiczną zawierającą nie mniej niż 26 malarzy, którzy aż do 1771 mieli prawo powołać się na dziedzictwo artystyczne po Brueglu Starym. Te nazbyt szerokie granice trzeba zacieśnić do nazwisk niewątpliwych. Pieter zwany Starym sam te nieczmierne filiacje zapoczątkował, żeniąc się w 1563 r. z córką swego mistrza, Piotra Coecka.

* * *

Jak by można było określić istotę jego sztuki, co przesądziło o wybitnym miejscu w kulturze, jakie zajął? Mówiąc najkrócej: stworzył nową wizję dzieła malarskiego swoich czasów, ale osadzoną na gruncie dawnej szkoły flamandzkiej. Na początku przewano go Brueglem Zabawnym (jeżeli można tak przetłumaczyć francuski termin Bruegel le Drôle, jak się wyraził najdawniejszy jego dziejopis, Van Mander: nie znam użytego przezeń epitetu flamandzkiego). Potem stwierdzono, że to przydomek co najmniej nieścisły i ograniczający, odkryto Bruegla w jego wielu wcieleniach i znaczeniach. Wizjonera i obserwatora, analityka i filozofa, malarza i rysownika, mistrza sztycharstwa, artystę ukształtowanego najpierw w Antwerpii, z czasem osiadłego na stałe

w Brukseli, podróżującego do Italii i czerpiącego dla siebie z tamtejszej kultury. Różnorodnego z natury swej zawodowej formacji i zainteresowań, jednocześnie całkowicie samoistnego w środkach wyrazu, artystę odrębnego w swojej epoce, w całej historii sztuki. Kto raz ujrzał jego obraz, nigdy go nie zapomni. Był pracowity, pełen inwencji i płodny, nie ma w jego dorobku rzeczy byle jakich, a co najmniej kilkanaście kompozycji jest arcydziełami. Od „Przysłowii flamandzkich” do „Burzy”, od „Widoku Neapolu” do „Sroki na szubienicy”, „Pejzażu z Chrystusem ukazującym się apostołom”, „Napadu” ze Sztokholmu, „Drobnego pasterza” (wspominaliśmy już o „Dwóch małpach”, „Wieży Babel”, „Upadku Ikara”, „Ślepcach”) – wszędzie Bruegel potwierdzał siłę odkrywczą swego spojrzenia i niezawodność pędzla. Ale ta definitywna opinia utwierdziła się dopiero pod koniec XIX w. i w naszym stuleciu, o czym jeszcze będzie mowa. Przejdźmy tymczasem do „fotografii rodzinnej”. Dwaj synowie, Pieter i Jan, przyszli na świat w Brukseli. Byli małymi dziećmi, gdy obumarł ich ojciec, pochowany w kościele Notre-Dame de la Chapelle.

* * *

Nazwisko Pietera Bruegla Młodszego pojawia się w rejestrze mistrzowskim gildii św. Łukasza w 1585 r., więc 16 lat po śmierci ojca. Według Van Mandera całe życie z wielkim talentem kopiował i naśladował dzieła swego ojca. Ogromne musiało być wzięcie Bruegla Starego, jeżeli jego syn poświęcił się bez reszty rozpowszechnianiu jego dorobku. Tylko dzięki jego kopiom znane są dziś te dzieła Starego, których oryginały zaginęły. Samodzielne kompozycje Bruegla Młodszego są jakby dalszym ciągiem ojcowskiej maniery i jej specyficznego nastroju. Charakterystyczne, że ten sam wątek podjął syn Młodszego, Pieter III, co można także powiedzieć o innych bruegli-stach spoza rodziny, jak Balten, Grimmer, Van Cleve, Van Valckenborgh, Bol (współczesnych jeszcze Staremu) i o rówieśnikach Młodszego, jak Savery, Grimmer i Vranckx. Nic oszczędziłem czytelnikowi wyliczania tych nazwisk, bo są najlepszym dowodem popularności i trwałości uroku sztuki Bruegla Starego.

* * *

Jan Bruegel zwany Aksamitnym był już twórcą samodzielnym. Tematyka jego utworów zadziwiająco rozmaita: sceny religijne i piekielne, mitologiczne, alegorie, pejzaże i bukiety kwiatów. Wyrafino-

wana robota malarska, z troską o detal. Wirtuozeria. Przedziera się przez współczesne sobie konwencje dzięki interesującej grze niuansów i śmiałości ładowi kompozycyjnemu. Od ojca nie przejął niczego, chyba tylko żywotność, rodzaj ruchu widocznego również w pejzażach i kwiatach. Dlaczego przezwano go Aksamitnym? Lubił się stroić w ten rodzaj tkaniny, z drugiej strony odznaczał się łagodnością charakteru. Może jednak powodem przydomku była tonacja jego malowideł, w których wielką rolę grał połysk emalii. Pracowity i sławny, cieszył się łaskami pary arcyksiężęcej, Alberta i Izabeli, a także możnego kardynała Borromée. Czyżby syn przewyższył ojca? Z naszego punktu widzenia nie może być o tym mowy. Ale zmieniła się epoka, inne były ludzkie reakcje. Tryumfuje już wielka maniera Rubensa i jego patos, w 1614 r. zdobywa rozgłos Rubensowe „Zdjęcie z krzyża”. Nota bene Rubens, dyplomata i światowiec, nigdy nie przestał admiirować Bruegla Starego, obrazy jego kolekcjonował i namalował „Jezusa oddającego klucze św. Piotrowi”, przeznaczając dzieło do grobowca twórcy „Wieży Babel”. Był świadkiem na ślubie Paschasie, córki Jana Aksamitnego, która wyszła za Hieronima van Kessla, a także na ślubie młodszej Anny, oddającej swą rękę Davidowi Teniersowi II.

Ów zięć, David Teniers II (syn Davida Teniersa I, którego dzieło przedstawia się dziś w nowym, korzystnym świetle), malarz rodzajowy, jest na pewno najsłynniejszym twórcą XVII w. na tym obszarze. Syn jego z kolei, mający już w żyłach krew Bruegla, Teniers III, specjalizował się w tematyce religijnej, zdobiąc świątynie w Brukseli i okolicy. Styl Aksamitnego podejmują synowie: Jan Bruegel II i Ambroży, z drugiego małżeństwa. Aż pięciu synów Jana II zajmowało się podobno malarstwem, uwagę na siebie zwrócili Jan-Piotr i Abraham, ten ostatni działający w Italii.

Jan van Kessel I, syn Hieronima i Paschasie z Brueglów, umysł precyzyjny i wnikliwy, skupił się na życiu owadów, ryb i ptaków. Malował także kwiaty. Synowie Ferdynand i Jan II Młodszy również należą do cechu. Niepospolita rodzina! Emile Michel w książce „Brueglowie” z 1892 r. pisze: *W żyłach wszystkich następców Pietera Starego talent był cechą dziedziczną*. Odziedziczili też zmysł bystrej obserwacji i zamiłowanie do dobrej roboty.

* * *

Wybierający się dziś do Wiednia, do którego tak niedaleko, winni poświęcić odpowiednią ilość czasu (w tych sprawach każdy z nas ma własną miarę ciekawości) wizycie w tamtejszym Kunsthistorisches

Museum, gdzie znajduje się największy zespół – 15 obrazów! – Bruegla Starego, w doskonałym wyborze. Habsburgowie, zwłaszcza Rudolf II i arcyksiążę Leopold-Wilhelm, gubernator Niderlandów, byli wytrawnymi kolekcjonerami. Szkoda, że nie ma tu miejsca na skreślenie dzieł tej skarbnicy, z jej arcydziełami wszystkich głośnych szkół europejskich. W 1809 r. wiele najcenniejszych rzeczy zagrabili Francuzi, w tym obrazy Bruegla. Napoleon chciał mieć w Paryżu niezrównaną galerię sztuki. Wszystkie Bruegle wróciły potem na swoje miejsce: tylko jeden obraz zatrzymał sobie hrabia Andreossy, posiadający także zbiór Brueglowskich rysunków.

W XIX w., po romantykach, słusznie podkreślano pokrewieństwo Bruegla z Hieronimem Boschem. Ale kładziono przesadny nacisk na burleskowy charakter tego dzieła, ze wszystkimi konotacjami literackimi. (Trzeba tu wymienić Baudelaire'a „Curiosités esthétiques”). Trafniejsza analiza zaczęła się pod koniec ubiegłego stulecia, przede wszystkim dzięki studiom Henri Hymansa. Potrafił on udowodnić pełnię wielkości Bruegla, który w sposób elokwentny i oryginalny wyraził ducha swego narodu. Austriak Alois Riegl, wybitny historyk i filozof sztuki, twórca interesującej koncepcji *Kunstwollen* (wola sztuki), porównuje Bruegla z Rubensem i Rembrandtem. Pojawiają się monumentalne katalogi rozumowane i pełne biografie.

Zajęto się *STYLEM* brukselskiego mistrza. Używając tego utartego wyrazu, trzeba pamiętać o jego niedoskonałości. Wspaniały humanista i pisarz, Ortega y Gasset, ostrzega, w innym kontekście (w eseju o Velazquezie): *Zasadniczym błędem jest wiara, że przeobrażenia w dziejach sztuki można sprowadzić do zmian stylistycznych, kiedy niejednokrotnie chodzi tu o całkowicie nowe rozumienie sensu sztuki, o inny rodzaj działalności, wyznaczenie jej innej roli w życiu społecznym.* Powiedzmy więc inaczej: zajęto się istotą środków malarskich użytych przez Bruegla, które poddano inteligentnej i kompetentnej analizie. Podkreślono różnice dzielące go od licznych niderlandzkich romanistów, a równocześnie – ważne związki z flamandzką tradycją malarzy z Malines, używających temperry i akwareli. Podniesiono z kolei doniosłą rolę Bruegla w domenie pejzażu, w czym tak wyraźnie górował nad współczesnymi. Po niesłychanym rozkwicie pejzażu w XIX w. krytyka była na tę sprawę szczególnie uwrażliwiona. Max J. Friedlander, głośny egzegeta sztuki, z pokolenia Wölfflina i Beren-sona, w wielotomowym dziele „*Altniederländische Malerei*”, uznał Bruegla za ostatniego i największego artystę tej szkoły. Przedstawił złożoną naturę jego wyobraźni, dociekliwość obserwacji, zrozumienie człowieka i przyrody. Rozszerzył tę opinię Max Dvorak, Czech piszący po niemiecku i wykładowca w Wiedniu. Jego piękne studium

duchowych podstaw sztuki Bruegla łączy się z krytycznym rozbiorem formy. Dvorak nie zadowolili się zazwyczaj stosowaną ogólnikową miarą tzw. realizmu, wskazał na gruntowną a twórczą asymilację pierwiastków renesansu włoskiego i porównał Bruegla do najwybitniejszych postaci malarstwa europejskiego. Karl Tolnay zwrócił uwagę na uniwersalny ateizm, który ten mistrz zapewne podzielał z wieloma swoimi ziómkami; miały o tym świadczyć kontakty osobiste z głównym rzecznikiem tego światopoglądu, Coornhertem. Tolnay dał wyrazisty portret Bruegla, humanisty, wolnomyśliciela i sceptyka. Następcy tego historyka skupili się bardziej na zagadnieniach formalnych. Ale co to jest forma?

* * *

Żeby wrócić do tej subtelnej kwestii, wciąż jeszcze wywołującej nieporozumienia. Sztuki plastyczne nie są, jak powieść, sztukami semantycznymi. Są znacznie bliższe nowoczesnej poezji, gdzie barwa słowa niemal utożsamia się z przekazem, albo muzyce. W dziele plastycznym forma nie jest zatem jedynie naczyniem: jest tożsama z zawartością naczynia, jest organizmem, samym życiem. Tę oczywistość najdobitniej ujawniła i rozgłosiła tzw. nowoczesność. Ale odnosi się ona również do tematycznej sztuki mistrzów dawnych, choć jest to mniej wyraźne. Tylko w kiepskim obrazie idee kierujące artystą uciekały się do bezpośredniej narracji dydaktycznej. W „Upadku Ikara”, czy w „Wieży Babel”, w każdym dziele godnym tego miana, mamy do czynienia ze stopieniem się tzw. treści (fabuły) z całością zestrojonych z sobą czynników zwanych formalnymi. Ten głęboki świat nie jest rozdzielny, fabuła obrazu – choć wolno nam rozważać ją osobno, a Erwin Panofsky stworzył nawet osobny dział filozofii sztuki, ikonologię – jest całkowicie zależna od MATERII MALARSKIEJ. Uważam, że to pojęcie i to określenie najlepiej oddają kompleks środków malarskich i uzyskanego przez nie wyrazu. Obraz jest jednością treści i materii malarskiej. Wynikiem subtelnie złożonego zharmonizowania umiejętności technicznych, pomysłowości, obserwacji, natchnienia, wrodzonych skłonności i kultury, wreszcie – intuicji. Choć krytyka i historia wraz z filozofią sztuki poświęcają setki tysięcy stron na rozpatrzenie tego kompleksu impulsów wewnętrznych – materializujących się na powierzchni płótna i przybierających nazwę FORMY – zawsze będą to tylko zbliżenia, tylko hipotezy, próby i supozycje. Słowo nie jest bezużyteczne w spotkaniach ze sztuką, ale jego możliwości są raz na zawsze ograniczone. Staram się o tym stale przypominać w swoich szkicach. Jeżeli krytykę i filozofię sztuki przyrównać do medycyny, najlepiej do psychiatrii czy psychoanalizy, to trzeba się zgodzić, że tutaj diagnostyka nie ma żadnych szans

wyjścia poza przypuszczenia i poza metaforę. Właśnie! W spotkaniu z dziełem sztuki wielką wagę należy przykładąć do odkrywczej funkcji metafory, która nasuwa się po chwili skupionego patrzenia na obraz. Zapewne to najprostsza droga do uchwycenia tego wewnętrznego ruchu na obrazie, który jest jego prawdziwym życiem. Sztuka to materialna wersja poezji.

W pewnym starym podręczniku można było przeczytać: *Arcydzieło absolutne byłoby narysowane przez Michała Anioła, skomponowane przez Rafaela, namalowane przez Rubensa*. Autor tego podręcznika był niezmiernie naiwny i jego rada jest zupełnym głupstwem. Każdy wielki artysta, rysując, malując i komponując kieruje się własną koncepcją nie mającą nic wspólnego z poprawnością, jest stronniczy, nieregularny, ekscentryczny. Ma własną metaforę użycia dostępnych mu środków. Jest to owoc pracy sił wewnętrznych. U Pietera Bruegla zdumiewa przenikliwość intuicji i nacisk podświadomości – wobec których ekscesy surrealistów i ekspresjonistów czy dadaistów naszego stulecia wydają się dziecienną zabawą.

Trzeba już kończyć, choć nie mogę się oprzeć wrażeniu, że te notatki nie wyraziły należytej czci sztuce mistrza pochowanego w brukselskiej Notre-Dame de la Chapelle.

* * *

W pewnym stopniu, mimo swego filozoficznego realizmu, Bruegel jest malarzem fantastycznym. Rzuca się u niego w oczy przemyślana tendencja do upraszczania, nawet wykrzywiania zaobserwowanych kształtów. Specjaliści naszych czasów wysunęli wiele pożytecznych hipotez. Ustalono, że to, co miał przed oczami, sprowadzał do form stereometrycznych (kuli, stożka, walca), dokładnie tak, jak to programowo czynił potem Paul Cézanne, poza tym w niczym niepodobny do Flamanda. Daje to światu Bruegla jakiś aspekt naiwny, spoufalający nas z tą sztuką. We wstępnej fazie tego zbliżenia wydaje się ona po prostu kpiąco-wesoła; stąd przydomek Bruegel le Drôle, jaki mu nadali współcześni. Ale trzeba zachować ostrożność w tej poufalości! Ta sztuka nie jest ani naiwna, ani zabawna, choć posługuje się elementami jednego i drugiego, i wieloma jeszcze innymi elementami: dramatycznymi i wizjonerskimi. Absolutną wielość i rozmaitość rzeczywistości Bruegel dostrzegał i odczuwał pod bardzo licznymi kątami, sumując to w sugestywnej jedności wyrazu. Jak mówił Conrad potrafił *oddąć widzialnemu światu rzetelną sprawiedliwość*. Był sceptykiem, a jednocześnie bezwzględny wielbicielem życia w całej jego skali. Bawił się, ironizował, czując głęboko i widząc na wskroś.

 sesje - sympozja

**GDY SYNOWIE WASI
ZAPYTAJĄ WAS...**

*Muzea martyrologii
dzisiaj –
nowe koncepcje
pedagogiczne*

**Mülheim a.d. Ruhr
30 IX – 2 X 1994 r.**

Na początku Księgi Jozuego znajduje się opis ułożenia przez Izraelitów po przejściu przez Jordan dwunastu pamiątkowych kamieni, które miały się stać znakiem. A *gdy w przyszłości – mówi tekst biblijny – synowie wasi zapytają was: „Co oznaczają dla was te kamienie?” – odpowiedźcie im, że wody Jordanu rozdzieliły się przed Arką Przymierza Pańskiego. Gdy przechodziła ona przez Jordan, rozdzieliły się wody Jordanu, a te kamienie są pamiątką na zawsze dla Izraelitów* (Joz 4,6-7). Ten epizod, przypomniany podczas rozmyślenia, jakie przeprowadziła Martha Vahrenkamp, może posłużyć za motto seminarium naukowego, które zorganizowała Polska Rada Ekumeniczna wspólnie z Radą Ochrony Pamięci Walk i Męczeństwa, a także Aktion Sühnezeichen i Kościołem Ewangelickim Nadrenii w Akademii Ewan-

gelickiej w Mülheim, nie opodal Kolonii. Tematem spotkania, w którym uczestniczyło ponad 60 osób, w tym połowa z Polski, była współpraca muzeów martyrologii Polski i Niemiec w okresie transformacji politycznej w obydwu państwach.

Pół wieku po zakończeniu II wojny światowej istnieją na terenie Polski i Niemiec muzea upamiętniające ludobójstwo i zbrodnie dokonane przez nazistów. Auschwitz-Birkenau, Bełżec, Majdanek, Stutthof, Treblinkę, Łambinowice oraz Buchenwald, Dachau, Gross-Rosen, Ravensbrück, Sachsenhausen i wiele innych miejsc odwiedziły dziesiątki milionów ludzi. Umożliwiło im to namacalnie poznanie rozmiarów zbrodni i skłoniło do zadumy nad tkwiącymi w człowieku siłami zła. Jednak w ciągu ostatnich 5 lat liczba odwiedzających te placówki wyraźnie spada. Obrazuje to przykład Państwowego Muzeum w Oświęcimiu-Brzezince: w 1989 r. liczba zwiedzających wynosiła 690 tys., w 1990 – 463, w 1991 – 481, w 1992 – 445, a w 1993 – 433 tys. Zmienia się również struktura i nastawienie zwiedzających. Przeważają ludzie młodzi, urodzeni w drugim pokoleniu po wojnie, których poglądy na przeszłość są inne niż poglądy ich rodziców, też urodzonych po wojnie, oraz dziadków, którzy pamiętają wojnę z dzieciństwa i młodości. Mimo upływu czasu wciąż są żywe rozmaite uprzedzenia i urazy polsko-niemieckie, po obu stronach odmienne. Najbardziej fundamentalne pytania, jakie się w związku z tym rodzą, brzmią: Jak tłumaczyć młodzieży sens budowl i zabytków, niemych świadków gwałtu i przemo-

cy? Jaką rolę mają spełniać miejsca pamięci i muzea wobec prób wypaczenia obrazu tego, co się wydarzyło w latach 1933-45? Jak zachować pamięć o zbrodniach, a zarazem wychowywać młode pokolenia Polaków i Niemców do pełnego pojednania i kształtowania nowej przyszłości? Słusznie podkreślił Dieter Bach, gospodarz spotkania, że nie bez znaczenia jest to, czy wspólne rozmowy na bolesne tematy odbywają się na terytorium ofiar, czy na terytorium sprawców. Seminarium w Mülheim było kontynuacją kontaktów zapoczątkowanych w 1993 r. na podobnym seminarium w Ustroń.

Spotkanie otworzyły dwa referaty poświęcone politycznym, społecznym i etycznym konsekwencjom II wojny światowej dla stosunków polsko-niemieckich. Protestantki pastor Wolf Jung z Aktion Sühnezeichen z Berlina przedstawił wyniki przeprowadzonych w Niemczech badań, z których wynika, że 42% młodzieży uważa Niemców za lepszych od innych narodów, 90% zaś sądzi, że na pewno Niemcy są lepsi od Polaków. Te liczby świadczą, że dla wielu Niemców nazizm to zjawisko minione, przypominanie go zaś bywa traktowane jako prowokacja w podsycaniu konfliktu pokoleń. Ale gdy się weźmie pod uwagę powtarzające się ekscesy przeciw cudzoziemcom, trudno powiedzieć, że chodzi o problem z przeszłości. Uporanie się z pamięcią umożliwi dopiero podjęcie specyficznych kwestii. Zbrodnie mają dla ofiar inną jakość aniżeli dla sprawców. Ofiary podtrzymują pamięć o nich jako ważny składnik swojej tożsa-

mości. Sprawcy traktują przypomnienie zbrodni jako atak na ich integralność. Są gotowi do uznania siebie za sprawnych funkcjonariuszy, którzy wykonywali robotę na zlecenie, po jej zakończeniu zaś po prostu zajęli się czymś innym. Ten odmienny stosunek sprawia, że nastawienie wobec muzeów martyrologicznych jest w obydwu państwach odmienne. Dla wielu osób z najstarszego pokolenia Niemców II wojna rozpoczęła się dopiero w 1945 r., wraz z wkroczeniem Armii Czerwonej i wypędzeniami. W nawiązaniu do tego młodzi Niemcy chętnie uciekają od piętna sprawców zła, zaliczając siebie w poczet jego ofiar. Co się tyczy pamięci o nazizmie, skomplikowanym przedsięwzięciem jest przekaz doświadczeń między pokoleniami. Na tle pewnej globalności społecznej, w której każdy Niemiec został naznaczony piętnem przeszłości, indywidualna odpowiedzialność nie ma większego znaczenia. Coraz lepiej widać w Niemczech trudności z zaaprobowaniem przez młode pokolenie rozróżnienia ofiar i katów. Towarzyszy temu ucieczka przed winą i odpowiedzialnością oraz pokusa relatywizacji historii.

Problematykę skutków wojny dla stosunków polsko-niemieckich przedstawił z perspektywy polskiej ks. W. Chrostowski. Mimo upływu czasu i prób polepszenia wzajemnych stosunków nie brakuje w świadomości Polaków nastawień i poglądów wynikłych z rozmiarów zbrodni popełnionych na ziemiach polskich. Nazistowski terror i gwałty utrwaliły istniejące znacznie wcześniej postrzeganie Niemców jako wroga.

Bezpośrednio po wojnie mówiono prawie wyłącznie o zbrodniach NIEMIECKICH. Potem uartało się pejoratywne określenie „hitlerowcy”, które dla wielu Polaków pokrywało się zresztą z Niemcami. Oficjalna propaganda PRL-u unikała nawiązań do Niemców, ale wcale nie z powodu subtelnej rozróżniania winy i odpowiedzialności, lecz z racji istnienia byłej NRD, traktowanej jako „lepsze” Niemcy. Określenia „nazizm” używano bardzo rzadko, bo urobione od nazwy „narodowy socjalizm” mogło narażać na szwank socjalizm jako taki. Stereotyp wrogości istnieje do dzisiaj. Bawiące się w wojnę dzieci dźciła rolę na „Polaków” i „Niemców”. Nazizm przyniósł też nową jakość w pojmowaniu wrogości Niemców wobec Polaków. W wielu środowiskach i kręgach społecznych Niemiec to okrutny i beczwzględny prześladowca. Do tych uwikłań dochodzą inne. Dla Polaków staje się coraz bardziej jasne, że ze względu na ponawiane oskarżenia Żydów nie można mówić o dwustronnym pojednaniu polsko-niemieckim czy polsko-żydowskim, lecz trzeba szukać trójstronnego wzorca pojednania, obejmującego Polaków, Niemców i Żydów. Wśród Żydów nastąpiło bowiem głębokie przesunięcie akcentów. Zamiast mówić o tym, KTO był sprawcą Szoah, eksponując, GDZIE zagłada miała miejsce. Wskutek tego prawie wcale nie mówi się o Niemcach, lecz co najwyżej o nazistach (bez określania ich narodowości) oraz o Polsce, Polakach, a nawet o „polskich obozach koncentracyjnych”. Rani to i oburza Polaków oraz dowodzi, że bez zaangażowania i rze-

telnej pomocy Niemców nie jesteśmy w stanie obronić się przed krzywdzącymi oskarżeniami. Powstaje kwestia, czy Niemcy to rozumieją i czy zechcą nam w tym pomóc.

Złożoność problematyki polsko-niemieckiej rzutuje na funkcje i pracę muzeów martyrologicznych i miejsc pamięci. Istnieje pilna potrzeba zintensyfikowania działań placówek w obu państwach w celu zabezpieczenia istniejących pamiątek i monumentów. Współpraca z polskimi ośrodkami ma ogromny wpływ na formowanie nowego programu placówek niemieckich. Zwłaszcza muzea martyrologii na terenie byłej NRD przechodzą trudny okres zmian. Na spotkaniu w Mülheim ich przedstawiciele nie zabierali głosu, co nasuwa przypuszczenie, że w nowej sytuacji społeczno-politycznej szukają nowego sposobu działania. Charakterystyczne, że o ile w Polsce pamięć o przeszłości i troska o miejsca pamięci są podtrzymywane we wszystkich kręgach społeczeństwa i ugrupowaniach politycznych, z dostrzegalną przewagą orientacji narodowych i pravicowo-konserwatywnych, o tyle w Niemczech okres nazizmu i pamiątki po nim interesują głównie środowiska lewicowe, odwołujące się do tradycji komunistycznego ruchu oporu wobec narodowego socjalizmu. Tylko sporadycznie mówi się o oporze Kościoła i katolików niemieckich, szczególnie na Śląsku. Niemiecka lewica dąży do zmonopolizowania własnej roli, wyraźnie pomniejszając wkład i cierpienia Kościołów. Analogiczne trudności pojawiają się wtedy, gdy

jest podejmowana problematyka udziału „elit” w nazistowskim eksperymencie tworzenia „nowego” człowieka i społeczeństwa. W Mülheim mówiła o tym Jolanta Adamska z Rady Ochrony Pamięci Walk i Męczeństwa. Wyliczyła liczne przypadki współdziałania niemieckich prawników, lekarzy, profesorów i innych przedstawicieli „elit” w przygotowaniu, usprawiedliwieniu i realizacji nazistowskich okrucieństw.

Najwięcej miejsca podczas dyskusji zajął problem włączenia młodego pokolenia do refleksji nad II wojną i skorzystania w tym celu z muzeów martyrologii oraz pytanie o to, co zrobić, gdy w niedługiej przyszłości zabraknie świadków nazizmu. O opinie polskiej i niemieckiej młodzieży w tych sprawach poproszono w specjalnie opracowanych ankietach. W Polsce wypełniło je 619 uczniów w wieku 15–19 lat. W Niemczech uczyniło to 180 respondentów w wieku 16–28 lat. W polskich ankietach 590 respondentów stwierdza, że muzea martyrologiczne powinny nadal istnieć, bo są wyrazem bólu, unikatowym świadectwem historii, skłaniają do refleksji nad naturą człowieka, stanowią przestrożę przed skrajnymi ideologiami, można dzięki nim prawdziwie odczuć ogrom tragedii ludzi skazanych na zagładę, chronią przed niepamięcią i pokazują koszt wojny. Podobnie brzmiały odpowiedzi niemieckie, w których podkreślano, że muzea silnie oddziałują na wyobraźnię. Polska młodzież najbardziej ceni autentyzm miejsc, obiektów i przedmiotów. Interesują ją losy poszczególnych więźniów

oraz filmy dokumentalne. Młodzież niemiecka akcentuje wstrząs i szok podczas oglądania świadectw poniżenia i bezprawia wobec konkretnych ofiar oraz uświadomienia sobie ogromnej liczby zamordowanych ludzi. Młodzi Polacy żywią wobec prześladowców wrogość, niechęć, politowanie, a nawet współczucie, iż ulegli takiemu zezwierzeceniu, ale nie przenoszą tych odczuć na współczesnych Niemców. Z kolei młodzi Niemcy podchodzą do tej problematyki bardzo emocjonalnie i chcieliby np. przeżyć jeden dzień tak jak więźniowie tamtego czasu. Zastanawia ich brak zainteresowania historią najnowszą, oswojenie z przemocą jako zjawiskiem codziennym. Uskarżają się też na utratę wartości i wyłączenie problematyki wojny ze świadomości społecznej.

Zę strony polskiej udział w seminarium wziął minister ds. kombatan-tów, przedstawiciele MKiS, dyrekcja i pracownicy muzeów martyrologii i miejsc pamięci, nauczyciele i wychowawcy oraz 10-osobowa grupa młodzieży szkół średnich z Bielska Białej, Gdańska i Lublina. Stronę niemiecką reprezentowali jedynie organizatorzy, kilku muzealników, członkowie Aktion Sühnezeichen oraz niewielkie grono innych osób. Organizatorzy poinformowali, że mimo zaproszenia nie przybyli przedstawiciele ministerstwa i lokalnych władz ani młodzież. Odsłania to wagę problemu odnoszenia się Niemców do ich przeszłości. Na tę przemilczaną na ogół kwestię wskazała też Barbara Diestel, przewodniczka po byłym KL Dachau. Stwierdziła, że nie ma w Niemczech zgody co do celowości istnienia

i kształtu zachowanych tam miejsc zagłady i obozów koncentracyjnych. Znajduje to wyraz także w odnoszeniu się do istniejącego dopiero od 1965 r. muzeum w Dachau, gdzie wyraźnie obserwuje się wahania, a nawet odmowę ze strony społeczeństwa niemieckiego uporania się z nazistowską przeszłością. Przebieg i treść seminarium uprawniają do wniosku, że chociaż w dziele pojednania polsko-niemieckiego uczyniono sporo, jednak znacznie więcej wciąż pozostaje do zrobienia.

ks. Waldemar Chrostowski



**SKARBY
KRAKOWSKICH
KLASZTORÓW**

OO. Karmelici na Piasku

**Muzeum Historyczne
Miasta Krakowa
październik 1994 r.**

Za odchodzącą od Rynku Głównego ul. Szewską, zamkniętą dawniej Bramą Szewską, rozciągały się grunty podmiejskich osad scalonych najpierw w miasteczko, a potem

dzielnice Garbary vel Piasek. Dopiero na początku XIX w. została ona włączona w organizm miejski Krakowa. Pierwsza nazwa pochodzi od garbarzy, którzy się tu osiedlili w XIV w. Druga, o wiele starsza, ocalała do dziś w nazwie klasztoru.

Na Piasku, w miejscu obecnego kościoła OO. Karmelitów, miał już w 1087 r. ufundować świątynię Władysław Herman. Tej utrwalonej tradycją wiadomości nie potwierdza Długosz w swojej „Księdze uposażeń archidiecezji krakowskiej”. Nie odnaleźli też jej śladów współcześni archeolodzy. Tak więc za historycznie potwierdzoną uznaje się fundację Jadwigi i Jagiełły z 1395 r. Dwa lata później rozpoczętą budowę oddano karmelitom sprowadzonym z Pragi. Wznoszony dla powiększenia kultu Chwalebnej Dziewicy i świeżo ustanowionego święta Nawiedzenia kościół otrzymał wezwanie Nawiedzenia Najświętszej Marii Panny.

Po śmierci królowej w 1399 r. tempo prac budowlanych osłabło. Gotycka, halowa, trójnawowa świątynia została ukończona dopiero po blisko stu latach. Na zewnętrznej jej ścianie obok bocznego wejścia pod koniec XV w. namalowany został przez nie znanego z nazwiska artystę wizerunek Madonny z Dzieciątkiem w otoczeniu aniołów. Piękny ten obraz wkrótce zasłynął cudami. Do Matki Bożej Piaskowej zaczęły napływać pielgrzymki z coraz dalszych stron Rzeczypospolitej, odwiecznym zwyczajem przekazując pod opiekę zakonników liczne, nierzadko cenne wota. Szczególnym nabożeństwem darzyła cudowny obraz królowa Bona, która ufundowała pierwsze korony do obrazu. W 1883 r.

obraz został ukoronowany papieskimi koronami projektu Jana Matejki.

Samo przetrwanie do naszych czasów kruchego malowidła wydaje się cudem. Już bowiem w 1587 r. kościół został poważnie uszkodzony przez oblegające Kraków wojska arcyksięcia Maksymiliana Habsburga. Mimo pożaru świątyni obraz nie uległ zniszczeniu. W odbudowanym kościele obraz karmelitański stał się przedmiotem wzmożonego kultu. W latach 1637–41 obudowano go okazałą kaplicą. Kilkanaście lat później, wraz z całym kompleksem budowli, została ona zburzona przez Szwedów. Z rumowiska sterczała tylko ściana z cudownym wizerunkiem.

Po wyparciu Szwedów z Krakowa w 1657 r. przystąpiono znowu do odbudowy kościoła i klasztoru. Na gotyckich fundamentach wzniesiono wtedy zespół budowli w stylu barokowym i w tym kształcie zachowały się one do dziś. Mimo licznych zmian dokonywanych we wnętrzach i raczej wadliwych zabiegów konserwatorskich w XIX i na początku XX w., całość stanowi klejnot architektoniczny, skarbiec dzieł sztuki, rzemiosła artystycznego i narodowych pamiątek. Świadomość ich wyjątkowego znaczenia dla kultury skłoniła ojców do urządzenia muzeum w pomieszczeniu skarbcia kościoła (obok zakrystii) i udostępnienia go zainteresowanym. Dostępne dla badaczy jest obecnie także archiwum klasztorne oraz bogata biblioteka zakonu. Wybrane obiekty tych trzech zespołów znalazły się na wystawie w salach Muzeum Historycznego w kamienicy Krzysztoforów.

Serię archiwaliów otwierał wydany 5 I 1401 r. w Rzymie przez Bonifacego IX dokument zatwierdzający fundację kościoła i klasztoru, cenny zwłaszcza dlatego, że sam akt fundacji królewskiej pary się nie zachował. Inne to głównie opatrzone podpisami królewskimi potwierdzenia i rozszerzenia licznych nadań i darowizn dla klasztoru. Z bogatego zespołu ksiąg rękopiśmiennych pokazano m.in. antyfonarz z 1397 r., księgę objawień „Revelationes” św. Brygidy Szwedzkiej z 1386 r. (jeden z trzech pierwszych egzemplarzy) oraz imponujący rozmiarami, iluminowany graduał z 1644 r. dzieło o. Stanisława ze Stolca. Zbiór starodruków reprezentowały m.in. dobrze zachowane, oprawne w skórę druki renesansowe słynnych europejskich oficyn – głównie dary odwiedzających klasztor biskupów.

Z dużej kolekcji dzieł sztuki sakralnej zgromadzonej przez karmelitów na wystawie znalazły się obrazy poczynawszy od XVI w. po czasy nam współczesne, od wczesnej kopii ikony jasnogórskiej z przełomu XVI na XVII w. w późniejszym feretronie (poch. z kościoła OO. Karmelitów we Lwowie) po „Mękę Chrystusa” Allana Rzepki z 1984 r. Z rzeźb szczególnie cenne to późnogotycka grupa „Św. Anna Samotrzecia” (dawniej w kościele OO. Karmelitów w Sasiadowicach k. Sambora) i wyjątkowej klasy artystycznej „Pieta” z XVIII w. Z dziedziny rzemiosła artystycznego pokazano kilkanaście przykładów złotnictwa, poczynawszy od późnorenansowego po XIX-wieczne, oraz dobrze zachowane z różnych epok stylowych szaty liturgiczne.

Chronione i ukrywane przed grabieżcami, ratowane z pożarów, wygrzebywane nieraz dosłownie pod gruzów i naprawiane dary i wota naszych przodków w tak obszernym wyborze udostępnił społeczeństwu OO. Karmelici bodaj po raz pierwszy.

Tradycyjny katalog wystawy zastąpiło tym razem fachowe opracowanie pt. „Kościół OO. Karmelitów na Piasku” prof. Michała Rożka, ilustrowane barwnymi fotografiami Adama Bujaka. Folder kieszonkowego formatu zawiera ważniejsze informacje historyczne o zabytkowym zespole klasztornym, jego wyposażeniu i zbiorach oraz dzieje osiadłych tu zakonników. Ten „Przewodnik dla zwiedzających”, jak brzmi podtytuł, został wydany w karmelitańskiej oficynie już w 1990 r., z myślą o przypadającej w roku obecnym 600. rocznicy ustanowienia fundacji oraz sprowadzenia pierwszych karmelitów, która przypadnie za dwa lata.

Krystyna Paluch Staszkiel



ZMARTWYCHWSTANIE „HISTORIYI”

Teatr Dramatyczny
w Warszawie
*Historyja
o Chwalebnym
Zmartwychwstaniu
Pańskim
Mikołaja z Wilkowiecka*

scenografia –
Ewa Beata Wodecka
reżyseria – Piotr Cieplak
premiera w grudniu 1994 r.

Zwyczaj się mówi, że bardzo popularne niegdyś widowisko rezupekcyjne paulina częstochowskiego, Mikołaja z Wilkowiecka, odkryli na nowo dla polskiego teatru Leon Schiller w 1923, a potem Kazimierz Dejmek w 1962. Oba przedstawienia zapisały się w historii jako znakomite realizacje o charakterze zabawy czy żonglerki scenicznymi konwencjami, podkreślające naiwność prostodusznego tekstu XVI-wiecznego autora.

Piotr Cieplak, reżyser o bardzo krótkim stażu, który już jednak zdążył stać się budzącą wielkie nadzieje postacią, podążył zupełnie innym tropem. Wziął na warsztat „Historyję” nie po to, by się nią rzecownie i z lekką protekcjonalnie

zabawić, lecz dlatego, że odkrył, iż zadziwiająco pasuje ona do niepoko-
jów schyłku wieku. Potraktował ją
bardzo serio i z szacunkiem – co
brzmi paradoksalnie, zważywszy że
dokonał drastycznych zabiegów
adaptacyjnych. Te przystosowania
świadczą jednak właśnie o tym, iż
Cieplak uznał „Historyję” za tekst
wciąż współczesny, nie zaś szacow-
ny albo śmieszący nas dzisiaj zaby-
tek. Jego uniwersalność dostrzegł
nie tylko w opowieści o zmartwych-
wstaniu, ale i w ludzkich dramatach
występujących tu postaci.

Na wielkiej scenie Dramatyczne-
go ustawiono amfiteatralnie ławy dla
widzów, które otaczają przestrzeń
gry z trzech stron. Czwarty bok tego
prostokąta stanowi przybrudzona
ściana. Na wysokim podium miejsce
zajmuje zespół „Kormorany”, który
skomponował znakomitą, sugestywną
i niepokojącą muzykę do widowi-
ska Cieplaka. Pośrodku zaimprowi-
zowanej sceny stoi stół przykryty
szarym aksamitem – to grób Jezusa.

Część aktorów nosi stroje współ-
czesne, niektórzy mają jednak ubra-
nia „stylowe”, w całości lub przy-
najmniej uzupełnione elementami
kostiumu historycznego. Takie samo
świadome pomieszanie panuje
w stylistyce przedstawienia. Chwyty
z rekwizytorni tradycyjnych wyobra-
żeń religijnych, czasem potraktowa-
nych z półśmiejchem, mieszają się
z pomysłami zaczerpniętymi z dzi-
siejszej kultury masowej albo co-
dziennych naszych doświadczeń.
Jezus, ubrany jak współczesny chło-
pak, walczy z diabłami metodą
Bruce’a Lee, diabły zaś zachowują
się zupełnie jak współcześni ochro-
niarze. Z nieba po drabinie schodzą

anioły odziane wprawdzie w tuniki
jak z szopki, ale za to liniejące – nie
mają widocznych skrzydeł, jednak
lecą z nich obłoki pierza.

Wszystko to, pomimo pozornego
chaosu, jest precyzyjnie skompono-
wane w harmonijną całość; powstaje
w przedstawieniu świat realno-meta-
fizyczny o wyraźnych kształtach,
świat godzący w siebie przeszłość
i teraźniejszość. Zgadząmy się nań
bez oporów, więcej – nie wiedzieć
jak i kiedy zaczynamy uważać go za
oczywisty, nasz własny, jedyny
możliwy. Bo też to o nas jest spek-
takl, zagubionych, przerażonych,
dręczonych przez zło. Jezus u Miko-
łaja z Wilkowiecka zstępuje do pie-
kiel, by uwolnić proroków, u Cie-
plaka natomiast oswobadza grupę
zwykłych ludzi, których charaktery
i losy poznajemy w zarysach pod-
czas scen pantomimicznych.

Jest w tym przedstawieniu kilka
fragmentów o wielkiej urodzie tea-
tralnej i wywierających naprawdę
duże wrażenie. Choćby zmartwych-
wstanie – jedna z napiętniejszych
scen, jakie w ogóle widziałam
w teatrze. W przyjaznym świetle,
przy akompaniamentcie grzmiącej
muzyki aksamit ze stołu-grobu unosi
się do góry i zawisa wysoko nad
głowami widzów; okazuje się że od
dołu został podbity błękitnym jed-
wabiem, w którym wycięto niewiel-
ki strzępiasty otwór – drzwi do
nieba. Mocna jest pierwsza scena
pojawienia się Jezusa, gdy na pustej
ścianie widzimy najpierw tylko jego
ogromny cień. Z kolei przewrotnie
urokliwa wydaje się apteka Rubena,
do której idą trzy Marie by nakupić
ziół i olejków. Jest to bowiem
ogromna, antyczna szafa, której

połykające wewnątrz siebie w sobie mnóstwo woreczków i... aptekarza.

To, co napisałam wcześniej, nie znaczy jednak, iż przedstawienie jest doskonałe w każdym szczególe. Mankament zasadniczy i podstawowy to, niestety, aktorstwo. Kilku aktorów zdołało wprowadzić zagrać swoje role interesująco (Adam Ferency, Sławomir Orzechowski, Jadwiga Jankowska-Cieślak), większość jednak wypadła nader błado i pełniła jedynie funkcje ruchomych składników inscenizacji, nie mówiąc już o tym, że niektórych artystów w ogóle nie było słychać. Teatralnie nie udał się także teoretycznie dobry zamysł włączenia do tekstu intermedium „Dąb”. W tej scenie jedyny raz Cieplak nie zapanował nad bezładną gmatwaniną akcji scenicznej i chaos pozostał tylko chaosem. Również dobry przecież aktor Wiesław Komasa nie zdołał przekonująco zagrać psychodeliczno-okrutnej, w zamierzeniu, tonacji tego fragmentu.

Trzeba jednak powiedzieć, że irytujące zwykłe aktorskie braki, w przypadku tego spektaklu rażą jakby nieco mniej. „Historija” Cieplaka należy do tych zdarzeń teatralnych, w których liczą się przede wszystkim sens, przeżycie emocjonalne i – intencja. Celem Cieplaka było zapewne powiedzenie, że teatr ciągle jest tym miejscem, gdzie powinny spotykać się prawdziwe sacrum i codzienne profanum. Jeśli spotkanie takie zorganizuje się artystycznie przekonująco i z prawdziwym sercem, to przypomina nam ono o sprawach, o których zazwyczaj myślimy zbyt rzadko. Intencją reżysera było zapewne także dobitne

wykazanie, że tekst Mikołaja z Wilkowiecka doskonale się do tego nadaje jako materiał wyjściowy, że wcale z niego nie wyrosliśmy, ale jedynie okazywaliśmy może małoduszność, myląc zewnętrzną, anachroniczną formę z istotą przestania. Jeśli trafnie odczytałam zamiary Cieplaka, to sądzę, że oba te cele osiągnął.

Joanna Godlewska



BALLADA O DOMU

Bye, bye Amerika Jana Schütte

Pierwotnie miałam zamiar napisać o kinie polskim Anno Domini 1994. Jednakże żaden z filmów, które weszły do kin po selekcji na ubiegłorocznym festiwalu w Gdyni, nie rzucił mnie na kolana. „Spis cudzołóżnic” – sentymalna przechadzka po Krakowie – udowodnił rzecz oczywistą, mianowicie, że Jerzy Stuhr, aktor i reżyser w jednej osobie, lepiej czuje się przed anizeli za kamerą. „Cudowne miejsce” Jana Jakuba Kołskiego, osadzone, tak jak i poprzednie filmy tego twórcy, w magicznym świecie wsi okazało się słabsze niż „Jańcio Wodnik”. Zresztą film powstał na podstawie wcześniejszego scenariusza. W koń-

cu „Wrony”, kolejny film Doroty Kędzierzawskiej, opisujący marzenia dzieci, przyniósł gorzką refleksję – przypomnienie dorosłym, że nie ma smutniejszego dzieciństwa niż świat bez miłości.

Postanowiłam zatem na pocieszenie dla Państwa i dla siebie znaleźć film osadzony w cieplejszej tonacji. „Bye, bye Amerika” w reżyserii Jana Schütte to pogodna komedia o emigrantach. O tych, którzy przeszli już swój sen o Ameryce, a teraz chcą wrócić do swojego punktu na ziemi, do małej wioski, Pręgowa. Ktoś nawet określił ten obraz jako wielki film o małych ludziach.

Historia zaczyna się w Nowym Jorku, w dzielnicy Brighton Beach. Mieszkają tam Moshe, jego żona – Polka Genowefa i ich przyjaciel – Isaak. Genowefa przepracowała 30 lat jako sprzątaczką w wielkim banku i odchodzi na emeryturę. Dzięki skromnemu życiu zaoszczędziła sporą gotówkę. Marzy o zobaczeniu utraconych miejsc. Wraz z mężem i jego kumplem podejmują wielką podróż powrotną statkiem.

Reżyser i scenarzysta skonstruował swój film z maksymalną dbałością o wiarygodność postaci. Rola Genowefy gra świetna, szalenie autentyczna Zofia Merle. Partnerują jej Yakov Bodo i Otto Tausig. Aktorka obdarzyła swoją bohaterkę cechami, dzięki którym widzowie ją z łatwością zapamiętują. Bo czyż nie wbija się w pamięć gruba, apodyktyczna kobieta, która posługuje się mieszaną polsko-angielskich słów, zdecydowana za wszelką cenę wrócić „do siebie”? Obaj mężczyźni są dla niej tłem, grają dobroduszy, nieco zagubionych w świecie prost-

czków. Życie niesie ich na swojej fali, a oni, choć mają niewiele, umiejętnie omijają rafa.

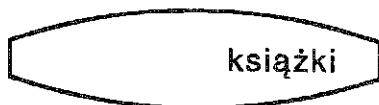
W fabułę filmu wpleciono epizody humorystyczne, zabawne obrazy z codzienności, od wyboru zielonej torby w amerykańskim sklepie z galanterią, aż po moment, gdy z tej samej torby wysypują się dolary na kupno mieszkania w Gdańsku. Równie zabawny jest epizod z rowerem, który dla dwóch Żydów jest obiektem przetargów. Tony czysto komediowe przeplatają się z lirycznymi. Scena spotkania z ks. Władysławem na plebanii w Pręgowie (gdzie 30 lat wcześniej Genowefa pracowała jako gospodyni) nie pozbawiona jest nawet pewnego ładunku dramatyzmu.

Reżyser nie epatuje nas polsko-żydowskimi złośliwościami, nie próbuje też rozbawić „na siłę”. Film, jak na komedię przystało, kończy się happy endem. Ale jego siła tkwi nie tylko w umiejętnie wykorzystanych regułach gatunku. „Bye, bye Amerika” to ballada o zwykłych ludziach, takich, którym się nie przelewa, ale też nie pną się w górę, nie dają się uwieść pogoni za pieniędzmi. Poznali już smak „innego życia” za oceanem, a teraz myślą o powrocie do gniazda. „Wszystko się zmieniło” – mówi Genowefa, myśląc o Pręgowie. Ale nie zamierza płynąć ponownie do Ameryki. Tu jest jej dom. Odzyskany.

Na koniec uwaga czysto technicznej natury. Ten film (pokazywany obecnie w jednym studyjnym kinie – „Stolica” – na jednym wieczornym seansie!) zasługuje na szerszą publiczność. Może tą niskobudżetową polsko-niemiecką produkcją powinna

się zainteresować telewizją? I to w godzinach, które gwarantują, że widzowie film obejrzą?

Anna Pietrzak



**POETA
ZAWSZE WYBIERA SIĘ
W PODRÓŻ**

Jerzy Lesław Ordan
Wielka dłoń świata
Wiersze dawne i nowe

Kujawsko-Pomorskie
Towarzystwo Kulturalne,
Bydgoszcz 1994, ss. 132

Wiersze wybrane z siedmiu zbiorów (debiut – „Ciało ziemi” – 1964) powstawały przez ponad 30 lat. Ordan, urodzony w 1934 r. w Pińsku na Polesiu, od wielu lat związany z Toruniem, nigdy nie był poetą głośnym, pieszczonym przez krytykę. A przecież w jego kolejnych książkach poetyckich odnajdujemy konsekwencję i godność kogoś, kto zna wartość swojej skromności i cel własnej drogi twórczej otwartej na bliskie i dalekie ludzkie sprawy. W pamiętnikarskim, reportażowym stylu trampa wędrującego po rozległych przestrzeniach geografii, biologii, życia i śmierci, ciała i ducha czujemy determinację zwykłego,

choć nie pospolitego zjadacza chleba i przenikliwego obserwatora świata, który wie, że swoim poznanie nie zdejmiemy z tego świata piętna zła i upadku, ale – na przekór własnej samowiedzy – próbuje go osłaniać przed ostatecznym unicestwieniem powagą własnego w nim istnienia. Akt uczestnictwa, bycie obcym tu i teraz, staje się w przekonaniu poety, jak i w każdym twórczym spełnieniu, gwarancją przetrwania, a może wręcz rzeczywistego zaistnienia tych wartości, które kształtują prawdziwe, uchwycone myślą i emocją oblicze świata. Bo chociaż pojedyncze wzruszenie, pojedyncza wyobraźnia nie mają mocy odczyniania zła i powstrzymywania procesu degradacji moralnej świata, którym rządzą prawa odwiecznej konsumpcji, właśnie pojedyncze odruchy protestu i niepokoju o jego los wynoszą ludzkie życie z egzystencjalnego bagna ku wyższemu sferom duchowych tęsknot i nadają mu ponadużyteczny i ponadczasowy sens. *Pamiętajcie: ja tam stoję*, mówi poeta w pierwszym wierszu wyboru i ta deklaracja obecności oznacza nie tylko uczestnictwo, ale przede wszystkim oddanie się, zaangażowanie w sprawę istnienia.

Poezja Ordana zawsze miała charakter reaktywno-refleksyjny, co wyraźnie uwidoczniła układ wyboru nie uwzględniający chronologii. Wiersze z sześciu cyklów sygnowane są datami, dzięki czemu rozpoznąć można ich stabilny rdzeń. „Ja” poety uobecnia się w jego obserwacjach, jego doznaniach, w skali emocji i myśli, w sposobie obrazowania i językowej ekspresji wskazując na dominację reakcji współczują-

cych i stymulujących percypowany świat w stronę klasycznej harmonii, a nie wojujących z nim, bezpośrednio interwencyjnych. Jeśli pojawia się tu bunt, protest przeciw dezintegrującym tendencjom współczesności, ma on raczej wymiar dziecięcego zdumienia, łagodnego smutku i beznadziejnego żalu, nie ma w nim natomiast zjadliwego szyderstwa czy agresywnej ironii. Ordan, jak każdy mniej lub bardziej nawiedzony moralista, traktuje życie serio i dlatego nie atakuje go z pozycji uzurpatora: *Była podróż I / miłość / Jaka mnie jeszcze czeka / wojna?* Mimo rozumienia samego procesu życia jako nieustającej walki, poeta nie żąda, nie domaga się od losu darów i przywilejów, on z otwartością neofity czeka na wszystko, co się ma wydarzyć i nie wątpi z góry w sens tego czekania. Jest uważny i pokorny w swojej pasji odkrywania, nie rzuca się z motyką na słońce, nie przecenia swego statusu bycia człowiekiem:

*Więc znów wytyczam granice
Znów śpiewam pustynię wody
I w trudzie tym by pojąć co jest
PRZESTRZEŃ
nie dowiedziałem się co przykrywam
[podeszwą
„Odmiany morza”]*

W części I i II zgromadzone zostały utwory związane tematycznie z „najbliższą ojczyzną”, „krajem lat dziecińczych”, z inicjacją w dojrzwienie, w męskość, także w doświadczenia twórcze, podróże do źródeł sztuki. *Poeta zawsze wybiera się w podróż (...) która nie może mieć końca*, powiada Ordan w jednym

z wierszy bez tytułu, który kończy się rozważaniami na temat istoty życiowych wyborów i życiowych ograniczeń. Podróż poety przez życie nie może mieć końca, skoro *Świat jest tajemnicą i iskrzy wszystko co żyje*. Nigdy nie wyczerpie się ciekawość poety, dla którego zarówno piękno jak i ciemność świata stanowią nieustającą inspirację.

Części III, IV i V zawierają wiersze, w których spojrzenie poety pogłębia się o wymiar ontologiczny i eschatologiczny, zajmuje go prawda bytu jako takiego i poszczególnie przypadki istnienia, cierpienie indywidualne i losy całych narodów. Tu i ówdzie powraca pierwotne, instynktowne przywiązanie do przyrody, uмиłowanie natury – tej kolebki naszej wyemancypowanej egzystencji. Pojawiają się też pytania ostateczne: kontemplacja życia i śmierci wywołuje w poecie świadomość niemocy wobec tego, co tu i teraz musi pozostać dla nas zasłonięte: *Popielnice praprzodków / Tyle tyle możliwości / I jedna niemożliwość*. Podróże po świecie owocują u Ordana refleksjami kulturowymi i etycznymi dalekimi od pychy łowcy wrażeń i zdobywcy bogactw doczesnych. Ton gorzki przebijający przez obrazy historii i dzisiejszego dnia świata jest efektem ostrości spojrzenia i wyczułonego instynktu moralnego, który nie dopuszcza uproszczeń i samozachwytnych iluzji w ocenach:

*My Europejczycy mieliśmy
[w gruncie rzeczy dobrą
przeszłość
Tak różne drzewa dorastają
w naszym klimacie]*

*Wynaleźliśmy tyle odmian noży
[Żadne
fortyfikacje i wody
nie chroniły naszej megalomanii
(** My Europejczycy)*

Mimo że ubożeje współczesność, poeta nie ma złudzeń co do naszej cywilizacyjnej pychy: *Ta stara Europa jeszcze wierzy / że to co przyjdzie / nie może być gorsze od tego co jest*. Ordan wyznaje Herbertowską teorię dokumentowania faktów istnienia: *trzeba dać świadectwo*, mówił ongiś Pan Cogito i w tej deklaracji mieści się najwyższa troska i autentyczna odpowiedzialność za prawdę artystycznego przesłania. J.L. Ordan w wierszu pt. „Artysta ma obowiązek” powtarza swoimi słowami to samo: *Artysta jest bezwstydnym (...) Tym bezwstydnym z obowiązku mówienia prawdy (...) I nawet może nie mieć przyjaciół gdy ma przyjaciół*. Budująca jest, zaiste, bezwzględność tego wyznania.

W części VI pojawiają się znowu sentymentalne motywy autobiograficzne, nazwy miejsc odwiedzanych w młodości, odniesienia rodzinne; poeta daje w ten sposób znak czytelnikowi i sobie samemu, że czas życia toczy się po kole, narodziny i śmierć łączą się w jedno z tym, co było PRZEDTEM i co będzie POTEM, przestrzeń transcendencji symbolizowana jest SŁOWEM, które jest na początku, a także na koniec z wieży twojego krzyku wystrzeli swoim krzykiem. Ostatni cykl wierszy zawiera utwory najdojrzalsze, najwnikliwiej sięgające w te rejony, które stawiają największy opór naszym ułomnym narzędziom poznania;

najwięcej tu zatem pytań, niedomówień, przemilczeń. A jednocześnie – najwięcej poznawczego żaru, intensywności intelektualnego i emocjonalnego głodu. Wielkim walorem tej poezji jest wszakże jej osadzenie w konkrety, rzetelność w penetrowaniu zjawisk i sytuacji granicznych (chodzi o granicę między fizycznym a metafizycznym doświadczeniem bytu), dawanie pierwszeństwa doświadczeniu racjonalnemu przed próbą artykulacji irracjonalnego. Szczególny urok metafizycznej warstwy poezji Ordana tkwi w doborze środków ekspresji artystycznej: w subtelności, dyskrecji – chciałoby się rzec – jego metafory, w prostocie, niekiedy wręcz zgrzebności jego frazy. *W tej ociemniałej godzinie nawet wędki milczą / Czego jeszcze szukać?* Domyślamy się, oczywiście, że poeta pyta nie o obecność ryb w jeziorze, ale o sens istnienia, a przecież swój filozoficzny niepokój wyraża niestychanie oszczędnie. Wiersz zatytułowany „Nocna jazda samochodem” kończy się enigmatycznym wywodem: *Co prawdziwe – nie do usłyszenia / Może trzeba będzie otworzyć ciemność?* I wreszcie wiersz zaczynający się słowami – *Ta ciemna woda luczy we mnie jeszcze nie zmęczona* – i zawierający skrótowy, symboliczny rejestr powszednich zdarzeń i doznań, kończy się inkantacją: *Ciemna woda we mnie kiedy się zmęczysz / nie pozwól bym się o tym dowiedzieć*. Ten wiersz to niezwykle uczciwy dokument ludzkiego pragnienia bycia człowiekiem w pełnym, „Elzenbergowskim” znaczeniu. Czyż nie brzmi w nim ta sama czuła i tragiczna nuta wiecz-

nej, bolesnej i pełnej nadziei jednocześnie pogoni za sensem, tak m.in. wyrażona w „Kłopotcie z istnieniem”: *Człowiek, który chce się doszukać „sensu życia”, jest głębszy od innych, ale jest też na swój sposób zgubiony: nie znajdzie go nigdy, i bez niego się już nie obejdzie.* Chwałę więc poezję Ordana także za jej heroizm.

Adriana Szymańska

REPETYTORIUM

Adam Zagajewski
Ziemia ognista

Wydawnictwo a5, Poznań 1994
ss. 70

Kolejna książka Adama Zagajewskiego, tomik wierszy zatytułowany „Ziemia ognista”, skłania do przemyślenia na nowo kwestii granic literackości. Czy mianowicie istotą literackiego oglądu świata musi być konwencja: fikcja, sztuka wersyfikacyjna lub dystans artystyczny?

Zarówno młodzieńczy manifest nonkonformizmu w stosunku do oficjalnej literatury PRL-u, napisany wraz z J. Kornhauserem „Świat nie przedstawiony” (1974), utrzymane w tonie kontestacji właściwej pokoleniu '68 powieści: „Ciepło, zimno” (1975), „Cienka kreska” (1983), zbiór publikowanych w młodości recenzji „Drugi oddech” (1978), jak i tomy esejów: „Solidarność i samotność” (1986) oraz – znakomite – „Dwa miasta” (1991) wykraczają poza obszar strukturalistycznie

opisywalnych konwencji. Związek z realiami społecznymi, a także z estetyką czy – najszerzej – z filozofią, wydaje się w tej niezwyklej powagi twórczości bardziej znaczący niż utrzymywanie się w granicach literatury. Z drugiej strony autonomia sztuki, a zwłaszcza niezależność sugestywnej sztuki słowa, jest eksponowanym przedmiotem troski Zagajewskiego od początku lat 80. Nie ma tu sprzeczności, bowiem samoistna wartość sztuki okazuje się u Zagajewskiego – szczególnie jako autora tomików „Jechać do Lwowa” (1985), „Płótno” (1990) i „Ziemia ognista” (1994) oraz „Małego Larousse’a”, cyklu prozy poetyckiej pomieszczonego w dwu nowszych książkach eseistycznych – niejako przeźroczysta ku doznaniu metafizycznej jedności uniwersum. Oto na przykład:

*W lusterku samochodu zobaczyłem
nagle bryłę katedry w Beauvais;
rzeczy wielkie mieszkają w małych
przez chwilę*

(„Jechać do Lwowa”)

Na pierwszy rzut oka orientalizująca formuła, która utożsamia ziarno piasku z kosmosem, powraca wielokrotnie do tekstów Zagajewskiego. Choć wiersz „Zdrada” z przełomu lat 70./80. antycypuje rozwój poetyckiej refleksji nad – wiernością, tą przenikającą wszystkie sfery życia, to zdaje mi się, że nowość „Ziemi ognistej” (Purgatorium, Czyśca?) polega na subtelnym odsłanianiu się immanentnego chrześcijaństwa języka poetyckiego. Przede wszystkim świadczy o tym przywoływana odwieczna symbolika

kultury chrześcijańskiej; po wtóre, w centralnym punkcie, w kompozycyjnym środku ciężkości znalazł się wiersz-modlitwa, tytułowa „Ziemia ognista”; po trzecie, sposób wypowiedziania się o miłości sytuuje poetę wśród poszukiwaczy tego, co nieśmiertelne, niezniszczalne i wszechobecne. Kobieta ubiera się w przyszlność, a wspólna teraźniejszość kochającym jawi się jako *posilek w podróży* (s. 7), zaś „Przemiana” (s. 6) nicodgadniona niczym Przemienienie Pańskie jest epifanią dokonującą się w spotkaniu z ukochaną.

Conversatio nostra est in coelis – zapewnia św. Paweł. „Ja” liryczne w „Ziemi ognistej”, w wierszu pt. „Szukaj”, nieco przypomina Eneasz: *Miasto przywitało mnie obojętnie / a megafony jego ulic szeptały: / czy nie widzisz, że ogień wciąż płonie, / czy nie słyszysz huku płomieni? / Odejdź. / Szukaj gdzie indziej. / Szukaj. / Szukaj prawdziwej ojczyzny* (s. 20). Ojczyzna ta przybiera kształt pragnienia. Najsilniejszego. Wewnątrz ognia. Poeta wyraża to w „Ziemi ognistej”, bliskiej teologicznemu pojęciu nocy ducha, zapisu tęsknoty do swoistego Czyśćca, do wiary w wieczną pamięć, święte trwanie, w absolutną wagę naszych decyzji (s. 34-35). Ból – a więc intensywność doznania – i pamięć mają przejść przez ogień. I to jest prośba. Może – marzenie.

Wewnętrzna spójność tej książki poetyckiej polega m.in. na symetrycznie okalających utwór tytułowy korespondencjach: trójcy „Trzech Królów” odpowiada zatem intrygujące trium, „Trzej aniołowie”, natomiast wysublimowanemu zmysłowi słu-

chu, atrybutowi bytu duchowego, poświęcona została korelacja zdań: *Jeszcze mnie nie ma / Słyszę wszystko* (s. 19), i: *Dziewczyna o zręcznych palcach / nie może słyszeć głosów, ponieważ jest śmiertelna* (s. 49). Te nawiasy-korespondencje wyglądają jak skrzydła tryptyku.

„Trzej Królowie” ukazują ludzi współczesnych sparaliżowanych nie tyle grozą, ile unikaniem świadomości grozy, niezdolnionych przeto, by otworzyć się na wielonego Boga: *Już ledwie pamiętam, czego szukaliśmy* (s. 13). Potrzeba religijna nie znajduje zaspokojenia: *... żyłbym spokojnie, / gdyby nie światło, które wybucha / nad murami miasta o poranku / każdego dnia i oślepia moje pragnienie* (tamże).

„Trzej aniołowie” personifikują aspekty niedostępności transcendencji. Aspekt epistemologiczny (pierwszy anioł, usiłujący poznawać ludzi) ani etyczny (drugi, pouczający) nie wyczerpują ludzkich oczekiwań. Nie nawiązują z człowiekiem prawdziwego kontaktu. Dopiero trzeci anioł, jak myślę, anioł śmierci, milczeniem wyraża szacunek wobec tajemnicy, zapewne wobec tajemnicy życia, czyli właściwie nieuchronnego cierpienia, udręczenia lękiem przed nicością. Ten anioł uobecniałby ontyczną stronę transcendencji.

Antologia (s. 11), czytana w wierszu pod takim właśnie tytułem, przypuszczam, że – „Antologia Palatyńska”, ma odpowiednik w dedykowanym innemu pocięciu pokolenia Zagajewskiego, R. Krynickiemu tekście „Pisała w ciemności”. Rzecz OPOWIADA o tłumaczonej przez Krynickiego poetce, Nelly Sachs: *Ciemność pisała / ująwszy tę nie-*

*młoda kobietę / jak wieczne pióro. //
Noc liłowała się nad nią trochę, /
nad miastem rosło / szare więzienie
świt, / różanopalcu jutrenka. //
Gdy zasypiała / budziły się kosy /
i nie było przerwy / w smutku
i w śpiewie. Różanopalcu jutrenka*
ze starożytnego eposu oraz ptak, którego, jako śpiewaka natury, chwala klasycy, nawiązują do kręgu antycznego, śródziemnomorskiego dziedzictwa poetów. Klasycyzm przemyka się do „Ziemi ognistej” na promieniu wschodzącego słońca.

Rozpoczynająca książkę „Muszla”, z motywami Teb, Delf, Sybilli, Orfeusza, ma kodę z zaszyfrowaną między słowem „czarną” a słowem „płomieni” czerwinią ognia: *Czas zabiera życie / i oddaje pamięć, złotą od płomieni, czarną od żaru* (s. 5). Nie ma tu jednak żarliwości wyznania, bo: *...mniś cicho śpiewali (...)* *Nie poznałem starożytnych miast (...)* *Ufałem ulotnym sygnałom* (tamże). Istotniejsza jest *pamięć*, przeto w modlitwie padnie prośba o wyzwolenie z *amnezji* (s. 34), *pamięć* wyrzeźbiona bólem osuwania się w śmierć, stąd suplikacja: *...wybaw mnie od anestezji* (s. 35). Są to dwa elementy dyscyplinujące zbudowaną z nich kłamrą wołanie do Boga, „Ziemie ognistą”. Mityczny Orfeusz zapowiada poezję przyszłych wieków. Tę doskonałą, której wielcy tylko służą. To jest dźwięk *muszli, którą potrafił uciekający Orfeusz* (s. 5), to *ciemność*, co pisze, traktując Sachs jak narzędzie.

Uznane dokonania poetyckie w dzisiejszej literaturze polskiej zostały z kolei przywołane siecią aluzji. „Czarne olśnienie” każe pa-

miętać o „Ciemnym świecidle” A. Wata, męczenniku XX-wiecznych mroków. „Malarze Holandii” są polemiką z bohaterami „Martwej natury z wędzidłem”, Z. Herberta. W „Nocy” brzmi echo erotyku Miłosza. „Widokówki” (s. 17) zwracają się do S. Barańczaka, autora „Widokówki z tego świata”.

„Uchodźcy” z wizją koszmaru wciąż tłących się wojen, „Chorągwie”, „Elegia” z obrazem PRL-owskiej codziennej małości wprowadzają natomiast do „Ziemi ognistej” okrucieństwo dziejów, chaos przeciwstawny łaadowi sztuki. Zabarwiony katastrofizmem obraz historii aż ześlizguje się po skraju bluźnierstwa w zestawieniu oka Opatrzności z ikonografią rewolucji francuskiej (s. 21).

Nie wiem, dlaczego wstępna lektura „Ziemi ognistej” przyniosła irytujący zawód. Jeszcze jeden zbiór wierszy o przemijaniu! „List do czytelnika”, list jako kluczowe pojęcie narzucające w miarę głębszej lektury, skłaniałoby do rewizji pochopnej oceny.

Otóż Herbertowski „Do Ryszarda Krynickiego list” niósł w sobie sekrety poetyckiej alchemii. Kiedyś Krynicki użył w stosunku do Herberta określenia *książę poetów*, co więcej, uczynił tak w lirycznej miniaturze ozywającej fragment Słowackiego. „List do czytelnika” wygląda inaczej. Naiwnie! Czytamy: *Napisz o chwilach, / kiedy kładki przyjaźni / zdają się trwalsze / niż rozpacz*. Po „Liście” krótki tekst „Nie było mnie w tym wierszu” zdradza zamiar upodobnienia się do artystów skrytych całkowicie za dziełem i naturą. Czy to jeszcze

możliwe? Bezpretensjonalność „Listu” posądzam o fałsz przewrotnego wyrafinowania. „Nie było mnie...” zakrawa na żart. Znaczenia się usamodzielniają i buntują na wzór toutes proportions gardeés, naleśników z bajki Kołakowskiego. Nie ma powrotu do niewinności w sztuce. „Ziemia ognista” stała się rodzajem repetytorium, czyszcówą czczością słowa, symptomem wyczerpania.

Mimo to „Godzina ametystowego świtu” Henryka Wańka na okładce podsuwa odmienną konkluzję. Jak więc w latach 80. olśnienie poezją Zagajewskiego przeobrażało upokarzającą rzeczywistość w ramę doznania estetycznego, tak dzisiaj cierpliwie powtarzanie toposów przemienia upodlającą zmienność w akcydentalne tło nieporuszonych: kryształu, modlitwy, wiersza. Sztuka sięga dalej niż rygory czy też igraszki form, ponieważ odbiera złudzenia. Repetycja jest naszym losem i jedyną, surową, nadzieją.

Dorota Heck

O KSIĘDZE I KSIĄŻKACH

Olga Tokarczuk
Podróż ludzi Księgi

Przedświt, Warszawa 1993,
ss. 180

Autorka tej powieści zalicza się do grupy piszących pań, które debiutowały książkami w Polsce po roku 1989, choć czasem już wcześniej współpracowały z prasą drugo-obiegową (szczególnie z krakow-

skim wtedy „brulionem”); podkreślam fakt debiutu w Polsce, ponieważ część tych pisarek nowej generacji mieszka wciąż – po exodusie dokonanym w okresie finału Peerelu – za granicą i ta okoliczność ma wpływ na ich twórczość: np. Natasza Goczek w Niemczech, Manuela Gretkowska (której utwory prezentowałem już na tych łamach) w Paryżu, Izabela Filipiak w Nowym Jorku... Choć nie tracą one – również osobistego – kontaktu z krajem. Olga Tokarczuk, publikująca swą prozę dość często szczególnie w czasopiśmie skierowanych do młodych środowisk literackich (m.in. w „Czasie Kultury”), mieszka w kraju, aczkolwiek jej twórczość – zarówno omawiana tu pierwsza powieść, jak i pojawiające się w prasie nowe opowiadania – w jeszcze większym stopniu niż teksty wyżej wymienionych autorek zaciera związki z konkretną społeczną czy obyczajową teraźniejszością polską. Jest świadomie uniwersalna i – jak się to kiedyś mawiało – kosmopolityczna...

Jeszcze jedno łączy Tokarczuk z przedstawicielkami nowego pokolenia pisarek (także z debiutującą przed rokiem prozą zatytułowaną „Białe klisze” w wydawnictwie „Akapit” Zytą Rudzką): że znalazła wyjątkowo dobre przyjęcie jak na rodzaj uprawianej twórczości, i to nie tylko na łamach kolumn literackich gazet, lecz – mówiąc przenośnie – w szerszym obiegu kultury. Otóż generalnie rzecz biorąc, nasza krytyka i publicystyka kulturalna lubuje się dziś w utyskiwaniu na niedowład współczesnej literatury polskiej (te słynne „czarne dziury”...), a co raz znajduje piórem

jednego czy drugiego odkrywcy „wydarzenia” czy nawet rewelacje, i to wśród powieści czy tomów opowiadań z założenia skierowanych do wąskiego kręgu, jeśli nie najwęższej elity (biorąc pod uwagę nakłady, sposób rozpowszechniania i rzeczywisty zasięg reklamowanych dzieł) czytelników; przeciętny czytelnik, nawet obyty z kulturą, znajdując w „Gazecie o Książkach”, dodatku do „Gazety Wyborczej”, wiadomość o „rewelacyjnej” pozycji młodej autorki polskiej z pewnością nie pobiegnie do księgarni poszukując książki, bo na ogół jeśli szuka jeszcze literatury, to zupełnie innej. Przeciętny czytelnik traktuje przeczytaną informację na takiej zasadzie, na jakiej czyta wiadomość o zdobyciu na przykład trzeciego miejsca przez polską płotkarkę na zawodach w Australii i pamięta o tym najwyżej jeden dzień. Natomiast ktoś zaliczający się do elity odbiorców, a przy tym ambitny, kto chciałby nabyć jeden z pięciuset czy tysiąca egzemplarzy „rewelacji”, na próżno biega po okolicznych księgarniach, bo reklamowaną w wysokonakładowej gazecie pozycję można znaleźć zwykle tylko w kilku czy kilkunastu księgarniach Warszawy, jeśli została wydana w Warszawie, Wrocławiu, jeśli została wydana we Wrocławiu, Krakowie, jeśli w Krakowie itd. Ogłoszonej ostatnio jako wielkie odkrycie prozy polskiej – przez Czesława Miłosza w „Gazecie Wyborczej” – książki Tomka Tryzny prawdopodobnie w ogóle nie można nigdzie kupić, o czym z góry zresztą uprzedza „Gazeta”; samemu Miłoszowi rzecz wpadła w ręce przypadkiem w dziale litera-

tury dla dzieci i młodzieży... Tak więc jeśli w pierwszym programie telewizji Zyta Rudzka została przedstawiona jako wschodząca gwiazda polskiej prozy, jeżeli książki Manuelei Grelkowskiej w kilku czołowych tytułach prasowych uznano za objawienie artystyczne, a Olga Tokarczuk na fali szerokiego aplauzu krytyki towarzyszącej otrzymała prestiżową Nagrodę Wydawców Polskich właśnie za „Podróż ludzi Księgi”, to te fakty nie miały – jak sądzę – na razie większego znaczenia dla poczytności i znajomości pisarstwa autorek w Polsce.

Z tego nieco przydługiego, ale chyba niezbędnego dla czytelnika „Przeglądu Powszechnego” (który, przypuszczam, nie miał okazji poznać omawianej tu książki) wstępu można wysnuć wniosek, że sam nie przyłączam się do grupy entuzjastów powieści Olgi Tokarczuk; i w istocie, doceniając niewątpliwie talent narratorski oraz „dalekosiędną” wyobraźnię młodej (jak sądzę) autorki, nie traktowałbym jej powieści jako wyjątkowego znaleziska na tle mizeroty dzisiejszej polskiej prozy. Jest to po prostu dobra zapowiedź literacka i chyba niewiele więcej, choć to przecież już dużo; na szczęście mamy trochę więcej podobnych zapowiedzi. Wbrew różnicznym kasandom krytycznym (zachowującym zapewne zbyt wyrwykowy, niesystematyczny kontakt z dzisiejszą literaturą, zresztą z wymienionych już wyżej przyczyn obiektywnych) nie jestem złego zdania o naszej nowej prozie.

Powieść Tokarczuk jest – przy dużej pomysłowości i fantazji narracyjnej autorki – bardzo przyzwoicie

od strony rzemiosła zrealizowana, nosi wszakże jeszcze wyraźne piętno młodzieńczych fascynacji i zauroczeń – również czytelniczych. Powiedziałbym, że pożytkuje doświadczenia zagorzałej i wnikliwej lektorki tekstów hermetycznych, choć i klasycznych – literackich. Można wskazać na wiele bliższych i dalszych układów odniesienia, mniej czy bardziej konkretnych odsyłaczy fabuły i warstwy refleksyjnej książki, która korzysta w dziedzinie tworzywa np. i z warsztatu wczesnej powieści pikareskiej, i pastiszowo-kolażowych trendów najnowszej prozy postmodernistycznej, czasem ze wskazaniem na Borgesa, czasem na np. Johna Bartha, nie odżegnując się po drodze od atrakcji baśniopisarstwa; wiele tych zależności rozpoznawano zresztą w dotychczasowych omówieniach powieści. Już sam tytuł „Podróż ludzi Księgi” zawiera sygnały wiecznych mitów i toposów literatury, które będą zasadniczymi drogowskazami narratora w jego trudzie poznawczym i artystycznym. Motyw zespołowej podróży poszukiwaczy jakiegoś panaceum wieczystego szczęścia – Złotego Runa, Graala, Tolkienowskiego Pierścienia, Księgi Wiedzy itd. – jest fundamentalnym, powiedziałbym, tropem wyobraźni artystycznej od niepamiętnych początków ludzkości, sam zaś symbol Księgi stanowi element wieczystych dociekań intelektualnych człowieka. *Każda książka jest odbiciem Księgi i stanowi jej odbłask. Jest symbolem ludzkich prób osiągnięcia Absolutnej Prawdy i w pewien sposób wszystkie pisane przez ludzi książki są zbliżaniem się do tej prawdy krok po*

kroku; czyż nie jest to zdanie jakby żywcem wyrwane ze słynnego eseju Ludwika Flaszyna o Księżdzie? W powieści Tokarczuk co rusz natykamy się na cytaty i epizody fabularne wchodzące w zakres niejako wspólnej bazy świadomości i kulturowej podświadomości współczesnego człowieka, oczywiście edukowanego w szkołach i kształconego m.in. na typowych lekturach dzieciństwa; jest to zgodne z przyjętym dziś kierunkiem rozwoju prozy światowej i na ogół twórczo przez autorkę wykorzystane. Na ogół, bo nie do końca: po kilku rozdziałach widać, że przystępuje wspólnej podróży po Księżdzie Markiza, Weroniki, Gauche i Burlinga zaczyna przerastać siły narratora, że zamiast rozwijać oryginalny nadbudowany nad tradycyjną „bazą” wątek własnej konstrukcji artystycznej, popada on coraz głębiej w uzależnienie od schematów literackich, stereotypów zbiorowej wyobraźni, zapożyczonych idei... Z dużym zainteresowaniem będę czekał na następną książkę Olgi Tokarczuk.

Mieczysław Orski

JAKA EUROPA?**Feliks Gross
*Federacje
i konfederacje
europejskie
Rodowód i wizje*****ISP PAN, Warszawa 1994,
ss. 86**

Stany Zjednoczone Europy, czy szerzej federacja ogólnoświatowa, to z pewnością szlachetna wizja, a nawet zewnętrznie atrakcyjny model ukształtowania międzynarodowych relacji. Zamysłów budowy jednej i jednolitej Europy można by się doszukiwać już przed wiekami. Gross przedstawił plany unii europejskiej powstałe w okresie międzywojennym i w latach II wojny światowej. Ograniczył się przy tym w zasadzie do koncepcji, które zrodziły się w kręgu działaczy i ideologów lewicy (socjalistów, pacyfistów). Sam zresztą od dawna jest związany z tym obozem. Jeszcze w końcu lat 20. nawiązał kontakt z powstałym na Uniwersytecie Jagiellońskim Akademickim Związkiem Pacyfistów. Organizacja grupowała młodzież o poglądach socjalistycznych, demokratycznych i liberalnych o orientacji federalistycznej czy liganarodowej. Jednym z aktywniejszych działaczy Związku, obok autora, był wówczas m.in. Józef Cyrankiewicz. W okresie II wojny światowej Gross znalazł się na emigracji w USA. Tam, razem z międzynarodowym gronem uczo-

nych, polityków, pisarzy o lewicowych i pacyfistycznych sympatiach, współtworzył Radę Planowania Europy Środkowej i Wschodniej. Był jej sekretarzem generalnym, a także redaktorem federalistycznego miesięcznika „New Europe”.

Książka nie jest rozprawą ujmującą całość zagadnienia federalizmu. Osobiste zaangażowanie autora w przedstawiane kwestie sprawia, iż jest to raczej (jak sam pisze) zespolenie eseju z osobistym pamiętnikiem i wrażeniami z przeszłości. Obok wzmianek o planach powojennego związku Polski i Czechosłowacji Gross przybliży stosunkowo mało znane postaci (nie tylko Polaków) ruchu federalistycznego, swych byłych współpracowników, i ich usiłowania tworzenia jedności europejskiej bądź ogólnoświatowej. To niewątpliwy walor książki.

Drugą obok informacji, bodaj ważniejszą, intencją autora jest przekonanie i pozyskanie czytelnika dla proponowanych koncepcji. Sam Gross, czego nie ukrywa, jest entuzjastą rozwiązań federacyjnych. Można by nawet rzec, że entuzjastą bezkrytycznym. Jest przekonany, że zjednoczona Europa byłaby krainą szczęśliwości, bez wojen, waśni, zatargów między państwami i narodami. Federacja jawi się mu jako projekt idealny, swoiste panaceum na wszelkie problemy polityczne, gospodarcze. „Stara”, podzielona narodowo (według Grossa „nacionalistyczna”) Europa – jak pisze – nie była wolna od wojen, prześladowań religijnych i politycznych. W „nowej” Europie prymat ma mieć wolność jednostki i szacunek dla praw człowieka. Pełna integracja, dotych-

czas narodowych gospodarek ma być skutecznym sposobem uniknięcia ryzyka bezrobocia i kryzysu, ma też zapewnić obsługę rynków w sposób racjonalny, wolny od nadprodukcji czy też niszczącej konkurencji (!). Czy nadprodukcja jest naprawdę złą rzeczą konsumenta? Czy „nowa” Europa miałaby więc być Europą biurokratów ściśle wytyczających zza biurka kierunek i zakres indywidualnej ludzkiej inicjatywy? Gross oczywiście zaprzeczy. Odpowie, że to nie tak, że to nic to, ale szkoda, iż nie dostrzega takiej ewentualności. Zapewnia natomiast, że rozwiązania federacyjne są szczytowymi punktami *światłej i postępowej myśli*, stanowią *symbol światłych tradycji wielkiej cywilizacji* i powstały *wśród ludzi światłych*. Przydałoby się jednak więcej „przyziemnych” konkretów. Przecież niewątpliwie potrzebna współpraca między narodami i państwami nie musi od razu oznaczać zniwelowania wszelkich odmienności czy dzielących je różnic. Zresztą właśnie różnorodność może ubogacić, a konkurencja wydaje się efektywniejsza niż najlepsze nawet ujednolicenie i „sprawiedliwy podział”. Mrzonką wydaje się przekonanie, że integracja rozwiąże też wszelkie bolączki, jak np. bezrobocie (przykładem są państwa Unii Europejskiej).

Książka Grossa trafia dziś na okres dyskusji o formach zjednoczenia Europy i uczestnictwa w nich Polski. Autor zdecydowanie opowiada się za Europą ponadnarodową, ale nie jest to przecież jedyna z istniejących propozycji. Może ona przecież pozostać Europą „ojczyzn”, Europą samodzielnych i – choć

zachowujących swe odmienności – przyjaznych sobie i współpracujących z sobą państw.

Krzysztof Tarka

OBRONA BEZNADZIEJNYCH (?) PYTAŃ

Philip Yancey
*Rozczarowany
Bogiem*

„Pojednanie”, Lublin 1993,
ss. 208

Bywają niestety pisarze chrześcijańscy, którzy w najlepszych intencjach, często nieświadomie, robią przeciętnemu czytelnikowi krzywdę. Nadużywają słów tej miary i wagi co „miłość”, „prawda”, „łaska”, szermując nimi na lewo i prawo, jakby były panaceum na to, co się dzieje między człowiekiem a Bogiem. I tak, rodzi się (za) często ułuda, którą Delia Smith nazwała *wiarą w różowych okularach*. A Bóg?... A przecież wokół ludzkiej miłości, bólu, odrzucenia, grzechu trzeba chodzić dosłownie na palcach. Inaczej za wiele można zniszczyć. W praktyce: piszącego, doradzącego, lekarza, psychologa, księdza wreszcie – powinna obowiązywać zasada „primum non nocere”. Czas pokaże, czy będzie można użyć słów: „łaska”, „prawda”, „miłość”.

„Rozczarowany Bogiem” nosi podtytuł „Trzy pytania, których nie stawia się głośno”. Praca Yanceya

zrodziła się głównie pod wpływem spotkań i rozmów z Richardem i Douglassiem – „rozczarowanymi Bogiem”. Po jednym ze spotkań z Richardem Yancey notuje: *Gdy przypomniałem sobie (...) naszą rozmowę, wylaniały się w niej trzy podstawowe pytania dotyczące Boga, które były jakby ukryte pod powłoką jego uczuć. Im dłużej się nad nimi zastanawiałem, tym bardziej zdawałem sobie sprawę, że pytania te, choć uśpione, tkwią gdzieś głęboko wewnątrz każdego z nas. Niewielu ludzi stawia je jednak głośno, gdyż w najlepszym przypadku wydają się niegrzeczne, w najgorszym heretyckie* (s. 25). Te „niegrzeczne pytania” to: Czy Bóg gra nie fair? Czy Bóg milczy? Czy Bóg się ukrywa? Boimy się ich, prawda? – pyta Yancey. Obawiamy się, że otrzymamy na każde z nich odpowiedź twierdzącą! Nie stawiając ich głośno, tkwimy zatem w *wierze w różowych okularach*.

Pewnego dnia żona Douglassa, drugiego z „rozczarowanych”, odkryła guz na piersi. Dwa lata później rak opanował jej płuca. Pod wpływem chemioterapii straciła włosy. W samym środku kryzysu, gdy wieczorem Douglas prowadził samochód z żoną i 12-letnią córką, jakiś pijany kierowca zderzył się z nimi czołowo. Żona doznała wstrząsu, córka miała złamaną rękę i twarz pociętą kawałkami szkła, a sam Douglas otrzymał potężne uderzenie w głowę. Wypadek uszkodził mu wzrok. Jedno oko poruszało się odłą w sposób nieskoordynowany i nie mógł na niczym skupić wzroku. Jak na ironię, przez ostatnie lata, gdy 24 godziny na dobę towarzyszył

umierającej żonie, jedyną rozrywką i kontaktem ze światem było dla Douglassa... czytanie książek. Na pytanie Yancey’a, czy jest rozczarowany Bogiem, Douglas nieoczekiwanie odpowiada negatywnie. *Byłem zdumiony – przyznaje Yancey. – Douglas, do głębi szczerzy, zawsze odrzucał łatwe regułki w rodzaju: „zamień swoje rany na gwiazdy”, które można było usłyszeć w świadectwach wygłaszanych podczas religijnych audycji telewizyjnych. Czekalem, aby wyjaśnił* (s. 138). Patrz, wyjaśnia prawie niewidomy Douglas, nawet największe cuda nie rozwiązują problemów tego świata: wszyscy ludzie, którzy zaznali fizycznego uzdrowienia, w końcu umarli. Potrzebujemy czegoś więcej niż cuda. Potrzebujemy nowego nieba i nowej ziemi, a dopóki nie będziemy ich mieć, niesprawiedliwość nie zniknie. Wielki Piątek. Tamtego dnia Bóg był przeklęty. Krzyż, na którym wisiało ciało Jezusa, nagie i naznaczone ranami, odsłonił wszelką przemoc i niesprawiedliwość tego świata. *Gdy zbudujemy nasz związek z Bogiem niezależnie od okoliczności naszego życia (...) wtedy będziemy mogli trzymać się, gdy fizyczna rzeczywistość wokół nas będzie się rozpadać. (...) Możemy nauczyć się ufać Bogu pomimo całej niesprawiedliwości życia. Czy nie jest to główna myśl Księgi Hioba? (...) Wierzę, że Bóg czuje się tak samo w związku z tym wypadkiem jak ja, że doznaje gniewu. Nie winię Go za to, co się stało* (s. 138).

Rozmowa z Douglassiem to tylko fragment książki. Yancey na dwustu stronach różnym ludziom w różnych sytuacjach zadaje „niegrzeczne pyta-

nia". Pomimo że wiele myśli formuluje w sposób kontrowersyjny, traktuje czytelnika poważnie. Nie stosuje bowiem środków znieczulających; jego argumentacja, oparta na Biblii i doświadczeniu chrześcijańskim, prawo ostatniego, rozstrzygającego głosu oddaje Bogu. *Niezależnie od tego, jak bardzo staralibyśmy się to wytłumaczyć* – pisze Yancey – *z perspektywy osoby zamkniętej w czasie Bóg czasami wydaje się nam niesprawiedliwy. Dopiero przy końcu czasu, gdy dojdziemy na poziom patrzenia Boga, gdy wszelkie zło zostanie ukarane albo przebaczone, każda choroba uzdrowiona i cały wszechświat odrodzony – dopiero wtedy zapamiętuje sprawiedliwość. Wtedy zrozumiemy, jaką rolę odgrywało zło, upadek, prawa przyrody i „niesprawiedliwe” wydarzenia, takie jak śmierć małego dziecka. Zanim to nastąpi, nie będziemy wiedzieć, ale możemy ufać Bogu, który wie. (...) Wiara oznacza, że wierzysz z góry w to, co będzie miało sens dopiero wtedy, gdy będziesz patrzył na to wstecz* (s. 152).

Książkę należy polecić wszystkim szczerze „rozczarowanym”, którzy już mają Boga, choć Go jeszcze szukają. „Rozczarowany Bogiem” powinien także znaleźć swoje miejsce na półkach tych, którzy ex professo zajmują się uwierzytelnianiem działania Boga w życiu. Być może książka ułatwi w niektórych sytuacjach zdawanie sprawy z nadziei, która w nas jest.

ks. Krzysztof Martwicki

PRZED POCZĄTKIEM

George F.R. Ellis *Before the Beginning* *Cosmology explained*

Boyars – Bowerdean,
London – New York 1993,
ss. 152

Wszystkie „prawdy” są jedynie cieniem, z wyjątkiem tej ostatecznej. A mimo wszystko każda prawda jest prawdziwa na swój sposób: jest substancją na swoim własnym miejscu, lecz w innym miejscu jest tylko cieniem, w świetle innej, „jaśniejszej” substancji. Ale i cień jest prawdziwym cieniem, tak jak substancja jest prawdziwą substancją. Tym mottem z Isaaca Penningtona zaczyna swą najnowszą książkę G. Ellis, klasyk współczesnej kosmologii, autor wielu prac, dotyczących m.in. struktury czasoprzestrzeni i tzw. programu kosmologii obserwacyjnej. W ciągu ostatnich kilkunastu lat pośród publikacji Ellisa coraz częściej zaczęły się pojawiać refleksje dotyczące związków między kosmologią a filozofią i teologią. Trzeba przyznać, że kompetencja, ostrożność i oryginalność Ellisa w tych tak interesujących, ale jakże trudnych zagadnieniach nie ustępują jego rozprawom ściśle kosmologicznym.

Książka, której chcę poświęcić kilka słów jest w pewnym sensie podsumowaniem przemyśleń autora w wymienionych dziedzinach. Jej tytuł oryginalny brzmiał: „Wszechświat. Kolebka naszej egzystencji”. Wymaganie rynku skłoniły jednak

wydawcę do zaproponowania innego, bardziej „chwytliwego” tytułu. Książka ukazała się jako pierwszy tom w nowej na rynku angielskim serii „Briefings”, która stawia sobie za zadanie zaproponowanie przeciętnemu czytelnikowi kompetentnych wprowadzeń dotyczących tych dyscyplin naukowych, które obecnie rozwijają się w sposób najbardziej dynamiczny.

Książka Ellisa ma na celu wprowadzenie do zagadnień kosmologicznych, a jednocześnie podejmuje temat relacji, jaka istnieje między człowiekiem i wszechświatem. Właśnie ten fakt czyni z niej opracowanie szczególne, które z pewnością wzbudzi liczne kontrowersje.

Ograniczona objętość książki nie pozwoliła Ellisowi na bardziej systematyczną prezentację wszystkich zagadnień, które zostały w niej poruszone. Z tych samych względów autor pomija przedstawienie rozwoju różnych stanowisk w omawianych kwestiach. W efekcie książka jest raczej zarysem pewnego programu badawczego, którego detale i liczne aspekty nie podjęte w rozważaniach winny być uzupełnione w przyszłości. By w choć niewielkim stopniu uzupełnić szkicowy charakter rozważań, autor podaje długą listę tytułów różnych opracowań i monografii, w których czytelnik znajdzie bardziej wyczerpującą analizę prezentowanych zagadnień.

Książka jest podzielona na trzy części. Pierwsza podejmuje niektóre problemy i zagadnienia podstawowe dotyczące naszego rozumienia wszechświata. Kosmos od zawsze był przedmiotem wielkich pytań, ale właściwie dopiero w naszym stule-

ciu stał się ponadto przedmiotem pytań naukowych (w sensie nauki doświadczalnej). Trzeba przyznać, że odpowiedzi udzielane na owe pytania naukowe są zaiste fascynujące. Dlatego druga część książki jest poświęcona naukowej wizji wszechświata. Ellis przedstawia w niej elementy tego, co obecnie składa się na wiedzę o wszechświecie, jego ewolucji, podstawowych procesach w nim zachodzących oraz strukturach, które go wypełniają, wraz z dyskusją możliwych mechanizmów ich powstawania.

Część trzecia podejmuje temat związku ludzkości z wszechświatem i odwołuje się do wyników przedstawionych w dwóch poprzednich częściach. Punktem wyjścia jest tzw. zasada antropiczna, która stwierdza fakt niezwyklego „zgrania” wartości wielu parametrów opisujących wszechświat, które w efekcie czyni możliwym zjawisko życia. Wydaje się, iż wyłącznie naukowe podejście do zagadnienia antropicznego jest niewystarczające, dlatego wielu autorów podjęło ten temat w przeróżnych perspektywach. Podejścia te wykraczają oczywiście poza ramy kosmologii naukowej i są wyrazem konieczności szukania sensu, który wymyka się teoriom naukowym. Sam Ellis w innym opracowaniu proponuje tzw. chrześcijańską zasadę antropiczną, w której akcent pada na warunki możliwości etyki jako warunek fundamentalny ludzkiej egzystencji. Według Ellisa zasada antropiczna nie musi być widziana przede wszystkim w perspektywie istnienia Boga, lecz w perspektywie złożoności projektu, jaki Bóg miał stwarzając taki, a nie inny wszech-

świat. Jednym z elementów tego projektu jest to, iż Bóg stworzył taki wszechświat, w którym człowiek może w sposób wolny odpowiedzieć na propozycję Bożej Miłości (zob. „The Theology of the Anthropic Principle”, Berkeley 1993). Nauka nie obejmuje całej rzeczywistości, zatem szukanie odpowiedzi na pytania dotyczące całego wszechświata muszą wykraczać poza doświadczenie naukowe. Tylko w ten sposób można odpowiedzieć na owe „wielkie pytania”.

Chciałbym zwrócić uwagę na jeszcze dwa elementy, bardzo istotne, jak sądzę, w perspektywie dialogu między naukami doświadczalnymi a teologią. W rozdz. II Ellis zwraca uwagę na niezmiernie ciekawą szczegół. Otóż tak w refleksji naukowej jak i teologicznej człowiek styka się z ukrytą strukturą rzeczywistości, którą usiłuje zrozumieć i przedstawić. Większość aspektów naukowej wizji świata daleka jest od oczywistości. Przykładowo: byłoby niezmiernie trudno stwierdzić na podstawie doświadczenia codziennego istnienia czterech sił podstawowych, nie mówiąc już o ich naturze. Podobne rozumowanie, *mutatis mutandis*, można by przenieść i na grunt teologii. Odpowiedź na pytanie dotyczące sposobu uzasadniania teorii odwołujących się do owych ukrytych struktur rzeczywistości (ukrytych, tj. nieoczywistych dla doświadczenia potocznego), postawione tak metodzie naukowej jak i metodzie teologicznej, pokazuje wiele podobieństw w strukturze tych metod. Fakt ten nie może jednak przesłonić fundamentalnej różnicy tych dwóch obszarów poznania ani

prowadzić do uznania metody naukowej za jedyny dopuszczalny wzorzec poznania.

W tym punkcie dyskurs dotyczący podobieństw metod teologicznej i naukowej dotyka problemu ograniczeń metody, w tym i metody naukowej (s. 86–88). Rozważania prowadzą Ellisa do konkluzji, że w fizyce, kosmologii jak też w filozofii i teologii absolutna pewność jest niemożliwa, zwłaszcza w tzw. kwestiach fundamentalnych. W konsekwencji dyskusja wielu zagadnień o charakterze podstawowym (jak np. niektóre sformułowania zasady antropicznej czy tzw. matematyczność przyrody, por. „Dlaczego świat jest matematyczny?”, pod red. M. Hellera, J. Życińskiego i A. Michalika) domaga się wyjaśnień znacznie wykraczających poza zakres nauki. To tutaj właśnie nauka, filozofia i teologia mogą się spotkać w owym dialogu, który respektując zasadnicze odrębności tych dziedzin refleksji prowadzi do obrazu świata, w którym człowiek odnajduje sens swego istnienia.

Tadeusz M. Sierotowicz

Z życia Kościoła

1. BISKUPI POLSCY I NIEMIECCY W 50. ROCZNICĘ WYZWOLENIA OŚWIEĆCIMA nie wystosowali – jak oczekiwano – wspólnego dokumentu, ale dwa oddzielne. Bp Stanisław Gądecki w wywiadzie dla KAI powiedział, że perspektywa, z jakiej patrzą na to wydarzenie obydwa episkopaty, jest zbyt odległa i mogłoby dojść do pewnych niejasności. Ze strony niemieckiej przewodniczący Konferencji Episkopatu Niemiec, bp Karl Lehmann, w oświadczeniu dla Naczelnej Redakcji Programów Katolickich PR, stwierdził: *Z całą świadomością nie ogłosiliśmy wspólnego oświadczenia. Jest rzeczą prawie niemożliwą powiedzieć proste słowo „my” w obliczu takich przestępstw. Nie chcieliśmy zarzuć zupełnie różnych wymiarów odpowiedzialności przez kompromisowo dobrane słowa. Polacy nie potrzebują wyznania winy, do czego zobowiązani z kolei jesteśmy my.*

W wydanym z tej okazji oświadczeniu Komisja Episkopatu Polski do Dialogu z Judaizmem przypomniła, że przez wieki Polska była krajem, w którym wypędzeni z Zachodniej Europy Żydzi znajdowali schronienie, gdzie mogli żyć zgodnie ze swoimi obyczajami, swoją religią i kulturą. Oświadczenie wyraźnie podkreśla, że twórcami Auschwitz byli naziści niemieccy, a nie Polacy. Komisja przypomina również, że wobec nazistowskiej zagłady Żydów wielu Polaków z heroiczną odwagą i poświęceniem ukrywało Żydów przed zagładą. *W uznaniu tego tysiące zostało nagrodzonych medalem „Sprawiedliwy wśród narodów świata”. Niestety – czytamy w oświadczeniu – byli również i tacy, którzy dopuścili się czynów niegodnych chrześcijanina, którzy szantażowali, a niekiedy nawet wydawali ukrywających się Żydów w ręce niemieckie.*

W swoim „Słowie” biskupi niemieccy podkreślając, że zbrodnia popełniona na Żydach została zaplanowana i dokonana przez narodo-wo-socjalistycznych władców w Niemczech, uznają jednocześnie bier-ną postawę większości chrześcijan. Biskupi przyznają, iż *porażka i wina ówczesnych czasów ma także wymiar kościelny, dlatego proszą naród żydowski, by usłyszał te słowa nawrócenia i wołi odnowy.*

2. PODRÓŻ APOSTOLSKA JANA PAWŁA II (12–23 I 1995).

FILIPINY. Centralnym wydarzeniem była msza św. celebrowana na zakończenie obchodów X Światowego Dnia Młodzieży. Wzięło

w niej udział ok. 4 mln osób. Przemawiając do młodzieży Jan Paweł II szczególnie zwrócił uwagę na relacje dzieci – rodzice. *Pamiętajcie – mówił – że rodzicom zawdzięczacie swoje życie i wychowanie, a IV przykazanie wyraża w zwężłej formie to żądanie sprawiedliwości wobec nich.* Wzywając młodzież, aby nie popadała w subtelne formy moralnego zniewolenia, jak *nadużywanie wspaniałego daru płciowości, nadużywanie alkoholu i narkotyków*, Jan Paweł II zachęcał, by budowała ona swoje życie opierając się na Ewangelii i obiektywnych normach moralnych. Podczas pobytu na Filipinach poza licznymi spotkaniami z władzami państwowymi i hierarchią kościelną kontynentu azjatyckiego Jan Paweł II skierował orędzie radiowe do wszystkich katolików chińskich. W przemówieniu wyemitowanym przez katolickie Radio Veritas Asia papież przypominał, że katolik nie może odrzucać jedności z Następcą Piotra.

PAPUA NOWA GWINEA. Punktem centralnym była beatyfikacja Petera To Rota (1912–45), pierwszego błogosławionego Papui Nowej Gwincii. Peter To Rot był oskarżony przez okupantów japońskich o to, że mimo zakazu kontynuował swoją działalność duszpasterską jako katechista. Papież przypominał osobę męczennika, wzorowego katechisty i przykładnego ojca rodziny. W swojej homilii ubolewał, że w wyniku licznych wojen, obozów koncentracyjnych i nietolerancji XX w. obfituje w męczenników na całym świecie. W uroczystościach brała udział córka błogosławionego.

AUSTRALIA. Punktem kulminacyjnym była beatyfikacja pierwszej Australijki, s. Mary McKillop (1842–1909). Jest ona założycielką zgromadzenia zakonnego Sióstr św. Józefa. Dzięki jej zaangażowaniu powstały w Australii liczne szkoły. Dążenie M. McKillop do tego, by założone przez nią zgromadzenie nie było podporządkowane żadnemu biskupowi, spowodowało, że w 1871 r. była na krótki czas ekskomunikowana. Mary McKillop stała się symbolem australijskich bojowniczek o emancypację kobiet i o zgodę Kościoła katolickiego na udzielanie im święceń kapłańskich. Podczas swojej homilii papież podkreślił, że Kościół sprzeciwia się wszelkiej dyskryminacji kobiet oraz że poszukuje nowych sposobów uznania i integracji specyficznych charyzmatów, jakie posiada kobieta. Przypominał także obowiązującą doktrynę Kościoła w kwestii udzielania święceń kapłańskich kobietom.

SRI LANKA. Na kilka tygodni przed wizytą papieża religijni przywódcy buddyzmu w tym kraju postanowili zbojkotować przyjazd Jana Pawła II. Przyczyną była negatywna i „obrażająca” ocena buddyzmu przez Jana Pawła II w książce „Przekroczyć próg nadziei”. Od mo-

mentu przybycia do Sri Lanki papież wielokrotnie podkreślał wielki szacunek dla buddyzmu. Przypominał cztery wielkie wartości przez nich głoszone: uprzejmość, współczucie, życzliwość i równowagę ducha. Mimo wyciągniętej ręki papieża oraz przeprosin, jakie wyraziła wcześniej Konferencja Biskupów Sri Lanki, mnisi buddyjscy zbojkotowali uczestnictwo we wspólnym spotkaniu przedstawicieli czterech wielkich religii Sri Lanki. Podczas uroczystości beatyfikacyjnych Józefa Veza (1651–1711) Jan Paweł II przeciwstawił się prozelityzmowi jako metodzie ewangelizacyjnej, oświadczając jednocześnie, że Kościół *nie* przestanie głosić, że *Jezus Chrystus jest drogą, prawdą i życiem* (APIC/KAI).

3. ODWOŁANIE BP. JACQUESA GAILLOTA. 12 I 1994 r. francuski biskup został odwołany z zajmowanego urzędu ordynariusza diecezji Evreux i mianowany biskupem tytularnym Partenii w Mauretanii. W uzasadnieniu decyzji podjętej przez Kongregację ds. Biskupów podkreśla się m.in., że *biskup okazał się niezdolny do sprawowania urzędu jedności, co jest pierwszym zadaniem biskupa*. Od wielu lat bpa Gaillota postrzegano jako „enfant terrible” episkopatu francuskiego. Trzykrotnie był upominany przez Kongregację ds. Biskupów. Odwołany biskup opowiada się m.in. za święceniami kapłańskimi dla żonatych mężczyzn, kontynuacją dyskusji odnośnie do udzielania święceń kapłańskich kobietom, używaniem prezerwatyw jako środka zabezpieczającego przed AIDS. Wyrażanie tych i podobnych tez oraz wspólny jego udział z suspendowanym niemieckim teologiem i krytykiem Kościoła, Eugenem Drewermannem, w telewizyjnym programie, jak i wywiady, których bp Gaillot udzielał pismom typu „Playboy” czy „Gai Pied” (pismo homoseksualistów), były źródłem konfliktu między nim a przewodniczącym Konferencji Biskupów Francuskich, abpem Josephem Duvałem. Na płaszczyźnie życia społeczno-politycznego bp Gaillot krytykował politykę rządu dotyczącą emigrantów, bezrobotnych, był przeciwny interwencji Francji w wojnie w Zatoce Perskiej. Wśród wielu katolików francuskich bp. Gaillot cieszy się dużą popularnością i uznaniem. Docenia się jego zaangażowanie na rzecz najuboższych i bezrobotnych, ludzi z marginesu społecznego, chorych na AIDS czy imigrantów.

Odnosząc się do decyzji Watykanu abp J. Duval w wydanym oświadczeniu napisał m.in.: *Z bólem przychodzi mi stwierdzić, że bp Gaillot nie wykazał chęci bliższej wspólnoty z papieżem i z biskupami. (...) Ubolewam nad biskupem Gaillot, ubolewam nad diecezją Evreux. Przykro mi za Kościół. Takie sytuacje objawiają niepo-*

kójk, są porażką i źródłem nieporozumień. Komentując decyzję Stolicy Apostolskiej, rzecznik Konferencji Biskupów Francuskich Jean-Michel di Falco stwierdził, że decyzja ta nie była nieoczekiwana. Biskupi francuscy wielokrotnie apelowali do bpa Gaillota o większy umiar. Ks. di Falco zauważył jednak, że fakt pozbawienia go funkcji ordynariusza diecezji nie nastąpił na prośbę biskupów francuskich. Abp Jaques Delaporte powiedział, że o decyzji Watykanu dowiedział się z radia. Wielu obawia się, aby decyzja ta nie przyniosła jeszcze większego rozłamu wewnątrz Kościoła francuskiego. W pierwszą niedzielę po ogłoszeniu decyzji Stolicy Apostolskiej w kilku miastach Francji odbyły się marsze protestacyjne wyrażające solidarność wielu katolików z odwołanym biskupem. Swoje wsparcie wyrazili mu również przedstawiciele kilkunastu znaczących ruchów katolickich Francji, Belgii i Szwajcarii, teologowie kilku uczelni katolickich oraz wielu księży. Trzech biskupów francuskich, Jean Vilnet, Louis Boffet i Jaques Delaporte, poprosiło o zwołanie nadzwyczajnego zgromadzenia Konferencji Episkopatu, by przedyskutować „afere Gaillota”. 23 stycznia Stała Rada Konferencji Biskupów Francji postanowiła, że takiego nadzwyczajnego posiedzenia nie będzie. Jednocześnie episkopat wyznaczył dwóch biskupów do kontaktowania się z odwołanym. Sam bp Jacques Gaillot, po przyjęciu decyzji watykańskiej, postanowił na pewien czas zamknąć się w jednym z klasztorów, by tam poświęcić się modlitwie i refleksji (APIC/KAI).

4. O ORZEKANIU NIEWAŻNOŚCI MAŁŻEŃSTWA. Kard. Joseph Ratzinger uważa, że należy szukać nowych sposobów stwierdzania nieważności małżeństwa. W wywiadzie dla ukazującego się w Augsburgu pisma „Weltbild” prefekt Kongregacji Nauki Wiary powiedział, że nie wolno się sprzeciwiać podstawowej zasadzie nierozzerwalności małżeństwa, *jednakże bardziej niż dotychczas trzeba zwrócić uwagę na to, czy małżeństwo zostało zawarte w sposób ważny.* Według „La Croix” Stany Zjednoczone są krajem o największym współczynniku orzekania przez trybunały kościelne nieważności małżeństwa. Statystycznie w USA jedno małżeństwo katolickie na dwa rozwodzi się, natomiast jedno na pięć uzyskuje orzeczenie trybunału kościelnego uznające nieważność małżeństwa. W USA 90% wniosków o unieważnienie małżeństwa zostaje rozpatrzonych pozytywnie. W uzasadnieniu nieważności w sposób szczególny brane są pod uwagę czynniki psychologiczne, a najczęściej występującym jest poważny brak odpowiedzialności (KAI/APIC).

oprac. Z.K.