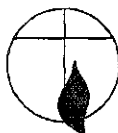


przegląd powszechny

12/928/98

miesięcznik
poświęcony sprawom religijnym,
kulturalnym i społecznym

założony w roku 1884



JEZUICI - Warszawa

WYDAWCA

*Prowincja Wielkopolsko-Mazowiecka Towarzystwa Jezusowego
Wydawnictwo WAM
Pismo stowarzyszone w Konsorcjum Prasowym WAM*

RADA REDAKCJI

Witold Adamczewski SJ, ks. Ignacy Bokwa, ks. Waldemar Chrostowski,
Aniela Dylus, Michał Jagiełło, ks. Helmut Juros, Jan Kieniewicz, Andrzej
Koprowski SJ, Barbara Marciniak, Ryszard Otowicz SJ, Krzysztof Renik,
Wojciech Roszkowski, Sergiusz Sterna-Wachowiak, Adriana Szymańska

ZESPÓŁ REDAKCYJNY

Jacek Bolewski SJ
Grzegorz Dobroczyński SJ
(z-ca red. nac.)
Maria Magdalena Matusiak
Wacław Osajca SJ (red. naczelny)

Prenumerata:

*roczna 66,00 zł
za I półrocze 36,00 zł
(cena egzemplarza poza prenumeratą
7,00 zł)*

OPRACOWANIE GRAFICZNE

Teresa Wierusz

Konto prenumeraty:

*BSK SA O/Kraków,
nr konta: 10501445-1202272884*

OPRACOWANIE TECHNICZNE

Joanna Kwiatkowska

ADMINISTRACJA

Teresa Pietrzak

„PRZEGŁĄD POWSZECHNY”

Redakcja i Administracja
*ul. Rakowiecka 61
02-532 Warszawa
tel. redakcji (022) 49-02-39
(022) 48-91-31 w. 212, 211
tel. administracji (022) 48-91-31 w. 214
tel. fax (48) (022) 48-09-78*

Konto redakcji:

*Bank PKO BP VI Oddział w Warszawie
nr konta 10201068-51624-270-1-PLN
ul. Bagatela 15
00-585 Warszawa*

Wysyłka „Przeglądu Powszechnego”
dla odbiorców z Europy Środkowo-Wschodniej od stycznia 1998 r.
jest dotowana przez Fundację im. Stefana Batorego.

Skład i druk: Wydawnictwo WAM, Księża Jezuici, Kraków

Numer zamknięto 20 XI 1998 r.

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

*Uczynię przed nimi ciemność światłością,
a krzywe prostymi:
te słowa uczyniłem im, a nie opuściłem ich.*

Proroctwa Izajaszowe
XLII,16

Czytelnikom i Autorom „Przeglądu Powszechnego”
życzenia:

aby ich wiara i rozum
zawsze podążały ku Słowu,
które stało się Ciałem
i zamieszkało wśród nas,
by wszystkich doprowadzić do Ojca –

składa Redakcja

BOŻE NARODZENIE ANNO DOMINI 1998

Spis treści

Hans Urs von Balthasar
Pełnia rodzi historię

267

Wraz z narodzeniem się Boga na ziemi pojawiła się miłość absolutna, która sięga ostatecznego kresu. Wykracza ona poza krąg przyjaciół, współziomków i ludzi z nami żyjących, dosięgając cudzoziemca i nieprzyjaciela. Boże Narodzenie jako święto przyszłości jest jak żadne inne świętem otwartych drzwi, wyciągniętej ręki, przerzuconych mostów.

bp Walter Kasper
Kościół wobec wyzwań postmodernizmu (I)

278

Pierwszym istotnym wyzwaniem dla Kościoła i teologii jest znalezienie właściwej drogi poza fundamentalizmem i relatywizmem. Teologia powinna włączyć w dyskurs wokół filozoficznego problemu „jedności i wielości” swoją perspektywę trynitarną i swoją refleksję na temat jednego i wielu.

Jarosław Rudniański
Ład społeczny wobec przestępczości zorganizowanej

287

Względnie łatwo jest uruchomić w człowieku jego zewnętrzną warstwę agresji. Gdy jednak pragnie się skłonić większość ludzi do ulegania przemocy bądź stosowania jej w dłuższym czasie, napotyka się opór, często bierny, lecz zawsze bardzo silny.

Krzysztof Mądel SJ
Blanchota przepis na pisanie

301

Egzystencjalizm i ontologia splatają się u Maurice’a Blanchota znacznie ciekawiej niż u jego rówieśników: Sartre’a czy Camusa, prawdopodobnie dlatego, że stale są sobie potrzebne i dialogują ze sobą, otwierając możliwość dalszych interpretacji.

<i>Przemysław Marek Zamojski</i> Wiersze	315
--	-----

<i>Aleksandra Olędzka-Frybesowa</i> Porządek i ład	318
--	-----

Jakie stosunki istnieją pomiędzy porządkiem i ładem? Jakie mogą, a jakie muszą być? Czy przekraczający człowieka ład sankcjonuje ludzki porządek?

<i>Ryszard Zajączkowski</i> Norwid i sakramenty	326
---	-----

Wypowiedzi Cypriana K. Norwida o sakramentach świadczą o uwrażliwieniu pisarza na wewnętrzną rzeczywistość wspólnoty chrześcijańskiej oraz na obecne w niej tajemnice.

<i>Roman Ignasiak</i> Zapomniany twórca nowożytnej kultury	335
--	-----

Francisco Suarez (1548–1617), hiszpański filozof i teolog jezuicki, odróżniał rozum od wiary, dobro wspólne przedkładał nad zysk, w wolności widział godność człowieka, a w ludzkich dziełach – współudział Bożej łaski.

Z niedzieli na niedzielę (<i>Jan Pniewski</i>)	343
---	-----

Sztuka

K. Paluch-Staszkiel: **Magicy i puryści** 346

(Wystawa „Płaszczyzna i przestrzeń – rzecz o scenografiach Wybrzeża”, Muzeum Narodowe w Gdańsku, Pałac Opatów w Oliwie, 3 X 1998 r. – 10 I 1999 r.)

Teatr

J. Godlewska: **Piekło to ciało** 347

(Teatr Studio w Warszawie, „Zachodnie wybrzeże” Bernarda-Marie Koltesa, reżyseria – Krzysztof Warlikowski)

Film

J. Pniewski: **Dzieje grzechu** 350

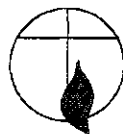
(„Zabić Sekala”, reżyseria – Vladimir Michálek)

Książki

A. Szymańska: **Pamiętki po życiu** 353

(Ludmiła Marjańska, „Wybór wierszy 1958–1997”)

- M. Orski: Książka dla laudatora 356**
(Jarosław Gibas, „Salve theatrum”)
- M.M. Matusiak: Kapłaństwo stosowane 358**
(Mirosław Pacuszkiewicz SJ, „Fascynacje duszpasterskie. Wspomnienia-rozważania”)
- P. Samerek SJ: Galeria polityczna 361**
(Michał Jaskólski /red./, „Słownik historii doktryn politycznych”, t. I A-C)
- B. Lisiak: W kręgu filozofii przyrody 363**
(Andreas Bartels, „Grundprobleme der modernen Naturphilosophie”)
- P. Jordan Śliwiński OFMCap: Teologia opieki zdrowotnej 365**
(G. Cina, C. Rochetta, L. Sandrin /red./, „Dizionario di Teologia Pastorale Sanitaria”)
- B. Walczak: Polaszczynna na Litwie, Białorusi i Ukrainie 366**
(Janusz Rieger /red./, „Język polski dawnych Kresów Wschodnich. T. 1. Studia i materiały”)
- Polemiki, dopowiedzenia, listy: O naukowej bzdurze (Tadeusz Sierotowicz) 369**
- Z życia Kościoła: Dwie wizyty (Marek Błaza SJ) 379**



Sommaire

Hans Urs von Balthasar

La plénitude engendre l'histoire

267

Avec la Nativité, est apparue ici-bas la charité absolue qui a atteint le comble. Elle déborde le cercle d'amis, de compatriotes, d'intimes, embrassant les étrangers et les ennemis. La fête de la Nativité en tant que fête de l'avenir, est celle des portes qui s'ouvrent, de la main tendue, des ponts jetés, comme ne l'est aucune autre.

Mgr. Walter Kasper

L'Église face aux défis du postmodernisme (I)

278

Un premier défi pour l'Église et pour la théologie est de trouver le juste chemin hors du fondamentalisme et le relativisme. La théologie doit associer au débat autour du problème philosophique de „l'unicité et de la pluralité” sa perspective trinitaire et sa réflexion sur l'unique et le pluraliste.

Jarosław Rudniański

L'ordre social face à la criminalité organisée

287

Il est relativement facile de mettre en branle dans l'homme sa couche extérieure d'agression. Quand toutefois l'on cherche à amener une majorité à subir la violence ou à la pratiquer longuement, l'on se heurte à une résistance, souvent passive, mais toujours persévérante.

Krzysztof Mądel SJ

De Blanchot la recette pour écrire

301

Chez Maurice Blanchot, l'existentialisme et l'ontologie ont partie liée d'une manière sensiblement plus intéressante que chez les contemporains de son âge: Sartre ou Camus. Cela tient vraisemblablement au fait que chez l'auteur considéré les deux démarches philosophiques ont constamment besoin l'une de l'autre et ne cessent de dialoguer, en ouvrant des possibilités d'interprétations nouvelles.

*Przemysław Marek Zamojski***Poésies**

315

*Aleksandra Olędzka-Frybesowa***L'ordre transcendant et l'ordre temporel**

318

Quelles relations existent entre l'ordre transcendant et l'ordre temporel? Comment elles peuvent et comment elles doivent être? L'ordre qui transcende l'homme sanctionne-t-il l'ordre humain?

*Ryszard Zajęczkowski***Norwid et les sacrements**

326

Les énonciations de Cyprian Kamil Norwid, un des grands de la poésie romantique polonaise, sur les sacrements, montrent qu'il était sensible à la réalité intérieure de la communauté chrétienne et aux mystères qu'elle recèle.

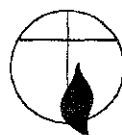
*Roman Ignasiak***Un fondateur oublié de la culture moderne**

335

Francisco Suarez (1548-1617), philosophe espagnol et théologien jésuite faisait la distinction entre raison et foi, préférait le bien public au bénéfice pécuniaire, entrevoyait la dignité humaine dans la liberté, et le concours de la grâce divine dans les oeuvres de l'homme.

Comptes rendus

346



Ogłoszenie

Rozstrzygnięcie KONKURSU POETYCKIEGO IM. JÓZEFA BAKI SJ rozpisanego przez Redakcję „Przeglądu Powszechnego” i Komisję ds. Jubileuszu 400-lecia Jezuitów w Warszawie.

Na konkurs nadesłano 630 zestawów wierszy z kraju i zagranicy. JURY w składzie: Adriana Szymańska, Krzysztof Dorosz SJ, Sergiusz Sterna-Wachowiak i Piotr Szewc na posiedzeniu dnia 10 X 1998 r. w Warszawie NAGRODZIŁO następujących Autorów:

PRZEMYSŁAW MAREK ZAMOJSKI z Sandomierza – I miejsce

Roman Honet z Krzeszowic – II miejsce

Jacek Krawczyk ze Szczytna – III miejsce

Maciej Plata z Tymbarku – IV miejsce.

Ponadto JURY WYRÓŻNIŁO: Jagodę Cieszyńską z Krakowa, Grzegorza Hajkowskiego z Katowic, Edwarda Pasewicza z Poznania, Annę Sikoń-Waluś z Szaflar i Arkadiusza Wyrzykowskiego z Dobrego Miasta.

Hans Urs von Balthasar

Pełnia rodzi historię*

Wydarzenie wcielenia się Boga, narodzenie i życie Jezusa Chrystusa często wyobrażamy sobie tak, że Bóg od początku miał wobec ludzkości zamiar, który urzeczywistnił się w tym, co apostoł określa jako *pełnię czasu*. Dla tego najwyższego celu Bóg wybrał sobie najpierw jednego człowieka, Abrahama, by uczynić go ojcem ludu wybranego, a następnie Mojżesza, by uczynić zeń przywódcę owego ludu. Potem w ciągu całego tzw. Starego Przymierza coraz wyraźniej dochodził do głosu zamysł Boga. Obiektywnie dochodził on do głosu wtedy, gdy słowo Boga i Jego obietnice ukazywały się jako coraz dokładniej nakreślone, subiektywnie zaś, gdy umysły ludzi narodu wybranego stawały się coraz bardziej skłonne zauważyć treść Bożego zamysłu, gdy coraz tęskniej wypatrywały obiecanego Mesjasza, ponieważ stawały się coraz bardziej świadome swych grzechów oraz niemożliwości odpokutowania za nie bez zbawczej pomocy Boga.

Ów niezaprzeczalny wewnętrzny proces, ów świt coraz bardziej jaśniejący aż do momentu, gdy będzie promieniejącym wschodem słońca, można opisać, wzorem dawnych wierzących teologów i historyków świata, jako następstwo epok, które przychodzą jedna po drugiej i odsłaniają Boski zamysł. Proces ów można także opisać w sposób oświeceniowo-racjonalistyczny, jako *wychowywanie ludzkości*, jak to czyni Lessing, lub jako rozwój jej świadomości religijnej, jak to czynią idealisci. Wspólne jest wyobrażenie, że Stare Przymierze było powolnym wstępowaniem na szczyt, a wraz z osiągnięciem go wydarzyło się coś pod każdym względem nieprześcignionego. To właśnie jest pełnia czasów, coś tak ostatecznego, że w prawdziwym

* Fragment książki H.U. von Balthasara *Du Kronst das Jahr mit Deiner Huld*, która ukaże się w Wydawnictwie WAM.

sensie oznacza koniec historii, coś eschatologicznego, co ów koniec antycypuje, tak że w istocie nic ważniejszego nad to wydarzenie nie może być oczekiwane w historii świata.

Coś z tego sposobu odczuwania niezaprzeczalnie przenika Pisma Nowego Przymierza. Wraz z Chrystusem nadszedł koniec i to w tak ostateczny sposób, że nie liczy się w ogóle krótka przerwa między Jego wniebowstąpieniem a powtórным przyjściem w chwale. W każdym razie jest ona już okresem końcowym, w którym nic decydująco ważnego nie pozostaje do zrobienia, bo spełnienie każdej obietnicy Bożej nastąpiło już w Chrystusie. Można i należy przepowiadać całemu światu to wydarzenie, które już miało miejsce, a o tym, czego się doświadczyło, powinno się świadczyć aż po krańce ziemi. Ludzie, którzy wyciągnęliby z tego wniosek, że można teraz założyć ręce i już nie trzeba pracować, zostaliby przez Pawła ostro skarceni stwierdzeniem, że kto nie chce pracować, ten nie powinien jeść. Myśl o *oczekiwaniu* zajmuje ogromnie dużo miejsca w Ewangeliach, a szczególnie w mowach Pana dotyczących czasów ostatecznych – Jan mówi o *trwaniu*, *menein* – a jeszcze silniej jest ona obecna w Apokalipsie. Patrząc na całość, czas końcowy jest przerażający: ruszyło piekło, ponieważ zło wyrzuczone z wieczności widzi się teraz jako ograniczone do krótkiej doczesności i złość wywołaną tym ograniczeniem wyładowuje na ziemi. Przecistawianie się złu, próba przechytrzenia i zwyciężenia ponadludzkich napastników ludzkim wysiłkiem jest daremna. Liczy się tylko to, by trwać, nie upaść, przetrwać, wytrwać w tym, co już zwyciężyło w wieczności, a gdy czas dobiegnie swego kresu, okaże się to zwycięskie również w historii świata.

A przecież nie jest to całość chrześcijańskiego przesłania. Chrystus nie powrócił, czas się rozszerzył i w ogromnej mierze zyskał nowe znaczenie. Przeminięły stulecia, tysiąclecia przeładowane dramatyczną historią świata, z tak ważnymi dla ludzkości wydarzeniami, że dziś nawet chrześcijanom niefatwo przychodzi rozpoznanie wydarzenia narodzin sprzed dwóch tysięcy lat, i trzymanie się go jako WYDARZENIA rozstrzygającego o całej historycznej przyszłości. Historia Zachodu przez pewien okres całkowicie stała pod znakiem tego wydarzenia.

Nie tylko Kościół, ale również państwo rozumiało i kształtowało siebie jako widzialnego na ziemi reprezentanta wiekuistego Kyriosa Christosa. Jednak później historia puściła swe żagle na wiatr i wyruszyła ku nowym lądom. Niektórzy chrześcijanie pomylili się w tym, co dotyczy przeszłości. Wydarzenia z Betlejem i Golgoty wydały się im wyłącznie symbolem, ideą, a nawet mitem, może najczystszy, najbardziej owocny ze wszystkich, lecz przecież nie rzeczywistością opanowującą wszystko. Wydarzenia te wydały im się tylko przewodnim obrazem rozwoju ludzkości, służącym wprowadzeniu praw człowieka oraz zaprowadzeniu pojednania i przebaczenia między jednostkami i narodami. Według nich w Chrystusie w historii pojawiła się idea doskonałego człowieka i to w formie przekraczającej dotychczasowe miary. Odtąd różne kultury nadal usiłują rozwijać tę ideę.

Nie zapominajmy, że taki ogląd rzeczy nie jest obcy również Pismu Świątemu. Jeśli prawdą jest, że przymierze Boga z Izraelem zmierza ku jakiemuś punktowi szczytowemu, ku przybyciu Obiecanego ku pełni czasów, to jednak pełnia ta, ani w Starym, ani w Nowym Przymierzu, nie jest nakreślona jako punkt końcowy, który prawdziwą historię czyniłby odtąd czymś niemożliwym. Przecież nawet Jezus podawał rozmaite przypowieści o zbliżającym się królestwie Bożym, z upodobaniem posługując się obrazami zaczerpniętymi z natury. Jest tam obraz rozsiewanego ziarna i jego nieracjonalnego wzrostu (większość ziaren ginie, a ta odrobina, która wschodzi, przynosi przeogromny plon), obraz dobrego, ale zmieszanego z chwastem zasiewu, obraz kielkującego i wzrastającego na polu zboża, któremu przygląda się siewca: *Czy śpi, czy czuwa, we dnie i w nocy nasienie kielkuje i rośnie, on sam nie wie jak. Ziemia sama z siebie wydaje plon, najpierw źdźbło, potem kłos, a potem pełne ziarno w kłosie. A gdy stan zboża na to pozwala, zaraz zapuszcza sierp, bo pora już na żniwo* (Mk 4,27-29). Jest to porywający obraz ciągłości i etapowości wzrastania, spokojnego, wewnętrznego rozwoju zgodnie z wewnętrznym prawem, które jest tak silne i przemożne, że człowiek, który stoi obok i przygląda się, nie może interweniować. Może wstać i znów się położyć, może odrobinę dopomóc nawadnianiem czy okopy-

waniem, ale nawet to okopywanie, w innej przypowieści, podlega ograniczeniom, bo mógłby zakłócić nieustanny wzrost. Lepiej pozwolić i chwastowi rozrastać się, bo w gruncie rzeczy rośnie on mocą wzrastania tego, co dobre, jako jego część przeciwna, jego cień, odpad. Nie ma wątpliwości, że rolnik nie przerwie praw wzrostu i nie zapuści swego sierpu w dowolnej a nieodpowiedniej porze. W ostatnim zdaniu, w momencie, gdy błyska sierp, Marek używa swego ulubionego słowa „eythys” – „nagle”, „natychmiast”, „bezzwłocznie”. *A gdy stan zboża na to pozwala, zaraz zapuszcza sierp, bo pora już na żniwo* (Mk 4,29). Żniwa dojrzewają w ciągu całej historii świata. Są to żniwa, na które czekał sam Bóg, by wspólnie z ludzkością celebrować święto żniw. *Lecz powiadam wam: Odtąd nie będę już pił z tego owocu winnego krzewu aż do owego dnia, kiedy pić go będę z wami nowy, w Królestwie Ojca mojego* (Mt 26,29).

Chociaż Jezus na krzyżu wypełnił wszystko, to jednak uważał swe dzieło za położenie podwalin, za jądro, początek. Przy-niesione przez Niego królestwo niebieskie było dla Niego ziarnem gorczycy przeznaczonym na to, by z najmniejszego wyrosnąć na największe. Dlatego miłował dzieci i zalecał słuchaczom porzucenie okaleczonego i toczącego się utartymi ścieżkami dorosłego życia oraz powrót do elastycznego, otwartego na wszystko dzieciństwa. Życie Jezusa zostaje przerwane w czasie, który Rzymianie zaliczali jeszcze do wieku młodzieńczego, a Jezus obiecuje uczniom, że dokonają większych, po ziemsku bardziej widocznych dzieł niż On. W tej samej przemowie stwierdza: *Beze mnie nic nie możecie uczynić*. Paweł w dojrzałym wieku, gdy przewyciężył już ów jednostronny eschatologizm pierwszego okresu, przekształcając go w bardziej ogólne widzenie historii zbawienia, pojmował czas Kościoła jako wzrost społecznego Ciała Chrystusa, którego członkami są wszyscy wierzący, wzrost Ciała, które dopiero zmierza ku dojrzałości, *do człowieka doskonałego, do miary wielkości według Pełni Chrystusa* (Ef 4,13). Dopiero tu użyte jest słowo „vir”, „mąż”.

Tak jak w dziecku zarodkowo tkwi dojrzały człowiek, a życie przez różne koleje losu rozwija tylko siłę i pełnię osobowości,

która leżała ukryta i zwinięta jak pęk, podobnie dla apostoła Pawła historyczny Jezus Chrystus jest pełnią. Jego pełnia w nadchodzących czasach nie powiększy się już, ale jako taka będzie się okazywać, wyjaśniać, rozwijać, własną mocą utworzy, zorganizuje i opanuje rosnące „ciało”, czyli Kościół *który jest pełnią Tego, który napętnia wszystko we wszystkim*. Podobnie rzecz się miała z naczyniem na oliwę wdowy z Sarepty. Okazało ono swe wewnętrzne, niewyczerpane bogactwo przez to, że z niego zostały napełnione wszystkie inne naczynia stojące wokół. Oliwa przestała płynąć nie dlatego, że wyczerpała się pełnia, ale wyłącznie z tego powodu, że nie było już więcej naczyń, które mogłyby ją pomieścić.

Nikt prócz Pana historii nie wie, kiedy rzeczywiście zostanie osiągnięty ów czas pełnej dojrzałości. Ostrzeżenie, by czuwać, modlić się i być gotowym o każdej porze, zachowuje swą ważność. A przecież istnieją wskazówki, które także są wyrażone w jednolitym, organicznym obrazie, które nas dotyczą i żądają od nas, byśmy je rozumieli w obrębie rozwijającej się historii. *A od drzewa figowego uczcie się przez podobieństwo. Kiedy już jego gałąź nabiera soków i wypuszcza liście, poznajecie, że blisko jest lato. Tak i wy, gdy ujrzycie, że to się dzieje, wiedzcie, że blisko jest, we drzwiach* (Mk 13,28-29).

Można jednak wysunąć zarzut, że przynajmniej pod jednym względem wcielenie Chrystusa było końcem, a nie początkiem, a mianowicie końcem w historii narodu żydowskiego. Nawet gdybyśmy na moment zapomnieli o tym, co niepojęte, tzn. o tym, że naród, którego prawo do istnienia tkwiło w oczekiwaniu przyszłości, nie uznaje, przegapia, pomija i odrzuca nadejście Spełnienia, to czyż poza tym nie należy stwierdzić, że całe Stare Przymierze ze swą ograniczoną, a jednak nadprzyrodzoną, narodową religią, ze swym prawem i rytuałem związanym z określonym poziomem kultury, ze swymi licznymi niedoskonałościami, było właśnie pomyślane „na określony czas” i tylko w nim mogło obowiązywać? Ale nie jest to wcale takie pewne. Wystarczy pomyśleć, jaki stopień uniwersalizmu osiągnęła ta religia już w Księgach Mądrościowych i w formach, które przyjęła za czasów Jezusa w Palestynie i w diasporze, a które byłyby, być może, zdolne rozsadzić od wewnątrz wąską,

nacjonalistyczną formę religii. Bardziej zdumiewająca jest jednak treść pierwszego przepowiadania uczniów Jezusa po Jego wniebowstąpieniu i po zesłaniu Ducha Świętego. Do narodu żydowskiego zwracają się oni w taki sposób, jak gdyby przez skazanie i ukrzyżowanie Jezusa nie wydarzyło się nic nieodwracalnego, jak gdyby to było tylko nieporozumienie, które jest do naprawienia dzięki nawróceniu, jakby właśnie dopiero teraz miała się rozpocząć prawdziwa, właściwa historia narodu wybranego. Paweł tak się zwraca do ludu: *Lecz teraz wiem, bracia, że działaliście w nieświadomości (...) A Bóg w ten sposób spełni to, co zapowiedział przez usta wszystkich proroków, że Jego Mesjasz będzie cierpieł. Pokutujcie więc i nawróćcie się, aby grzechy wasze zostały zgładzone, aby nadeszły od Pana dni ochłody, aby też posłał wam zapowiedzianego Mesjasza, Jezusa, którego niebo musi zatrzymać aż do czasu odnowienia (i osiągnięcia pełni) wszystkich rzeczy, co od wieków przepowiedział Bóg przez usta swoich świętych proroków (...) Wy jesteście synami proroków i przymierza, które Bóg zawarł z waszymi ojcami (...) Dla was w pierwszym rzędzie wskrzesił Bóg Sługę swego i posłał Go, aby błogosławił każdemu z was w odwracaniu się od grzechów (Dz 3,17-26).* W tym zdumiewającym tekście słyszymy, że dla Żydów wszystko właściwie jest jeszcze otwarte. Nic nie jest ostatecznie zaprzepaszczone. Muszą oni tylko nawrócić się, a wówczas nastąpią dni pocieszenia, dni pełni i odnowy wszystkiego, dni, na które Izrael od zawsze czekał i słusznie nadal ich oczekuje. Fakt, że Mesjasz już był, nie jest dla Żydów żadną przeszkodą, by móc Go w dalszym ciągu oczekiwać. Żaden grzech, nawet grzech skazania Go w Jerozolimie, nie jest tak straszny, aby nie mógł zostać odpokutowany właśnie za pośrednictwem tego mordu, by także w każdym grzeszniku mógł być wymazany grzech, o ile tylko ów przyjmuje łaskę nawrócenia. Nic nie jest stracone, każdego dnia na nowo może dokonać się Boże Narodzenie, jeśli tylko pragniemy tego na serio. To właśnie miał na myśli Paweł – oczywiście wbrew przekonaniu rozpowszechnionemu wśród ówczesnych chrześcijan, że Żydzi są odrzuceni z racji swej zbrodni i zaślepienia – gdy z emfazą przedstawiał pogląd, że wybranie Boże jest nieodwołalne. Gdy Bóg wybrał jakiś lud, to

nie dopuści do tego, by on upadł. Bóg też postanowił, że *cały Izrael* (por. Rz 11) nawróci się, gdy On wśród okrzyków radości tegoż ludu wejdzie do swej chwały. A czyż nawet sam Jezus nie pożegnał się ze swym ludem tylko chwilowo: *Albowiem powiadam wam: Nie ujrzycie Mnie odtąd, aż powiecie: Błogosławiony, który przychodzi w imię Pańskie* (Mt 23,39). To wszystko dzieje się między pierwszym wjazdem do Jerozolimy, mającym charakter przypowieści naznaczonej zdradą ze strony niewiernego ludu, czyli cudzołożnicy, a drugim wjazdem, który nastąpi wtedy, gdy wszystko się spełni i kiedy wybrany naród wybuchnie radością płynącą z głębi poznanej prawdy. To właśnie jest historia świata.

Chrześcijaństwo jest religią przyszłości w podwójnym znaczeniu. Po pierwsze dlatego, że Żydzi, słusznie i niesłusznie, nadal czekają i mają nadzieję na przyjscie Mesjasza, a my, chrześcijanie, czekamy razem z nimi. Koniec historii, ku któremu zmierza czas, jest transcendentny i w ten sposób jest odpowiedzią na najgłębsze oczekiwania Żydów. Jest on jednak również immanentny i jako królestwo Boże wyrasta ze świata, a w ten sposób stanowi odpowiedź na najgłębsze oczekiwania pogan. Powinniśmy oczekiwać go z modlitwą i z cierpliwością w nadludzko długim trwaniu. Tym trwaniem my, chrześcijanie, kontynuujemy dzieło wierzących Żydów i razem z nimi oczekujemy zbawienia. Winniśmy wyjednywać to trwanie czynną miłością, dzięki której Ciało Chrystusa łączy swe członki i wzrasta do pełnej dojrzałości. Tym trwaniem my, chrześcijanie, uczestniczymy w dziele pogan, którzy kulturą i techniką prowadzą świat ku jedności oraz usiłują wznieść go na wyższy poziom duchowy. To, czego oni dokonują w sferze światowej, winno otrzymać przez nasze współdziałanie sens głębszy niż tylko doczesny, winno przynieść plon, który może być zebrany do wiekuistych spichlerzy.

Przypatrzymy się jeszcze raz wydarzeniu wcielenia się Boga w Jezusie Chrystusie z historiozbawczego punktu widzenia. Historia zbawienia powoli zmierzała ku temu wydarzeniu przez kolejne etapy starotestamentowego objawienia. Podobne etapy widzimy od Adama, Abła, Henocha do Noego, od Noego do Abrahama, od Abrahama przez Izaaka i Jakuba do Mojżesza

i Jozuego. Sędziów i Królów oraz proroków aż po Machabeusz i ludzi sprawiedliwych należących do czasów ostatecznych. Te etapy dla Boga były schodami zstępującymi, a dla ludzi – wstępującymi. Oczywiście nie w jakimś sensie rozumianym racjonalistycznie, ale w sensie tajemnicy, którą jesteśmy w stanie choć trochę przeczuć. Tajemnica owa polega na tym, że oto Bóg w niebiosach i człowiek na ziemi zawierają przymierze. Bóg zstępuje, zamieszkuje i obozuje między ludźmi, przebywając w swym Słowie, w swym Namiocie Przymierza i świątyni, w szechinie, w Prawie i w słowach proroków, w duchu posłanych przez Boga przywódców i mędrców. Zniża się, przybywa. Ostatnia osoba należąca do Starego Przymierza, Służebnica Pańska, należy już do pełni, do nowego i wiekuistego Przymierza, jest już pełna łaski. Stare Przymierze było po tysiącokroć zrywane. W Nowym Przymierzu wszelako zostaje osiągnięty, chociaż nie wiemy, w jaki sposób, taki etap historii, w którym Bóg może wziąć na siebie los partnera swego przymierza, czyli człowieka. Słowo Boże nie unosi się nad ciałem, nie zamieszkuje ciała czasowo (jak w prorokach), ale *staje się Ciałem*. Może Ono przejąć całą istotę ludzkiego życia jako własny Boski los. To, czym człowiek, ów jedyny człowiek, jest i co przeżywa, Bóg może uznać za ważny, rzeczywiście ostateczny wyraz swej Boskiej zbawczej woli dotyczącej świata, a nawet więcej, za wyraz Bożej istoty, która objawia się i podarowuje stworzeniu. Kto próbuje się nad tym zastanowić, ten uzna ów fakt za tak przewyższający wszystko, że tylko z największą ostrożnością zacznie mówić o ludzkim postępie. Czy może mu jeszcze chodzić o postęp wykraczający poza to wydarzenie? Czegoś takiego nie ma. Tylko jedno może mieć miejsce, a mianowicie to, że historia, również ta światowa, kulturowa i techniczna, w cieniu, lub mówiąc lepiej, w świetle tego wydarzenia staje się świadoma samej siebie i z największym wysiłkiem usiłuje wyjść naprzeciw temu, co nieprzekraczalne i nieosiągalne. Przecież nie jest tak, że przebywanie Boga między nami, ludźmi, miałoby popsuć grę, jak dorosły, który wkracza w świat zabawy dzieci, na wszystkim lepiej się zna i wszystko lepiej potrafi, tak że zatruwa dzieciom wszelką przyjemność gry. Zrozumiałe jest, że odwracają się one plecami do osoby

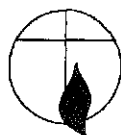
psującej im grę i gdzie indziej na nowo rozpoczynają zabawę. U Boga tak nie jest! Chrystus, przekazując nam słowa niebios, słowa miłości, tajemnice płynące z serca Bożego, żadnym słowem nie rozwiązał naszych ludzkich, przyrodzonych, historycznych problemów. Nie udzielił żadnych wskazówek dotyczących techniki, jej możliwości i niebezpieczeństw. Nie udzielił żadnych wskazówek co do harmonii i napięć między chrześcijaństwem a kulturą, odnoszących się do więzi człowieka ze światem, a jego ukierunkowaniem na niebo. Rozsiewał ziarno, a do nas należy takie pielęgnowanie go, by wszechstronnie dojrzewało. Darowując nam wolność dzieci Bożych, nie odebrał ludzkiej wolności, ryzyka wolności, wolności szukania, wolności popełniania tysięcy błędów i doprowadzania do katastrof, zanim jeden krok postawimy pewnie. Przeciwnie, ponieważ Bóg – jeśli wolno użyć takiego wyrażenia – osobiście wmieszał się w historię świata, to historia ludzkości nie zmierza ku Bogu stopniowo, lecz jest historią mającą w Nim źródło, historią z Nim i w Nim, historią, którą czuje i której doświadcza On na własnym ciele (przecież my, Kościół, jesteśmy Ciałem Chrystusa). Dokonującej się historii nadał On taki sens i taką godność, że została ona w swym jądrze i płonach przeniesiona w sferę Boską. Dokonał takiego wydarzenia, którego echo sięga głębin wieczności. Zgodnie ze swą istotą łaska zawsze jest uzdolnieniem, podniesieniem i uczczeniem natury.

Być może nie wypada w uroczystość Bożego Narodzenia przedkładać tak szeroko zakrojonych rozważań. Czy to właśnie nie o północy wszystko pozostałe pograżyło się w ciemności, *skąd i dokąd*, by cała uwaga skupiła się na tym jedynie oświetlonym centrum, to znaczy na Dziecku w żłóbku razem z Matką, która je urodziła i czci, z człowiekiem, który obojgu służy oraz z proletariackimi, a zupełnie nie filozofującymi pasterzami, którzy spieszą tam i powracają z wielką radością? Tak, tak jest. Nie trzeba by było w ogóle niczego dodawać jako komentarza, gdybyśmy to wydarzenie rozumieli, postrzegali i świętowali jako UROCZYSTOŚĆ PRZYSZŁOŚCI. Gdybyśmy nie rozumieli go jako wydarzenia znikającego w szarej, coraz bardziej obcej przeszłości, jako wydarzenia budzącego nieokreślone, sentymentalne wspomnienie, lecz byśmy je pojęli jako wybuch wiecz-

ności w czasie, jako wydarzenie tak brzemienne, że w ogóle nie może stać się przeszłością, ponieważ żadna epoka nie jest w stanie wyczerpać go i uporać się z nim. Jest to wydarzenie, które, jak powiedział Paweł do Żydów, dziś nadchodzi tak samo jak wtedy. Nagle teraz rozumiemy, dlaczego Kościół na początku adwentu przedstawia Ewangelię o powtórным przyjsciu Chrystusa. Nadejście Pana jest JEDNYM WYDARZENIEM, nie są to dwa oddzielone od siebie wydarzenia, ale jedno, które po prostu jest tak wielkie, że wkraczając w czas, przerasta go, a równocześnie jest pełnią czasów. Jest ich centrum i końcem, bolesnym ukrzyżowanym centrum i ich zwycięskim zakończeniem, sądem i zbawieniem, ukryciem i objawieniem ich wiekui-
stej tajemnicy. To wydarzenie każe nam po dziecięcemu uklęknąć, tak jak uczynili to pasterze, którzy nie bardzo je rozumieli, ale ponieważ wobec wiekuistego dziecięstwa zachowali się po dziecięcemu, to więcej uchwycili niż mądrzy uczeni w Piśmie na dworze króla Heroda. Po dziecięcemu, a więc jako młodzi, otwarci na wszystko nadchodzące, jako pełni oczekiwania w napięciu i z góry zdecydowani na wszelką przygodę. Wciele-
nie Boga jest przygodą, „aventure”, tzn. czymś, co nadchodzi, co wychodzi naprzeciw, a więc w sposób istotny zawiera przyszłość, nadejście, ad-ventura. To właśnie najbardziej nas w tym naszym świętowaniu obchodzi, temu choinki i góry prezentów nie powinny być obce. Tego jednego nie wolno pogrzebać w życiu domowym i we wzajemnym przyjaznym zachowaniu. Przecież wraz z tym wydarzeniem na ziemi pojawiła się miłość, miłość absolutna, nie do prześcignięcia, która jest tak wielka, iż wstrzymuje oddech każdemu miłującemu oraz sięga ostatecznego kresu, aż po stan opuszczenia przez Boga i zastępczą śmierć. W sposób zasadniczy wykracza ona poza krąg przyjaciół, współziomków, ludzi żytych z nami i dosięga nieprzyjaciela, nie zaprzyjaźnionego z nami i cudzoziemca. Boże Narodzenie, jako święto przyszłości, jak żadne inne jest świętem otwartych drzwi, wyciągniętej ręki, przerzuconych mostów. Zwraca się do tego, kogo nikt nie reprezentuje, kto nie ma żadnej świadomości siebie, kto jest zamknięty, żyje dla siebie i jest zdecydowany takim pozostać. Wbrew wszelkim przeciwnym argumentom, wbrew wszelkim pozorom i wszelkiej oczywistości, czy to

właśnie nie nasze czasy są okresem otwierania drzwi, okresem, w którym żaden człowiek nie powinien być dłużej sam i żyć dla siebie, podobnie jak żaden kraj, kontynent, supermocarstwo? Dokąd zawiedzie izolacjonizm, zasada egoizmu doprowadzonego ad absurdum przez historię? Dokąd zaprowadzi zamknięty nacjonalizm, który jeszcze niedawno uchodził za coś szlachetnego, a już dziś zasadniczo i jednoznacznie jest uważany za przestarzały, zaś powrót do niego mógłby się okazać wyłącznie historyczną, światową katastrofą? Czy zuchwalstwem jest żywienie chrześcijańskiej nadziei, która rozciąga się również na przyszłość, na leżące w teraźniejszości zarodki nadchodzącej historii? Oczywiście królestwo Boże nigdy nie będzie się pokrywać z historią świata. Z pewnością kłębiąc się i przechwytyując władzę, wrogie moce będą się wzmacniać. Mimo to i wbrew wszelkim politycznym i gospodarczym realizmom, pesymizmom czy ateistycznym optymizmom, dziś, w święto zamordowanych dzieci betlejemskich, wydaje się, że nie jest zuchwałością, a raczej nakazem, budzenie w sobie dziecięcej nadziei na to, co nadchodzi, czyli na Boga. *Adveniat regnum Tuum. Przyjdź królestwo Twoje.*

tłum. Jerzy Zakrzewski SJ



bp Walter Kasper

Kościół wobec wyzwań postmodernizmu (I)^{*}

Każdy, kto podejmuje sformułowany w tytule tego artykułu temat¹, wkracza na obszar najeżony licznymi trudnościami i pełen niejasności. Staje w obliczu nie tylko zwykłych trudności, z jakimi z natury rzeczy spotyka się wszelka próba diagnozy wydarzeń sobie współczesnych. Zasadnicze trudności związane są z samym pojęciem postmodernizmu. Moda na używanie go spowodowała jego daleko idącą inflację, czyniąc z niego w codziennym języku obiegowe hasło o nikłej sile wyrazu. Z kolei w dyskusjach dotyczących filozofii i teorii kultury toczy się spór o ugruntowanie względnie ograniczenie tego pojęcia. Okazuje się przy tym, że termin ten jest czymś więcej niż tylko pustym szyfrem służącym do określania ducha naszych czasów (Zeitgeist).

Jeśli mówienie o wyzwaniach postmodernizmu nie ma się ograniczać do pustych haseł, trzeba przede wszystkim przybliżyć rozumienie samego terminu. W tym celu najpierw wyjaśnię krótko historyczny rozwój wieloznacznego pojęcia postmodernizmu. Następnie spróbuję nieco naświetlić wzajemny stosunek modernizmu i postmodernizmu. Następnie zarysuję niektóre podstawowe cechy postmodernizmu i wymienię wynikające stąd wyzwania dla Kościoła i teologii. W ostatniej części podam pewne wskazówki teologiczne, które mogą podsunąć możliwy kierunek przewycięzania stojących przed nami wyzwań.

^{*} *Die Kirche angesichts der Postmoderne*, „*Stimmen der Zeit*”, nr 10/1997, s. 651-664.

¹ Niniejszy tekst powstał jako wykład na otwarcie kongresu w Rovereto (17-21 III 1997) poświęconego Rosminiemu. Fragmenty dotyczące Rosminiego i jego dzisiejszego znaczenia zostały opuszczone.

„Postmodernizm” – kariera pojęcia

„Postmodernizm” stał się pojęciem modnym, stosowanym przy wszelkich możliwych pasujących i nie pasujących do niego okazjach. Efektem tego są sprzeczności, które czynią bardzo trudnym porozumienie się co do tego, co właściwie znaczy to określenie. Dlatego pewne porozumienie co do terminu „postmodernizm” wydaje się sensowne i konieczne.

Pojęcie „postmodernistyczny”² pojawia się po raz pierwszy w 1917 r. u Rudolfa Pannwitza w jego książce „Die Krisis des europäischen Geistes”³ („Kryzys ducha europejskiego”). Pannwitz mówi tam o *człowieku postmodernistycznym*⁴ jako o człowieku, który nie poddaje się dążeniom kulturalnym modernizmu: ani ambitnym, ani błahym i śmiesznym. Książka Pannwitza jest wywarem z pism Nietzschego, jego *człowiek postmodernistyczny* to powtórka z Nietzscheańskiego nadczłowieka. Tym samym mamy tu ważną wskazówkę dotyczącą umiejscowienia w historii filozofii korzeni obecnej dyskusji i jej pochodzenia duchowego.

Właściwa kariera pojęcia zaczęła się jednakże dopiero wraz z jego zastosowaniem w północnoamerykańskich dyskusjach toczonych na obszarze literatury, architektury i sztuk pięknych. Od 1968 r.⁵ mówi się w socjologii o społeczeństwie postmodernistycznym, gdzie pojęcie to konkuruje z próbą zaklasyfikowania współczesnego społeczeństwa jako postindustrialnego. Niezależnie od różnych treści wkładanych w pojęcie „postmodernistyczny” utrzymuje się w nich jeden podstawowy motyw: pluralizm systemów wartości, racjonalności, orientacji społecznych.

²Na ten temat por. W. Welsch, *Unsere postmoderne Moderne*, Weinheim 1987, s. 9-43; nt. wewnątrzteologicznej konfrontacji z pojęciem postmodernizmu por. także W. Kasper, *Postmoderne Dogmatik?* IkaŻ, nr 19/1990, s. 298-306.

³*Werke*, t. 2, Nürnberg 1917.

⁴Tamże, s. 64.

⁵Tak u A. Etzioni, *The Active Society. A Theory of Social and Political Processes*, New York 1968.

Mamy tu punkt zaczepienia postmodernizmu filozoficznego. Przedstawiciele filozofii postmodernistycznej stawiają sobie zadanie wyjaśnienia pojęcia postmodernizmu, oddzielenia go od bezrefleksyjnego poczucia „anything goes” i wykazania, że jest to pojęcie ugruntowane filozoficznie, zdolne do trafnego opisu naszej epoki.

Mimo to „postmodernizm” także w języku filozoficznym nie jest bynajmniej pojęciem jednolitym. Konstruowanie „nowego myślenia” odbywa się na wielu placach budowy. Przy tym walka wokół pojęcia postmodernizmu nie jest tylko akademicką dysputą. Jest to także walka o kierunek, walka o rząd dusz, spór o przyszłość. Nie może się ona dokonać bez wyjaśnienia stosunku postmodernizmu do modernizmu⁶. Sporem tym muszą być zainteresowane w szczególności także Kościół i teologia, ponieważ ich stosunek do modernizmu nadal wymaga wyjaśnienia.

Modernizm i postmodernizm

Opisanie relacji postmodernizmu i modernizmu wydaje się skrajnie trudne. Zagadkowe jest bowiem nie tylko pojęcie postmodernizmu, podobnie rzecz ma się z pojęciem modernizmu. Jeżeli używa się określenia „modernizm” w sensie nowożytności, wówczas jego główną cechą – niezależnie od niewątpliwie istniejących innych, przeciwnych nurtów – jest Oświecenie, a wraz z nim szczególnie idea *mathesis universalis* i patos nowego. Jeśli zaś modernizm utożsamia się z myślą XX wieku, na plan pierwszy wybija się zupełnie odmienne doświadczenie pluralizmu, nieciągłości i partykularności.

Stosownie do tego mogą się pojawić sprzeczne interpretacje modernizmu: modernizm jako z jednej strony przesadne roszczenie sobie przez myślenie prawa do totalności, a z drugiej strony postępujący proces różnicowania. W zależności od tego, do której z tych diagnoz przychyli się taki czy inny przedstawi-

⁶ Por. K. Hedwig, *Die philosophischen Voraussetzungen der Postmoderne*, IkaZ, nr 19/1990, s. 307-318, szczególnie 314 n.

ciel postmodernizmu, terapia postmodernistyczna jawi się albo jako odrzucenie wszelkich roszczeń do totalności, albo jako poszukiwanie nowej całościowości.

Punkt ciężkości myślenia postmodernistycznego spoczywa przede wszystkim na pluralizmie, nie na całości. *Postmodernizm zaczyna się tam, gdzie kończy się całość*⁷. Jednocześnie należy zauważyć, że postmodernizm nie odrzuca idei całości w sposób naiwny, bez podjęcia refleksji nad warunkami możliwości tego rodzaju odrzucenia. Można bowiem myśleć o rozróżnieniach tylko na tle i przy założeniu idei jedności i całościowości. Tym samym jako pierwszy istotny problem dyskusji pojawia się problematyka jedności i wielości.

Postmodernistyczna dekonstrukcja totalnych roszczeń modernizmu jest jednocześnie krytycznym postawieniem pod znakiem zapytania totalnego roszczenia rozumu naukowego, określonych metod poznania, monopolu funkcjonalności. Peter Koslowski zwrócił uwagę na to, że w tej właśnie krytyce należy widzieć decydujący nerw postmodernizmu francuskiego⁸.

Krytyka totalnego roszczenia rozumu naukowego na nowo uwydatnia dwa inne sposoby myślenia: estetykę i mistykę, tę ostatnią jednakże w sensie nie mającym nic albo niewiele wspólnego z chrześcijańskim jej rozumieniem. Nic więc dziwnego, że estetyka i mistyka odgrywają znaczącą rolę w dyskusji wokół postmodernizmu. Tak więc estetyka i mistyka we wspomnianym sensie stanowią drugi ważny dla naszego tematu krąg dyskusji filozoficznej wokół postmodernizmu.

W końcu dekonstrukcja totalnych roszczeń modernizmu rozumianego jako nowożytność jest również krytyką jego koncepcji historiozoficznych i wewnątrzświatowych utopii. Jean-François Lyotard opisuje postmodernizm jako odrzucenie meta-opowiadań: *Postmodernizm oznacza, że nie pokłada się już wiary*

⁷ W. Welsch, dz. cyt., s. 39.

⁸ „Modernistyczna jest wiara w totalne roszczenie nauki, redukcja życia społecznego do funkcji i środków komunikacji oraz nadzieja na realizację wewnątrzświatowych utopii, postmodernistyczna jest krytyka scjentyzmu, funkcjonalizmu i utopizmu” (P. Koslowski, *Die Baustellen der Postmoderne*, w: *Moderne oder Postmoderne*, Weinheim 1986, s. 11).

w *meta-opowiadaniach*⁹. Do krytykowanych przez postmodernistów utopii należy zarówno heglowska, jak marksistowska, a także modernistyczna wiara w postęp. Otwiera się tu szeroka dyskusja na temat postmodernistycznego rozumienia historii i możliwych nowych ujęć pojęcia czasu. Jest to kolejny, trzeci ważny dla postawionego przez nas problemu krąg tematyczny.

Spojrzenie błędzące po krajobrazie postmodernistycznych dyskusji filozoficznych napotyka przede wszystkim powyższe trzy kręgi tematyczne.

Oczywiście, można mnożyć ważne dla postawionego przez nas problemu kompleksy tematów. Jednakże chciałbym się ograniczyć do trzech wspomnianych punktów. Są to nie tylko dominujące dziedziny, wokół których obraca się zainteresowanie postmodernistów, ale także na ich przykładzie można – nie ujmując nic różnorodności stanowisk poszczególnych przedstawicieli – wypracować coś takiego jak wspólny profil głównych stanowisk postmodernizmu. A oto ich hasła: rezygnacja z postulatu jedności – rys pluralistyczny postmodernizmu; przeciw totalnym roszczeniom rozumu naukowego – rys estetyczny i „mistyczny” postmodernizmu; rezygnacja ze spełnienia historii – rys nihilistyczny postmodernizmu.

Trzy cechy charakterystyczne postmodernizmu

REZYGNACJA Z POSTULATU JEDNOŚCI – RYS PLURALISTYCZNY POSTMODERNIZMU. Zgodnie z definicją Wolfganga Welscha postmodernizm jest *konstytucją radykalnego pluralizmu*, należy zdefiniować *postmodernizm jako jego [pluralizmu] koncepcję*¹⁰. Tym, co charakteryzuje postmodernizm w specyficzny sposób, nie jest jednak pluralizm jako taki, gdyż doświadczenie pluralizmu naznaczyło całą nowożytność. Jednym z głównych korzeni tego nowożytnego pluralizmu jest spór wokół problemu prawdy w czasach Reformacji i związanego z nią pluralizmu wyznaniowego. Z biegiem stuleci doszło do tego wiele innych

⁹ J.-F. Lyotard, *Das postmoderne Wissen*, Wien 1986, s. 14.

¹⁰ W. Welsch, dz. cyt., s. 4.

procesów: nowożytny podział pracy, Oświecenie, rozwój demokratycznych form rządów i partii politycznych, by wymienić tylko niektóre.

Tak więc spojrzenie na ogólny rozwój nowożytności potwierdza obie „diagnozy”: zarówno diagnozę, która postrzega nowożytność jako proces różnicowania, jak i tę, która podkreśla totalne roszczenia nowożytnego myślenia, ponieważ wraz ze wzrostem pluralizmu w nauce i społeczeństwie rosła także potrzeba znalezienia elementu jednoczącego, który utrzymałby świat w całości. Jednakże roszczenie i rzeczywistość coraz wyraźniej wchodziły z biegiem czasu w konflikt. W naszym stuleciu pluralizm nieomal eksplodował: dokonało się dalsze zróżnicowanie sposobów życia i jego dziedzin, sposobów myślenia i systemów, światopoglądów i sposobów działania, postępująca marginalizacja religii i sprowadzenie jej do jednej z wielu dziedzin życia, zanik wspólnych wartości i podstawowych przekonań, a także zróżnicowanie wiedzy, która stała się niemożliwa do ogarnięcia, nie mówiąc już o tym, by mogła służyć jako więź jedności.

Pluralizm nie jest zjawiskiem tylko epistemologicznym, kulturalnym i społecznym. Dotyczy także osobistej tożsamości poszczególnych ludzi. Wszędzie krąży pojęcie dezidentyfikacji i tożsamości zbiorowej¹¹. „Człowiek bez właściwości”, którego opisuje już Robert Musil, *człowiek pozbawiony istotnego rdzenia, człowiek, któremu nie było dane (...) okrzepnąć w trwałej osobowości*¹², jest znakiem naszych czasów.

Co jest więc nowością postmodernizmu? Jest nią świadoma rezygnacja z postulatu jedności. Postmodernizm jest nie tylko akceptacją i tolerancją dla pluralizmu, ale zasadniczą opcją na rzecz pluralizmu. Wierzy w pluralistyczną racjonalność: rozum stał się dla niego mnogi. Prawda, człowieczeństwo, sprawiedliwość istnieją dla niego tylko w liczbie mnogiej.

¹¹ Por. W. Welsch, *Ästhetisches Denken*, Stuttgart 1993³, szczególnie s. 196 n.

¹² M. Blanchot, *Der Gesang der Sirenen. Essays zur modernen Literatur*, Frankfurt 1988, s. 188 n.

Przedstawiciele postmodernizmu starali się jasno odciąć od płytkiego myślenia, taniego relatywizmu i dewizy Paula Feyerabenda „anything goes”. Chodzi im, zgodnie z ich samorozumieniem, o pluralizm, który nie dopuszcza żadnego roszczenia sobie praw do wyłączności, a tym samym podniesienia czegoś w rzeczywistości partykularnego do rangi czegoś rzekomo absolutnego. Całościowość można zrealizować tylko przez różnicę. Całość jest wielością. *Tylko myślenie w kategoriach mnogości usprawiedliwia strukturę całości*¹³.

Podstawowa opcja na rzecz pluralizmu znalazła tymczasem odbicie w refleksji wewnątrzteologicznej, szczególnie wraz z pojawieniem się dyskusji wokół pluralistycznej teologii religii. Za jednego z bardziej charakterystycznych jej przedstawicieli można uważać obok Paula F. Knittera przede wszystkim Johna Hicka¹⁴. Dlatego należy – choćby przykładowo – szerzej zająć się tezą pluralistycznej teologii religii.

Podstawowa teza Johna Hicka brzmi: *Istnieje wielość Boskich objawień, która umożliwia wielość form zbawczej odpowiedzi człowieka*¹⁵. Teologiczną podstawą tej tezy jest pojęcie wiary, jakie rozwija Hick. Mianowicie Hick pojmuje wiarę przede wszystkim jako modus przeżycia, względnie doświadczenia, a tym samym jako interpretującą percepcję. Tłem filozoficznym jest przejęte od Kanta rozróżnienie na noumenon i phainomenon¹⁶. Stosownie do tego nie możemy poznać samej „rzeczywistości”, a jedynie różnorodne formy jej postrzegania.

To stanowisko ma ważne konsekwencje dla dogmatu chrystologicznego. Hick neguje jako mit utożsamienie „rzeczywistości”, czyli żywego Boga, z konkretną postacią historyczną, Jezusem z Nazaretu. Jezus Chrystus zostaje zrelatywizowany do

¹³ W. Welsch, *Unsere postmoderne...* dz. cyt., s. 63.

¹⁴ P. Schmidt-Laukel, *Das pluralistische Modell in der Theologie der Religionen*, ThR, nr 89/1993, s. 353-364 (przegląd literatury); M. von Brück, J. Werbeck (wyd.), *Der einzige Weg zum Heil?* Freiburg 1993; R. Schwager (wyd.), *Christus allein? Der Streit um die pluralistische Religionstheologie*, Freiburg 1996.

¹⁵ J. Hick, *Eine Philosophie des religiösen Pluralismus*, MThZ, 1994, s. 301-318.

¹⁶ Por. dobre przedstawienie tego zagadnienia przez K.-H. Menke, *Die Einzigkeit Jesu Christi im Horizont der Sinnfrage*, Freiburg 1995.

rangi religijnego geniusza, dzięki któremu ludzie dochodzą do świadomości synostwa Bożego.

Jeśli Absolutne, względnie Absolut, nie może zaistnieć w historii, jeśli mogą istnieć tylko wyobrażenia, pojęcia, obrazy, idealne postaci, które ukierunkowują nas na transcendencję, chociaż ona sama się w nich nie ujawnia, jest oczywiste, że żadna religia, także chrześcijaństwo, nie może rościć sobie prawa do absolutności. Według przedstawicieli pluralistycznej teologii religii dialog między religiami powinien opierać się przede wszystkim na stwierdzeniu, że wszystkie religie mają takie samo prawo do tego, by być uznane za prawdziwe. Absolutyzowanie chrześcijańskiego roszczenia do prawdziwości byłoby nie tylko niepoważnym traktowaniem bezwzględnej transcendencji „rzeczywistości”, byłoby również podnoszeniem partykularnego do rangi całości, co ostatecznie – zdaniem Hicka – równałoby się przyjęciu postawy fundamentalistycznej.

Jednocześnie Hick podaje kryteria oceny wartości poszczególnych tradycji religijnych: 1. Kryterium epistemologiczne – zdolność rozróżniania wielorakich percepcji i doświadczeń „rzeczywistości” od samej „rzeczywistości”; 2. Kryterium soteriologiczne – znaczenie percepcji religijnej dla przemiany człowieka od postawy określonej jako „self-centredness” do postawy „Reality-Centredness”; 3. Kryterium etyczne – zdolność integrowania różnych dziedzin życia w procesie transformacji od „self-centredness” do „Reality-Centredness”.

Nie ma tu potrzeby dalszego rozwijania tego przedstawienia hipotezy pluralistycznej teologii religii. Nieliczne wskazówki wystarczą, by pokazać na tym przykładzie, że podstawowa opcja postmodernistyczna na rzecz pluralizmu przedstawia nie tylko problemy natury filozoficznej, lecz także stanowi ogromne wyzwanie dla Kościoła i teologii.

Jednak jeśli dokładniej przyjrzeć się temu wyzwaniu, widać, że nie jest bynajmniej tak nowe, jak by to się mogło na pierwszy rzut oka wydawać: różni się jedynie nieznacznie od wyzwania, jakie niosły z sobą pokantowskie tezy Ferdinanda Christiana Baura (1792-1860) czy Davida Friedricha Straussa (1808-1874). Postmodernistyczny pluralizm w ogóle, a hipoteza pluralistycznej teologii religii w szczególności są pochodną i za-

ostrzeżeniem problemu, który od dwóch stuleci nie doczekał się zadowalającego rozwiązania ani ze strony filozofii, ani teologii: pytania o filozoficzno-teologiczne określenie stosunku wiary i rzeczywistości.

Problematyczność religijno-teologicznego stanowiska Hicka zaczyna się już na poziomie rozwiązań z zakresu teorii poznania i teorii prawdy, które leżą u podstaw jego hipotezy. Jest ona ściśle związana przede wszystkim z ostrym odróżnieniem noumenon i phainomenon i z tezą, iż prawdę religijną można wyrazić jedynie za pomocą mitu i nie da się jej przetłumaczyć na wypowiedzi w formie racjonalnie uzasadnialnych zdań w taki sposób, by nie prowadziło to do jej spluralizowania, zafałszowań, a nawet sprzeczności. Słusznie zauważono, że Hick swoją definicją prawdy religijnej jako prawdy mitologicznej pojęcia prawdy *nie zdefiniował na nowo, ale [je] zniósł*¹⁷.

Tym poważniej powinien zostać potraktowany postulat wysuwany przez postmodernizm w ogóle, a w szczególności przez pluralistyczną teorię religii, by udzielić filozoficznej, a zwłaszcza teologicznej odpowiedzi na dzisiejsze doświadczenie pluralizmu. Trzeba znaleźć drogę między fundamentalizmem z jednej strony, a relatywizmem i dowolnością z drugiej. Wątpliwe jest jednak, by udało się dotychczasowym wysiłkom postmodernistycznej filozofii i teologii uniknąć zarzutu relatywizmu.

Pierwszym istotnym wyzwaniem pod adresem Kościoła i teologii jest więc znalezienie właściwej drogi poza fundamentalizmem i relatywizmem, poza rygoryzmem i wyprzedzą, pośredniczenie między tożsamością i otwartością na dialog. To dzisiaj wielkie wyzwanie. Teologia powinna włączyć w dyskurs wokół filozoficznego problemu „jedności i wielości” swoją perspektywę trynitarną i swoją refleksję na temat jednego i wielu.

Niebezpieczeństwo stoczenia się w relatywizm wiąże się z estetyzowaniem myślenia. cdn.

tłum. Tomasz Grodecki

¹⁷ A. Kreiner, *Philosophische Probleme der pluralistischen Religionstheologie*, w: R. Schwager (wyd.), *Christus allein?* s. 128.

Jarosław Rudniański

Ład społeczny wobec przestępczości zorganizowanej

Co to jest ład społeczny? Co to jest porządek społeczny?

Są to pojęcia bliskoznaczne – nie są one jednak synonimami, choć niekiedy tak się sądzi. Są to pojęcia na wysokim poziomie ogólności, trudno uchwytne, a zarazem – co należy tu szczególnie podkreślić – stopniowalne i wieloaspektowe. Dlatego socjolog czy filozof praktyczny pragnący je jakoś określić – nie mający do dyspozycji wyników badań, których brak w tym zakresie – jest zmuszony uciec się do intuicji, do mądrości zawartej w języku potocznym.

Z analizy różnych kontekstów, w których zawarte jest wyrażenie „ład społeczny”, wynika, że jest to taki stan rzeczy na terytorium danego państwa, w którym występują następujące cechy podstawowe:

– Stosunki między ludźmi są w większości PRZYJAZNE DOBROWOLNIE, przynajmniej w stosunku do tych, którzy zamieszkują dane państwo. To znaczy: nie są to w większości ani relacje nieprzyjemne, ani obojętne. Nie są również przyjazne „par force”, z lęku lub pod naciskiem opinii, czyli jedynie w warstwie zewnętrznej.

– Ludzie w danym państwie mają na względzie, w swoim działaniu, nie tylko własne dobro, lecz również dobro całości, zarówno tej najbliższej (miasta, gminy, wsi), jak i nieco dalszej: wszystkich, którzy wraz z nimi tworzą dany naród lub państwo. Dotyczy to również państw wielonarodowych.

– Panuje znaczny stopień zaufania zarówno do władzy ustawodawczej, jak i wykonawczej oraz sądowniczej.

– Żadna z tych władz nie stosuje wysokiego stopnia przemocy ani przy uchwalaniu praw i ustaw, ani przy egzekwowaniu

ich. Nie ma przy tym rażącej sprzeczności między prawem państwowym a prawami człowieka.

– Ludzie zamieszkujący dany teren uznają i starają się realizować wspólne wartości natury pozytywnej. Przy czym w każdym przypadku – niezależnie od wyznawanej religii – są to z natury rzeczy wartości zbliżone lub tożsame z tymi, które zawiera Dekalog.

– Panuje ogólne przekonanie, że wartości te nie są i nie będą w poważnym stopniu naruszane przez władzę: czy będzie to władza monarchy, czy też prezydenta bądź parlamentu, czy samorządu. Dotyczy to przede wszystkim takich wartości, jak prawda, szacunek dla każdego człowieka, uczciwość i sprawiedliwość.

Jeśli te właśnie cechy podstawowe mają przewagę nad ich przeciwieństwem, głównie zaś: nad wysokim stopniem przemocy, brakiem zaufania, fałszem i niesprawiedliwością, to powiemy, że na tym terytorium panuje NIE TYLKO porządek społeczny – gdyż jakiś stopień porządku społecznego panuje zawsze, z wyjątkiem sytuacji ekstremalnych – lecz również ŁAD społeczny. Ład – czyli *harmonijny układ czegoś*¹. Harmonijne układy między ludźmi zarówno w warstwach pionowych, jak i poziomych. Takie układy nie są możliwe przy stosowaniu jakiegokolwiek wyższego stopnia przemocy niż ten, który jest konieczny do przestrzegania prawa niesprzecznego z powszechnie akceptowanymi normami moralnymi.

Konieczność zachodzenia *WSZELKIEGO RODZAJU KONTAKTÓW* (podkr. J.R.) między członkami danej społeczności – pisze Stefan Świeżawski – to *jedno z podstawowych założeń prawidłowego (i godziwego moralnie!) funkcjonowania życia społecznego*. Przy czym *warunek poprawnego funkcjonowania wszelkiej zbiorowości to umiejętność zawierania kompromisów przez każdego, kto bierze czynny udział w życiu tej zbiorowości. Ważniejsze jest umieć zawierać moralnie nienaganne kompromisy*

¹ Jest to pierwsze znaczenie słowa „ład” w wydany przez PWN *Słowniku języka polskiego* (Warszawa 1979, t. II, s. 63). Dopiero drugim znaczeniem jest „porządek”.

niż usuwać się od konfliktów, aby nie narażać na szwank zasad moralnych².

* * *

Często używane i będące w potocznym obiegu pojęcie ładu społecznego stanowi, jakkolwiek wydać by się to mogło nieco dziwne, „spécialité de la maison” języka polskiego. Być może znaczy to, że do ładu właśnie tęsknimy.

Z drugiej strony – raczej nie tęsknią ani do ładu, ani do ładu społecznego wydawcy i redaktorzy polskich słowników i encyklopedii. Zarówno bowiem pojęcie ładu, jak i pojęcie ładu społecznego jest tam traktowane, z małymi wyjątkami, po macoszemu. Do tego stopnia, że – niezależnie od daty wydania – w encyklopedii PWN pierwsze znaczenie słowa „ład”, to *spółdzielnia artystyczna, założona w 1926 r. w Warszawie*³; drugie zaś znaczenie to *nazwa tygodnika, a następnie dwutygodnika katolickiego*⁴.

Inaczej ma się rzecz z porządkiem społecznym. Nawiasem mówiąc, wyrażenie to, a zwłaszcza słowo „porządek”, we wszystkich językach zachodnioeuropejskich zastępuje słowo „ład”. Lecz nie całkowicie. O ile bowiem pojęcie ładu społecznego nie jest neutralne z punktu widzenia etyki normatywnej, lecz właśnie do etyki, estetyki zresztą również, należy – o tyle wyrażenie „porządek społeczny” nie ma z etyką normatywną prawie nic wspólnego, a z estetyką niewiele⁵.

Ład to piękno, nie ma ładu bez odczucia jakiegoś piękna, moralnego czy estetycznego. Jest ład w przyrodzie, ład w architekturze i ład w przestrzeni. Jest także ład – lub beład –

²S. Świeżawski, *U źródeł nowożytnej etyki. Filozofia moralna w Europie XV wieku*, Kraków 1987, s. 187.

³*Encyklopedia Powszechna PWN*, Warszawa 1974, t. II, s. 780.

⁴*Encyklopedia Popularna PWN*, wyd. XXI zmienione i uzupełnione, Warszawa 1991, s. 466.

⁵Zob. A. Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris 1976, s. 640.

w psychice człowieka. „Porządek” – to brzmi niekiedy groźnie, czasem lękamy się tego⁶. Ładu nie lękamy się nigdy.

Piękna nie można wprowadzić siłą. W żaden sposób. Mówiąc w skrócie: ład to szczególny rodzaj porządku, wyższy rodzaj porządku, społecznego również. Taki, którego nie sposób wprowadzić siłą, a zwłaszcza przemocą.

Natomiast porządek społeczny można zaprowadzić i utrzymywać za pomocą siły, przemocy również. Nie powiemy przecież, że w ustrojach totalitarnych, dawnych i współczesnych, brakowało porządku. JAKIS stopień porządku społecznego był i jest konieczny do istnienia tych państw, często opartych na użyciu przemocy. Czy jednak powiemy, że był i jest w nich ład społeczny? Powiemy, że nawet w najostrzejszym ustroju totalitarnym są pewne elementy ładu społecznego wśród ludzi – lecz nie one przeważają.

Jest również porządek – chociaż nie nazwiemy go porządkiem społecznym i nie nazwiemy go ładem – w wielkich organizacjach przestępczych. Porządek jest w nich konieczny, inaczej nie potrafiłyby one skutecznie działać⁷.

Mówiąc zatem o porządku społecznym i ładzie społecznym, porównując oba te stany rzeczy – współistniejące obecnie w różnym stopniu nasilenia w każdym niemal państwie świata – natykamy się z miejsca na problem towarzyszący ludziom jak cień, jak zły duch, od chwili ich pojawienia się na tej planecie: przemoc. Przemoc w różnym stopniu nasilenia i w różnym wymiarze.

Fascynującą, nie zawsze dostrzeganą istotą rzeczy jest to, że przemoc niszczy nie tylko tych, PRZECIW którym jest skierowana, lecz także tych, KTÓRZY ją stosują. W naszym stuleciu do-

⁶W *Słowniku synonimów* (A. Dąbrówka, E. Geller, R. Turczyn, Warszawa 1993) najbliższym znaczeniowo wyrazem dla słowa „porządek” jest „ład”, następnie zaś: „dyscyplina, zdyscyplinowanie, posłuszeństwo, karność, rygor, reżim, karby, dryl, musztra, tresura, podporządkowanie się, subordynacja, mores, posłuch”. Jest to znacząca ewolucja naszego codziennego języka w kierunku pojęć coraz wyraźniej związanych ze stosowaniem przemocy.

⁷Zob. np. Ph. Williams, *Transnational Criminal Organizations and International Security*, w: „Survival” (kwartalnik wyd. przez International Institute for Strategic Studies), vol. 36, nr 1/1994.

strzegł to najwyraźniej chyba Mahatma Gandhi. Wiedział on, że porządek społeczny oparty głównie na intensyfikacji różnego rodzaju przemocy jest niedobry dla człowieka: powoduje nie jego rozwój, lecz regres.

Lecz wiedział również, że sile trzeba przeciwstawić siłę. Ale innego rodzaju, z innej niejako płaszczyzny, innej sfery. Tą siłą stała się dla Gandhiego siła prawdy, satyagraha. Porwał za sobą ludzi – nie tylko elitę, nie tylko jednostki – wskazał milionom ludzi, jak można stosować, jak można zwyciężać siłą prawdy. Ktoś powie, że jest to również przemoc, lecz przemoc ducha. Ktoś inny jednak powie, że światła nie nazywa się przemocą w żadnym z ludzkich języków.

W każdym razie Gandhi osiągnął w znacznym stopniu to, co zamierzał: jego kraj odzyskał niepodległość, a jednocześnie wzmocniły się podstawy ładu społecznego, które sprzyjają rozwojowi człowieka. Tak jak rozwojowi człowieka sprzyja prawda, nie zaś fałsz, niemal zawsze ściśle związany z przemocą: stanowi zarówno jedną z jej przyczyn, jak też jeden z najgorszych rezultatów.

* * *

Aby sprawa była jasna, powtarzam: porządek społeczny może istnieć bez ładu społecznego, jedynie z niektórymi jego elementami, tam natomiast, gdzie jest ład społeczny – jest również porządek społeczny.

Pojęcia te jednak, jak zaznaczyłem, są stopniowalne i wieloaspektowe. Dlatego w licznych państwach, dawnych i współczesnych, istniały i istnieją takie rodzaje porządku społecznego, w którym są nieliczne elementy ładu społecznego. Lecz są też takie rodzaje porządku społecznego, który WSPÓLISTNIEJE Z WIELOMA ELEMENTAMI ŁADU SPOŁECZNEGO. Jeśli te ostatnie przeważają – można wtedy słusznie mówić o ładzie społecznym w danym kraju.

Granica bywa tu płynna, jedno wydaje się pewne: jeśli grupa ludzi rządzących danym państwem ma na widoku nie dobro całości, lecz głównie swoje własne, egoistyczne cele, a przede

wszystkim chęć utrzymania się przy władzy za wszelką cenę – stopień ładu społecznego z konieczności jest niski lub bardzo niski. Musi wtedy przeważać porządek społeczny oparty na stosowaniu różnego rodzaju zakamuflowanej przemocy: organizacyjnej, strukturalnej, fizycznej i psychicznej. Jest to tym łatwiejsze, że mając w swoim ręku pośrednio lub bezpośrednio te środki masowego przekazu, jakimi można obecnie dysponować – stosowanie zakamuflowanej przemocy umyka uwagi wielu ludzi: są oni manipulowani wbrew woli i bez świadomości tego faktu.

Są wtedy w niewielkiej mierze respektowane te podstawowe wartości, które wymieniłem na początku, a które stanowią warunek konieczny ładu społecznego. Odwrotnie: na pierwszy plan wysuwają się wartości natury materialnej oraz władzy jako celów samych w sobie. W takim zaś przypadku nieunikniony jest wzrost agresji, zarówno poszczególnych jednostek, jak i całych grup. Agresja ta nie tylko niszczy elementy ładu społecznego, lecz staje się zagrożeniem dla porządku społecznego.

Wzrastającej agresji nie sposób całkowicie rozładować, można ją tylko stłumić na określony czas. Jak? Na ogół, z niewielkimi wyjątkami, stosowany jest powszechnie jeden środek: intensyfikacja zakamuflowanej i jawnej przemocy, gdyż przynosi to, w każdym razie chwilowo, pożądane rezultaty.

Nie wydaje się, aby wielu ludzi, nawet w krajach wysoko rozwiniętych, zdawało sobie sprawę, w jak błędnym kole się znajdują. Są jednostki, które widzą to wyraźnie, co więcej, mogą się swobodnie wypowiadać tam, gdzie istnieje swoboda wypowiedzi. Głos ich – w olbrzymim potoku, raczej potopie słów i obrazów – i tak pozostaje obecnie niemal nie dostrzeżony. Niemal – trudno bowiem przewidzieć, czy nie ma on znaczenia w dłuższym czasie.

Nie można skutecznie tworzyć ładu społecznego bez szerokiej i logicznie spójnej myśli, bez prawdy i życzliwości dla ludzi. Te trzy cechy, wzajem ze sobą sprzężone i stanowiące pewną całość, nie są konieczne, nie są nawet przydatne przy tworzeniu takiego porządku społecznego, w którym elementy bezładu stanowią raczej regułę niż wyjątek.

Świat zorganizowanej przestępczości

Przez wyrażenie „przestępczość zorganizowana” rozumie się zazwyczaj zorganizowane grupy ludzi zajmujących się głównie działaniem, które jest sprzeczne z prawem obowiązującym w danym państwie lub określonej koalicji państw. Grupy te mogą liczyć od kilku do kilkudziesięciu tysięcy ludzi. Mogą zawierać ze sobą sojusze i łączyć się w tzw. kartele przestępcze, równe swoją siłą wielkim korporacjom przemysłowo-handlowym.

Wyrażenie „przestępczość zorganizowana” można również, chociaż rzadko się to czyni, rozumieć szerzej⁸. Przez słowo „przestępca” można rozumieć – i niekiedy się rozumie – tego, kto łamie powszechnie przyjęte normy moralne, czyniąc to w majestacie prawa. W tym sensie przestępcami byli i są niektórzy ludzie należący do szeroko pojmowanego świata polityki, bądź w skali międzynarodowej, bądź tylko własnego kraju.

Jest to jeden z najtrudniej uchwytnych i najbardziej skomplikowanych problemów, tak z punktu widzenia socjologicznego, jak i psychologicznego oraz prawnego. Styka się tu bowiem przemoc, czasem skrajna przemoc – z legalną władzą nad ciałami i umysłami ludzi. A zatem stykają się potężne siły działające w człowieku, których rezultatem często bywa zło w jego najgorszej postaci.

Nie istnieje żadna historia ludzkości – pisze Karl Popper – jest tylko nieskończona liczba historii różnych rodzajów i różnych aspektów ludzkiego życia. Jednym zaś z tych aspektów jest historia władzy politycznej. Została ona wyniesiona do godności historii świata. (...) Historia władzy politycznej jest tylko historią międzynarodowej zbrodni i masowych morderstw (włączając co prawda również niektóre próby przeciwdziałania im). Takiej historii naucza się w szkołach, a niektórzy z największych zbrodniarzy są wystawiani jako bohaterowie⁹.

⁸ Zob. np. R. Gassin, *Criminologie*, Paris 1990², s. 51-53.

⁹ K. Popper, *Has History Any Meaning?* w: W.W. Wager (red.), *Science, Faith and Meaning*, New York 1976, s. 249.

Rozmiar opracowania nie pozwala mi wziąć pod uwagę tego aspektu czy też sposobu rozumienia przestępczości zorganizowanej. Ograniczę się tylko do zorganizowanej przestępczości kryminalnej, zaznaczając jedynie jej związki z przestępczością natury politycznej. Czyli z przestępczością nie tyle w sensie prawnym (choć prawnym często również), ile raczej w sensie moralnym.

Niemal każdą współczesną przestępczość zorganizowaną cechuje jedno: zasada skuteczności działania, bez względu na środki, które temu służą. To wystarcza, aby wszelka ocena moralna, z wyjątkiem najbardziej ogólnej, była tu raczej bezsensowna¹⁰. Przestępczość zorganizowana nie jest z zasady niemoralna, ona jest amoralna, jest w pewnym sensie a-ludzka.

Ani życie człowieka, ani jego godność nie mają tu żadnego znaczenia, nie o to przecież chodzi. Nie mają znaczenia żadne wartości wyższe, gdyż próba uwzględniania ich w działaniu prowadziłaby do działania nie tyle nawet nieskutecznego, ile przeciwnie skutecznego.

Srowadzenie człowieka tylko do dwóch wymiarów, PIENIĄDZA I WŁADZY, prowadzi do tego, że dla ludzi z organizacji przestępczej, niezależnie od stopnia ich wykształcenia, wszelka filozofia jest absurdem, religia – przeżytkiem, praca dla dobra kraju i bliźnich – zupełnym nonsensem lub zręcznym kamuflażem. Nie mówiąc już o Bogu, o szacunku dla życia, dążeniu do prawdy itp.

SKUTECZNOŚCI DZIAŁANIA podporządkowane jest wszystko. Ona dyktuje bezwzględną lojalność wobec własnej organizacji i równie bezwzględne posłuszeństwo, zwłaszcza w organizacjach spójnych. Ona też dyktuje stosowanie takiego stopnia i takiego rodzaju przemocy – fizycznej, psychicznej, organizacyjnej – jaki jest konieczny do osiągnięcia zamierzonego rezultatu.

¹⁰ Wchodzi tu w grę przede wszystkim ocena sprawnościowa, czyli prakseologiczna, takie oceny zaś należą do grupy ocen utylitarnych, tj. zrelatywizowanych do celu działania. Zob. T. Pszczołowski, *Mała encyklopedia prakseologii i teorii organizacji*, Wrocław 1978, s. 141.

Zorganizowany przestępca na ogół nie zna prakseologii, lecz praktykuje ją, niekiedy na wysokim poziomie. Podobnie jak człowiek może nie znać zasad gramatyki jakiegoś języka, a mimo to posługiwać się nim biegle.

Dla przestępcy zorganizowanego porządek społeczny nie jest pojęciem pustym, w organizacjach przestępczych bowiem, jak wspomniałem, również panuje porządek. Natomiast „ład społeczny” zakrawa na kpinę, coś, o czym można tylko mówić, lecz co w żadnej mierze nie nadaje się do realizacji. Nie jest to bynajmniej głęboki cynizm filozoficzny, jest to – jeśli można użyć tego wyrażenia – CYNIZM PRAGMATYCZNY. Wynikający ze zredukowania człowieka do dwóch tylko, wspomnianych wyżej wymiarów.

* * *

Wbrew powszechnym mniemaniom dla ładu społecznego nie jest groźne to, co zorganizowani przestępcy ROBIA: rabują, kradną, zabijają, handlują narkotykami itd. To bowiem jest konkretne i uchwytne. Można, zakładając dobrą wolę, częściowo chociaż dać sobie radę z tymi sprawami, ograniczyć ich występowanie.

Dla ładu społecznego rzeczywiście groźne jest to, JAK zorganizowani przestępcy działają i CO myślą: JAKIMI SĄ LUDŹMI.

W niepamięć odszedł lonbrosowski typ przestępcy. Obecni szefowie wielkich gangów to ludzie ze średnim, a niekiedy wyższym wykształceniem i o nienagannych manierach, często mający wille w eleganckich dzielnicach miast Stanów Zjednoczonych i Ameryki Południowej. Nikt nie potrafi im niczego udowodnić, nikogo, być może, nie zabili własnymi rękami. Działają jak politycy, jak mężowie stanu świata przestępczego.

Co myślą? Jaki jest ich stosunek do świata? Jakimi względami, jakimi motywami się kierują, działając tak właśnie, a nie inaczej?

Nie są to pytania błahe i nie należy ich lekceważyć. Ich podwładni bowiem myślą tak jak oni i mają taki sam stosunek do świata i do ludzi. A tych podwładnych jest – licząc w skali

globalnej – co najmniej setki tysięcy, jeśli nie więcej, rozsianych po wszystkich niemal krajach świata. Dokładnych danych brak, nie są one możliwe do uzyskania.

W poprzednim rozdziale starałem się dokonać nie tyle może analizy psychologicznej, ile analizy pewnych cech umysłowości zorganizowanego przestępcy. Analiza ta jest oparta na obserwacji sposobu i treści działania, gdyż inaczej nie można jej dokonać. Jeśli bowiem ktoś tak i tak działa, czyniąc to i to – zwłaszcza gdy weźmie się pod uwagę znaczną liczbę ludzi podobnie działających w podobnych warunkach – to musi, z konieczności, tak i tak myśleć, mieć taki i taki stosunek do świata oraz stawiać na pierwszym miejscu takie i takie wartości czy antywartości.

Można oczywiście powiedzieć, że przestępstwo zorganizowane – tak zorganizowane jak obecnie – to choroba współczesnej cywilizacji. Bardzo rzadko jednak podkreśla się, w różnych stawianych diagnozach, że jest to choroba wyjątkowo zaraźliwa: właśnie w swojej WARSTWIE WEWNĘTRZNEJ, trudno obserwowalnej.

Rzecz, powtarzam, nie w tym, że przestępcy zorganizowani dokonują przestępstw; to jest ich zawód. Rzecz w tym, że niszczą oni ład społeczny, rozpowszechniając pewien WZORZEC ZACHOWANIA, bardzo kuszący dla każdego, kto nie ma silnych podstaw moralnych. Sukces to wyznacznik życia nie tylko dla ludzi biznesu – dla ludzi przestępczości zorganizowanej również.

Jeśli można osiągnąć względnie łatwo dość wysoki stopień zamożności i pewien stopień władzy, odrzucając wszelkie ograniczenia i stosując wszystkie dostępne metody – to dlaczego tego nie czynić? JEDYNYM ograniczeniem staje się wtedy działanie prawa i organów ścigania. Lecz z tym przestępcy zorganizowani częściowo dają sobie radę: nie tylko przez kamuflaż, przede wszystkim przez korupcję i szantaż, a także intensyfikację lęku w społeczeństwie.

Tu właśnie świat zorganizowanej przestępczości kryminalnej styka się ze światem polityki: niejako chwyta polityków, obez-

władnia ich, wciąga na orbitę własnego działania, interesy zaś – stają się wspólne¹¹.

Wtedy ludzie z szerokich kręgów społecznych przestają mieć zaufanie do własnego wymiaru sprawiedliwości i organów ścigania, często również przestają mieć zaufanie do własnego rządu i parlamentu.

Brak zaufania w warstwie pionowej powoduje, prawem irradacji, również BRAK ZAUFANIA W POZIOMYCH WARSTWACH SPOŁECZNYCH. Pierwszą zaś ofiarą tego stanu rzeczy – ofiarą nie śmiertelną, lecz poważnie poranioną – jest ład społeczny. Jedną z jego podstaw jest bowiem stosunkowo wysoki stopień zaufania między ludźmi w warstwach pionowych i poziomych. Gdy brak zaufania, ład społeczny zaczyna – chociaż z początku może to być niezauważalne – chylić się ku upadkowi.

Opór

W każdym niemal kraju tego świata istnieje to, co w socjologii i politologii nazywa się milczącą większością. W jednych krajach jest ona bardziej, w innych trochę mniej milcząca, w jednych bardziej, w innych mniej bierna. Milcząca większość nie dysponuje ani dużymi pieniędzmi, ani władzą i niełatwo nią manipulować. Jeśli zaś niekiedy ulega manipulacji, to nie do tego stopnia, by lubić organizacje przestępcze i skorumpowanych polityków.

Na tej właśnie milczącej większości oparł się Mahatma Gandhi. Rzec można: dotarł do niej, porwał ją za sobą. I uczynił to w imię wyrzeczenia się przemocy i w imię prawdy – wartości czysto duchowych.

O milczącej większości niewiele można sensownie powiedzieć, wszelkie badania socjologiczne ukazują raczej powierzchowne fragmenty. Można postawić hipotezę – tylko intuicyjnie, gdyż nie sposób jej zweryfikować ani sfalsyfikować – że

¹¹ Zob. np. M.-A. Matard-Bonucci, *Histoire de la mafia*, Bruxelles 1994; B. Hołyst, *Japonia. Przestępczość na marginesie cywilizacji*, Warszawa 1994.

milcząca większość niejako kryje w sobie, przechowuje przez cały dotychczasowy czas istnienia człowieka na Ziemi to, co najbardziej ludzkie w sensie pozytywnym¹².

Przemijały krwawe wojny, państwa totalitarne, rzezie, rewolucje, którym przewodziła przecież – tak jak obecnie przewodzi zorganizowanej przestępczości i skorumpowanej polityce – znikoma mniejszość ludzi. Natomiast elementy ładu społecznego, w różnej proporcji do porządku społecznego, a także w różnym stopniu natężenia – trwały i trwają nadal. Nie są one bynajmniej znikome: są silne, tyle że ukryte niejako pod powierzchnią coraz bardziej hałaśliwego życia.

Można chyba zasadnie powiedzieć, że milcząca większość stawia bierny opór panoszącemu się złu. Dlatego tak szybko dotarł do niej Gandhi, to właśnie wyrażając w słowach: mówił wprost o biernym oporze. A zarazem stał się jednym z nich, jednym z milionów zwykłych ludzi – nie dysponował ani pieniędzmi, ani – na dłuższy okres – formalną władzą. Starał się realizować w życiu nie tylko to, co jest wyrażone w Bhagawadgicie, lecz również to, co zostało powiedziane w Kazaniu na Górze. Mógł więc mówić o sile prawdy i jego słowa były przyjmowane jako prawda.

* * *

Zorganizowana przestępczość, kierując się nie prawdą, lecz fałszem i tylko fałszem, jest groźna dla ładu społecznego. Prawda bowiem, podobnie jak wzajemne zaufanie, stanowi jedną z jego podstaw. Zorganizowani przestępcy mogą przekupić lub zastraszyć sędziów, komendantów policji, właścicieli wielkich

¹²Hipoteza ta ma wyraźny związek z Teilhardowską noosferą – w uproszczeniu: sferą kolektywnej myśli świadomej o znaku plus, czyli negentropii – otaczającą Ziemię. Zob.: Teilhard de Chardin, *Zarys wszechświata personalistycznego*, Warszawa 1985, s. 276-298. Ma również związek z takim pojmowaniem sumienia, jak rozumie je Antoni Kępiński, twierdząc, że jest to „konstytucjonalna warstwa psychiczna”, przy czym „za istnieniem jej przemawia (...) to, że niezależnie od kręgów kulturowych, epok, społecznych zwyczajów, jest jakiś ogólnoludzki zrąb moralności”. Zob. A. Kępiński, *Lęk*, Warszawa 1977, s. 121-130.

korporacji mass medialnych, premierów i parlamentarzystów. Zorganizowani przestępcy mogą też infiltrować organy władzy i ciała ustawodawcze, mogą się stawać właścicielami wielkich spółek prasowych i telewizyjnych, wytwórni filmów i kaset wideo. Są zatem groźni. I silni. Nie na tyle jednak, aby przełamać stawiany im – przez milczącą większość ludzi – bierny opór.

Bierny opór następuje jednak wtedy tylko, gdy zło występuje wyraźnie. Nie pojawia się, gdy zło występuje w przebraniu. Dlatego bardzo ważnym, trudnym do przecenienia środkiem działania zorganizowanej przestępczości jest kamuflaż. Kamuflaż osób, celów, kamuflaż rodzajów i metod działania¹³.

Kamuflaż nie tylko chroni zorganizowanych przestępców przed wymiarem sprawiedliwości oraz przynosi im zyski. Chroni ich także – a jest to chyba równie ważne, niekiedy ważniejsze – przed potępiającym sądem ludzi. Przed oporem, który jest stawianiu przestępczemu.

Treść ostatniego zdania można rozszerzyć: opór, mniej lub bardziej bierny, jest stawiany przemocy. Wszelkiej przemocy. W systemach totalitarnych ma on niewielkie szanse – jednak ma. W demokracjach jego szanse są większe.

Przemoc lansowana przez wiele środków masowego przekazu sprzyja zmiękczeniu społeczeństwa, oswojeniu go z przemocą, uznaniu przemocy za względnie normalny środek działania, taki jak wszystkie inne. Przemoc jednak jest środkiem działania o wyjątkowej specyfice – ona nie tylko niszczy, lecz również wciąga i ma własny urok: urok zła. Na to zapewne liczą ci, którzy ją propagują.

Gdyby nie stawiano jej oporu, to ludzie poddawani oddziaływaniu tak silnych i tak często powtarzanych obrazów, w których przemoc gra rolę przewodnią – ulegliby zdzičeniu¹⁴. Jak dotychczas – zdzičili jedynie w niewielkiej części, opór zaś wzmagą się.

¹³ Zagadnienie przemocy i kamuflażu przemocy przedstawiałem w formie rozwiniętej w pracy *Elementy prakseologicznej teorii walki*, Warszawa 1983.

¹⁴ Zob. np. E. Aronson, T.D. Wilson, R.M. Akert, *Psychologia społeczna*, Warszawa 1997, s. 512-518.

Względnie łatwo bowiem uaktywnić w człowieku – na niezbyt długi czas – jego zewnętrzną warstwę agresji, okrucieństwa i przemocy. Zwłaszcza gdy podsunąć mu odpowiednie uzasadnienia stosowania jej¹⁵.

Jednak z chwilą gdy pragnie się skłonić większość ludzi bądź do ulegania przemocy bądź stosowania jej w dłuższym czasie – napotyka się opór. Opór często bierny, lecz bardzo silny, promieniujący z różnych punktów globu na całość populacji ludzkiej. On właśnie stanowi o nieprzerwanym istnieniu wielu stopni i wielu aspektów ładu społecznego na Ziemi.

¹⁵ Sprawę uzasadnienia możliwości zabijania rozwinąłem szerzej w pracy *Homo cogitans. O myśleniu twórczym i kryteriach wartości*, Warszawa 1981², s. 197-204.



Krzysztof Mądel SJ

Blanchota przepis na pisanie

Maurice Blanchot (ur. 1920) jest przede wszystkim teoretykiem literatury. W jego bogatym dorobku ważne miejsce zajmuje esej i powieść, jednak zasadniczy nurt jego pisarstwa stanowią monografie krytyczne dedykowane twórczości Artauda, Bataille'a, Camusa, Höderlina, Kafki, Lerisa, Musila, Prousta i innych.

Blanchot, czyli kto?

Wpływ Maurice'a Blanchota na pojmowanie fenomenu kreacji literackiej jest znaczący – chyba najsilniej uwidocznił się on w latach siedemdziesiątych, ale niemal wyłącznie na obszarze języka francuskiego. Istnieją amerykańskie przekłady i amerykańskie echa mrocznych tekstów Blanchota, lecz nie są one liczne. Natomiast o silnym oddziaływaniu autora „*L'Espace littéraire*” we własnym kręgu językowym świadczą wymownie nazwiska pisarzy, którzy poświęcili mu osobne opracowania książkowe: E. Lévinas, J. Derrida, M. Foucault, B. Noël, R. Lapotre. W języku francuskim pojawiają się także monografie krytyczne, spośród których najważniejsza jest praca François Collin¹. Najbardziej chyba lapidarną charakterystykę pisarstwa Blanchota podał Michel Foucault. W jego przekonaniu *przyciąganie* (*l'attrance*), pojęte jako *czyste doświadczenie tego, co spoza, i оголошение*, jest dla Blanchota tym, czym dla de Sade'a było pożądanie, dla Nietzschego siła, a dla Artauda materialność myśli². Sam Blanchot proszony o zdefiniowanie swoich poczynąń literackich nazwałby je najprawdopodobniej

¹F. Collin, *Maurice Blanchot et la question de l'écriture*, Paris 1971¹ (1986² ze szczegółową bibliografią).

²M. Foucault, *La Pensée du dehors*, Montpellier 1986, s. 27.

syrenim śpiewem lub też *orfejskim poszukiwaniem*³. Cokolwiek mniej poetycką definicję tego pisarstwa sformułował Raymond Bellour, który źródłem metafizycznego magnetyzmu Blanchota upatruje w jego fascynacji pewnego rodzaju typem *obecności, która nie waha się przed stopniową ucieczką i która nie jest i nie będzie nigdy dana*⁴. Z całą pewnością nie jest łatwo opisać świadomość filozoficzną autora, który sam bynajmniej nie skłania się ku myśleniu systemowemu oraz programowo koncentruje się na poszukiwaniach wykraczających poza granice języka i poza poddane bezpośredniej artykulacji doświadczenie. Jednak mimo to, mimo wyraźnej aspiracji Blanchota do zacierania granicy między narracją literacką a swobodnym dyskursem filozoficznym i krytyczno-literackim, w jego pisarstwie możemy dostrzec wiele wątków bliskich myśli Nietzschego, Merleau-Ponty'ego, Barthes'a i Heideggera. Ale nie tylko...

Ku światu jakby ku zaświatom

Jean-Pierre Jossua doszukuje się w pisarstwie Blanchota także pewnych elementów teologii negatywnej. Blanchot istotnie chętnie sięga do terminologii teologicznej – przykładem mogą tu być eseje poświęcone Kafce – tyle że tworzony przez niego język jest pozbawiony znaczenia teologicznego we właściwym sensie tego słowa. Blanchot mówi raczej o *nadziei na nadzieję* i z tak zdefiniowaną postawą poznawczą głęboko się utożsamia. Uznaje ją za jedynie możliwą. Ta właśnie postawa materializuje się w całej pełni w świecie stworzonym przez Kafkę, który – jak pisze Blanchot – *wyklucza wiarę, ale nie poszukiwanie wiary, wyklucza nadzieję, ale nie nadzieję nadziei, wyklucza prawdę o ziemi i o niebie, ale nie wezwanie do [szukania] prawdy absolutnie pośledniej. Całe dzieło Kafki – pisze dalej – stanowi poszukiwanie pewnej afirmacji, do której zmie-*

³M. Blanchot, *La Livre à venir*, Paris 1959, s. 9, 339.

⁴R. Bellour, *Blanchot en 5 instantanés*, „Magazine littéraire”, nr 192/1983, s. 48-51, 50.

rza ono przez negację... To właśnie z tego powodu ignoruje transcendencję. Transcendencja jest w rzeczywistości afirmacją, której nie można afirmować inaczej, jak przez negację⁵. Termin „nadzieja na nadzieję” funkcjonuje w tym modelu poznawczym trochę tak jak podwójna negacja w logice: tam zdwojona negacja wzajemnie się znosi i w ostatecznym rachunku ma wartość afirmacji, tutaj natomiast autor definiuje negatywnie pewien stan epistemologiczny, w którym przedmiot poznania nie jest co prawda dany (a nawet nie może być dany), jednakże sama perceptywna otwartość podmiotu, sama subiektywna wola poznania dzięki tej nieobecności przedmiotu poznania zostaje wyartykułowana i to nawet dobitniej niż w zwyczajnym, pozytywnym akcie poznania. Kafkowska „nadzieja na nadzieję” to po prostu „beznadziejność” i „bezradność”, czyli radykalne zaprzeczenie nadziei, ale właśnie: zaprzeczenie tak radykalne, że możliwe tylko po przyjęciu jakiejś głębszej, milczącej choćby afirmacji, która nadaje temu zaprzeczeniu sens. Zaprzeczenie jest bowiem ze swej natury wtórne. Wtórny jest zatem również paranoiidalny świat Kafki: wtórny i dlatego tym bardziej „spragniony” tego, co bardziej od niego pierwotne i podstawowe, a więc tego, co nie-paranoiidalne. Ten stan świadomości napiętej i wyostrożonej, stan zmysłowego pobudzenia Blanchot opisuje za pomocą kolejnych pojęć wyjętych z języka teologii.

Jednym z nich jest słowo prorockie (*parole prophétique*), które tu oznacza przede wszystkim niemożliwość albo pomyłkę. Należy ono do często stosowanych przez Blanchota wyrażen *transcendentalnych*. Dla autora „*Le Livre à venir*” słowo prorockie nie zapowiada żadnej zmiany w rzeczywistości, żadnego przyjścia Boga, nie mówi też o działaniu łaski, ale wyraża czystą transcendencję, tzn. mówi, że przyjście jako takie w ogóle nie może się zdarzyć. Z drugiej strony, słowo prorockie jest słowem mylącym (*parole errante*), bowiem zawsze pozostaje w radykalnej opozycji do wszystkiego, co stałe, usta-

⁵ M. Blanchot, *La Part du feu*, Paris 1949², s. 13-15.

lone, nieruchome⁶. Dlatego też pisanie, a ściślej: kreacja literacka, ma charakter prorocki. Pisanie jako takie jest profetyczne, ponieważ uprzytamnia nam, że wszystko, co zjawia się w zmysłach podmiotu, wszystko, co dla podmiotu jest rzeczywiście nowe (inne, obce), musi być opisane przez podmiot terminem „nicość”, „nic”, „pustka”. W konsekwencji każda prawdziwa literatura jest w najgłębszym sensie tego słowa profetyczna, jeśli tylko wyprowadza człowieka (autora, czytelnika) poza samego siebie, na pustynię, w przestrzeń pustą, w obszar realnej transcendencji, realnej inności.

Pustynia jest w Biblii uprzywilejowanym miejscem objawienia i przekazu prorockiego. Dla Blanchota „pustynia” to kolejny substrat transcendencji, a więc i pisania. Pustynia *nie jest ani czasem, ani przestrzenią, ale przestrzenią pozbawioną miejsca i czasem pozbawionym następowania*⁷. To tu, na pustyni, możliwe staje się doświadczenie *tego, co spoza (du Dehor)*. To tu rozlega się słowo proroka. To w imię tej właśnie właściwości pustyni Kafka ucieka ze świata realnego, a będąc zarazem obywatelem innego świata, chce na pustyni przezwyciężyć błędy tego, co realne – dla własnego dobra i dla dobra innych. Pisanie jest aktem walki.

A co jest jej celem? Nie wiadomo. Z całą pewnością samo zmaganie się powinno zaprowadzić Kafkę (i innych) do ziemi obiecanej, do „nie-pustyni”. celem mogłoby więc być poszukiwanie ziemi obiecanej poza aktualną pustynią. Ale tak naprawdę jedynym uzasadnieniem jest tu brak alternatywy. Pisanie i w ogóle twórczość zdają się dla Blanchota aktywnością quasi-religijną, zbawczą: *Artysta, którym chciał być także sam Kafka, zatroskany o swoją sztukę i poszukujący własnego początku, „poeta”, jest kimś, dla kogo nie istnieje świat, ponieważ istnieje dla niego tylko to, co poza [światem], sączące się z wiecznego spoza*⁸.

⁶ M. Blanchot, *Le Livre à venir*, dz. cyt., s. 109 n.

⁷ Tamże, s. 119.

⁸ M. Blanchot, *L'Espace littéraire*, Paris 1973², s. 98.

Świadomość albo katastrofa

Do przymysłów Blanchota nawiązywał nierzadko francuski metafizyk i filozof religii, Emmanuel Lévinas, zwłaszcza w kontekście poszukiwania uzasadnień dla swej metafizyki Innego. Zdaniem Lévinasa jedną z kluczowych idei wyjaśniających pisarstwo Blanchota jest kategoria katastrofy. Lévinas pojmuje Blanchotowską katastrofę (*dés-astre*)⁹ jako pewnego rodzaju przeciwieństwo klasycznej filozoficznej koncepcji świadomości. Tradycyjna świadomość jest świadomością intencjonalną, tzn. przyjmującą swe zmysłowe korelaty tylko i wyłącznie „podług własnej miary”, czyli na drodze identyfikowania ich ze sobą samą, a więc na sposób – jak powiada Lévinas – *astronomicznego pozytywizmu*. Mówiąc jaśniej, klasyczna świadomość niszczy swoje korelaty. Niszczy w ten sposób cały wszechświat¹⁰. Świadomość ta nie potrafi niczego nowego przyjąć inaczej, jak tylko przez „unicestwienie” całej swoistości korelatu. Ta destrukcyjna cecha jest dla Lévinasa pierwszym grzechem greckiej tradycji filozoficznej. Jedynym sposobem na uniknięcie nihilizującej tautologii (logicznej, językowej, a nade wszystko ontologicznej), jedynym sposobem na przyjęcie danych w ich swoistości jest pogodzenie świadomości intencjonalnej z pustką. Dla pisarza, zdaniem Blanchota, jest to równoznaczne z zaakceptowaniem orfejskiej natury swego powołania, z dobrowolnym przyjęciem *syreniego śpiewu*, czyli owego tajemniczego i nigdy nie spełnionego *przyciągania*, jakie przynosi ze sobą każda obecność.

Blanchotowska świadomość jest podobna do świadomości Heideggerowskiej. Doświadczenie nie prowadzi tu ostatecznie

⁹ „Przeczuwamy, że katastrofa Wszechświata jest myśleniem” – powiada M. Blanchot w: *Discours sur la patience*, „Le Nouveau Commerce”, nr 30/31, s. 21. Specyficzna ortografia rzeczownika „*dés-astre*” jest dla Lévinasa ważna. We francuskim „*désastre*” możemy, nie bez pewnej dozy fantazji, doszukać się negatywnego przedrostka „*dé(s)*” oraz rzeczownika „*astre*” („gwiazda”), który symbolizuje porządek bytu – por. E. Lévinas, *O Bogu, który nawiedza myśl*, Kraków 1994, s. 89, 108, 194, 259.

¹⁰ Por. E. Lévinas, dz. cyt., s. 194-195.

ani ku światu, ani ku zaświatom. Nie prowadzi do bytu (myślenie według diady byt – niebyt), ale do prawdy o byciu. Jest doświadczeniem egzystencjalnym. *Nicościujący ruch języka świadczy o ontologicznej prawdzie Nicości* – przypomina G. Picon, który pokrewieństwo Blanchota z Heideggerem uznaje za oczywiste¹¹. Jeśli to pokrewieństwo jest rzeczywiście aż tak bliskie, to wówczas przynajmniej niektóre określenia stosowane przez Blanchota („parole prophetique”, „désert”, „désastre”, „néant”) powinniśmy traktować jako swoiste środki hermeneutyczne. Do pewnego stopnia potwierdza to sam Blanchot, gdy w „L’Entretien infini” szuka konieczności rządzących ludzkim rozumieniem. *Każde poznanie – pisze – jest poznaniem całościującym, podobnie jak każde widzenie jest widzeniem jakiejś całości; zgodnie z tym prawem, tam, gdzie mowa o części, istnieje jakieś odniesienie do całości, do czegoś, co uprzednio lub wtórnie umożliwia takie odniesienie. Nasze myślenie jest więc podwójnie ograniczone: przez wyobrażenie o jedności substancjalnej i przez wyobrażenie o dialektycznym stawianiu się*¹². Stosowane przez Blanchota terminy biblijne bardziej niż jakiegokolwiek inne są świadkami tego dwoistego ograniczenia.

Czekać na coś to czekać mniej

Czy literatura musi powtórzyć los Orfeusza? Owszem – odpowiada Blanchot. *Mówię, ale z chwilą, kiedy wypowiadam [słowa], tworzę wokół opisywanego przedmiotu pustkę, która czyni ten przedmiot nieobecnym, milknę i [tym samym] rysuję odleglejszą nieobecność, w której wszystko niknie, także moje słowa*¹³. Blanchota projekt sztuki nie oczekuje niczego od real-

¹¹ G. Picon, *L’Usage de la lecture*, Paris 1960, s. 219. O Heideggera koncepcji „nicościowania” i jej funkcji hermeneutycznej pisze G. Vattimo, *La fine della modernità*, Milano 1985, s. 123-124.

¹² M. Blanchot, *L’Entretien infini*, Paris 1969, s. 450.

¹³ Tenże, *La Part du feu*, dz. cyt., s. 72 – powtarzam za: J.-P. Jossua, *Sul le Seuil, dans l’attente: affinités théologiques de quelques thèmes littéraires contemporains (I-II)*, „Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques”, nr 67/1983, s. 3-43, 255-293, 35.

nego świata, nie chce go poprawiać, nie dąży nawet do zaspokojenia własnej pustki. Sztuka zadowala się pustką samą. Sztuka jest poszukiwaniem tego, co inne od świata, a nadto tworzeniem świata sztucznego, tworzeniem niezdeteminowanego, wolnego i pustego królestwa. Dlatego na przykład opowiadanie nie jest już relacją do wydarzenia, ale samo staje się wydarzeniem. To właśnie narracja sprawia, że jakieś enigmatyczne wydarzenie (np. Achab opowiadający Melville'owi, autorowi powieści, o Moby Dicku) staje się wydarzeniem jak najbardziej realnym (np. moje tu-i-teraz z Melville'em spotkanie)¹⁴. Najważniejsze bowiem jest to, co się wydarza w czytaniu.

Łatwo wyjaśnić tę funkcję choćby na przykładzie opowiadania „L'Attente, l'oubli”. Oczekiwanie (l'attente) pojawia się tam niemal na każdej stronie tekstu i bez wątpienia jest jedną z kolejnych twarzy Blanchotowskiej transcendencji. Dwoje bohaterów opowiadania rozmawia ze sobą. Oboje dążą do autentycznej komunikacji właśnie dzięki postawie „pustego”, „czystego”, „sterylnego” oczekiwania. To oczekiwanie, wolne od jakiegokolwiek obiektu oczekiwania, może sprawić, że dialog dwojga stanie się dialogiem autentycznym, tzn. niczym nie ograniczoną wymianą. Radykalna nieobecność przedmiotu oczekiwania czyni możliwym to, co *jest zawsze po drugiej stronie czekania, co jest źródłem wszelkiego czekania: misterium*¹⁵. Tymczasem ktoś, *kto czeka na coś, czeka mniej*. Blanchot mówi o *czekaniu czekania* (l'attente de l'attente), skoro bowiem czekanie nie jest nigdy doskonałe, nigdy doskonałe sterylne, to *niemożność czekania zawsze jest częścią czekania*. Czekanie każdego dnia – mimo wszystko – doskonalsze, czekanie napotykające czekanie kogoś innego i tym czekaniem przyspieszone jest w stanie osiągnąć pułap nieprzemijalności, stan, którego nie naruszy żąb śmierci. *Śmierć pojęta jako chwila oczekiwana nie może być kresem czekania. Umarli powstaną z martwych umierając* – powiada Blanchot¹⁶.

¹⁴ Por. M. Blanchot, *Le Livre à venir*, dz. cyt., s. 14-18.

¹⁵ Tenże, *L'Attente, l'oubli*, Paris 1962, s. 47.

¹⁶ Tamże, s. 55-56.

W jego narracji obecny jest mechanizm destrukcji logicznej (logos négatif), w którym każde nowe zdanie neguje wcześniejsze, niszczy je, czyniąc niemożliwym samo rozumienie. Jednocześnie ta właśnie struktura negatywnego logosu pozwala wyrazić to, co niepojmowalne – jakby dotyka niewyraźnego. *Oczekiwanie stawia pytanie, którego nie można postawić. Oczekiwanie i niepamięć, ignorancja i myśl afirmująca to, czego nie można oczekiwać w czekaniu, czego nie można zapomnieć w niepamięci, co nie jest pomyślane w myśli*¹⁷.

Specyficzne jakości czekania czynią możliwym także pisanie. W kreacji literackiej, ale również w dyskursie filozoficznym, czekanie jest pewną via negativa ku temu, co najbardziej szlachetne i najbardziej ludzkie. Pisanie zaś jest aktem komunikacji „w oczekiwaniu”, jest drogą negatywną ku pełnej wolności, aktem nadziei, otwarciem Ja na Drugiego. *Pomiędzy pierwszym i drugim jest wspólna nieskończoność, obecna w najskromniejszym nawet pytaniu i najśłabszej nawet nadziei. Od momentu, kiedy pytanie pada, nie ma takiej odpowiedzi, która mogłaby wyczerpać pytanie*¹⁸. Pisanie jest drogą negatywną także w tym sensie, że niczego nie dodaje ani nie wyjaśnia, ale i wyklucza każde silniejsze wyjaśnienie.

O ile u Heideggera sztuka pozwala oświecić prawdę bytu, o tyle u Blanchota sztuka odkrywa *nie-prawdę* bytu, czy raczej *pomyłkę bytu*. Oba wszakże autorom idzie o tę samą egzystencjalną autentyczność. *Byt odsłonięty za pośrednictwem dzieła* – pisze w swoim komentarzu Lévinas – *znajduje się poza wszelką możliwością, podobnie jak śmierć, której nie można zaznać mimo całej elokwencji właściwej samobójstwu, albowiem ja nigdy nie umiera, zawsze umiera się, podczas gdy ja, to opisane przez Heideggera, unika odpowiedzialności za swą własną śmierć. Dlatego też w nie-prawdzie, ku której wiedzie literatura, a nie w „prawdzie bycia” kryje się autentyczność. Autentycz-*

¹⁷Tamże, s. 96, 103.

¹⁸Tamże, s. 96.

ność nie będąca prawdą – oto ostateczna propozycja, jaką możemy znaleźć w refleksji krytycznej Blanchota¹⁹.

Uczeń albo mistrz

Niezależnie od tego, czy pisanie jest wielkim misterium, czy nie, pisać może każdy. Relacja zachodząca pomiędzy autorem i czytelnikiem przypomina, zdaniem Blanchota, relację, jaką łączy mistrza i ucznia, przy czym miejsce tego ostatniego zajmuje odbiorca. Najistotniejsza jest tu sama niesymetryczność tej relacji, zaś brak określoności aktów komunikacji sprawia, że relacja staje się nadmierna (*rapport exorbitant*), przybiera charakter transcendentny, nieskończony. Symbole i słowa są przede wszystkim puste, mają niezdeterminowane, nieciągłe sensy (la parole plurielle), tak jak nieciągła jest rzeczywistość. Także tu pojawia się kategoria pustej *zewnętrzności* (słowa, symbolu, pisma), przeciwstawiona temu, co pozostaje *wewnątrz* danego tematu²⁰.

Natchnienie albo Eurydyka

Nostalgiczny Orfeusz jest dla Blanchota najdoskonalszą personifikacją literatury. Motyw orfejski pozwala mu stworzyć oryginalną teorię natchnienia literackiego. Orfeusz oddany „wiecznemu” poszukiwaniu, Orfeusz, którego cel nie jest osiągalny ani nawet realny, Orfeusz wykraczający poza wszelkie pragnienie, poza wszelką miarę cierpienia i cierpliwości, jest metaforą autora całkowicie oddanego kreacji artystycznej. Dzieło jest dla Orfeusza wszystkim. Blanchot odnajduje orfejski *ethos* w piśmiestwie Rilkego, Keats’a, Mallarmègo, Hölderlina, von Hoffmanna, w piśmie automatycznym Bretona. Zapisem tych identyfikacji jest wydana w 1955 r. „L’Espace littéraire”.

Natchnienie w tym kontekście jawi się jako *siła twórcza i jałowość jednocześnie* (*la force créatrice et aridité intiment*

¹⁹ E. Lévinas, *Sur Maurice Blanchot*, Montpellier 1975, s. 19-20.

²⁰ M. Blanchot, *L’Entretien infini*, dz. cyt., s. VII i 6.

confondues). Natchnienie jest jak zawsze nieobecna Eurydyka. Ona „wyrzywa” Orfeusza z samego siebie, ale sama jest doskonale nieobecna. Blanchot powiada, że natchnienie jest usytuowane w pragnieniu. *Pragnienie zaś przez niecierpliwość sytuuje się w beztrosce. Kto nie jest niecierpliwy, nigdy nie osiągnie beztroski, owej chwili, w której troska objawia właściwą sobie przezroczystość*²¹. M. Purcell zwraca tu uwagę na istotne przesunięcie akcentów. Orfeusz, zstępując do podziemnego świata w poszukiwaniu Eurydyki, stopniowo traci z oczu cel swojej wędrówki, aby oddać się samej pieśni. Odnalezienie Eurydyki, a nawet sama tęsknota do niej zostaje podporządkowana pieśni. Pieśń jako dzieło uzyskuje samodzielny status. *W odniesieniu do pisania, moglibyśmy powiedzieć, że to nie natchnienie do niego skłania, ale dopiero pisanie rodzi natchnienie* – konkluduje Purcell²².

*Nie-obecność natchnienia jest dla Blanchota bardziej oczywista niż jego obecność. Im bardziej natchnienie jest czyste, tym bardziej pusty staje się ktoś, kto wchodzi w pole jego oddziaływania. Bogactwo, którego dotyka, ów nadmiar źródeł, jest nadmiarem odmowy; czyni go kimś, kto niczego nie tworzy, kto popełnia błędy na progu nieskończonego otwarcia*²³.

Zawsze można mówić o jakimś natchnieniu, towarzyszy ono każdemu pisaniu. Blanchotowskie natchnienie stopniowo przemienia autora. Jest nawet silniejsze od samego autora, przypomina obsesję, a jednak autor nie traci swej autonomii, nie staje się jego niewolnikiem. Wręcz przeciwnie, staje się coraz bardziej wolny, ponieważ im natchnienie intensywniejsze, tym bardziej puste. Nie można ponadto pomyśleć natchnienia poza pisaniem, natchnienie jest bowiem jego integralną częścią. Jest możliwe jedynie w przestrzeni literackiej (*l'espace littéraire*), zaś właściwą „materią” natchnienia nie jest ani sam autor, ani pisanie jako takie, ani lektor. Natchnienie pojawia się w samym

²¹Tenże, *L'Attente l'oubli*, dz. cyt., s. 234.

²²M. Purcell, *The Absent Author: Maurice Blanchot and Inspiration*, „The Heythrop Journal”, nr 35/1994, s. 249-266, 258.

²³M. Blanchot, *L'Espace littéraire*, dz. cyt., s. 243, por. s. 235.

akcie kreacji literackiej. Nie uprzedza ani nie następuje po dziele, ponieważ i to, co uprzednie, i to, co wtórne, wymyka się substancji sztuki. Czysta materia „pisania” jest więc jedynym substratem, a natchnienie „zachodzi” pomiędzy autorem i jego tekstem, przeszłością i przyszłością, wspomnieniem i pragnieniem, tekstem i jego odbiorcą. Natchnienie jest ruchem rzeczywistym. Sam autor jako podmiot występuje tu jako „przeźrenie neutralna”, jako ktoś coraz bardziej nieobecny, ale przecież nie mniej tożsamy w sobie. Wręcz przeciwnie, jego tożsamość wzmacnia się, gdyż dzięki pisaniu on sam zadowala się coraz mniejszym „obszarem” czasu i przestrzeni literackiej. Autor, parafrazując Ewangelię Jana (3,30), jak prawdziwy prorok może i powinien się umniejszać, a tekst – wzrastać. Natchniony autor stopniowo staje się coraz bardziej podatny na natchnienie, a jego poczynania pisarskie stają się coraz bardziej autentyczne, szczerze, doskonałe, bliskie nieskończoności. Blanchotowskie natchnienie to rodzaj umartwienia, to forma ascezy pozbawionej końca, nie pozbawionej wszakże realnego oddziaływania na rzeczywistość.

Natchnienie pojawia się w przestrzeni literackiej, która ma radykalnie personalistyczny i radykalnie subiektywny charakter – „radykalnie”, ponieważ Blanchot nie dba tu nawet o rozróżnienie podmiotu i przedmiotu. W pewnym sensie czytelnik „Iliady” jest zarazem jej autorem i to w podobnym stopniu jak Homer. Moje „czytanie” może nawet okazać się bardziej autentycznym ruchem „ja” w przestrzeni literackiej niż inne „czytania”, z Homerowskim włącznie. Jedynie ludzka świadomość jest w stanie poruszać się swobodnie w czasoprzestrzeni. Ruch w przestrzeni literackiej wydaje się tu miejscem szczególnie uprzywilejowanym.

Tchnie, kędy chce...

Czy Blanchota koncepcja natchnienia bliska jest natchnieniu, które przenika święty tekst Biblii? Purcell odpowiada na to pytanie twierdząco. Po pierwsze – argumentuje – u Blanchota od początku mamy do czynienia z wyraźnym wymazaniem autora, w wyniku którego autor i jego intencje stają się coraz

mniej dostępne dla nas, paradoksalnie jednak tym silniejsza okazuje się suwerenność autora, a dzięki temu we wnętrzu tekstu odsłania się jakaś niezgłębiona przestrzeń, której coraz to nowe studia krytyczne nigdy nie będą w stanie wyczerpać. Blanchot mówi w tym kontekście o pokusie anonimowości u pisarza autentycznie podchodzącego do języka, pokusy – u Kafki silniejszej niż u kogokolwiek innego – za sprawą której język rzeczywiście może przemówić swoim głosem, odsłonić swoją tajemnicę, która, co przecież niewykluczone, może okazać się tajemnicą bycia.

Po drugie, społeczność jawi się w tym kontekście jako pewien „dyskurs wspomagający”, który materializuje relacje łączące autora z innymi. Autor natchniony jest zawsze poddany sile samego języka, sile pisania jako takiego w sensie radykalnym, dlatego też zawsze tworzy wewnątrz określonej społeczności posługującej się tym językiem, wewnątrz określonej przestrzeni relacji. Autor przemawia (myśli, pisze, czyta) za pomocą języka już zastanego, za pomocą języka, którego jest sługą. Każde słowo użyte przez autora osądza go w pewien sposób. Można zatem przyjąć, że autentycznie „natchnione” pismo może być przez społeczność przyjęte jako „kanon wiary” lub, jak powiada sam Blanchot, jako „Księga”, bo właśnie to społeczność, a nie sam autor, jest predestynowana do rozpoznania autentyczności tekstu. Rozpoznanie także, dodajmy, rzeczywiście się dokonuje. Społeczność „wskazuje” na swe święte księgi i teksty choćby przez to, że bez nich nie może istnieć, ginie.

Po trzecie wreszcie, droga ku natchnieniu to nic innego, jak egzystencja samego autora, całe jego życie: życie oddane pisaniu, a przez to oddane nie kończącemu się poszukiwaniu prawdy o tym życiu, prawdy przychodzącej „spoza” tego życia i to w sensie absolutnym²⁴.

Poddając dorobek autora „Le Livre à venir” ocenie teologicznej, odwołajmy się jeszcze do dokumentu wydanego przez Papieską Komisję Biblijną „O interpretacji Pisma Świętego

²⁴ Por. M. Purcell, dz. cyt., s. 262-263.

w Kościele” (IPK)²⁵. Dokument ten mówi m.in. o zastosowaniu nauk humanistycznych w interpretacji Biblii. W pierwszej części wymienia pewne niebezpieczeństwa, jakie pojawiają się w egzegezie podczas stosowania metod właściwych naukom takim jak socjologia, antropologia kulturowa, psychologia czy hermeneutyka kontekstualna (por. IPK, nr 51-61). W tej perspektywie wydaje się, że Blanchotowskie rozumienie pisania i natchnienia mogłoby usunąć te niebezpieczeństwa, uwrażliwiając wymienione wyżej dyscypliny na ich ograniczenia, a jednocześnie na istotny walor tego wszystkiego, co się wymyka partykularnemu dyskursowi wspomnianych nauk i pozostaje „poza” możliwościami właściwego im aparatu. Dzięki takiej Blanchotowskiej korekcie żadna z pomocniczych nauk biblijnych nie naruszałaby ściśle teologicznych wartości tekstu, w tym także tych związanych z problematyką natchnienia biblijnego. Autonomia autora, autonomia samego natchnienia, ponadto tekstu, a wreszcie i autonomia jego odbiorcy nie tylko nie kolidowałyby wtedy ze sobą, ale wzajemnie się wspierały.

W trzeciej części dokumentu Papieskiej Komisji Biblijnej odnajdujemy pewne elementy pozwalające na połączenie ponowoczesnych intuicji Blanchota z natchnieniem właściwym Biblii. I tak Blanchotowska koncepcja absolutnej wyższości języka i tekstu nad samym autorem znajduje pewne pokrewieństwo (nie tak znowu dalekie) z rangą, jaką cieszy się tekst natchniony z uwagi na swe boskie (w wymiarze ostatecznym, choć nie zawsze bezpośrednim) pochodzenie. Pokrewieństwo to odnosi się także do nadrzędnej funkcji, którą tekst natchniony ma spełnić w życiu społeczności wiernych: w ostatecznym rozrachunku właśnie on ma „interpretować” społeczność, a nie odwrotnie. Ta aktualizacja dokonuje się, jak mówi sam dokument, dzięki *dynamizmowi żywej tradycji wspólnoty wierzących* (por. IPK, nr 105) i także ten aspekt przypomina kreatywny wymiar czytania, o którym mówi Blanchot.

²⁵ *L'Interprétation de la Bible dans l'Eglise*, „La documentation catolique”, 2 I 1994, nr 2085, s. 13-44.

Również wtedy, gdy dokument papieskiej Komisji czyni rozróżnienie między diachroniczną i synchroniczną interpretacją Biblii (obiektywny, historyczny sens tekstu oraz jego sens dla mnie tu i teraz), możemy się odwołać do Blanchotowskiej ontologii, w tym zwłaszcza do jego idei pluralizmu słowa – idei, nie pozbawionej wszakże przekonania o istnieniu radykalnych granic słowa w jego aktualnym zastosowaniu. W rzeczy samej, transcendentny pluralizm jest tu możliwy jedynie dzięki owej świadomości granic.

Podsumowując, moglibyśmy chyba przyjąć, że w Blanchotowskiej refleksji nad literaturą najbardziej interesującymi i chyba najoryginalniej położonymi liniami są te, które rodzą się z jego aspiracji egzystencjalnych i ontologicznych. Egzystencjalizm i ontologia splatają się u Blanchota znacznie ciekawiej niż u jego rówieśników, takich jak Sartre czy Camus, najprawdopodobniej dlatego, że stale są sobie potrzebne i stale ze sobą dialogują, a nadto jakby otwierają drzwi dalszym interpretacjom. Sztandarowy egzystencjalizm lat sześćdziesiątych, egzystencjalizm *zdekompresowanej świadomości* wydaje się w tym kontekście wyjątkowo restryktywny i ubogi. Ale nawet jeśli streszczony tu przez nas Blanchota „przepis na pisanie” nigdy nie wejdzie do typowo teologicznego aparatu krytyki tekstu, to jednak na pewno pozostanie zawsze krzepiącym świadectwem istotnej jedności kultury.



PRZEMYSŁAW MAREK ZAMOJSKI

Laureat I nagrody Konkursu Poetyckiego im. Józefa Baki SJ

Chelmoński

Był zimny kwiecień
kiedy szedłem do lasu
wprost z twojego obrazu

chciałem złapać bażanta za nogi
mocno i pewnie

siedział tam pod mokrym
krzakiem leszczyny
nucił coś po litewsku

Chelmoński
jak długi leżał na ziemi
w kozuchu
karcił psy i dropie
kawałkami placka

zostało mi w dłoni
skrzydło ptaka
i kolor nieba.

Atlantyda

spękane mury Pompejów posadzki Herkulanum
blade anioły na ścianach kwilą jak szczenięta
wyblakłe malowidła napis cave canem
dżban z wodą marmury brzoskwinie i skrzydła

tu łoże było młodych noce czułych splotów
nim wzbił się z Wezuwiusza czarny puch obłoków
wszystko na chwilę zastygło pies osioł i człowiek
raz jeszcze przeszło życie w ciasnym zwarcu powiek
stragany warzyw homarów przykrył popiół ciepły
wzdłuż ulic padały ptaki i pękały cegły
w miedzianym kociołku gotował się szparag
drżało w amforach wino i złoto Kolchidy
w wieczności znieruchomieli ludzie Atlantydy.

Litewska Magdalena

powiadasz mi miła że twoje białe stopy
dlatego są nagie by czuć ziemi dotyk?
stojąc na kraju lasu w ciepłym pyłe drogi
tak nagle przystanęłaś i zrzuciłaś z nogi
kształtny but jak dostatek i symbol Paryża
że już nie chcesz ty blasków i udręki świata
że masz pierś pełną grzechu
i że chcesz do krzyża

idź miła nie wracaj zostaw mi modlitwę
a kiedy będziesz już w Wilnie pomyśl o mnie chwilkę
spotkałem Magdalenę wiejskich dróg na Litwie

i serce me stanęło z przestachu na moment
słyszałem huk wielu armat i obcy szcęk komend.

Sandomierz we śnie

Lorca kiedy nocą wychodzi na balkon
rzuca chłopcu cień pomarańczy
miedziane węże prężą grzbiety na balustradzie
dziki ogród zarasta a na starej
huśtawce tylko gołąb i kot
podzieleni linią bluszczu
w becze pluszcze deszczówka

czy wiesz jak pachnie słońcem
czerwona dachówka?
a schody splukane deszczem?
jaką barwę miał głosik w ogrodzie Augustyna?
jak tu pięknie jak cicho
pękają czereśnie
lato Sandomierz we śnie

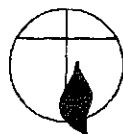
Marianna i kamienny lew

stapając lekko w czas zieleni
po aksamitnych łbach kamieni
wsluchując w liści cichy szept
kamienny lew co z ganku zszedł
niósł siwą grzywę tak leniwie
jak cielska dzwonów niosą ton

a naprzeciwko mu wychodzi
czarna Marianna niosąc pranie
w ciszy uliczki cicho nuci
już jesteś ach co za spotkanie
płowe muskuły prężąc czule
do stóp się łąsi swej bogdancie

ona zaś najpierw wiesza pranie
potem zatapia w grzywie palce
jej ciemna skóra błyszczy w słońcu
i naga jest pod białą halką
powoli rzuca ją za siebie
obleka ciało kroplą rzeki

milcząco płyną obok siebie
w tej ciszy co trwa poprzez wieki



Aleksandra Olędzka-Frybesowa

Porządek i ład

Na wiosnę robimy wiosenne porządki. Porządkujemy nasze miasta w związku z ogłaszanymi Dniami Ziemi. Słyszymy nawet czasem apele, żebyśmy „uporządkowali swoje życie”.

Istotnie, pomieszczenia, w których żyjemy, trzeba sprzątać i porządkować. Pierwszą funkcję chętnie zlecamy innym; drugą – rezerwujemy dla siebie, zwłaszcza jeśli idzie o to, co naprawdę osobiste: zawartość pewnej szuflady albo to, co leży na biurku. Tylko my sami potrafimy i możemy wprowadzić tam porządek, nieuchwytny dla innych, niezastąpiony, bezcenny, bo nasz własny. Tylko zgodnie z nim możemy rzeczy sami porządkować albo u-ŁADz-ać, wprowadzać obrany przez nas porządek albo ŁAD. No właśnie, czy to zupełnie to samo?

Język, jeżeli nie jest znieprawiony, nie tylko nazywa rzeczy i stosunki pomiędzy nimi. Mówi także sobą, wypowiada to, czego sobie nie uświadamiamy, czasem każe się zastanawiać, choćby przez jakieś nie-profesjonalne refleksje etymologiczne.

Pozwólmy sobie zatem na parę takich amatorsko sporządzonych zestawień. Choć bowiem te dwa terminy bywają używane wymiennie (co także daje do myślenia), to ciągi wyrazów, ich rodziny wywodzące się ze wspólnego rdzenia, prowadzą w odmienne regiony.

Wymiennosc „porządku” i „ładu” występuje także w wysokich rejestrach mowy, gdzie metafora bywa jedynym sposobem wyrażenia desygnatu, który jest tak szeroki i nieuchwytny, że poza odwołaniem się do niej pozostaje tylko bezzadność. Gdyż „porządek” to nie tylko „porządek stron” albo „porządek w kuchni”, ale i – „porządek rzeczy”. Mówimy więc o „ładzie” albo „porządku” kosmicznym. Może zresztą częściej o „ładzie” kosmosu niż o „porządku” Natury? Tu, być może, otwiera się droga do dalszych domysłów.

Mówimy też o czymś, co „narusza najwyższy Ład” albo „porządek rzeczy”. Opatrując te słowa dużą literą, albo nie, przenosimy je na jakąś płaszczyznę albo pozostawiamy niżej, bliżej nas samych.

Co jednak mówią owe wspomniane łańcuchy czy rodziny słów, ku jakim skojarzeniom prowadzą?

Mamy więc ład i jego zaprzeczenie nie-ład albo bez-ład (wyraźnie głębiej sięgający i groźniejszy niż nie-porządek). Podobnie ma się

bezładny, tj. taki, w którym brak ładu, w stosunku do nie-porządnego. Zarówno „bez”, jak i „nie” wyrażają brak; przy tym „nie” jest prostym, choć świadomym zaprzeczeniem; „bez” – może uszczupleniem czegoś, czego do końca nie da się zanegować? „Uładzić”, tj. „nadać ład”, pojawia się jednak obok „uporządkować”. Czy różnica tylko w posmaku archaizacji, przydającej językowi dostojności? Podobną różnicę odnajdujemy w parze imiesłów: „uładzony” to nie tylko uroczyściej niż „uporządkowany”, ale i więcej...

Najdobitniejsza jednak różnica pojawia się w parze określeń: „ład-ny” i „porząd-ny”, na tyle oczywista, że obywatela się bez komentarza. Po raz pierwszy pojawiła się ocena estetyczna. Nic w tym dziwnego, ponieważ w wielu językach słowiańskich już od XVI w. „ład” oznaczał harmonijny układ, harmonię, zgodność.

Z drżeniem myśląc o piorunach, które może na siebie ściągnąć takie nieuprawnione hasanie po polu zastrzeżonym dla specjalistów, odnotuję jednak przypuszczenie, że rodzina wywodząca się od słowa „ład” nie jest tak liczna i tak bogato rozkrzewiona jak ta związana z „porządkiem”. Sam rdzeń „rząd” w dwu tak odmiennych znaczeniach: dosłownym (określonej struktury przestrzennej) i przenośnym (czynności czy funkcji ludzkiej oraz struktury społecznej powołanej do jej wykonywania) rodzi przypuszczalnie to bogactwo.

I znów pytanie: Czy różnica liczebności, relatywna obfitość w drugiej rodzinie, to może kwestia pewnej archaiczności, innego „wieku” w obu wypadkach? Czy też – i tu dochodzimy do kresu i do hipotetycznych wniosków z tych nie-profesjonalnych rozważań – pierwsza rodzina i jej korzeń – „ład” to raczej coś, co jest „dane”, zatem mniej od nas zależne, druga zaś, jak się wydaje, pozostaje we władzy i w rękach człowieka, który „zarządza”, „urządza” i „przyrządza”, posługuje się „narzędziem”, ustawia w „rzędy” i pilnuje – „porządku”.

* * *

Rewolucje burzą zastany porządek, na miejsce starego wprowadzają nowy. Jeśli nawet wyrasta on z buntu poszczególnych jednostek, inicjatorów i ideologów rewolucji, to szybko przekształca się w porządek ustalany powszechnie i ogólnie albo przez jednostki, które przypisują sobie takie prawo, albo przez grupy ludzkie. Pomyśły, które się wtedy rodzą, wykazują dwie tendencje, wyrażające się na różne sposoby. Po pierwsze porządek nowy musi być zdecydowa-

nie inny niż poprzedni. Ponieważ stary okazał się ułomny, odmienność sama w sobie jest uznawana za zaletę; i wzruszająca jest ta ufność, nie pozbawiona skądinąd pewnej słuszności, w możliwość i sens zaczynania od nowa.

Druga występująca tu skłonność to pęd do konsekwencji najwyższego stopnia. Uporządkować na nowo i skutecznie to uporządkować dokładnie, od początku do końca, wnikając w szczegóły i nie omijając niczego.

Zamysł dziesięciodniowego tygodnia, który usiłowano wprowadzić w Związku Radzieckim, narodził się nie tylko z zamierzonego odrzucenia wielowiekowej tradycji związanej z kulturą judeochrześcijańską. Chodziło o nowy świat budowany dla nowego człowieka, którego też miano powołać w wyniku świadomych zabiegów inżynierskich. Ale zabieg miał służyć na pewno też konkretnym celom – wydłużeniu tygodnia pracy i zwiększeniu produkcji, ponieważ to praca i produkcja stały się naczelnymi i autonomicznymi wartościami, zyskując rangę idoli.

Obecna musiała być także intencja nawiązania do takiej próby podjętej o parę stuleci wcześniej, a mianowicie do reformy kalendarza zaplanowanej przez wielką rewolucję francuską, ale krótkotrwałej w realizacji.

Tu także nowa era domagała się nowej miary czasu.

Najciekawszy jednak wydaje się w tym wypadku dobór nowych nazw miesięcy. Oczywiście chodziło o zerwanie z tradycją. Odwoływanie się do bóstw, choćby pogańskich: Janusa (franc. janvier) czy Marsa, naruszało oświeceniową wizję rzeczywistości wyłącznie ziemskiej i poddanej rozumowi ludzkiemu. Nowe nazwy miesięcy przywołujące takie zjawiska natury, jak mgły (Brumaire) i świat przyrody, kiełkowanie i kwitnienie roślin (Germinal, Floréal), wraz z ludzkim w nim udziałem (Vendémiaire, od „vendange”, „winobranie”) to coś więcej niż bukoliczna moda sentymentalna. Stoi za nią głoszona przez Rousseau idea jedności z naturą, a przez nią, być może, nostalgia za utraconym poczuciem Całości, właśnie jakiegoś nadrzędnego ładu kosmicznego, obejmującego i świat, i człowieka, a kruszącego się wraz z narastającym pokartezjańskim monopołem dyskursywnego rozumu i umacnianiem pozycji myślącego podmiotu.

Rewolucyjne „porządkujące” na nowo pomysły i ich korzenie kulturowe dają do myślenia, ale przecież – nie tylko ze względu na nietrwałość ich realizacji – wydają się zjawiskami o charakterze peryferycznym. Wyrastają co prawda z zamiaru dopasowania ludzkich

miar czasu do zjawisk wykraczających poza świat ludzki (ruchu ciał niebieskich, pojęcia roku słonecznego), ale pozostają na płaszczyźnie numerycznej i nie angażują bezpośrednio człowieka. Są dla ludzkich jednostek czymś umownym.

Kiedy jednak włącza się je w krąg planowanych przemian społecznych, sytuacja staje się poważna.

Wiek XVIII był epoką skłoną do budowania utopii. Wiara (może zadufanie?) w potęgę rozumu „porządkującego” rzeczywistość, połączona z humanitarnymi hasłami oświeceniowymi, przynosiła czasem efekty niespodziewane. Groźne czy zabawne exemplum stanowią np. traktaty płodnego utopisty Restifa de la Bretonne? Wśród jego pism kuriozalny jest zwłaszcza pomysł rozwiązania problemu „najstarszego zawodu świata” opatrzony tytułem „Pornograf”. Statut „Partenionu” (nazwa grecka użyta może niewłaściwie – zaznacza autor – *ale te, które wyrażałyby rzecz lepiej [...] mogłyby urazić delikatne uszy*) jest „Projektem regulaminu dla dziewcząt publicznych”. Delikatność terminologii jest od pierwszej stronicy statutu połączona jednak z przymusem i przemocą, groźbą *kary cielesnej* lub przynajmniej *wysokiej grzywny*, ale właśnie – za uchybienia porządkowe.

W czterdziestu pięciu punktach zostają omówione najdrobniejsze szczegóły funkcjonowania zakładu: administracyjne, finansowe (wykazy dochodów, ale i cennik usług wyznaczany wiekiem dziewcząt), architektoniczne nawet. Wzruszająca jest dbałość o dyskrecję: wejścia ukryte w żywopłotach, judasze w drzwiach (zamkniętych), zasłony w oknach, czy też troska o ogłade towarzyszą: lekcje muzyki, tańca, *pouczające i zabawne* lektury. Nawet rozpatrywany z „poprawką” na kontekst historyczny – fenomen ten poraża. To prawda: dzieło wyszło spod pióra fantasty i (szlachetnego kiedy indziej) poprawiacza życia społecznego, skłonnego zarazem do egotyzmu, który zaburzał jasność widzenia, i nie wolnego od pewnych dewiacji. Istotna jest tu jednak recepcja tego dzieła przez współczesnych. Wpisywało się ono widocznie w jakieś ogólniejsze tendencje. Było przedrukowywane, komentowane i czytane niewątpliwie również poza granicami Francji, skoro autor za nie właśnie uzyskał tytuł barona od cesarza austriackiego Józefa II.

Może połączenie „postępowej” aury tego myślenia z absolutnie przedmiotowym traktowaniem pensjonariuszek jest przykładem „etyki ilościowej” przy zupełnej nieobecności „etyki jakościowej”? Ile tu negowania praw jednostki dla sprawnego funkcjonowania maszyny społecznej? A ile niechęci do uznania ludzkiej fizyczno-duchowej rzeczywistości?

* * *

Jeżeli porządek pozostaje bez reszty w sferze ludzkiej, możliwe są, a nawet usprawiedliwione, ingerencje ze strony człowieka, narzucanie własnych norm porządkujących. Szczególnie groźne wydają się sytuacje, w których zostają zatarte granice pomiędzy porządkiem i ładem. Wiara w ich współistnienie kazała niektórym plemionom południowej Ameryki przypisywać ofiarom składanym z ludzi moc współdziałania z ładem kosmicznym, a krew ludzka była potrzebna po to, żeby biegly po sobie pory roku, żeby wschodziło słońce i padały deszcze.

Jakie więc stosunki istnieją pomiędzy porządkiem i ładem? Jakie są, jakie mogą czy muszą być?

Dramatyczny, wypalony ogniem historycznych doświadczeń pesymizm Simone Weil każe jej głosić, że porządek podminowuje *wszystko, co jest najwyższe w życiu ludzkim, wszelki wysiłek miłości, ponieważ jest ona wrogiem sił rządzących społeczeństwem*, ona – podstawa Ładu. A zatem bezpardonowa sprzeczność. Człowiek zaś *wysiłkiem miłości* może wykraczać poza porządek i włącza się w ład.

Nie co innego wyczytał Thomas Merton z twórczości Camusa. *Jeśli człowiek wyraża zgodę na tę sytuację, poddaje się jej z rezygnacją i za pomocą swego rozumowania przekonuje sam siebie, że rzeczy są takie, jakimi być powinny, wówczas zrzuca się swej godności jako osoby ludzkiej po to, by cieszyć się spokojem złudnego „porządku”*. I kończy wnioskiem równie bezpardonowym jak myśl Simone Weil: *To złudzenie musi zostać odrzucone*.

Takie odrzucenie nie przychodzi jednak łatwo współczesnemu człowiekowi. Dawne, archaiczne widzenie bytu zakładało wieczność, nieskończoność i niezmienność ładu stworzenia. W obliczu absolutu wszystkie rzeczy są równe. Człowiek nie jest – jak przywykliśmy myśleć w porenansowej Europie – miarą wszechrzeczy, ale razem ze światem organicznym i nieorganicznym – z kamieniem i owadem – bytuje wewnątrz spójnego ładu.

Zachodzące na różnych płaszczyznach przemiany naszego zachodnioeuropejskiego świata na różne sposoby kształtowały te problemy. Wiele mówi się ostatnio o procesie sekularyzacji, a choć pojawiają się też głosy sygnalizujące „porażki sekularyzacji” (albo „odwet sacrum”), pojęcie to, traktowane w szerokim znaczeniu, wyrasta z bardzo już dawno wprowadzonego do myśli o kulturze „odczarowania” (*désenchantement*). Socjologia religii też nie od dziś sygnalizuje to zjawisko w rozumieniu węższym. Przeszło trzydzieści lat temu

jego definicję podawał np. Thomas Luckmann, pisząc o problemach dzisiejszej religijności (*„Das Problem der Religion in die modernen Gesellschaft“*).

Zdaniem tego autora nie chodzi o globalny zanik wiary, ale o *przejście od religii publicznej i kościelnie zorganizowanej do religii prywatnej, subiektywnej, niewidzialnej*. Wyniki badań i ankiet przeprowadzanych w Polsce, zwłaszcza wśród młodszych pokoleń, potwierdzają takie postawy. Metaforyczne określenie „religia niewidzialna” można by uściślić, zastępując je takimi, jak „nie wyrażająca się w widoczny sposób”, lub „inaczej się wyrażająca” albo też, jeszcze radykalniej – „nie wyrażana”. Ten typ religijności wyrasta z przekonania, ukształtowanego świadomością, ale i odczuciem, o istnieniu całościowego opartego na transcendencji ładu. Postawy takie stają się dla współczesnych bliższe od „widzialnych”, postrzeganych i określanych społecznie form nakazów i zakazów. Te ostatnie, ustanawiane arbitralnie, a więc niejako odgórnie, pozostają zarazem na tylko ludzkiej, historycznej płaszczyźnie. A więc jednak powrót do „ładu”?

Jaki jednak powrót? Odległość pomiędzy tak zarysowanymi dwoma typami religijności, religią „użytkową” (znów zgodnie z drastycznym sformułowaniem Simone Weil), opartą na „porządku”, i tą, która jest wkorzeniona w „ład” – pogłębia się. Tej ostatniej grozi jednak pewna „mglistość” czy skłonność do „roztapiania się”, zwłaszcza jeżeli brak w niej konkretnego przełożenia na zachowania indywidualne i społeczne.

Wolno też może mówić o występującym równolegle, choć nie równoznacznie z zarysowanym tak procesem, pogłębianiu się odległości pomiędzy religijnością „ludową” i religijnością elit?

Czynnikiem dodatkowo komplikującym sytuację jest – w jakimś sensie nieodwracalna – postępująca urbanizacja. Wobec gęstości zbiorowisk ludzkich i właściwego im przyspieszonego rytmu dbałość o wymieralne formy i normy współżycia okazuje się niezbędna. Są to formy i normy wypracowane przez człowieka, świadomie (choć nie zawsze do końca) przyjmowane i dla wspólnego dobra przestrzegane. Mogą być zmienne i faktycznie bywają zmieniane, tak jak dowolnie można ustawiać w „rzędy” pionki na szachownicy i różnie można ludźmi „rządzić”. Sprawy pozostają więc wyraźnie w domenie „porządku”. Wymagania narzucane po to, aby go utrzymać, są nieuniknione. A przecież, wyraźnie relatywne, i tak postrzegane, aż nazbyt często bywają naruszane. Brak im nadrzędnych sankcji.

Oddajmy jeszcze raz głos Camusowi: *Z chwilą gdy Bóg umiera, pozostaje tylko historia i siła. A wcieleniem siły jest świeckie miasto.*

Nie ma powrotu do ginących struktur społecznych. Ginący, a może już zaginiony, już nie istniejący świat większości sprzyjał nie werbalizowanym, ale obecnym odczuciom ładu. Raczej indywidualnie niż zbiorowo podejmowana praca, ciągle, praktycznie biorąc, obcowanie z przyrodą i pobierane od niej „lekcje”, inaczej zorganizowany czas i inny rytm życia, kontakty społeczne często naznaczone odświętnością – wszystko to sprawiało, że ludzki porządek był właśnie usankcjonowany – szerszym, przekraczającym ludzki wymiar ładu.

Jakie wartości można by z tej odchodzącej przeszłości ocalić? Czy dalsze przewidywalne zmiany otwierałyby tu jakieś szanse? Może zwiększająca się mobilność, zacieranie się granic pomiędzy wsią i miastem?

Jest także godne odnotowania narastające w młodszych pokoleniach poczucie wspólnoty ze światem, nie tyle poddanie się prawom przyrody, ile uznanie jej praw. Takiemu poczuciu wspólnoty może towarzyszyć poczucie odpowiedzialności za Całość. Sięgamy tu najgłębszych warstw tzw. ekologii głębokiej czy „świadomości ekologicznej”.

Podstawowa okazuje się zatem postawa podmiotu.

Upraszczać wielotorowy czy wielowątkowy bieg historii, można zatem zarysować nadzieje, że wyzwolony od postkartezjańskiej i postświeceniowej pychy może on budować i odbudowywać swoje relacje z tym ogromnym „przedmiotem”, jakim jest świat.

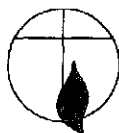
Sytuacja, w której świat jest traktowany jako przedmiot, a podmiot występuje w roli władcy i prawodawcy, otwiera pole węższych lub szerszych manipulacji, również takich, które mają zabarwienie „totalitarne”. Monopol na rację i władzę przypisywany jednemu podmiotowi grozi dodatkowo tym, że drugi podmiot – ten Drugi, ten Inny – może też ulec urzeczowieniu. Dotykamy tu problemu żywego i coraz intensywniej obecnego we współczesnej myśli. Nie tylko u klasycznych już filozofów dialogu, jak Lévinas, a u nas Tischner. Oto kilka tytułów, stosunkowo niedawnych, mówiących o tym problemie i o pozycji podmiotu, tytułów tylko z kręgu myśli francuskiej: Tzvetan Todorov, „Nous et les autres” („My i inni”); Marc Augé, „Le sens des autres” („Sens innych”); Luc Ferry, „L’Homme-Dieu ou le sens de la vie” („Człowiek-Bóg albo sens życia”); Alain Renaut i Luc Ferry, „L’Ere de l’individu, contribution à une histoire de la subjectivité” („Era jednostki, przyczynek do historii subiektywizmu”).

Nie idzie tu o jakąś postulowaną jedność podmiotu z przedmiotem – różnie mogącą się realizować utopię niejednej filozofii czy niejed-

nej epoki. Ale właśnie o relacje: układające się w kategoriach czy to porządku, czy szerszego, wyznaczającego również porządek – ładu.

Wydaje się, że włączenie relacji przedmiot-podmiot w obręb nad-rzędnego, niezawisłego od mocodawcy-człowieka ładu, mogłoby wnieść w złożoną rzeczywistość, w której obecne są i ład, i zazębiający się z nim, może: wyznaczany nim, porządek, takie elementy zawierające się słownikowo w pojęciu „ład”, jak „harmonia”, „zgodność”, „pokój”.

Etymologicznie (ale być może nie tylko) jesteśmy przy tym w szczególnej sytuacji. Poza polszczyzną i paroma innymi językami słowiańskimi nie ma bodaj w językach Europy ani owego rozróżnienia na „ład” i „porządek”, ani w ogóle odpowiednika „ładu”.



Ryszard Zajączkowski

Norwid i sakramenty

Cyprian Norwid należy bez wątpienia do pisarzy, którzy szczególnie głęboko przemyśleli zagadnienia religijne. Znalazło to m.in. wyraz w jego refleksji na temat sakramentów. Autor „Vade-mecum” nie dążył naturalnie do stworzenia zbornej sakramentologii, jednakże wiele jego okazjonalnych uwag w tej dziedzinie zasługuje na odnotowanie.

Warto przede wszystkim zauważyć, że u Norwida pojęcie sakramentu nie jest bynajmniej ograniczone do znaku eklezjalnego. Podkreślał on szeroki inkarnacyjny wymiar symboliki sakramentalnej. W związku z tym słowa „sakrament” używał też w sensie metaforycznym. I tak np. w „Memoriale o Młodej Emigracji” wzywał, by *poważnie i sumienne w rzeczy SAKRAMENTU NARODOWEGO, w rzeczy NAJPOWAŻNIEJSZEJ, JAKA JEST W NARODZIE UCIŚNIONYM, postąpić* (PWsz 7,113)¹. Prawdopodobnie chodzi w tym przypadku o podkreślenie szczególnego charakteru wspólnoty narodowej, wynikającego nie tylko z faktu, że naród jest *sakramentalnie ochrzczony* (PWsz 6,416), ale też że stanowi wspólnotę ducha opartą na sumieniu i obowiązku oraz z istoty swej pozostaje zakorzeniony w najistotniejszych wartościach, również sakralnych. Także przyroda oraz ludzkość to dla Norwida *Sakrament – akt w wieczności* (PWsz 7,33). Gdy z kolei pisarz używał pojęcia „sakramentalność”, rozumiał przez nie kunsztowność i dokładność wykonania jakiegoś przedmiotu. W rozprawie „Sztuka w obliczu dziejów” twierdził na przykład: *RZEŻBA w swojej SUMIENNEJ, sakramentalnej graficzności zaobfitowała w jubilerstwo subtelności dziś niedorównanej* (PWsz 6,291). Wymiar sakramentalny miała również dla niego usankcjonowana przez czas szacowność i wielkość. Dlatego twierdził, że *VIRGILIUS jest niezmiernie oględny i sumienny w tym wszystkim, co sakramentalnego z obyczajów starych podnosi* (PWsz 6,247), a męczennik to człowiek *ufny*

¹ Teksty Norwida cytuję za wydaniem: *Pisma wszystkie*, zebrał, tekst ustalił, wstępem i uwagami krytycznymi opatrzył J.W. Gomułicki, t. 1–11, Warszawa 1971–1976 (w skrócie PWsz z odesłaniem do odpowiedniego miejsca: liczba przed przecinkiem oznacza tom, po przecinku – stronę).

w zapieczętowane sprawy i czujący pod palcami ręki swojej sakramenta dziejów (PWsz 9,350).

Mówiąc o sakramentach Kościoła, Norwid najczęściej wzmiankował chrzest, eucharystię i małżeństwo.

Chrzest był dla pisarza *umarłych-SAKRAMENTEM* (PWsz 8,303), to znaczy (zgodnie z popularnym wówczas ujęciem katechizmowym) sakramentem ustanowionym celem udzielenia z natury grzesznym ludziom nowego życia i łaski uświęcającej. Poeta daleki był jednak od przekonania, że sam ryt chrztu czyni z człowieka chrześcijanina, a przy tym znacznie poszerzał drogę inicjacji chrześcijańskiej, twierdząc, że znaleźć się na niej mogą wszyscy, którzy choćby *bezwiednie* szukają dobra. Dlatego za nie mniej ważny i skuteczny od chrztu z wody uważał swego rodzaju *chrzest wyznawstwa* – jak choćby w przypadku emira Abd el Kadera, który ratował chrześcijan podczas tzw. rzezi syryjskiej w 1860 r. Jemu właśnie *tyż sieroty, tyż kaleki* zabłyśły nagle *jakby chrzest* (PWsz 1,326). Na przykładzie chrztu wyznawstwa, noszącego szczególne znamię zatroskania o los potrzebujących pomocy, bardzo wyraziście jawił się pisarzowi misyjny charakter tego sakramentu czyniącego z człowieka świadka zmarłychwstania Chrystusa. Z chrztem Norwid wiązał też pierwotny i podstawowy sens życia tych, dla których cnota wiąże się z *principium wody* (PWsz 4,275): zmaganie o prawdę, nierzadko okupione męczeństwem, noszące jednak znamię zwycięstwa, które jest *wiecznie coś warte* (PWsz 2,122). Sakrament chrztu był dla pisarza nie tylko wydarzeniem indywidualnym, ale i zbiorowym: tworzącym fundament oraz otwierającym możliwość zaistnienia Kościoła, choćby we wspólnotach narodowych. Eseistyczny komentarz Norwida do „Bogurodzi-cy” zatytułowany „Pieśń ze stanowiska historycznego odczytana” zawiera m.in. szkicowy opis chrztu narodów, które po przyjęciu chrześcijaństwa w *kardynalnych kształtach swoich zasadniczego principium nie odmieniają wcale, lecz podnoszą je, rozwijają, doskonale lub mniej doskonale aplikują* (PWsz 6,515). Mający miejsce przed wiekami chrzest narodów Europy oczyścił i wydobył *osobliwe geniusze ludów (...)* *ten a nie inny uwydatniając profil postaci* (PWsz 6,514) – wyposażył więc w dodatkowy blask i znaczenie historię i kulturę poszczególnych nacji; wyniósł na piedestał cały ich duchowy i materialny dorobek. Znaczenia chrztu dla życia narodów w żaden sposób nie da się przecenić. Związana z nim łaska wymaga jednak stałej współpracy. Chrztoń narodów pisarz nie traktował bynajmniej jako jednorazowych faktów. Uważał je raczej za początki długich i mozolnych procesów *historycznego rozwoju prawdy chrześ-*

cijańskiej (PWsz 6,525), połączonych często – niestety – z *SADEM* i *MIECZEM* (PWsz 6,513), aby *duże pojedyncze do Słowa objawionego chrztem powołać* (PWsz 6,416). Dzieje nacji, gdzie *CHRZEST* i *CHRYSZTUS* razem się jawią (PWsz 6,508) zdają się, w Norwidowskim ujęciu, swoistym powtórzeniem historii przymierza z Bogiem – ale i niewierności – ludu wybranego. Jednakże, mimo wszelkich trudności i zdrad, z chwilą chrztu poszczególne narody wyzwoliły się ze swej zaściankowości, weszły do wielkiej rodziny chrześcijańskiej i nadały swym kulturom nieśmiertelne oblicze.

Twórczość pisarza bardzo wyraźnie przenika świadomość eucharystyczną². Według Norwida Eucharystia stanowi szczególny dar Bożej miłości. W niej bowiem Zbawiciel *przyjaciół PRAWDZIWY z radością zniża się aż do najprostszych i prawie najgrubszych potrzeb naszych* (PWsz 8,343), zaspokaja wielkie ludzkie głody, *ażebym aż do najmniejszej potrzeby człowieka, to jest aż do jedzenia, wszystko było poddanym prawdzie Bożej* (PWsz 8,343), i aby człowiek odkrył Bożą pełnię. Z sakramentem Eucharystii ściśle wiąże się u Norwida motyw chleba. Słowo to pojawia się w pismach poety najczęściej w znaczeniu zwyczajnego pokarmu. W tym sensie nadmierna pogoń za chlebem uwłacza ludzkiej godności, ponieważ człowiek został stworzony w ten sposób, że *nie tylko o to idzie jemu ażebym z czegoś żyć miał, lecz, żeby miał i dla czego umierać...!* (PWsz 6,646-647). Bliższa analiza językowa wskazuje, że nawet tam, gdzie na pierwszy rzut oka Norwid mówi o chlebie jako o zwyczajnym, codziennym pożywieniu, pojęcie to otrzymuje u niego pewien odcień mistyczny. Miejszem „narodzenia się” pojęcia chleba jest dla pisarza kontekst ewangeliczny. Podobnie bowiem jak Zbawiciel *dwie ryby i pięć chlebów (...)* *łamał i dawał uczniom* (PWsz 8,228), tak też na *obchodzony obiad* zaproszony jest każdy, kto *spólnie pospieszy łamać CHLEBY i jeść* (PWsz 7,183). Gdy Norwid pisze o *łamaniu* i *rozdzielaniu* chleba (PWsz 9,475), o jego *złatkach, kawałkach, ułatkach i kruszynach*, ma często na myśli *chleb-ofiarny* (PWsz 9,282), *chleb duszy* (PWsz 1,7-8). Krótko mówiąc, zbliża się do sakramentalnego znaczenia tego słowa; chleb niejednokrotnie otrzymuje u niego sankcję eucharystyczną, a spożywanie go przypomina poniekąd obrzęd religijny. Pokarm ten odświeża też relację człowieka względem człowieka, jest jakby źródłem epifanii, Chlebem Społecznym i Chlebem Po-

² E.Ch. Frankowska, *Eucharystia w życiu i twórczości Norwida*, „Ateneum Kapłańskie”, z. 3/1972, s. 280-299; P. Szczaniecki, *Msza Święta w pismach i „przemilczeniach” Norwida*, „W drodze”, nr 10/1983, s. 33-39.

wszechnej Komunii. Jego *łamanie* oznacza nie tylko *dzielenie*, *rozbi-janie* całości na części, lecz także udzielanie się Chrystusa, a więc zmierzanie ku Jego jedności i pełni. Zarazem Chleb Wieczny, Chrystus, staje się w tej wizji *chlebem powszednim*. Pewne napięcie, które wiąże się z przedstawieniem motywu chleba w pismach poety, wskazywałoby, że spotkanie przy stole ma zawsze wymiar eklezjalny: buduje wspólnotę i przypomina o obowiązku szukania pokarmu, który nie przeminie. Każdy na pozór zwykły posiłek to jakby liturgiczna celebracja dziejów zbawienia, a w *łamaniu chleba* zawsze rozświetla się tajemnica ludzkiej historii.

Nie zachowała się rozprawka poety „O Mszy Świętej – ze stanowiska archeologii i sztuki”. Z jej tytułu można jednak wnosić, że tajemnicę Eucharystii pisarz wiązał z bogatą sferą ludzkich doświadczeń związanych zapewne z *archeologią żywotną*, czyli nie taką, która ogranicza się do suchej rejestracji faktów z przeszłości, ale upamiętnia też całą historię *łez, łkań, rozdarć i tortur* (PWsz 6,447). Tak pojęty obrzęd mszy św. pozwalał, jego zdaniem, zrozumieć cywilizację i jej przemiany (związane choćby z takimi zwyczajami, jak dobywanie szabel podczas czytania Ewangelii czy wywodzący się jeszcze ze starożytności chrześcijańskiej pocałunek pokoju), a pośrednio również, mającą swe źródła w Bogu, godność człowieka. Zaznaczył to pisarz w liście do Konstancji Górskiej: *Parę tygodni temu, na dzień świąt wielkanocnych, sto kilkadziesiąt milionów ludzi na świecie przyjęło Boga we wnętrzości swe sercem i językiem*.

Panna Konstancja Górską bardzo była łaskawa, każąc mi wierzyć, że człowiek jest nicość i zero (PWsz 9,36).

Fragment ten więczy podane w liście przykłady ludzkiego heroizmu. Eucharystia jawi się w tym kontekście jako źródło godności ludzkiej; widoczny dowód na to, że: *Człowiek nie tylko jest interesujący, ale i święty – szanowny* (PWsz 6,644).

Kult eucharystyczny nie zamykał się dla pisarza w działaniach liturgicznych. Był raczej procesem pojawiającym się i narastającym w historii. Norwid mówił więc o wielkiej, wszechogarniającej *Mszy wiecznej* (PWsz 9,60) czy też *Mszy dziejów* (PWsz 2,214), obejmującej historię cierpień i zwycięstw w obronie rozpoznanych wartości³. Tak pojęta Eucharystia była dla pisarza pod pewnym względem prze-

³ Ks. A. Dunajski, *Chrześcijańska interpretacja dziejów w pismach Cypriana Norwida*, Lublin 1985, s. 137-142; E. Wojtyła, *Msza wieczna świata w historiozoficznych lirykach Cypriana Norwida*, „Acta Universitatis Wratislaviensis”, nr 985, „Prace Literackie” XXVII, Wrocław 1987, s. 87-97.

dłużeniem wcielenia dopełniającego się w tajemnicy krzyża i zmartwychwstania. Bohaterami tej szczególnej ofiary różnych czasów i miejsc czynił on ludzi wiernych prawdom etycznym, które żyją życiem – i śmiercią! – swych świadków. Bohaterami *Golgoty dziejów* byli dla Norwida choćby Sokrates, Dante, Kolumb, Camoens, Napoleon, a także Sobieski, Kościuszko, Mickiewicz... – ludzie za życia często poróżnieni ze współczesnymi, nie zrozumiani i nierzadko niesłusznie odrzuceni. Wszystkich ich jednak pisarz uważał za wielkie duchem i czynem jednostki, które przerastają swą epokę, torując drogi ku prawdzie i wolności, choć ich udziałem stał się *wiecznej* – *Pasji krzyż* (PWsz 8,260). W życiorysie każdej „niepokornej” postaci Norwidskiej ukryte jest wezwanie do wyboru takiego sposobu życia, który wprowadzić niesie ryzyko cierpienia, a nawet śmierci, ale ocala przed istnieniem „letnim” i bezowocnym. W tym sensie Eucharystia to stały wymiar Kościoła i życia chrześcijańskiego. Pisarz w tym przypadku mówi o wyjątkowej relacji do ofiary krzyża, o jakiejś liturgii dziejów i sakramentalnym istnieniu tych, których życie stało się służbą prawdzie i dobru.

W wypowiedziach Norwida stosunkowo dużo miejsca zajmują też uwagi o małżeństwie. Jak twierdzi I. Sławińska: *...jest to w widzeniu Norwida centralna sprawa kultury i życia społecznego. Jest to też sakrament; sakramentalny charakter małżeństwa przypomina się stale, najczęściej w gorzkiej aurze ironii*⁴. To prawda, wypowiedzi poety na temat małżeństwa są zazwyczaj cierpkie i ironiczne. Piętnują niedojrzałość, zmateralizowanie i zanik zmysłu religijnego ludzi decydujących się na życie we dwoje, którzy nie są związani *pojęciem Miłości samej i kontemplacją jej* (PWsz 6,634). W wyniku takiej postawy małżeństwo to tylko *wypadkowy-obyczaj i techniczna równowaga zmysłów* (PWsz 4,526). Obserwacja życia nieodparcie nasuwała pisarzowi refleksje o wyraźnym spoganieniu wielu małżeństw, zwłaszcza arystokratycznych. *Zawsze mi małżeństwa* – pisał do Joanny Kuczyńskiej – *robią wrażenie Merkurego i Dianny przed księdzem katolickim przymierzających sobie nierozzerwalną wierność* (PWsz 9,182).

Przemyslenia Norwida o małżeństwie są jedną wielką polemiką ze współczesną hierogamią – kultem związanym z naśladowaniem małżeństw bóstw pogańskich stawianych za wzór dla małżeństw ziemskich⁵. Refleksja pisarza wyraźnie zmierza bowiem do odbudowy

⁴I. Sławińska, „*Ci gît l'artiste religieux*”, „Znak”, nr 7-8/1960, s. 915.

⁵J. Kudasiewicz, *Geneza Pawłowej symboliki małżeńskiej*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne”, z. 2/1958, s. 5-30.

chrześcijańskiej wizji związku kobiety i mężczyzny. Związek ten wymaga nie tylko *zupełnej świadomości woli* (PWsz 9,248) zawierających go osób, ale winien też służyć wszechstronnemu ich rozwojowi. Ma on *ludzi umacniać i w drugiej potęgę bytu stawiać* (PWsz 6,636). Norwid nie silił się na ścisłość teologiczną w określeniu istoty i przymiotów małżeństwa. Niewątpliwie jednak było ono dla niego przejawem misterium historii zbawienia. Małżeństwo to *Sakrament Zmartwychwstałych* (PWsz 8,363). W przyjmujących go prowadzi do pogłębienia wzajemnych relacji, pomnaża życie nadprzyrodzone i wzywa do pełni wzajemnego oddania – *jest krągłą, zupełną i plastycznie skończoną formą ofiary* (PWsz 8,382). Przez nie można naprawdę doświadczyć, że *żyć i kochać – nie jest to od czasu do czasu spotkać się nosem w nos i serdecznie uściskać* (PWsz 10,163). Ludzie uczą się w nim troski i odpowiedzialności za siebie. W małżeństwie *męskie prawdziwe zatrudnienie czyni, iż MA SIĘ CO DZIELIĆ z kobietą, nie sam tylko zły humor i fantazje* (PWsz 9,248), a zarazem nie można być *żoną czyjąś i od rana do rana z kim obcować, najmniejszego i najlegalniejszego wpływu nie wywierając na męża swego!* (PWsz 9,334). Więź ta niesie ze sobą wiele trudów i tym samym stanowi sprawdzian wartości człowieka. Pisarz dowodził też, że miłość kobiety i mężczyzny nie powinna być *WZAJEMNĄ DWÓCH BYTÓW ADORACJĄ, ALE I SPOŁECZEŃSTWĄ WĘZŁEM* (PWsz 6,635), pogłębiając – w pewnym sensie – jego wymiar eklezjalny. Dlatego m.in. ganił niesakramentalne małżeństwa arystokratyczne, które stając się związkami opartymi tylko na *RĘKOJMIACH NATURY* (urodzenia, majątku, powierzchowności, humoru, rasy, koloru, skłonności, wyobrażeń etc.) *straciły siłę obejmowania wszystkich wyższości w ciało swoje* (PWsz 9,181). Głęboko przeżyta miłość i sakramentalność małżeństwa były dla pisarza, krótko mówiąc, zarodkiem prawdziwego życia, zdrowia moralnego, szczęścia i owocowania dla społeczności⁶.

Stosunek do sakramentów Norwid uważał za sprawdzian dojrzałości duchowej. Ważny był dla niego nie tyle liturgiczno-rytualny, ile osobowy wymiar czynności sakramentalnych – odniesienie do ludzkiej wiary i miłości – chroniący je przed rozumieniem magicznym i rzeczowym. We wrześniu 1858 r. spod pióra pisarza wyszła nowela pt. „Bransoletka”. W zamierzeniu utwór ten stanowi *DZIEWIĘTNASTE-*

⁶ Na ten temat por. też M. Morstin-Górska, *Kobieta i małżeństwo w filozofii i twórczości Norwida*, „Znak”, nr 73-74/1960, s. 931-938; A. Merdas, *Kobieta, miłość, małżeństwo w przemyśleniach Norwida*, „W drodze”, nr 5/1982, s. 22-30.

GO WIEKU legendę (PWsz 6,31). Nie przywołuje on bowiem żadnych przejawów świętości znanych choćby z legend średniowiecznych. Górę bierze tu lekkomyślny i wyrachowany stosunek do ideałów. Narrator zauważa np., że młoda dama, której był przedstawiony, *przez chrzest wzięty dla romansu w czasie narodzenia jej popularnego jest (...) EULALIA (...) i że na dzień świętej Barbary na ten świat przyszła osoba tyle piękna, a którą by więc w innym względzie po prostu BARBARĄ nazwano* (PWsz 6,35). Ta sama młoda osoba, kiedy bierzmowania przyszedł czas i obchód wzięła imię *Edgary dla owego Edgara herbu Strzała* (PWsz 6,34), a później, z chęci zysku, zamiast za Edgara poszła za *Bankiera*. Gdy zaś dowiedział się o tym jej niedoszły mąż, z *GNIEWU MNICHEM* chciał zostać (PWsz 6,41).

W charakterystyce stosunków środowiska salonowego do sakramentów nie brak sarkazmu. Opowieść Norwida można uznać za dość ponury obraz *zmienionego w salonik Kościoła* (PWsz 1,256). Sakramenty istnieją tu tylko – jak wszystko w salonie – na płaszczyźnie widowiska teatralnego jako dekoracyjne bibeloty, części swoistej BRANSOLETKI. Niezrozumienie ich znaczenia spotyka się z surową oceną pisarza: *Na koniec – wyznaje narrator – wszyscy poszliśmy na kazanie – a te było „O sakramentach w ogólności”* (PWsz 6,41).

Fakt ten świadczy, że cywilizacja chrześcijańska w dużym stopniu zatraciła wrażliwość misteryjną, zmysł tajemnicy, zdolność poznania, którą daje wiara. *Dzieje pojęcia sakramentu na Zachodzie* – pisze Wacław Hryniewicz – *świadczą o tym, iż dokonywał się w nich stopniowy proces zubożenia czynności sakramentalnych. (...) Akcent przesunął się coraz bardziej od misterium na realizm sakramentalny. Kształtowała się w ten sposób nowa wizja sakramentów, którą w okresie scholastycznym oparto na kategoriach filozofii arystotelesowskiej. Rozwinął się traktat „O sakramentach w ogólności” (...). Działanie sakramentów rozumiano zbyt mechanicznie*⁷.

Podobnie pojmował tę sprawę autor „Vade-mecum”. W utworze *religijność Norwidowi współczesnych zostaje bezlitośnie obnażona, by ukazać całą swoją płytkość i moralną bezsilność*⁸. Poeta domagał się wiary jako nieodzownego warunku owocności sakramentów, a stosunek do nich uważał za sprawdzian dojrzałości duchowej. Cechuje ona

⁷ W. Hryniewicz, *Duch Święty, sakramenty, człowiek*, „Znak”, nr 10/1980, s. 1208-1209.

⁸ S. Sawicki, *Religia a literatura. Trzy kręgi badawcze*, „Roczniki Humanistyczne”, z. 1/1976, s. 66. Tam też garść uwag na temat *Bransoletki*.

przede wszystkim ubogich. Dzięki swej prostocie i pokorze potrafią oni rozpoznać Chrystusa. Kamienna nisza pomieszczenia ze wspomnianego na początku utworu obrazu Rembrandta „Jezus z Emaus” (1648), przedstawiającego jako *Zbawiciel tamie chleb między dwoma siedząc uczniami w gospodzie przydrożnej* (PWsz 6,33), zdradza znaczne – i zapewne nieprzypadkowe – podobieństwa z izbą miejskiego śmieciarza. Narrator bowiem stwierdza... *szedłem bez nakreślonego ściśle planu – owszem, drogą błędną i zaułkami mało uczęszczanymi.*

I zobaczyłem po chwili purpurowy niegdyś baldachim w kształcie kardynalskiego parasola, resztką złocenia świecący – pod nim szedł w komży białej proboszcz i niósł Eucharystię do chorego – parę osób ukłękło i jak ukłękłem – szliśmy w stronę Bożą (...)

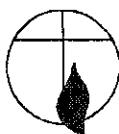
I tak idąc niewiele drogi, weszliśmy do bardzo niskiej sieni, gdzie niewiasta z gminu, silna, acz wieku podeszłego, wszedłszy na spotkanie, ukłękła – potem obnażoną po łokieć ręką otarła łzy i wychyliła się z nami do IZDEBKI MAJĄCEJ PODZIEMIA PODOBIEŃSTWO, ALE UTRZYMANEJ CZYSTO (podkr. – R.Z.). *A było to, jak poznałem zaraz, mieszkanie śmieciarza miejskiego* (PWsz 6,37).

Obrazowanie jest niespodziewane i zarazem oczywiste w swych odniesieniach. Porusza zarówno wyobraźnię, jak i poczucie moralne. Obu artystom chodzi nie tyle o samo zdarzenie, ile o uchwycenie jego głębszego sensu w życiu duchowym bohaterów. Obaj też starają się pouczyć, że intuicja wiary ustawicznie wyprzedza rozumienie i oświećła drogę poszukiwania Chrystusa⁹. Tylko ci mogą Go rozpoznać, którzy są gotowi zasiąść z Nim do wieczerzy (por. Ap 3,20). Spotkanie ze Zmartwychwstałym wymaga przemiany serca i nawrócenia, a jednocześnie jest darem łaski i charyzmatem. Człowiek powinien więc być sumiennym w obliczu wskazującej (...) *źródła swe prawdy* (PWsz 6,424), a jednocześnie ufać *NASTĘPSTWOM PRAWDY i mistrzostwu wszechprzysłomnego Boga...* (PWsz 9,221).

Z przemyśleń Norwida dają się wysnuć trzy zasadnicze wnioski. Po pierwsze pisarz pokazuje, że wewnętrzne życie Boga kondensuje się i uintensyfikuje w ludzkiej cielesności, historyczności i wspólnotności. Wraz z wejściem Boga w świat codzienne czynności i całe spełnienie

⁹Typowa dla Rembrandta gra barw i światła w utworze, jak również nawiązanie do dzieła wielkiego Holendra sprawiają, że *Bransoletkę* można nazwać obrazem Rembrandta malowanym piórem Norwida. Z Rembrandtem wiązało Norwida pokrewieństwo ideowe i estetyczne. Por. I. Jakimowicz, *W kręgu Rembrandtowskiej tradycji*, „Biuletyn Historii Sztuki”, nr 2/1957, s. 148.

ludzkiej egzystencji stają się w ścisłym i właściwym sensie sakramentalne. Po drugie, człowiekowi stale zagraża nadmierna racjonalizacja i odtajemniczenie poglądu na życie, a tym samym zagubienie znaczenia sakramentów oraz ich związku ze zbawczą śmiercią i dalszym działaniem wywyższonego Pana. Wreszcie, po trzecie, zdrowa moralność jest nieodzownym warunkiem owocności sakramentów, niekiedy ich konsekwencją, a także przyczyną rozwoju daru Bożego w świecie w historii – jednym z podstawowych sposobów „wcielenia się” sakramentów w życie doczesne. Wypowiedzi Norwida o sakramentach – w sumie krótkie i okazjonalne – świadczą jednak o uwrażliwieniu pisarza na wewnętrzną rzeczywistość wspólnoty chrześcijańskiej oraz na obecne w niej tajemnice wymagające duchowej wrażliwości i przemiany egzystencjalnej.



Roman Ignasiak

Zapomniany twórca nowożytnej kultury

W tym roku przypadło 450-lecie urodzin wybitnego filozofa i teologa doby nowożytnej, jezuitę, ojca Francisco Suareza. Współczesna historiografia niewiele miejsca poświęca tej postaci. Rzadko wspomina się go w podręcznikach historii filozofii¹ czy w słownikach teologicznych. Na półkach księgarń, a nawet bibliotek, niełatwo znaleźć jego dzieła. Z trudem można odszukać ślady jego obecności w naszej kulturze. A jednak dzieło tego intelektualisty i kapłana pozostaje w stosunku do współczesności jak życiodajny korzeń, z którego – parafrazując słowa Kartezjusza – swym pniem i konarami wyrasta wybujałe drzewo wiedzy. I *jak nie zrywa się owoców ani z korzeni, ani z pni drzew, tylko z gałęzi wieńczących ich konary*², tak nie należy w dokonaniach Suareza szukać już w pełni dojrzałych owoców. Suarez umożliwił rozwój wielu dziedzin kultury, bez których dzisiaj trudno byłoby sobie wyobrazić filozofię, teologię, prawo czy moralność. Stworzyć spójny i przejrzysty system wiedzy i sprawiedliwych zasad prawa (w tym międzynarodowego) oparty na Ewangelii i tradycji Kościoła katolickiego – oto zadanie, któremu poświęcił on całe swoje życie. Ten cel i potrzeba jego czasów pozostają aktualnym wyzwaniem także dla współczesnej Europy.

Życie

Francisco Suarez urodził się 5 I 1548 r. w Grenadzie, w dość za-
możnej rodzinie. Był drugim z dziewięciorga dzieci wziętego praw-
nika hiszpańskiego, z których aż sześcioro wybrało życie zakonne.

¹Zob. W. Tatarkiewicz, *Suarez i modernizacja scholastyki*, w: tegoż, *Historia filozofii*, t. II, Warszawa 1998¹¹, s. 31-36.

²R. Descartes, *Zasady filozofii*, Warszawa 1960, s. 367; cytat pochodzi z zamieszczonego w tym wydaniu listu do ks. Picota, pierwszego tłumacza dzieła na francuski, pn. *Autor do tłumacza książki*.

Wcześniej przeznaczony do stanu duchownego, już w wieku trzynastu lat, w 1561 r., został skierowany przez rodziców na studia prawa kanonicznego na uniwersytecie w Salamance. Tam zetknął się po raz pierwszy z jezuitami i pod wpływem świętego kaznodziei, o. Juana Ramireza, w 1564 r. podjął decyzję wstąpienia do Towarzystwa Jezusowego. Młody Suarez napotkał wiele trudności. Jezuita w Salamance nie chcieli go przyjąć ze względu na słabe zdrowie i małe zdolności do nauki (sic!). Odwołał się od decyzji egzaminatorów i nie bez pewnych zastrzeżeń został przyjęty przez prowincjała Kastylii rezydującego w Valladolid. Po kilkumiesięcznym nowicjacie w Medina del Campo rozpoczął studia zakonne w Salamance, najpierw filozofię (1564–1566), a następnie teologię (1566–1570). Święcenia kapłańskie przyjął w 1571 r. Jeszcze podczas studiów filozoficznych dokonało się niezwykle przeobrażenie pracowitego, ale przeciętnego i raczej słabego studenta w najwyższej klasy myśliciela. Szybko bowiem okazało się, że mimo dodatkowej pomocy nauczycieli i współbraci jego możliwości opanowania metafizyki, logiki czy choćby metodyki uczenia się są niewielkie. Francisco postanowił zatem pokornie przerwać studia i zostać bratem zakonnym, ale namówiony przez prefekta studiów, o. Marcina Gutierrezza, zwrócił się o wstawiennictwo do Matki Bożej – Stolicy Mądrości. Ta prośba była tak silna, a wstawiennictwo Maryi tak skuteczne, że już wkrótce – jak orzekli zgodnie współbracia zakonnicy – Francisco całkowicie cudownie przemienił się w wybitnego studenta, a później profesora i największy autorytet swoich czasów. Papież Paweł V, który początkowo potępił jedno z wielu twierdzeń Suareza, odnosił się z ogromnym szacunkiem do jego wiedzy i obdarzył go zaszczytnym tytułem – *doctor eximius* (wybitny).

Suarez był profesorem filozofii i teologii, czynnym wykładowcą i pisarzem przez 45 lat pracowitego, pełnego poświęceń i umartwień życia. Już jako 23-letni zakonnik otrzymał katedrę profesorską: w latach 1671–1574 wykładał filozofię, a w 1575 r. teologię w kolegium jezuickim w Segovii. W 1576 r. został przeniesiony na uniwersytet w Valladolid, skąd w 1580 r. powołano go na profesora teologii jezuickiego Collegium Romanum. Na inaugurację jego wykładów przybył Grzegorz XIII. Suarez spędził w Rzymie jeszcze lata 1604–1606. Po pięciu latach został przeniesiony na katedrę uniwersytetu w Alcali; wykładał również na uniwersytetach w Salamance, Valladolid oraz Coimbrze. Wszędzie zyskiwał sławę i reputację wybitnego myśliciela i teologa. W 1597 r. został powołany przez króla hiszpańskiego Filipa II na katedrę i pierwszego profesora Uni-

wersytetu w Coimbrze. Wyjawszy pobyt w Rzymie (1604–1606), tam przeżył najważniejsze lata życia, tam napisał największe dzieła, tam również dożył końca swoich profesorskich dni. Zmarł jako cichy i zapracowany zakonnik, wycieńczony chorobami i umartwieniami 25 IX 1617 r. w Lizbonie, dokąd udał się po złożeniu katedry w Coimbrze (1616) w celu przygotowania do druku swoich dzieł.

Dzieło i myśl

Obfitość pism Suareza stawia go w gronie najpłodniejszych twórców epoki nowożytnej i nawiązuje swoim zakresem do twórczości takich autorytetów naukowych średniowiecza, jak Piotr Lombardi, św. Tomasz z Akwinu czy Duns Szkot. W zamierzeniu pisma Suareza miały być komentarzem do pism Akwinaty i pod takim tytułem były publikowane. Stanowiły zatem kompendium ówczesnej wiedzy filozoficznej, teologicznej, prawnej i moralnej. Dzięki powszechnemu zastosowaniu druku teksty jego dość wcześnie znalazły swoich czytelników. W całości jednak nigdy dotąd się nie ukazały. Ani bowiem wydanie weneckie „Dzieł wszystkich” z lat 1740–1751 (23 tomy), ani edycja paryska z lat 1856–1878 (28 tomów) nie prezentują wszystkich pism wybitnego jezuitę. Krytyczne wydanie od wielu lat czeka na opracowanie.

Suarez pisał wiele. Większość prac z zakresu teologii to zazwyczaj komentowane na wykładach fragmenty „Sumy teologicznej” spisywane później w formie traktatu, a następnie łączone w jeszcze większe zbiory opatrzone wspólnym tytułem. Pierwszą znaną jego pracą było powstałe w 1590 r. dzieło „De Verbo incarnato”. W następnych latach powstały „De Deo Uno et Primo”, składające się z traktatów „De divina substantia ejusque attributis”, „De divina praedestinatione” oraz „De ss. Trinitatis misterio”; oraz praca „De Deo effectore creaturarum omnium” z traktatami „De angelis” (chyba najobszerniejszym dziełem o aniołach w historii Kościoła), „De opere sex dierum” (komentarzem do „De haebdomadibus” Akwinaty) i „De anima” (wspólna rozprawa z antropologią filozoficzną). Jako komentarz do św. Tomasza i w związku z toczonym jeszcze żywo sporem o naturę łaski powstało ogromne dzieło „De gratia”, opublikowane na skutek papieskiego zakazu dopiero po śmierci autora. Nie sposób pominąć także znaczącego i znacznego tekstu „De religione”. Dzieło obejmujące aż 10 traktatów (w tym m.in. traktat „De religione Societatis Jesu”) i 5 tomów w wydaniu paryskim porusza problemy z pogranicza teologii, historii i filozofii religii. Poza tymi znanymi tekstami

teologicznymi powstało wiele mniejszych, częściowo upowszechnionych za życia Suareza w zbiorze „*Varia opuscula theologica*” (1599).

Najważniejsze prace Suareza powstały dopiero podczas jego pobytu w Coimbrze, gdzie 20-letnia profesura zaowocowała takimi dziełami, jak „*Disputationes metaphysicae*” z 1597 r., „*De legibus ac Deo legislatore*” z 1612 r., czy sławne „*Defensio fidei catholicae*...” z 1613 r. Pierwsze z nich było najwyższej klasy kompendium i uniwersyteckim podręcznikiem metafizyki przez niemal dwa stulecia. Wychowały się na nim prawie trzy pokolenia filozofów katolickich i protestanckich. Nawiązywali do niego Bacon, Berkeley, Kartezjusz, Leibniz, Wolff, Schopenhauer, a nawet Hegel i Heidegger. Na uniwersytetach protestanckich jego wpływ był porównywalny jedynie z dziełami Melanchtona. Niezrównaną encyklopedią z zakresu prawa był także sławny traktat „*De legibus*”, który do czasów Hugona Grotiusa (1583–1638) był największym osiągnięciem w tej dziedzinie. Na rozkaz Ojca Świętego oraz za namową swego przyjaciela, Roberta Bellarmina (1542–1621), później kardynała i świętego doktora Kościoła, powstała polemiczna „*Obrona wiary katolickiej*” publicznie doceniona przez króla Jakuba I, który rozkazał spalić ją przed katedrą św. Pawła w Londynie, a także wcześniejsza, choć mniej sławna praca o religii państwowej „*De virtute et statu religionis*” (1608–1609). Jeszcze inna praca z dziedziny prawa to rozprawa „*De bello et de Indis*”, stanowiąca żywą reakcję na sytuację niepokoju w świecie i niesprawiedliwości powstałych w nowo odkrytych koloniach hiszpańskich.

Poglądy Suareza stanowiły w znacznym stopniu odpowiedź na wyzwania jego czasów. Przełom XVI i XVII w. to okres burzliwych przewrotów w polityce międzynarodowej, społecznościach państwowych, w nauce i Kościele. Odkrycia geograficzne i podboje kolonialne Europy, ruchy protestanckie Lutra i Kalwina, kontrreformacyjne działania Kościoła potrydenckiego, wreszcie wojny i przemiany intelektualne Odrodzenia stawiają człowieka wobec nowych pytań i wyzwań, ale także wobec pewnego chaosu idei i niejasnych propozycji cywilizacyjnych. Suarez jako filozof i teolog nowożytności podejmuje wyzwanie i na nowo próbuje przywrócić trwałość i stabilność kulturze chrześcijańskiej. Chce nawiązać do św. Tomasza z Akwinu, ogłoszonego przez Piusa V w 1567 r. doktorem Kościoła. Zamierza więc dać pełen komentarz do głównych dzieł Doktora Anielskiego. Suarez, podobnie jak on, z rozważań kolejnych, szczegółowych kwestii konstruuje misterne budowle swoich ksiąg i traktatów, a opierając się na wypracowanych już pojęciach i słownictwie, osiąga

ten sam cel wykładu: rozumowe wykazanie istnienia nieskończonego i wszechmocnego bytu absolutnego. I choć tomistą w ścisłym sensie tego słowa nie był, podobnie jak Tomasz za punkt wyjścia brał filozofię Arystotelesa. Różnice jego poglądów wobec tomistycznej interpretacji Stagiryty okazały się znaczne. Mimo zaś sporów toczonych wokół tych różnic należy przyjąć bezsporny fakt, że uznany za doktrynę katolicką tomizm z czasem zepchnął w zapomnienie myśl Suareza. Nie zmienia to jednak faktu, że suarezjańska interpretacja arystotelizmu (tzw. szkoła jezuicka), zapoczątkowana przez Pedra da Fonsecę (1528–1599) w Coimbrze, obok interpretacji tomistycznej (szkoła dominikańska) i szkotystycznej (szkoła franciszkańska), stanowi na przełomie XVI i XVII w. najważniejszy nurt filozofii chrześcijańskiej.

W swej epistemologii i metafizyce Suarez opowiedział się za dość radykalnym syngularyzmem, twierdząc, że poznajemy intelektem wprost i jedynie byty jednostkowe. Pojęcia powszechne natomiast, jakkolwiek nie mają odpowiedników po stronie rzeczy, dają (wbrew nominalistom) wiarygodną wiedzę o świecie. Przedmiotem metafizyki jest więc byt rozumiany jako sama w sobie rzeczywista istota zdolna do realnego istnienia („Disp.”, II, s. 4, p. 5). Zdolność ta jednak nie implikuje konieczności aktualnego bycia bytu, ponieważ przysługuje mu nawet wówczas, gdyby ten nie istniał („Disp.”, II, s. 4, p. 14). Wraz z tymi stwierdzeniami odpadły tak subtelne (a ważne dla tomizmu) zagadnienia, jak problem jednostkowania bytu, jego struktura, w tym także różnica pomiędzy istotą i istnieniem oraz aktem i możliwością, a w konsekwencji także pojęcie i dowodzenie istoty Boga. Pojawiły się natomiast nowe trudności zarówno natury poznawczej, jak i metafizycznej (np. poznanie bytu jako pojęcia ogólnego, jednoznaczność i analogiczność pojęcia bytu i inne). Przyjęcie nadto aktualnie istniejącej materii doprowadziło do licznych perturbacji z transcendencją i wyraźnym rozdzieleniem świata duchowego i materialnego. Wprowadzony dualizm zmusił Suareza do poszukiwania dodatkowych twierdzeń umożliwiających wykazanie związku jednego świata z drugim. Ta komplikacja całego systemu stanęła niejako w sprzeczności z założeniami samego Suareza, który na nowe czasy pragnął wypracować jasny i czytelny system filozofii.

Jeśli chodzi o spuściznę teologiczną Suareza uwagę zwraca przede wszystkim jego wkład w spór o naturę łaski Bożej i wolnej woli człowieka. Ten toczący się pomiędzy jezuitą Luisem de Moliną (1535–1600) a dominikaninem Domingo Bañezem (1528–1604) spór o działanie łaski Bożej w świecie nigdy nie został rozstrzygnięty.

Wytaczane wzajemnie przez coraz to nowych dyskutantów argumenty doprowadziły do ostrego konfliktu pomiędzy dwoma zakonami, a w konsekwencji do papieskiej interwencji i nakazu zawieszenia wszelkich dysput. Potężny argument w tym sporze wytoczył Suarez w ogromnym dziele „De gratia”. Był on zwolennikiem i współtwórcą teorii pogodzenia łaski Bożej i wolnej woli człowieka, ich zgodności i odpowiedniości. Pogląd ten nazwany został kongruizmem. Na wielką uwagę zasługuje z pewnością niezwykle wnikliwe i liczące ponad tysiąc stron dzieło „De angelis”, które włączone w wielki komentarz do Tomaszowej koncepcji stwarzania pozostało niedoścignionym traktatem poświęconym tym *istotom niebieskim* (Flp 2,10) wpatrującym się nieustannie w oblicze Boga.

W dziedzinie prawa Suarez jest uważany za poprzednika Hugona Grotiusa i prekursora teorii prawa naturalnego, a wraz z F. de Vitorią OP (1480–1546) za twórcę teorii prawa międzynarodowego. W swym dziele wyróżnił aż cztery rodzaje praw: wieczne, boskie, naturalne i ludzkie. Pierwsze z nich pochodzi od Boga i rozciąga się na całe stworzenie, a wszystkie inne prawa z niego biorą swój początek. Prawo boskie jako objawione przez Boga jest prawem religii i obowiązuje w sumieniu jej wyznawców, a wszechmoc i wola Boża są siłą skłaniającą do wypchniania go. Prawo naturalne jest uczestnictwem moralnej natury człowieka w prawie wiecznym, ale bez udziału jego wolnej woli. Jego ostatecznym źródłem jest Bóg, a przepisy tego prawa zasadzają się na podstawowej i generalnej formule, aby czynić dobrze i unikać zła. Od prawa naturalnego nie ma odwołania, a jego przepisy są niezmiennie. Ostatni rodzaj prawa stanowią prawa ludzkie (cywilne), które czerpią zarówno z prawa boskiego, jak i prawa naturalnego. Prawa te obowiązują człowieka we wspólnocie ludzkiej, do której na mocy swej istoty jest przyporządkowany. Państwo jest zatem swego rodzaju wytworem naturalnym, organizacją społeczeństwa służącą dobru wspólnemu. Podmiotem władzy politycznej jest jednak całe społeczeństwo, ponieważ wszyscy ludzie są równi. Forma rządów w państwie podlega więc ludzkim wyborom i w ekstremalnych przypadkach może zostać zmieniona. Państwo jest więc społecznością doskonałą jako organizacja moralna, ale jest ograniczone przez własnych obywateli i inne narody. Suarez rozróżnia władzę prawną i władzę uzurpatorską, wyrażając opinię, że wystąpienie przeciwko tej drugiej w przypadku bezwzględnej tyranii jest uprawnione. Władza papieska w świecie odnosi się jedynie i aż do przewodnictwa i jurysdykcji duchowej i nie obejmuje rządów doczesnych. Wojna nie jest wewnętrznie zła, a wojny obronne są dozwolone. Trzeba jednak pod-

jąc wszelkie środki w celu jej zapobieżenia, gdyż jest ona złem koniecznym. Wobec niesprawiedliwości w koloniach hiszpańskich Suarez formułuje zasady prawa międzynarodowego opartego na poszanowaniu godności rozumnej natury ludzkiej i woli narodów. Jego *jus inter gentes* winno bazować na zwyczajach i umowach prawnych poszczególnych społeczności i winno być respektowane przez całą wspólnotę międzynarodową (*civitas maxima*). *Společności nie są w tym stopniu samowystarczalne, aby nie potrzebowały wzajemnej pomocy, asekuracji czy wzajemnych stosunków. Dlatego potrzebne jest im jakieś prawo, które by nimi kierowało i było czynnikiem porządkującym w tego rodzaju stosunkach*³. Postuluje więc wprowadzenie instytucji arbitrażowej, która rozstrzygałaby o odpowiedzialności państw i narodów w stosunkach wzajemnych. Prawo narodów, podobnie jak prawa ludzkie, winno więc oprzeć się na Ewangelii i chrześcijaństwie.

Jak dalece teorią tą Suarez wyprzedzał swą epokę, widać, gdy zdamy sobie sprawę z tego, jak aktualna i pilna pozostaje ta kwestia w dzisiejszych stosunkach międzypaństwowych.

Co nam po Suarezie?

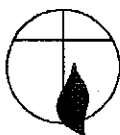
Postawmy sobie na koniec pytanie, czego dziś uczy nas hiszpański jezuita z przełomu XVI i XVII w.? Co rzeczywiście w naszej kulturze pozostało z jego dorobku? Tak wiele zmieniło się w filozofii i metafizyce, tak bardzo różni się dzisiejsze prawo, religijność i Kościół, tak inna jest sytuacja społeczna i polityczna obecnej Europy. Cóż nam więc dziś po Suarezie?

Z pewnością okoliczności, w których żyjemy, w znacznym stopniu zmieniły się, zmieniła się i postarzała cywilizacja europejska. Czy jednak naprawdę zmienił się człowiek? Czy inne są jego problemy, troski, radości i nadzieje? Czy i dziś nie odczuwa on podobnego zagubienia i niepewności? Czy w dobie postępu techniki posiadał choć zręby absolutnie pewnej i jedynie słusznej prawdy? A czy sytuacja naszej kultury tak dalece odbiega od tamtej i czy dzisiejsze zamierzenia i próby tworzenia międzynarodowego ładu są tak odległe od zamiarów i pomysłów o. Suareza?

³F. Suarez SJ, *De legibus seu legislatore Deo*, ks. II, rozdz. 19, nr 9, w: tegoż, *Opera omnia*, t. V–VI, ed. nova, Ludovicus Vivés, Paris 1856.

Francisco Suarez odpowiedział na te pytania całym swoim życiem. Niemal zupełnie poświęcił je w służbie Kościołowi. Nieustannie wykładał i uczył, pisał i przekonywał do wiary katolickiej. Próbował z całym zaangażowaniem ugruntować i uwspółcześnić zasady rzymskiego chrześcijaństwa. Rzecz jasna, dostrzegał wokół siebie błędy i upadki ludzi i instytucji, widział zło i niesprawiedliwość, lecz nigdy nie zwątpił w przesłanie Ewangelii, tradycję Kościoła i rozsądną naturę człowieka. W mądrości Kościoła widział podstawę i fundament kultury europejskiej. Wiedział, że aby móc tę kulturę tworzyć i rozwijać, należy przywrócić jej pokój, ład i sprawiedliwość. Pracy nad kulturą (i cywilizacją) oddał całe serce, wolę i rozum. Z cierpliwością i precyzją wypracowywał w ciszy klasztornej celi teorie w dziedzinie prawa narodów i państw, podział celów i kompetencji między władzę duchową i świecką, zasady zgodności wolnej woli i łaski, subtelne rozróżnienia i dystynkcje metafizyczne. Rozum odróżniał od wiary, dobro wspólne przedkładał nad zysk, a prawdę nad opinię innych. Wiedzę i mądrość oddawał na służbę człowiekowi i jego dobru; w wolności widział jego godność; w ludzkich dziełach współudział Boga i jego łaski.

I choć nie bardzo pamiętamy o Suarezie, to dzięki jego pracy i postawie możemy dziś studiować prawo międzynarodowe, walczyć o godność człowieka i wolność narodów, mimo różnic odwoływać się do wspólnej z protestantami tradycji filozoficznej, rozumieć, czym władza świecka różni się od duchowej i że rozum może dojść do poznania Boga wieloma drogami. Dzięki niemu coraz lepiej możemy dostrzec sens i potrzebę budowania jedności Europy, ale też coraz pełniej rozumiemy konieczność oparcia tej jedności na wartościach chrześcijańskich.



Z niedzieli na niedzielę

II niedziela adwentu

Głos wołającego na pustyni...

Głos wołającego na pustyni, głos wołającego na puszczy to głos trafiający w próżnię. Rozprasza się w wydmach niewinnych przyzwyczajęń i codziennych lenistw; odbija się echem od lasu głęboko zakorzenionych przekonań-przesądów i rozrośniętych ambicji, ale nigdzie nie znajduje człowieka.

Żal, zawód i rozgoryczenie. Że nasze argumenty nie trafiają do przekonania, że nasz przykład i namowy nie poruszają woli, że nasze uczucia nie rozbudzają serc.

Pustynia to inni.

To jest bez sensu – mówimy – on nie zna życia; to czysty idealizm; ludzie to przecież nie anioły; nie można być sentymentalnym.

Pustynia to my.

III niedziela adwentu

Oto Rolnik czeka wytrwale na cenny plon ziemi...

Niecierpliwość.

Może się pojawić po długiej, zmudnej pracy, w którą włożyło się całe swoje serce, którą wykonało się najlepiej, jak można było, i gdy przychodzi już tylko czekać – jak ów rolnik – na plon.

Może także ogarnąć człowieka w monotonii codziennego życia, kiedy solidny, systematyczny wysiłek nie przynosi oczekiwanych efektów i gdy coraz bardziej natarczywe staje się pytanie: czy warto?

A może jest tak, że to czekanie, wpisane w każdy ludzki wysiłek, a stanowiące swoiste intermedium, jakby moment zawieszenia między włożonym trudem a upragnionym rezultatem, ma nam uświadomić, że nie jesteśmy samodzielnymi panami naszego losu i że wszystko jest darem?

A może jest tak, że są rzeczy, które, choć dążymy do nich przez całe swoje życie, nie mogą być osiągnięte, bo nie zamykają się w doczesności, wkraczają w wieczność, a te codzienne oczekiwania mają nas nauczyć cierpliwego zabiegania o nie?

Trwajcie (...) cierpliwie, bracia, aż do przyjścia Pana.

IV niedziela adwentu

Nie będę prosił i nie będę wystawiał Pana na próbę.

Próba zapanowania nad Bogiem. Jakże często pojawia się pragnienie sprowadzenia Go do roli kogoś, kto tylko spełnia choćby najbardziej uzasadnione i słuszne prośby. Błagamy, prosimy, bo uważamy, że coś się nam należy, że powinniśmy coś otrzymać. A w podteście tych błagań nie do końca uświadomiona groźba-warunek: jeśli chcesz, aby dalej w Ciebie wierzył... Pokaż zatem, że jesteś godzien naszej wiary, że nie mylimy się, jak nas przekonują inni, gdy staramy się Tobie podobać i pełnić Twoją wolę.

Jak się zmienia mój stosunek do Boga, gdy bez odpowiedzi pozostają moje najintensywniejsze i najgorętsze modlitwy?

Narodzenie Pańskie

...nie ze względu na sprawiedliwe uczynki, jakie spełniliśmy, lecz z miłosierdzia swego zbawił nas...

W mniejszym lub większym stopniu uważamy, że wszystko można kupić. Oczywiście tym, czym płacimy, nie zawsze są i nie zawsze mogą być pieniądze: oczekujemy życzliwości za życzliwość, uczucia za uczucie, bezinteresownej pomocy za bezinteresowną pomoc... Może musi tak być.

Podobnie postępujemy wobec Boga: usiłujemy zapracować na życie wieczne – zbieramy dobre uczynki, wspaniałomyślne przebaczenia i wyrzeczenia...

A przecież tak naprawdę nie jesteśmy w stanie zapracować na zbawienie. Nawet najbardziej świątobliwego i ofiarnego życia nie możemy traktować jako zaliczki wpłaconej na poczet szczęścia wiecznego.

Zbawienie pozostanie zawsze darmowym darem danym człowiekowi. Jeśli już mówić o jakiejś różnicy między świętym a grzesznikiem, to chyba tylko w tym względzie, że pierwszy stara się ten dar godnie przyjąć.

Uroczystość św. Szczepana

Mieście się na baczności przed ludźmi.

Jesteśmy skazani na innych. Wśród nich wychowujemy się, pracujemy, umieramy; kochamy ich i nienawidzimy. Mogą być szansą, gdy wyzwalając w nas to, co najszlachetniejsze i najpiękniejsze, sprawia-

ją, że wzrastamy. Mogą być zagrożeniem, gdy brutalnie nastając na nasze życie, mienie i przekonania, niszczą naszą osobowość i spychają nas w lęk.

Ale jest jeszcze jedno zagrożenie, bardziej subtelne i dlatego trudniej dostrzegalne. Bojąc się samotności, zwłaszcza tej samotności-pośród-innych, upodabniamy się do otoczenia i aby mieć poczucie bycia-we-wspólnocie, powoli, krok po kroku, przeważnie całkiem bezwiednie, rezygnujemy z własnych uczuć, upodobań i przekonań – porzucamy własne ja dla ja-uśrednionego, dla ja-przeciętnego, które bez trudu może zostać zaakceptowane.

Są jednak sprawy, w których ceną za takie uprzedziwienie siebie nie jest brak pełnego rozwoju własnych możliwości i zdolności, lecz wieczność. I wtedy – aby nie przegrać tego, co najważniejsze – trzeba umieć ponieść swoją samotność aż do śmierci.

Świętej Rodziny

...obleczcie się w serdeczne miłosierdzie, dobroć i pokorę, cichość, cierpliwość, znosząc jedni drugich i wybacząc sobie nawzajem...

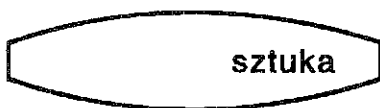
Niebezpieczeństwo troski o drugiego człowieka, gdy przekształca się w próbę dominacji nad drugim, kiedy pragnie się, aby inni rozwijali się i działali według naszych najlepszych i najszlachetniejszych projektów.

Próba uszczęśliwienia innych, doprowadzenia ich do ideału wbrew im samym. Czasami może się wydawać, że patrząc z zewnątrz, jak się bezsilnie płaczą wśród swoich nieuporządkowanych pragnień i dążeń, wie się lepiej, czego im potrzeba. Wtedy rodzi się pokusa wynikająca ze świętych pobudek, aby przez – niejednokrotnie nawet niewielki – nacisk ukierunkować ich we właściwą stronę.

Jednak Bóg, który zna każdego z nas lepiej niż ktokolwiek inny, pozostawia wszystkim wolność, nawet jeśli mają uczynić z niej niewłaściwy użytek.

Może zatem *serdeczne miłosierdzie, dobroć, pokora i cierpliwość* polegają na tym, że pozwala się innym być sobą, nawet jeżeli błędzą? Może *znosząc jedni drugich* nie oznacza nic innego jak gotowość wypicia z nimi piwa, którego sami sobie nawarzyli?

Jan Pniewski



MAGICY I PURYŚCI

Płaszczyna i przestrzeń – rzecz o scenografiach Wybrzeża

**Muzeum Narodowe
w Gdańsku,
Pałac Opatów w Oliwie,
3 X 1998 r. – 10 I 1999 r.**

Czy ktokolwiek zasiadający w fotelu na widowni, oczekując kiedy przycisną światła, choć przez moment pomyślał, jak przebiega droga od projektu do realizacji? Mam nadzieję, że nie. Nie po to widzowie zostali zaproszeni do teatru. Chcą poddać się wielkiej magii... – pisze Jadwiga Pożakowska w maszynopisie umieszczonym pomiędzy projektami scenografii jej autorstwa. Artystka należy do 45 scenografów, których sylwetki zaprezentowano na wystawie, a którzy postawili na magię, na poezję i nastrój wywoływany na scenie za pomocą form, barw i światła, na harmonijne współgranie oprawy plastycznej ze słowem i ruchem aktorów.

W minionym półwieczu na deskach scen Wybrzeża zbliżone podejście przejawiali Marian Koło-

dziej, Andrzej Markowicz, Alina Afanasjew, Jerzy Krechowicz, Jadwiga Pożakowska. To najsilniejsze indywidualności tego nurtu. Pojawił się on pod koniec lat 50. i w latach 60. jako reakcja na wysmakowany i ascetyczny styl konstruktivistyczny wprowadzony tu po wojnie przez Iwo Galla, kontynuowany zaś przez Feliksa Krassowskiego i Ali Bunscha.

Obok scenografów związanych z Wybrzeżem na stałe na tutejszych scenach realizowali swoje projekty plastycy z innych ośrodków w kraju, głównie z Warszawy i Krakowa: Adam Kilian, Andrzej Majewski, Kazimierz Mikulski, Lidia i Jerzy Skarżyński, Franciszek Starowieyski, Andrzej Wajda, Krystyna Zachwatowicz. Można powiedzieć, że przez teatry i sceny muzyczne Gdańska, Gdyni i Sopotu przewinęła się plejada gwiazd polskiej scenografii.

Halina Kasjaniuk, autorka tekstu wprowadzającego w ilustrowanym informatorze wystawy, wiąże prężność trójmiejskiego ośrodka teatralnego oraz jego kreatywność z założeniem Wyższej Szkoły Sztuk Plastycznych. Zatrudnieni w niej profesorowie katedr malarstwa, tacy jak Józefa Wnukowa, Jacek Żuławski czy Piotr Potworowski, parali się także projektowaniem scenografii. Uprawiali ją ich uczniowie, a teraz robią to uczniowie uczniów. Uczelnia wywierała duży wpływ na kształt powstających tu na przełomie lat 50. i 60. teatrzyków studenckich, takich jak „Bim-bom”, „Co to”, „To tu”, „Tralabomba” rodziny Afanasjewów, czy „Galerii” Jerzego Krechowicza. Wprowadziły one ożywczy ferment w życie teatralne w całej

Polsce, a niejeden zwariowany pomysł inscenizacyjny młodych trafiał potem na sceny oficjalne.

Projekty plastyczne do sztuk, zawierające spory ładunek inwencji artystycznej, po realizacji jakże często trafiają do kosza. Szkice, rysunki, makiety, kostiumy, lalki, dokumentacja fotograficzna, filmowa, druki stają się jednak coraz częściej przedmiotem zainteresowania historyków teatru. Gromadzą je archiwa teatrów oraz wyodrębnione w niektórych muzeach Działy Teatralne. Dział taki ma również Muzeum Narodowe w Gdańsku; stąd na omawianą wystawę trafiła większość eksponatów. Wypożyczono je także z Centrum Scenografii Polskiej w Katowicach, z archiwów teatralnych oraz od samych artystów.

Dla miłośników teatru i badaczy kultury mają one nie tylko sentymentalną, ale przede wszystkim dokumentalną wartość. Bywa, że stanowią autonomiczne dzieła sztuki. Takie były na wystawie m.in. barwne kartony do spektakli projektowane przez M. Kołodzieja, np. do „Bazyliissy Teofanu” T. Micińskiego wystawionej przez Teatr Wybrzeża w Gdańsku w 1978 r., czy przez J. Pożakowską do sztuk Słowackiego wystawionych w tym samym teatrze, a mianowicie do „Kordiana” w 1982 r. oraz „Balladyny” w 1986 r. Znalazło się tu także sporo drobnych rysunków kostiumów i zarazem postaci scenicznych o tak celnej charakterystyce, że należałoby je traktować jako małe dzieła sztuki.

Termin otwarcia wystawy „Płaszczyna i przestrzeń” zbiegł się z otwarciem obrad XV Światowego

Kongresu Stowarzyszenia Krytyków Teatralnych, które w tym roku odbywały się w Gdańsku.

Krystyna Paluch-Staszkiel



PIEKŁO TO CIAŁO

Teatr Studio w Warszawie
Zachodnie wybrzeże
Bernarda-Marie Koltesa

przekład –
Aldona Skiba-Lickel
muzyka – Paweł Mykietyn
scenografia –
Małgorzata Szczęśniak
reżyseria –
Krzysztof Warlikowski
premiera 103 X 1998 r.

Część recenzentów będących entuzjastami *młodszych zdolniejszych* (tak ochrzcił tę pokoleniową grupę reżyserów Piotr Gruszczyński) wyraziła swoje głębokie rozczarowanie kolejnym warszawskim przedstawieniem Krzysztofa Warlikowskiego. Szczerze mówiąc, zupełnie tego nie rozumiem, szczególnie że pod względem rzemiosła, roboty teatralnej – także pracy z aktorami – „Zachodnie wybrzeże” przewyższa nieudolne, a okrzyknięte przez nich wydarzeniem „Poskromienie złońcy”. Można w tym spektaklu obejrzeć kilka niezłych ról, przede

wszystkim kobiecych – Stanisławy Celińskiej, Ewy Błaszczuk, Edyty Jungowskiej, trafiło się też parę naprawdę efektownych teatralnie obrazów.

Ponadto jest w tym przedstawieniu właściwie wszystko, co grupa młodszych, zagniewanych recenzentów uważa za sens i istotę współczesnego teatru. Sam tekst „kultowego” pisarza, zmarłego przed blisko dziesięcioma laty, to próba nie tyle może opisanego, ile skatalogowania deformacji emocjonalnych, społecznych, udręk egzystencjalnych, poczucia bezsensu i zagubienia człowieka z końca wieku, żyjącego w świecie, który staje mu się coraz bardziej obcy. Ciąg fabularny istnieje w sztuce (w spektaklu?) w postaci szczątkowej, ale to przecież dobrze, bo jak opowiadać tradycyjnie i logicznie historie dziejące się w rzeczywistości będącej na poły majakiem, na poły realnym, lecz zdewastowanym kompletnie środowiskiem naturalnym człowieka. Postacie robią dziwne rzeczy i dziwne się zachowują, a także osobliwie się przystrajają, ale to przecież nie-normalność będąca odbiciem nienormalności dookoła. Sceny komiczne nie są zbyt zabawne, a sceny tragiczne zbyt przejmujące, lecz komizm i tragizm zatraciły dawną tożsamość, ponadto nie po prostackie wzruszenia i przeżycia przychodzi się na takie spektakle. Taki teatr ma postawić diagnozę, uzmysłwić widzowi ogólny rozpad wszystkiego, a także zdefiniować jego własną osobowość.

Z pokorną świadomością tego, że jestem próchnym, i że nie dla takich jak ja podobny teatr się robi, starałam się jednak dociec, o czym do mnie ze sceny mówią.

Na początek streszczenie – prymitywne myślowo: oto w hangarze leżącym na terenie nieczynnego już portu, a zamieszkanym przez wyrzutki społeczeństwa, głównie imigrantów, pojawia się para ze sfer wyższych. Monika (Ewa Błaszczuk), wytworna dama, towarzyszy Maurycemu (Krzysztof Kolberger), który z niewiadomych przyczyn pragnie się zabić, a przedtem rozdaje wyrzutom wszystkie swoje dobra, także jaguara (chodzi o samochód). Celu Maurycy nie osiąga, łamie tylko nogę. Pragnienie samobójstwa mu przechodzi, narasta natomiast chęć wydostania się z hangaru, ale wyrzutki nie chcą oddać jaguara, telefonu zaś nie mają, nie można więc wezwać taksówki. W tle toczy się ich życie; Fak (Redbad Klynstra) usiłuje się przespać z czternastoletnią Klarą (Edyta Jungowska), jej matka Cecylia (Stanisława Celińska) snuje białym wierszem wspomnienia i użala się nad swoim życiem, jej ojciec Rudolf (Aleksander Bednarz), inwalida wojenny, zakłada zniecka prawdziwy indiański pióropusz i pali fajkę. Odziany w gorset Maurycy walczy z ciemnoskórym Abadem (Omar Sangare), wyrrywają sobie broń, która raz po raz rytmicznie wypala, jednocześnie w rogu sceny Fak dopada wreszcie Klary, co zostaje ukazane w sposób naturalistyczny. Gdy Fak osiąga spełnienie, Maurycy umiera, po wychyleniu kielicha własnej krwi. Cecylia, odziana w efektowną szatę z czegoś w rodzaju staniolu, „mówi językami”, po czym zasypia. Klara zostaje porzucona przez uwodziciela, Monika spada na dno poniżenia, w finale zostaje wyświetlony na ekranie

obraz z wesela Klary i Faka na tle śródmieścia Warszawy, towarzyszy temu muzyka kościelna.

Spektakl jest inkrustowany rozmaitymi drastycznościami, gwałtami oraz golizną. Być może pominęłam jakieś istotne elementy, ale dialogi, zgodnie z reżyserskim zamierzeniem, często nakładają się na siebie, a ponadto część tekstu w ogóle nie dociera do widowni (co ostatnio staje się regułą w warszawskich teatrach). Nie środki jednak mnie tym razem interesują przede wszystkim, lecz wizerunek świata, sposób patrzenia na niego zaprezentowany w spektaklu.

Próba interpretacji dokonanej na poważnie, z najlepszą wolą: przesycony sobą i życiem – pustym, choć dostatnim – Maurycy uznaje, że wszystko jest bezsensowne, jedyne wyjście, jakie widzi, to śmierć. Zjawia się wśród ogarniętych poczuciem beznadziejności nędzarzy, którym pozostały już tylko jereміady, a na pociechę – realizacja najprymitywniejszych instynktów, i obsypuje ich gradem złota. Pieniądze, samochód – to dla mieszkańców hangaru szansa z nieba, wrota do lepszego świata. Nieudana próba samobójcza uświadamia Maurycemu, że jego pragnienie śmierci nie było w pełni autentyczne, chce więc odzyskać swoją własność, to zaś oznacza zabicie marzeń wyrzutków. Maurycy musi umrzeć, by te nadzieje nie zostały unicestwione – także on sam wreszcie to pojmując. Odarty zatem z dóbr ziemskich aż do gorsetu, ginie za poniżonych, za ich chęć osiągnięcia Lepszego. Śmierć jego jest patetyczna, raczej groteskowa, podobnie jak dzika

kopulacja Faka i Klary. Tak wyglądają dziś „Eros i Tanatos”, tak wygląda intymna więź pomiędzy nimi. Cecylia popada w obłęd z powodu poczucia winy i usiłuje nadać morderstwu sens religijny. Czy śmierć Maurycego, na poły dobrowolna, miała sens? Jak wygląda to wasze lepsze życie za które umarł? – pyta reżyser. Czyż waszym ideałem jest sytość i jałowe związki, puste religijne gesty; czy czymś lepszym od hangaru są wasze żałosne Domy Centrum?

Biorąc sensy te, by tak rzec, w garść, otrzymujemy obraz tak czarny, że wypadłoby się od razu owinąć w prześcieradło i poczołgać na cmentarz. Nie dość, że jest źle – ważniejsze, iż NIE MOŻE być lepiej. Nie istnieją prawdziwe więzi pomiędzy ludźmi, nie ma żadnych obiektywnych wartości, nie ma emocji pozytywnych, wszystko warunkują, określają i porządkują pieniądze – tylko one, uważają dziś ludzie, mogą zbawić. Prezentujący jakąś osobliwą odmianę neo-Brechtizmu autor powiada bez osłonek, że miarą w ocenie człowieka jest dla Boga konto bankowe; do nieba idą bogacze i tam się byczą, biedni zaś poniewierają się w piekle. Pewnie dlatego skrzywdzonym zstępujący pośród nich Maurycy ofiarowuje jedynie złoto; i zbawienie, i mesjasz są takie, na jakie zasłużyliśmy.

Wszystko to jednak ma jeszcze inne dno. W wydrukowanej w programie rozmowie z Koltesem symptomatyczny wydał mi się pewien fragment; nie ten nawet, w którym Koltes mówi: *Nienawidzę ludzi Zachodu! (...) wokół mnie przechadzają się mordercy, i to mordercy*

w sile – lecz ten, w którym deklaruje swoją wiarę w miłość, ale tylko specjalnego rodzaju, mianowicie miłość tragiczną i nie spełnioną. *Miłość jest zawsze tragiczna. Chyba że jest jaka nędzna, płytka* – stwierdza Koltes i dodaje: *Zawsze uważałem, że jeśli się jakąś osobę kocha, to się z nią nie sypia (...)* Po prostu nie mam ochoty sypiać z osobami, które kocham, i nie umiem kochać osób, z którymi sypiam.

Są to cytaty kluczowe dla tego rodzaju twórczości. Bo w gruncie rzeczy artyści tacy jak Koltes nie protestują przeciwko dzisiejszemu światu, nie protestują nawet przeciw moralnym „błędom i wypaczeniom” ludzkości – negują oni porządek podstawowy, jakkolwiek by go nazwać: porządkiem Boskim czy porządkiem natury. Nie jest to niezgoda na czyny człowieka, to niezgoda na człowieka jako takiego, od fizyczności po duchowość. I niezgoda – raczej infantylna – na fakt nierozzerwalności obu tych sfer. Natrętna moda ostatnich lat na ukazywanie uznanych za wstydlive i odstręczające stron fizjologii ludzkiej (przeze mnie prywatnie nazwane realizmem kłoczącym) płynie z podobnych źródeł. Krótko mówiąc, ze wstrętu, a ujmując rzecz jeszcze dosadniej, z przekonania, że skoro ktoś sra, to jak może być zdolny do uczuć wyższych. Parafrazując – „piekło to ciało”. Ale na uwolnienie się z owego piekła jest tylko jeden sposób i może stąd wzięły się samobójcze myśli Maurycego. Istnieją jednak tacy, którzy, zapewne bezrefleksyjnie, godzą się na dany im kształt egzystencji. Exodus podczas spektaklu wskazuje, że jest ich

nawet sporo. Na szczęście, chciałoby się powiedzieć.

Joanna Godlewska



DZIEJE GRZECHU

Zabić Sekala (Je třeba zabit Sekala)

Czechy – Polska
reżyseria – Vladimír Michálek
wyk.: Bogusław Linda,
Olaf Lubaszenko,
Vlasta Chramostová
109 min., Best Film

Grzech rodzący się z wolnej woli człowieka – wedle nauczania chrześcijańskiego – przynosi nie tylko zniszczenie relacji człowieka z Bogiem, lecz także sprawia, że cały kosmos, rozumiany tu jako pierwotny ład zamierzonego przez Boga świata, obraza się w chaos. Wraz z grzechem podlegają zniszczeniu również autentyczne więzi międzyludzkie, a wszelkie nieszczęścia są jego skutkiem. Co więcej, zło ma tendencję do szybkiego rozprzestrzeniania się i, poniekąd, do usamodzielniania się, do „materializowania się” w rozmaitych sytuacjach i układach, które z biegiem czasu zaczynają żyć własnym życiem, a przedstawiając się jako sytuacja bez wyjś-

cia (moralnego), zaczynają w sposób bezwzględny rządzić logiką ludzkiego postępowania.

Film Vladimira Michálka „Zabić Sekala” wydaje się dobrą ilustracją chrześcijańskiej nauki o naturze grzechu. Przystawione wydarzenia, choć zostały umieszczone podczas II wojny światowej na morawskiej wsi, na dobrą sprawę mogły mieć miejsce wszędzie. Tytułowy bohater (Bogusław Linda), którego należy zabić, to osobnik zagrażający wszystkim PORZĄDNYM mieszkańcom wiejskiej społeczności. W pierwszym momencie może się wydawać, że jest ona wydana wyrokami niezbadanego i irracjonalnego losu w ręce obłąkanego, patologicznego człowieka, który dąży do zniszczenia jej. Ale to tylko pozory. Zło, które przez niego zagraża wszystkim, zostało właśnie tutaj bardzo troskliwie wyhodowane i wypieszczone.

Sekal nie przybył znikąd – to swój, nieślubne dziecko jednego z bogatych gospodarzy. Jako dziecko gwałtu i bękart zarazem od najmłodszych lat był nie tylko przez rówieśników, lecz także przez starszych poniżany i pogardzany. Przez całe dzieciństwo nawarstwiały się w nim niezliczone urazy, a wraz z nimi wzrastała powoli niepohamowana żądza odwetu za wszystkie doznane krzywdy. I potrzebne były tylko sprzyjające okoliczności, by ta skumulowana nienawiść zaczęła działać. Okazja nadarzyła się w czasie okupacji – za pomocą szantażów, donosów i współpracy z okupantem Sekal zaczyna przejmować ziemię należącą z dziada pradziada do miejscowych gospodarzy.

Wiesź znajduje się w sytuacji patowej – każde rozwiązanie jest złe. Stawić bękartowi opór to zdecydować się – jak jeden z pierwszych gospodarzy – na wywóz do obozu koncentracyjnego i śmierć. Ustępować wciąż wzrastającym żądaniom oznacza zgodzić się na całkowite zniszczenie wsi i całej społeczności – wszyscy są zgodni, że Sekal zamierza przejąć większość pól, a zatem pozbawić innych środków do życia. Nie jest w tym przypadku możliwe odwołanie się do żadnej wyższej instancji, bo okupant jest po jego stronie. Można go zabić, ale to oznacza ściągnięcie niebezpieczeństwa, gdyż Niemcy niewątpliwie upomną się o swojego człowieka.

W sukurs zdesperowanym wieśniakom przychodzi przypadek. Oto do wsi przybywa młody kowal, Jura Baran (Olaf Lubaszenko), człowiek znikąd, który już w ciągu pierwszych kilku dni ku zdumieniu wszystkich wdaje się w bójkę z Sekalem. A zatem jest idealny kandydat na zabójcę – obcy. W przypadku śmierci Sekala cała furia Niemców obróci się przeciwko niemu. Pozostaje drobne „ale”... Jak namówić nowo przybyłego, którego bynajmniej nie interesują pieniądze, aby wykonał brudną robotę?

Tutaj znowu mamy idealną ilustrację chrześcijańskiej nauki o złu, które rodzi jeszcze większe zło. Starszyzna wiejska nie waha się sięgnąć po takie same metody perswazji jak te, którymi posługiwał się Sekal w nakłanianiu do posłuszeństwa swoich przeciwników. Tym samym spirala zła zatacza kolejną pętlę. Jak wcześniej bezdusność postępowania całej społeczności

zrobiła z Sekala zbrodniarza, tak teraz jego postępowanie indukuje jeszcze większe zło po stronie starszyny, która nie tylko uczy się od swego wroga, ale w perfidii i bezwzględności znacznie przewyższa mistrza.

W filmie pojawia się jeszcze jeden wątek, który jest czymś więcej niż tylko obyczajowym kolorytem życia wiejskiego. Jest to wątek ekumeniczny albo – dokładnie rzecz biorąc – antyekumeniczny. Obcy jest ewangelikiem, podczas gdy cała wieś jest katolicka. Wszyscy uważają się z tego powodu za lepszych od przybysza, który jest z góry przeznaczony na ogień piekielny. Niezależnie od tego, co robi, jego los wieczny jest przesądzony – dlatego nie pozwala się mu na bezinteresowność, za wszystko trzeba mu zapłacić, bo przecież dobre uczynki i tak na nic mu się zdadzą. Ta okoliczność także nie jest bez znaczenia, gdy wskazuje się go jako zabójcę Sekala.

Wprowadzenie do filmu tematu zderzenia się wyznań chrześcijańskich pozwoliło autorom pogłębić temat winy, grzechu i przebaczenia. Rozmowy przybysza z miejscowym księdzem (Jiří Bartoška), który pomimo cierpkich uwag, że nazwisko Baran jest odpowiednie dla ewangelika, jest mu osobą najbardziej życzliwą, pozwalając na umieszczenie dziejącego się zła w kontekście religijnym i odniesienie go do Boga. Padają w tych rozmowach ważne pytania: Czy odpuszczenie grzechów podczas spowiedzi naprawdę wszystko załatwia? Przecież Sekal jest dobrym katolikiem często korzystającym z sakramentu pokuty. Czy

pokuta składająca się z kilkunastu zdrowsiek to właściwe zadośćuczynienie za spowodowanie śmierci? Czy zatem spowiedź nie jest fikcją pozwalającą z czystym sumieniem robić to, co się komu podoba?

Wydaje się, że autorzy filmu przyznają rację kowalowi – religijność ludowa zredukowana do obyczaju chrześcijańskich pozdrowień i uczestnictwa w obrzędach religijnych zamienia się w czystą zewnętrzność. (Szkoda może tylko, że ta sympatia autorów dla wątpliwości Barana nie pozwoliła im wykreować trochę bardziej inteligentnego księdza, na czym film by tylko zyskał.)

W filmie Michálka nie ma miejsca na łaskę. Ludzie, którzy rozpętali moce zła, są na nie skazani i muszą działać wedle jego reguł. Znienawidzona przez Sekala matka, która na kolanach błaga, by nie zabijać jej syna, i obiecuje, że będzie się za niego jeszcze usilniej modlić, jest w ramach wykreowanego świata zła, naiwna i jakby z innej bajki. To przecież nie jest realistyczne rozwiązanie problemu – pozwolić żyć Sekalowi i modlić się w jego intencji.

Ale jednak... może w tej postawie, zdawałoby się na poły absurdalnej, na poły fantastycznej, jest więcej słuszności niż w zdesperowanym, racjonalnym działaniu starszyny. Albowiem jednak autorzy filmu sugerują, że śmierć Sekala niczego zasadniczo nie rozwiązuje i że zło będzie się panoszyć jeszcze bardziej.

Jan Pniewski

książki

PAMIĄTKI PO ŻYCIU

Ludmiła Marjańska
Wybór wierszy
1958–1997

**Wydawnictwo Dolnośląskie,
 Wrocław 1998, ss. 211**

Być poetą to układać światy ze słów, a może odwrotnie – słowa ze światów? W przypadku poezji Ludmiły Marjańskiej nasuwa się taka wątpliwość. Piotr Matywiecki, dokonując wyboru z całej twórczości poetki, pokazał, jak przez lata obrazy tej poezji, koncentrując się na świecie zewnętrznym, na różnych miejscach ziemi, pejzażach, zmysłowych i materialnych drobiazgach, na poszczególnych istnieniach, stawają się jednocześnie zapisami jednego konkretnego życia. Słowa, nabierając lirycznego rozpędu, budowały przestrzenie wokół poetki, penetrowały czasy i odległości, stany ducha i ulotne wzruszenia bogactwem różnorodności świata, aby wrócić w końcu do źródła, jakim dla każdego twórcy jest on sam w czasie i miejscu niepowtarzalnie jedynym, więc we własnym życiu. Obserwując przemiany dokonujące się w tej liryce, można powiedzieć, że właśnie koncentracja na pierwszoplanowym podmiocie lirycznym, powrót do tego, co najpierwsze i stałe w ludzkim życiu, stanowi ostateczny efekt zabiegów poetki.

Z ośmiu wydanych w minionym 40-leciu zbiorów wierszy i czterdziestu nie drukowanych wcześniej utworów wynika pewien logiczny wzór przypominający spiralę. Pierwszy wiersz ze zbioru „Chmurne okna” (1958) jest refleksją na temat rozróżnienia między życiem a snem. Autorefleksja, to precyzyjne narzędzie obrysowywania konturów własnego życia, towarzyszy poetce przez wszystkie zbiory wierszy, aż po króciutkie liryki ostatnie. Marjańska nie potrafi więc poddać się wizji świata bez kontroli tego najczulszego zmysłu, jakim jest jej własne sumienie. Wyostrzony instynkt etyczny każe jej konfrontować każde doznanie, każdą obserwację, każdy skrawek świata z jej własnym, czującym – pełnym bólu lub radości – sercem. To właśnie poddane analizie życie poetki stało się miarą i sejsmografem zdarzeń, które dziejąc się, napępiały je treścią. Z pozornej oczywistości tego twierdzenia wynika wszakże głęboki sens: nie mogąc przechodzić obok niczego obojętnie, Marjańska gromadzi w sobie fakty i doznania, aby jako pamiątki po upływającym życiu schroniły się w słowach wierszy – trwalsze od jej własnej pamięci i wyobrażeń o przemijaniu. Jeden z wczesnych wierszy zatytułowany „Obok” stanowi rodzaj wstępu do autobiografii, w której poetka rozlicza się z własnej, uwarunkowanej historią niemocy:

*Nie należą do żadnego pokolenia
 poetów. Świat się dla mnie zbyt
 [powoli zmienia].*

*Nie pisałam wierszy. Były we mnie.
 Czarną nocą wyły potajemnie.
 (...)*

*Oniemiała, zwrócona ku grobom,
przez lat wiele przechodziłam OBOK,*

*nim o brzasku dnia, w szarym świecie
przywrócone pokochałam życie.*

Ten wiersz niby zapowiedź życiodajnej eksplozji emocji wprowadza czytelnika w świat wędrówki po przestrzeniach i czasach. Powracają wciąż wspomnienia wojny, postaci umarłych bliskich, okropności czasu zagłady, ale pojawiają się też obrazy podróży dalekich i mniej dalekich – zawsze pełne uczuć przychylności i zrozumienia, solidarności z poznawanym światem. Wiersze z tomu „Gorąca gwiazda” (1965) przywołują miejsca i doświadczenia z podróży autorki po Ameryce i zawierają m.in. słowa współczucia dla dyskryminowanych Indian amerykańskich. Przejmujący wiersz „Wielki Kanion Colorado” we wzruszeniu niezwykłą urodą siódmego cudu świata „przemycą” całkiem inne wzruszenie: przypomnienie dotknięcia matki budzącej poetkę w dzieciństwie. W taki sposób „życie” wprowadza korekty w liryczne uniesienia pięknością świata i tak oto uczuciowe „pamiętki” po najdroższych osobach wnikają w zachwycone bieżącym zdarzeniem zmysły poetki. We wspomnianym zbiorze znajduje się wiersz stawiający emocjonalną kropkę nad „i” w opisywanej prawidłowości lirycznej: *Gdziekolwiek jesteś, żyjesz własnym życiem / i to jest ważne, co przynosisz z sobą: / bochenek chleba i garsteczkę soli / czy połyskliwą blaszkę i kamyczek. (...) Źródło życia jest w tobie, jak miłość. Pamiętaj, / abyś nie zniszczył kruchoego naczynia.*

Zbiory „Rzeki” (1969), „Druga podróż” (1977), „W koronie drzewa” (1979) i „Blizna” (1986) przynoszą na przemian utwory o tematyce „światowej” i osobistej. Obok impresji z podróży pojawiają się w nich wiersze o tematyce biograficznej, niekiedy wprost wnikające w genealogię poetki, jak np. poemat „Przed wiekami, przed chwilą”, w którym odległa przeszłość łączy się w wizji autorki z nadciągającą w osobie wnuka przyszłością. Zakończenie tego poematu stanowi, moim zdaniem, zapowiedź pięknych, inkrustowanych zmysłowymi szczegółami wierszy z tomów „Zmrożone światło” (1992) i „Przedświt” (1994), które omawiałam w swoim czasie na tych łamach:

*Zatrzymaj mnie na chwilę,
[Chronosie,
na chwilę, na wiek –
zatrzymaj, władco, najpiękniejszy
[moment
rozkwiu róży,
odbłasku promienia,
przelotu puchu,
wysychania tży.*

Afirmacja chwili z jej przemijającym cudem dziania się rzeczy najpiękniejszych, bo tak krótkotrwałych, ma w bankach poetyckich niejedną dokumentację. L. Marjańska, dochodząc do tej afirmacji drogą najprostszą, przez obserwację samego życia, osiąga przecież w sztuce lirycznego wznoszenia najwyższe mistrzostwo. Inną jeszcze „jaskółką” tej przemiany wiersza w mgiełkę, w błysk samoistnie jak gdyby roziskrzającej się w słowo materii chwilowego zdarzenia, może być pointa wiersza „Dzień dobry”

z tomu „W koronie drzewa”: *Co rano mnie wita / nowa JA, moim życiem / jak suknią okryta*. Świadomość nieustającej zmiany, ruchu wszystkich elementów świata, odnawia także wyobraźnię i możliwości widzenia tego świata przez poetkę. Marjańska z precyzją i przenikliwością maga dotyka rzeczy i uczuć różdżką słowa, wyczarowując z nich ich najskrytsze, sekretne możliwości i intencje. *Ku sprawom ciemnym, zamkniętym przed wzrokiem / niedoskonałością zmierzam* – mówi poetka i objawia czytelnikowi *mgliste piękno* widzianego o zmierzchu świata natury, który ukrywa przecież tajemnice wszystkich rzeczy stworzonych. Konsekwencją takiej postawy jest zachwycające celnością prostoty odkrycie, że *samą radością jest radość*. A jednak poetka ma przekonanie, iż wciąż nie w pełni panuje nad własną ekspresją, wołając w wierszu „Ela ta” („Zmrożone światło”) ku Sprawcy wszechrzeczy słowami Świętej Księgi: „*O, Panie, rozwiąż więzy mojego języka*”. I dodaje od siebie: *Niech wykrzyczę / mój zachwyt. Twoją chwałę*.

Im bliżej wierszy ostatnich, tym tkanka poetycka delikatniejsza, uczucia subtelniejsze, tym mniejszy dystans między tym, co odeszło, a tym, co się nieuchronnie zbliża. Śmierć dla poetki nie jest przeżyciem nieznanym. Oplakując śmierć osób bliskich, oswoiła ona ten moment własnym cierpieniem i refleksją. Umie też przyzywać swoich zmarłych, spotykając się z nimi w rzeczywistości snu. Ciągłe przeszłość, czas miniony, spotyka się w wierszach Marjańskiej z czasem przyszłym, z tym jutrem, które jest tak żywe (...) to najpewniejsza rzecz

/ oczekiwana przez dziś nieudane. Nie tylko gorycz niedoskonałości i ból niespełnienia przepełniają sfery emocjonalne nowych wierszy poetki. Znajduje tu głęboki wyraz przede wszystkim uczucie miłości, miłości dawnej, minionej, przerwanej czyjąś śmiercią, przenikniętej żalem i tęsknotą, a także miłości nowej, żywej, poznawanej na co dzień. Jest tu też zadziwienie tym stanem świeżości uczuć: *skąd ta miłość – nieokreślona, / a tak pełna, jasna i czysta*. I humor neutralizujący wszelkie wybuchy patosu. Humor pojawia się głównie w nasyceniu tych okrucichów lirycznych konkretnymi ze świata przyrody, które w naturalny sposób przywracają rzeczywistości wiersza proporcje rzeczywistości rzeczywistej, gdzie *wszystko dzieje się samo, z nieznaną przyczyną*.

Wśród wierszy najnowszych, urzekających czarodziejstwem szczerości, nastrojem bezpośredniego, konfesyjnego zwierzenia, jest jeden, który lśni wśród innych blaskiem najczystszej, nagiego wzruszenia. To jedna z tych lirycznych pereł, jakie poczyniła od fraszek Kochanowskiego, przez liryki łożańskie Mickiewicza, po późne wiersze niektórych współczesnych poetów nanizali się na naszyjnik arcydzieł polszczyzny. Wiersz nosi tytuł „Chwila” i brzmi tak:

*Niech pofrunie pióro tabędzie
pod błękitnym sierpniowym niebem,
tam, gdzie nas już nie będzie,
gdzie zapomnimy siebie,
gdzie tylko miłość czysta –
niemożliwa, nierzeczywista,
bo pozbawiona ciała –
będzie przez wieczność trwała
ciężka, zimna jak kamień.*

Jakże trudno nam, ludziom, pozbyć się ludzkiej perspektywy, ludzkiej miary miłości. Ale dlatego wiersze Ludmiły Marjańskiej tak bardzo nas poruszają i tak bardzo pomagają poznać samych siebie. A dar zwiewności lirycznego słowa z pewnością nie pozwoli zapomnieć tych jej wierszy, które będąc nosicielami często bolesnej życiowej mądrości, są jednocześnie lekkie jak puch.

Adriana Szymańska

KSIAŻKA DLA LAUDATORA

Jarosław Gibas

Salve theatrum

Wydawnictwo Literackie,
Kraków 1998, ss. 202

Zastanawiałem się podczas czytania tej książki, jaki cel przyświecał autorowi (który wydał przed kilku laty swoją pierwszą, przeciętną jak na debiut współczesny, powieść „Gniazda aniołów”). Próbowała mi pomóc zamieszczona na okładce rekomendacja Jana Tomkowskiego: *Ze wszystkimi niebezpieczeństwami Jarosław Gibas poradził sobie po mistrzowsku. Powstała powieść, którą czyta się po prostu jednym tchem. Co więcej, czyta z uczuciem satysfakcji i rozbawienia. W „Salve theatrum” imponuje i tempo narracji, i bogactwo pomysłów, i niezwykła konstrukcja odniesień do znanych nam realiów, zarówno historycznych, jak i współczesnych. Pomagając, nie pomogła, bo zamiast nad celowością pracy Gibasa zaczą-*

łem w trakcie czytania zastanawiać się nad trafnością oceny Tomkowskiego i porównywać doświadczenia lektury z enuncjacjami jej laudatora. Nie wiem, co znany i kontrowersyjny (choć słusznie ceniony przez nową generację teoretyków) historyk literatury czyta jednym tchem – poza dajmy na to Prusem i Żeromskim, ale sądzę, że dla dobra sprawy mógłby rzucić parę przykładów, bo wtedy może wyjaśniłoby się, w jaki sposób czytać takie książki jak ta *jednym tchem*. Podobnie pisząc o owych niebezpieczeństwach, z którymi Gibas poradził sobie *po mistrzowsku*, mógłby nadmienić, o jakie niebezpieczeństwa to chodzi, żeby nie narażać nas na niepotrzebną fatygę. Bo jeśli miałyby to być niebezpieczeństwa dopadające bohaterów „Salve theatrum” w trakcie ich podróży z założoną przez siebie trupą teatralną przez krainę niejakiej Varialandii, to rzeczywiście mnożą się one nad podziw na każdej niemal stronie i tylko pióru autora można zawdzięczać, że przeprowadza ono Abrahama Freudenreicha, Zachariasza d’Anco i wszystkich innych koleś, złodziejasków i rzeźmieszków – którzy z powodów wziętych z czystego natchnienia autorskiego postanowili przekształcić się w aktorów, reżyserów, scenografów itd. – przez rowy i palisady przeciwności, jakie mogłyby posłużyć do konstrukcji sporej liczby fabuł (o ile we wcześniejszych wariantach literackich niż wyrzucone z rękawa Gibasa już nie posłużyły).

Występuje tu w istocie wszelkie instrumentarium niebezpieczeństw i cała menażeria zatrudnionych przy

ich likwidowaniu ludzkich i bańskich kreatur, postaci wymyślonych czy raczej podpatrzonych (zgodnie z tolerancyjnymi kryteriami postmodernizmu), często takich, z jakimi mieliśmy prawo zetknąć się już w wielu lekturach dzieciństwa i młodości, poczynawszy od powieści pikarejskiej przez angielską beletrystykę przygodową po Tolkiena, Roberta Nye'a i Bóg wie jeszcze kogo (oczywiście bez podania źródła); w tym aspekcie uwagę laudatora o *niezwykłej konstrukcji odniesień do znanych nam realiów, zarówno historycznych, jak i współczesnych*, można uznać za wyjątkowo trafną. Oryginalną cechą pióra Gibasa jest to, że o ile w służących mu za pomoc naukową dziełach pojawiać się w akcji różnych wiedźm, mnichów, elfów, karłów, siłaczy, psów Cerberów, pięknych Nastassji, inkwizytorów, siedmiu braci, władców (nb. tu *kurduplowatych*, jak wiele innych bytów tej fabuły: król Varialandii, Wielki Imperator Costa de la Varia, okazuje się *facetem kurduplowatym jak mało kto, większy był jedynie od Kacpara*) itd. wsparte jest jakąś koncepcją, kompozycją fabularną czy przesłankami zakreślonego przez autora światobrazu, to w „Salve theatrum” jedyny cel, jaki mógł przyświecać piszącemu, sprowadzałby się do opcji: żeby było fajnie, fikuśnie, żeby był ubaw. Niestety ubaw dla autora i jego laudatora nie składa się w sumie na naszą czytelniczą frajdę.

Z wielu powodów. Nie tylko więc z tego, że różne skrajne, nadnaturalne i ponadnaturalne postacie fabuły powieści pojawiają się tu –

poza ciągnącymi akcję, jak swój karawan pogrzebowy przerobiony na teatr, kilkoma głównymi postaciami – na zasadzie *deus ex machina*, często ni w pięć, ni w dziewięć, by po chwili mrugania do nas okiem, że nie jest nudno (a jest), zniknąć bezpowrotnie. I także nie aż z tego, że głębia prezentowanych przez autora anegdot jego fabuły jest na ogół bardzo płytka i sprowadza się najczęściej do rozrób według schematu: tu kogoś okpić, tam orznać, tu oszwabić, tam ogołocić itp. Głównie z powodu bardzo powierzchownego, ekspresowego a nie przemyślanego trybu narracji powieściowej i dorównującego mu sposobu podawania tej narracji, który – jeśli miałbym znaleźć dla niego jakąś definicję – bodaj najbardziej przypomina głupawę rozmówki nad piwem w knajpie, i to już po nie jednym kufiu. Tak mniej więcej to leci (wybieram przypadkowo stronę ze środka): *Kiedys rąbałem przez jakiś czas żonę aptekarza. Facet miał świra... – Ty świniu – wyszczała Nastassja – wykorzystałeś uczciwą pracę, być może geniusza na rypanie mu żony?... Kiedy odkryłem, że robi sobie ze mnie jaja, kontynuowałem opowieść: – Facet poświęcił na to kilkanaście ładnych lat (...) – E! – krzyknąłem w stronę lasu. – To nieładnie podsłuchiwać, wy świńska zawszona hołoto!* Styl, w jakim toczą się te bełkotliwe rozmówki i naciągane opowieści, odwołuje się nie – czego można by się spodziewać – do jakiejś gwary knajackiej czy złodziejskiej (nie mówiąc już o archaizacji jej stylu), ale do bodaj współczesnego żargonu sztubackiego; czyż

te *rabania, rypania, jaja, faceci* itd. itp. (akurat szczęśliwie wybrany cytat zadowala się ostrożniejszymi niż w innych epizodach epitetami) nie kojarzą nam się odpowiednio, czyż nie pochodzą z tandetnego i prymitywnego leksykonu współczesnych rozmówek uczniowskich (ewentualnie doskonalonych nad wspomnianymi kuflami)? Żeby nie komplikować nadto świata przedstawionego i nie utrudniać nam lektury, autor wykazuje wielkie staranie, żeby wszystkie postaci posługiwały się tym samym, powyżej krótko scharakteryzowanym żargonem; w związku z czym rozmowa w lesie z elfem (czyli, jak się tu z kolei zwie tego kurdupla: *małym świnią, główniarzem, małym straszylem, karzelkiem, tym głównem w czerwonej czapeczce, palantem* – to wszystko zresztą pseudonimy pozbierane z dwóch stron: 98–99) nie odbiega od sztampy sztubackiej: *No i co, fiutku? – głos miał skrzeczący... Co za franca – wreszcie udało mi się wydobyć głos z gardła... – Ale z ciebie nędza – zapiał ten mały... – Czego chcesz, palancie? – zdenerwowałem się... – Elfy cię nie lubią*. Bohatera, jak się okazuje, nie lubią jeszcze różne wiedźmy, rycerze, zakapturzeni mnisi itd., a wszyscy ci *palanci* wyrażają swą niechęć do protagonisty fabuły w podobnie jednoznaczny jak wyżej sposób. Na końcu autor zgodnie z receptą na bestseller postmodernistyczny dołącza minidramat pt. „Mercurio odkrywca, czyli zapis widowiska wystawionego w dniu 9 kwietnia 33 roku kalendarza Varialandii”, który zgodnie z zalecenia-

mi laudatora czyta się istotnie z uczuciem wielkiego rozbawienia, choć niestety bez zapowiadanej satysfakcji.

Mieczysław Orski

KAPŁAŃSTWO STOSOWANE

Mirosław Paciuszkiewicz SJ
*Fascynacje
 duszpasterskie
 Wspomnienia-rozważania*

Apostolicum, Zabki 1997
 ss. 236

Jest w człowieku potrzeba mówienia do drugiego człowieka, przekładająca się także na książki. Jest też – wbrew pozorom – potrzeba słuchania, co drugi ma do powiedzenia, nawet jeśli niektórzy machną ręką na to zdanie, wątpiąc, czy zwykłą ciekawość można podnieść do rangi słuchania. Ale przecież – powiem – osoba ciekawa to co innego niż osoba ciekawska. Dzienniki i memuary zawsze cieszyły się poczytnością, z ostatnio wydawanych i bardzo dobrze sprzedających się wspomnień tylko te Zofii Nałkowskiej, Marii Dąbrowskiej czy Moniki Żeromskiej. Ludzie czytają chętnie także ŚWIADECTWA, gatunek do 1989 r. prawie zapomniany. Ranga świadectw, szczególnie pisanych współcześnie, jest nieco inna – sadowia się pomiędzy literaturą a piśmiennictwem, a dają je zwykli-niezwykli ludzie swoim życiem.

Znaczenie tych książek trudno jednak przecenić. Otóż nie podlega dyskusji fakt, że wielkie dzieło literackie czy inne zbliża człowieka do samorozumienia i rozumienia drugiego. Rozmowy w cztery oczy jednak nie może zastąpić, gdy tymczasem świadectwo chętnie porównam do takiej właśnie intymnej rozmowy. BEZPOŚREDNIOŚĆ PRZEKAZU pozwala na refleksję szerokiemu gronu czytelników, a i to jest nie bez znaczenia. Oficyna Przeglądu Powszechnego, ceniąc powyższe walory, zapoczątkowała niegdyś serię Świadectw; przywołam dwa z nich: Wandy Ossowskiej książkę „Przeżyłam. Lwów – Warszawa 1939–1946” i zbiór rozmów Krzysztofa Renika z duszpasterzami zza wschodniej granicy zatytułowany „Podpolnicy”. Podobne gatunkowo książki wciąż się ukazują, choć już w innych wydawnictwach. Jedną z nich to „Fascynacje duszpasterskie” pióra jezuitę, o. Mirosława Paciuszkiewicza, znanego warszawiakom z licznych inicjatyw, a innym z niedzielnych mszy św. radiowych transmitowanych z kościoła św. Krzyża.

Gdy w lutym i marcu tego roku „Przegląd Powszechny” opublikował artykuł socjologa, Józefa Baniaka, poświęcony wnioskowi z badań nad autorytetem księży parafialnych, okazało się, że w obecnym czasie gwałtownych przemian – w naturalny sposób powodujących rozchwywanie, a niekiedy zanik znaków drogowych przy ścieżkach życia – katolicy stawiają swoim kapłanom bardzo wysokie wymagania, nawet jeśli ich (świeckich) własna praktyka

odbiega od ortodoksji, a może tym bardziej. (Z tych poszukiwań wiernych i jeszcze niepewnych swej wiary bierze się też i ostra niekiedy krytyka...) Ksiądz zatem *winien troszczyć się o jakość życia religijnego swoich wiernych, rozumieć ich problemy i potrzeby życiowe, BYĆ OTWARTY NA SPRAWY WSZYSTKICH LUDZI, BEZ WZGLĘDU NA RÓŻNICE DZIELĄCE ICH OD NIEGO* (wszystkie podkreślenia w recenzji moje – M.M.). *W ten sposób zanika powoli ekstensywna władza księdza, a jednocześnie wzrasta zapotrzebowanie ludzi na jego CHARYZMAT OSOBISTY* („PP” nr 2/1998, s. 158).

Tak to wygląda od strony świeckich. Dość rzadko mamy natomiast okazję dowiedzieć się, jakie jest zdanie księdza w tej sprawie. Ale oto mamy książkę-świadectwo. Jej autorem jest kapłan, zakonnik, wychowawca, duszpasterz, rekołেকcjonista, proboszcz, filolog, doktor homiletyki, redaktor, uczestnik wycieczek rowerowych i kajakowych spływów... Kto by tam zresztą to wszystko spamiętał. Ojciec Paciuszkiewicz ma za sobą czterdzieści kilka lat doświadczeń kapłaństwa i wydaje książkę (nie pierwszą, nie ostatnią), której tytuł od razu usposabia życzliwie: to człowiek wielokrotnie zafascynowany duszpasterstwem! Kim zatem jest prywatnie? Jak przeżywa swoje kapłaństwo i jak je realizuje? Co go fascynuje, co pobudza do refleksji? Co cieszy, co zaś zasmuca i denerwuje? Do czego dąży? Jak sobie radzi z trudnościami? Tego wszystkiego, a także wielu innych – może ważniejszych – rzeczy dowiemy się z jego książki.

Ośrodkiem kapłańskiego życia (*Pan Bóg mi przyniósł ŁASKĘ kapłaństwa* – s. 10) jest msza św., którą autor w tytule pierwszego rozważania nazywa SKARBEM na co dzień. *Mszę sprawuje się nie tylko trzydzieści minut, ale całą dobę. Wszystko staje się darem ofiarnym, przygotowaniem do niej i dziękczynieniem* (s. 11). Ofiara jest znakiem miłości Boga do człowieka, z tej zaś wypływa postulat kierowany do siebie samego: *Wszystkich otoczyć miłością, uwierzyć, że każdy jest obrazem Bożym, czasem straszliwie wypaczonym, ale jednak oryginalnym*. Patos natychmiast zostaje zdyskontowany ostrzeżeniem: *Jest jednak niebezpieczeństwo rozmilowania się we własnych wyobrażeniach. Dlatego swój stosunek do ludzi trzeba sprawdzać w spojrzeniu na konkretnego człowieka* (s. 153). Metoda daje pozytywne rezultaty, skoro do o. Pacuszkiewicza przychodzi po radę, spowiedź, rozmowę kilka osób dziennie. Gdy go jednak zapytać, skąd im się to bierze, odpowiada natychmiast: *Jestem głęboko przekonany, że przestaliby przychodzić, gdybym zaniechał modlitwy, a gdyby nawet przychodzili, to wracaliby do siebie rozczarowani*. Tego kapłana ani na chwilę nie opuszcza świadomość własnej godności stale kontrapunktowanej skromnością i dystansem wobec siebie. (Nie opuszcza go też poczucie humoru: gdy przytacza ważny z innych powodów tekst własnej piosenki, nie omieszkła dodać, że ten *spośród moich tekstów jest chyba najbardziej zbliżony do poezji...*) Wszystkie te cechy kształtują stosunek autora do współbraci w człowieczeństwie, co

pozwała mu potem formułować następująco tytuły rozdziałów swojej książki: „Działanie Boga w grzesznym człowieku”, „MOI chorzy”, „WSPANIALI alkoholicy”. Duszpasterz zresztą wcale nie jest naiwny, owszem, dostrzega wielu takich, co chcieliby księdza traktować jak plaster na własną słabość. Jednakże rysy dominujące w książce to dogłębne zainteresowanie człowiekiem w jego niepowtarzalności, głęboka radość wypływająca z wiary, ogromna wdzięczność, wystrzone poczucie odpowiedzialności. Taki kapłan spełnia chyba owe wygórowane wymagania z przywołanego wyżej opisu socjologicznego?

Na zakończenie choć jeszcze raz oddać głos autorowi. Przytoczę słowa odnoszące się wprawdzie do pracy w zakresie katechezy przedmałżeńskiej, którą gdzieś kiedyś prowadził, ale chyba nie popełnię błędu, traktując je szerzej:

Zebrałem sporo doświadczeń, a jednak za każdym razem – idąc na spotkanie – szedłem w nieznanne.

Maria Magdalena Matusiak

GALERIA POLITYCZNA**Michał Jaskólski (red.)
*Słownik historii
doktryn politycznych*****t. 1 (A-C)****Wydawnictwo Sejmowe,
Warszawa 1997, ss. 458**

Żyjąc w cywilizacji informacyjnej, gdzie każdego dnia jesteśmy zarzucani masą przeróżnych wiadomości, powoli tracimy chyba świadomość znaczenia pojęć, jakie do nas docierają i jakimi posługują się dziennikarze. Pierwsze strony gazet najczęściej zajmują różne informacje polityczne, które później szeroko dyskutujemy w pracy albo z sąsiadami. Pojęcia takie, jak „demokracja”, „socjalizm”, „kapitalizm”, wydają się oczywiste, gdyby jednak poprosić o podanie ich definicji czy przedstawienie treści, być może otrzymalibyśmy tyle odpowiedzi, ile było zapytanych osób. Niewątpliwie w naszym społeczeństwie bardzo odczuwalny jest brak kultury politycznej, której karykaturę tworzył przez lata panujący system władzy komunistycznej. Dlatego tak bardzo potrzebna jest reedukacja w dziedzinie kultury politycznej, a to wymaga czasu.

Jednym z narzędzi pomocnych w obyciu z kulturą polityczną jest „Słownik historii doktryn politycznych”. W ubiegłym roku ukazała się I część (od A do C) tego zaplanowanego na 6 tomów przedsięwzięcia. Pierwszy tom zawiera około dwustu haseł, zarówno osobowych, jak

i problemowych. Dzięki temu możemy zapoznać się w skrócie z najznamienitszymi postaciami polityków oraz twórców doktryn politycznych, jak również prądów politycznych czy metapolitycznych. Istotne jest bowiem zapoznanie się nie tylko ze sferą praktyczną polityki, ale także teoretyczną, która znajdowała się u podłoża wielu działań politycznych. Ponadto współcześnie, zwłaszcza w Polsce, brakuje dystansu do wydarzeń politycznych, które często odbieramy bardzo emocjonalnie, rezygnując z refleksji nad nimi.

Być może więc czytelnik, który sięgnie po „Słownik”, będzie zdziwiony, gdy znajdzie w nim hasło „arminianizm”. Cóż bowiem mogą go obchodzić jakieś spory w łonie kalwinizmu holenderskiego na przełomie XVI i XVII w.? A jednak pozornie odległa problematyka odnosi nas współcześnie wprost do sporów o tolerancję, relację między państwem a różnymi konfesjami. Być może niektóre współczesne marginalne ruchy czy teorie teologiczne będą w przyszłości szerzej oddziaływać na społeczeństwo i pomogą lepiej zrozumieć zjawiska, jakie dopiero mają nadejść.

Bardziej współczesne odniesienie ma hasło „antysemityzm”, które tak często pada w naszych mediach, czy hasło „antyklerykalizm” – akurat znajdują się w słowniku obok siebie. Terminy te, często zabarwione w potocznych rozmowach wieloma emocjami, znajdują w „Słowniku” rzeczowe przedstawienie. Uzyskujemy informację, która pozwala nam spokojnie reagować na bieżącą publicystykę i daje poczucie orientacji

w pojęciach z zakresu nauk społeczno-politycznych.

„Słownik historii doktryn politycznych” jest jak galeria, w której eksponowane są obrazy z różnych epok, powieszone według klucza alfabetycznego. Wchodząc, można spokojnie obejrzeć różne postacie i pojęcia. Podany pod hasłami opis bibliograficzny daje odniesienie do podstawowych pozycji dotyczących poszczególnych zagadnień. Jednak przeglądając „Słownik”, czytelnik może się gubić, gdyż nie bardzo wie, według jakiego kryterium jego twórcy postanowili dobrać hasła.

Bez wątpienia plan twórców „Słownika” był bardzo ambitny: ukazać nie tylko doktryny polityczne i ich przedstawicieli, lecz także kontekst i podłoże. Dlatego na pierwszy rzut oka można się zdziwić hasłami takimi, jak „Biblia”, „chrześcijaństwo”, „Ambroży”. Lecz przecież przez całe wieki polityka europejska była ściśle związana z chrześcijaństwem, inspirowana przez nie. Obecność haseł religijnych pomaga zatem relatywizować często absolutyzowaną działalność polityczną, która w mniemaniu niektórych ma zbawić świat.

Szerokość ujęcia różnych zjawisk, idei i postaci stanowiła jednak dla twórców „Słownika” chyba także pewnego rodzaju pułapkę; nie do końca wiedzieli, jak się z niej wy dostać. Mimo bowiem dużego wyboru obrazów w galerii politycznej i dobrej ich ekspozycji nie do końca wiadomo, dlaczego dane obrazy są wystawiane. Autorzy „Słownika” pisali hasła nieraz na zupełnie innym poziomie refleksji. Z jednej strony mamy np. czysto filozoficzny opis

pojęcia „cnota”, z drugiej opis zjawiska politycznego, jakim była „burżuazja”. Zamiast wspólnej siatki, na której można by umieścić tak odmienne od siebie poziomy refleksji, znajdujemy odsyłacze, które czasami raczej wprowadzają zamieszanie, niż objaśniają tekst, jak to ma miejsce w przypadku Adeanauera: *Jego konserwatywne* (odsyłacz), *ale i personalistyczne* (odsyłacz) *poglądy oznaczały konsekwentne odrzucanie każdej postaci totalitaryzmu, choć w gruncie rzeczy sprawował rząd w stylu autorytarnym* (odsyłacz) (s. 33).

Dużą zaletą „Słownika” jest umieszczenie w nim postaci polskiej myśli politycznej, jak Biernat z Lublina, Michał Hieronim Bobrzyński czy Adam Czarnocki, dzięki czemu czytelnik może odnaleźć we własnej historii wiele interesujących idei.

Bez wątpienia każdy zainteresowany naukami społeczno-politycznymi winien dać się zaprosić do zwiedzania galerii politycznej, jaką jest „Słownik”. Zwłaszcza że jest to obecnie jedyne na rynku polskim tak szerokie i rzetelne przedstawienie problematyki politycznej. Każdy więc, kto zajmuje się działalnością polityczną bądź jej opisem, znajdzie w „Słowniku” wiele użytecznych dla siebie informacji, które dostarczą wartościowego materiału do refleksji. Można tylko mieć nadzieję, że autorzy i wydawcy dzieła już wkrótce dostarczą nam kolejne tomy do lektury.

Piotr Samerek SJ

**W KREGU
FILOZOFII PRZYRODY****Andreas Bartels
*Grundprobleme
der modernen
Naturphilosophie*****Ferdinand Schöningh
Paderborn – München – Wien –
Zürich, ss. 218**

W XX stuleciu ludzkość była świadkiem nie tylko rewolucji politycznych, lecz także rewolucji w nauce, która pozostawiła trwałe zmiany w naukach przyrodniczych i w nie mniejszym stopniu zmieniła nasz zdroworozsądkowy obraz świata. Innymi słowy zakwestionowała potoczny i utrwalony przez codzienne doświadczenie styl myślenia o przyrodzie i zachodzących w niej zjawiska. Odkrycia w nauce nie zakończyły się na mechanice kwantowej i teorii względności. W ciągu ostatnich kilku dziesięcioleci byliśmy świadkami nowych odkryć (np. teoria fraktali), które dostarczają również filozofom przyrody materiału badawczego skłaniającego do przemyślenia wielu zagadnień filozoficznych z nowych punktów widzenia. Cenną pomocą jest tutaj książka Andreasa Bartelsa.

Czym jest filozofia przyrody, w swej nowoczesnej postaci? Bartels dokonuje przeglądu poszczególnych koncepcji. Dużą wagę przykładu do refleksji filozoficznej z początku XX w. (Einstein, Bohr). Punktem wyjścia były tu teorie fizyczne, a zwłaszcza teoria względności

i mechanika kwantowa. Zakładając ich prawdziwość, starano się na ich podstawie zbudować obraz przyrody. Fizyka teoretyczna była w tym ujęciu traktowana jako *abstrakcyjne plany budowy* (s. 12) świata przyrody. Na ich podstawie starano się przedstawić obraz przyrody, który odpowiadał *formalnemu aparatowi mechaniki kwantowej i relacjom nieoznaczoności* (s. 13). Wysiłki te zaowocowały także powstaniem zasady komplementarności.

Zadanie, jakie stoi przed filozofią przyrody obecnie, nie polega na tworzeniu zamkniętego systemu filozoficznego. Filozofia przyrody powinna dostarczać swego klucza do zrozumienia przyrody i zjawisk w niej występujących. W tej perspektywie Bartels widzi aktualne zadanie filozofii przyrody w podjęciu przez nią jej *tradycyjnych pytań* (s. 18). Ma ono polegać na skonfrontowaniu wspomnianych zagadnień z osiągnięciami nauk przyrodniczych, co w konsekwencji powinno doprowadzić do modyfikacji pytań tradycyjnej filozofii przyrody, albo nawet na ukazaniu ich jako zagadnień źle sformułowanych, problemów pozornych. Autor wymienia kilka tradycyjnych zagadnień: Jaki jest kierunek upływu czasu? Czy czas jest rzeczywistym „stawaniem się”, obiektywną wielkością w przyrodzie? Jak powstaje różnorodność i struktury kompleksowe w przyrodzie? Czym jest przestrzeń: substancją, relacją, czy też czymś innym? Jak ludzki umysł może przedstawić zjawiska i byty przyrody i jakie miejsce wśród nich zajmuje?

Przed filozofią przyrody Bartels stawia przede wszystkim *zadanie kulturowe* (s. 21). Ma ono polegać na przejściu przez filozoficzną refleksję nad przyrodą dialogu pomiędzy światem nauk typu science a kulturą. W tym zadaniu dostrzega on nowe możliwości rozwoju nauk przyrodniczych w kierunku wartości kultury ogólnoludzkiej. Jeżeli bowiem nauki przyrodnicze nie będą częścią kultury myślowej naszej cywilizacji, to zagraża im realne niebezpieczeństwo redukcji do aspektów jedynie technologicznych współczesnej cywilizacji. Nauki przyrodnicze mogą się wtedy stać instrumentami dostarczającymi procedur czysto rachunkowych. Pomimo wspomnianego zagrożenia przed naukami przyrodniczymi i filozofią przyrody otwiera się szansa zrozumienia naszej roli we wszechświecie oraz pogłębienia i rozwoju naszego samorozumienia jako istot podlegających prawom przyrody. Nowoczesna filozofia przyrody *nie otwiera nowej wiedzy o przyrodzie*, może się jednak przyczynić nie tylko do interpretacji teorii przyrodniczych, ale także dopomóc współczesnemu przyrodoznawstwu w precyzowaniu stosowanych pojęć.

W pierwszej kolejności autor omawia tradycyjne zagadnienia filozofii przyrody, jak status ontyczny czasu i przestrzeni. Poszukuje odpowiedzi na pytanie, jaka postać bytu odpowiada naszemu rozumieniu czasu i przestrzeni. Odwołuje się do ogólnej teorii względności Einsteina oraz modyfikacji koncepcji czasu i przestrzeni powstałych na jej podstawie. Jednak w swojej wizji autor

nie podejmuje zagadnień związanych z teoriami tzw. kwantowej grawitacji. Można powiedzieć na jego usprawiedliwienie, że nie znamy pełnej teorii, która łączy mechanikę kwantową z teorią grawitacji Einsteina.

Mechanikę kwantową Bartels rozważa z punktu widzenia zmian pojęcia materii, w szczególności przez dualizm korpuskularno-falowy. Autor stara się także wprowadzić czytelnika w problematykę interpretacji osiągnięć fizyki kwantowej, m.in. omawia zagadnienie realności obiektów kwantowych.

Bartels analizuje w swojej pracy także najnowsze osiągnięcia nauk przyrodniczych, jak zagadnienie chaosu deterministycznego, teoria fraktali, problem istnienia świadomości, a nawet rozważa zagadnienia związane z ochroną środowiska naturalnego. W grupie tych zagadnień nie pojawiają się jednak osiągnięcia kosmologii tak szeroko dyskutowane w ciągu ostatnich lat, jak struktura promieniowania reliktowego, powstanie galaktyk, budowa i ewolucja wszechświata, kształtujące nie tylko nasz obraz świata, lecz także mające status, przynajmniej w pewnym stopniu, zagadnień filozofii przyrody.

Zaletą książki A. Bartelsa jest szeroki wykaz literatury zamieszczony przy końcu każdego rozdziału. Autor podejmuje przede wszystkim wysiłek modyfikacji naszego myślenia o przyrodzie, opierając się na osiągnięciach współczesnych nauk, co czyni jego książkę godną polecenia każdej osobie zainteresowanej filozoficzną refleksją nad najnow-

szymi odkryciami nauk przyrodniczych.

Bogdan Lisiak SJ

TEOLOGIA OPIEKI ZDROWOTNEJ

G. Cina, C. Rocchetta,
L. Sandrin (red.)

Dizionario di Teologia Pastorale Sanitaria

Edizioni Camilliane,
Torino 1997, ss. 1424

Od dziesięciu lat istnieje w Rzymie Instytut Teologii Duszpasterstwa Opieki Zdrowotnej „Camilianum” przy Papieskim Uniwersytecie „Teresianum”, a prowadzony przez księży kamilianów. Instytut jest chyba jedyną instytucją akademicką tej rangi zajmującą się duszpasterstwem opieki zdrowotnej i jego rola w kształtowaniu wyspecjalizowanych duszpasterzy, a także środowisk naukowych skupiających się w swej pracy na posłudze duszpasterskiej w różnego typu placówkach służby zdrowia jest nie do przecenienia. Dziesięciolecie swej działalności „Camilianum” uczciło wydaniem pierwszego na świecie słownika teologii pastoralnej opieki zdrowotnej.

W przygotowanie 200 haseł zaangażowanych było 130 specjalistów

z różnych dziedzin, poczynając od bioetyki, etyki służby zdrowia, teologii, prawa, psychologii, antropologii, na specjalistach w dziedzinie nowych form religijnych i organizacji służby zdrowia kończąc. Powstało dzieło, które jest rodzajem summy. Można je czytać jak każdy słownik – analizując hasła, lub potraktować go jako rodzaj podręcznika, a także czytać w kluczu duszpasterskim, etycznym, czy medycznym. W doskonale napisanym wstępie redaktorzy proponują zestaw i kolejność haseł, które należy przestudiować w celu zdobycia podstawowej wiedzy w jednym z wymienionych aspektów. W sposobie opracowania haseł uderza troska o ukazanie głębokich korzeni biblijnych, filozoficznych, na których opiera się duszpasterstwo opieki zdrowotnej – dlatego bardzo rozbudowane jest np. hasło „osoba”, czy „modlitwa”. Uwidoczni się także bardzo mocno charakterystyczne dla współczesnej teologii pastoralnej opieki zdrowotnej odejście od duszpasterstwa ludzi chorych w kierunku duszpasterstwa, które nie ogranicza pola oddziaływania jedynie do ludzi chorych – wszak w szpitalach nawet nie wszyscy pacjenci są chorzy – trudno np. poród uznać za chorobę, a przecież mamy liczne oddziały położnicze – ale odnosić się do wszystkich osób związanych z troską o ochronę zdrowia. Hasła takie, jak np. „uzdrowiciel zraniony”, „pielęgniarstwo”, akcentują bardzo mocno konieczność relacji interpersonalnej koniecznej zarówno w procesie leczenia, jak i w duszpasterstwie opieki zdrowotnej, podkreślają

także niezbędność takiej relacji jako podstawy przepowiadania Ewangelii. Wiele haseł zawiera bogaty materiał porównawczy dotyczący problemów bioetycznych i rozwiązań prawnych, zestawiając rozwiązania i modele przyjęte w poszczególnych krajach zachodnich. Można jedynie żałować, że nie wszystkie hasła są opatrzone bibliografią, choć większość ma odnośniki do najnowszej literatury przedmiotu, a zatem może też stanowić rodzaj przewodnika w pogłębianiu poszczególnych zagadnień.

Dziękując środowisku „Camiliatum” za ten wspaniały i pożyteczny słownik, który powinien się znaleźć w bibliotece każdej uczelni teologicznej i medycznej, miejmy nadzieję, że otrzymamy kiedyś jego przekład polski.

Piotr Jordan Śliwiński OFMCap

POLSZCZYZNA NA LITWIE, BIAŁORUSI I UKRAINIE

Janusz Rieger (red.)
*Język polski
dawnych
Kresów Wschodnich
T. 1
Studia i materiały*

Wyd. Naukowe Semper,
Warszawa 1996, ss. 311 + 5 nlb

Wybitny rutenista, profesor UW i Instytutu Sławistyki PAN, Janusz Rieger, przy współpracy mińskiego sławisty i polonisty Wacława Werenicza, od lat redaguje znakomitą serię „Studia nad polszczyzną kresową” (dotąd ukazało się 8 tomów). Publikowane tam prace są jednak adresowane do specjalistów. Tymczasem polszczyzna kresów interesuje nie tylko językoznawców. Mając na uwadze te potrzeby społeczne, Rieger zainicjował nową serię „Język polski dawnych Kresów Wschodnich”, przeznaczoną dla szerokiego kręgu odbiorców. Charakter serii dobrze oddaje jej pierwszy tom. Jego autorzy, bez uszczerbku dla naukowej wartości swoich prac, dzięki rezygnacji z hermetycznego języka nauki i na skutek szczęśliwego wyboru uwzględnionej problematyki językoznawczej stworzyli pasjonującą w lekturze książkę dla wszystkich Polaków świadomych roli kresów w naszej narodowej historii i tradycji kulturalnej.

Tym większa to zasługa autorów tomu, że zespół autorski, aczkolwiek

znakomity, jest z natury rzeczy niezbyt jednorodny. Oprócz redaktora (który zasilił tom trzema pracami: przeglądowym artykułem „Co wiemy o języku polskim na Kresach Wschodnich?” i dwoma szczegółowszymi: o słownictwie wileńskim i o języku polskim na Ukrainie) publikują tutaj wybitni lingwiści, najlepsi znawcy omawianych w książce zagadnień, zarówno polscy (dialektolog Karol Dejna, rutenista i teoretyk języków sztucznych i międzynarodowych Marian Jurkowski, białorutenistka Elżbieta Smułkowa), jak i zagraniczni (moskiewska polonistka Natalia Ananiewa czy W. Werenicz). Na podkreślenie zasługuje fakt, że obok tych sław w tomie publikują swoje prace autorzy młodzi, nierzadko naukowci debiutanci, z Wilna, Kijowa, Żytomierza. W popularnonaukowej formule tomu prace debiutantów nie odbiegają od wysokiego poziomu całości, a współudział uczonych z Litwy, Białorusi i Ukrainy umożliwia uwzględnienie zagadnień, których opracowanie wymaga stałego pobytu na ziemiach kresowych.

Zakresem tematycznym i problemowym prezentowany tom obejmuje na płaszczyźnie terytorialnej całość historycznych kresów, w jednym przypadku (artykuł Jerzego Sierociuka o polszczyźnie w Kazachstanie) wykraczając nawet poza ich granice. Godne podkreślenia jest tutaj uwzględnienie obszarów dotąd stosunkowo najslabiej zbadanych, jak Żmudź, Kowieńszczyzna czy Ukraina zazbruczańska (a więc ta jej część, która definitywnie odpadła od Polski już w wyniku II rozbioru, cały czas pozostawała pod panowa-

niem rosyjskim, a po odzyskaniu niepodległości znalazła się poza granicami II Rzeczypospolitej). W perspektywie czasowej prace publikowane w tomie koncentrują się przede wszystkim na dniu dzisiejszym polszczyzny kresowej, a jeśli sięgają w przeszłość, to zwykle stosunkowo nieodległą, XX-wieczną.

W krótkim omówieniu niepodobna wyczerpująco scharakteryzować różnorodnej i bardzo bogatej pod względem informacyjnym i interpretacyjnym zawartości tomu. Wypadnie tylko wspomnieć o niektórych pracach, wybierając, jak się wydaje, najatrakcyjniejsze dla czytelnika-niespecjalisty.

Znajdzie tu czytelnik przystępnie podane informacje o pracach słownikowych najwybitniejszego leksykografa litewskiego XIX w., ks. Antoniego Juszkiewicza, którego słowniki (polsko-litewsko-lacińsko-rosyjski, litewsko-polski, łotewsko-polski) dokumentują stan polszczyzny kowieńskiej drugiej połowy XIX stulecia. Jej stan dzisiejszy ilustrują teksty gwarowe zapisane przez Zofię Sawaniewską-Mochową. Bliską kowieńskiej polszczyznę żmudzką (oba typy, w odróżnieniu od polszczyzny wileńskiej, rozwinęły się na podłożu etnicznie litewskim) reprezentuje zachowany wyjącznie w tradycji ustnej (dziś przechowywany jeszcze w pamięci najstarszego pokolenia), stylizowany na rozmowę szlachecką humorystyczny utwór „Pan Mateusz”. Miłośników polszczyzny wileńskiej zainteresują zapewne wybrane hasła rękopiśmiennego słownika gwary wileńskiej Leonarda Jaszczanina. Z ziem biało-

ruskich (głównie z Grodzieńszczyzny) mamy opatrzone komentarzem językowym próbki współczesnej (z lat 1900–1994) polszczyzny pisanej (pisma urzędowe, teksty prasowe: felietony, reportaże, apele, wspomnienia, listy do redakcji „Głosu znad Niemna”; listy duchowieństwa katolickiego do wicrnych itp.).

Najwięcej prac dotyczy polszczyzny na Ukrainie. W serii artykułów (w części opatrzonych próbkami tekstów) została ukazana dzisiejsza sytuacja językowa kilku wsi na Podolu i Kijowszczyźnie, w których – w różnym stopniu – zachował się do dziś język polski. Uzupełniają tę serię teksty gwarowe z miasteczka Gródek Podolski koło Kamieńca. Rodowitych lwowian zainteresują obszernie uwagi o dzisiejszym języku starszego pokolenia inteligencji lwowskiej, pióra lwowianki E. Smułkowej. W konkluzji autorka stwierdza, że o ile, mimo zasadniczych zmian w strukturze ludnościowej miasta, jakie się dokonały po II wojnie światowej, kulturalna polszczyzna Lwowa do dziś się zachowała, o tyle charakterystyczna lwowska polszczyzna miejska warstw niższych (lwowska gwara miejska), znana z przedwojennej „Wesołej lwowskiej fali”, należy już do historii.

Śpośród artykułów „ukraińskich” największe wrażenie wywierają jednak, jak sądzę, dwie oparte na dokumentach (do niedawna ściśle tajnych) prace o polszczyźnie na Ukrainie radzieckiej w latach 20. Jak wiadomo, język polski był tam podówczas językiem administracji państwowej na szczeblu gminy, a na tzw. Marchlewszczyźnie, tzn. na

obszarze polskiego rejonu narodowościowego w Żytomierskiem, także na szczeblu powiatu (w latach 1926–1935 była tam administracja i sądownictwo w języku polskim). *Analiza działalności władz i polityki narodowościowej w latach dwudziestych ukazuje, że chodziło o rozpowszechnienie ideologii komunistycznej w ojczystym języku, wychowanie „czerwonych Polaków” – lojalnych wobec wszystkich działań władzy radzieckiej, wiernych jej adeptów* (s. 177). Indoktrynacji służyła polskojęzyczna prasa. W książce znajdziemy liczne przykłady. Pasjonująca i jednocześnie wstrząsająca jest także lektura protokołów ogólnych zebrań wiejskich. 15 VI 1929 r. Polacy ze wsi Sołohubówka uchwalili np.: *Zebrani konstatuje, że jedyny na świecie kraj radziecki zabezpiecza dobrobyt ludności pracującej ta prawdziwie prowadzi równość polityki nacionalnej, zawdzięczając czemu wzmacnia swą potęgę gospodarczą ta podnosi do najwyższego stopnia zapal twórcy robotników, biedoty i średniaków. Dla nas polaków radziecki kraj – jest naszą ojczyzną, którą będziemy bronić do ostatniej kropli naszego życia* (s. 208–209).

Najzwięźlej i najtrafniej charakteryzuje omawiany tom ostatnie zdanie z informacji na okładce: *Jest to książka dla każdego, kto interesuje się losami Polaków za wschodnią granicą, ich walką o przetrwanie, o zachowanie tożsamości i mowy.*

Bogdan Walczak

Polemiki, dopowiedzenia, listy

O naukowej bzdurze

Z тезami prof. M. Grabowskiego zetknąłem się po raz pierwszy, czytając jego artykuł „Notatki z aksjologii nauki. Prawda” („Znak”, nr 9/1996, s. 49-61). Przygotowywałem wtedy recenzję książki zatytułowanej „Ukryte teorie nauki” (zob. „Znak”, nr 4/1997, s. 196-201) traktującej o zapomnianych (i później przypominanych z dobrym raczej skutkiem) teoriach naukowych. Pozwoliłem sobie wówczas zakończyć moją recenzję tej książki, odnosząc się krytycznie do niektórych sformułowań M. Grabowskiego i polecając lekturę „Ukrytych teorii nauki” naukowcom, jako *inteligentny i zajmujący sposób na wypełnienie wolnych chwil w tramwaju lub pomiędzy publikacją kolejnych artykułów grzmiących przeciw niskiemu poziomowi innych prac naukowych, jak wiadomo „pustych, powierzchownych, jałowych, choć warsztatowo poprawnych”* (i słusznie, boć przecież „panoszący się w nauce banał gniewa”, pomimo iż „produkcja naukowego śmiecia daje do myślenia”), z tą ukrytą intencją, iż lektura ta zachęci do poszperania w odległych kątach bibliotek wydziałowych i instytutowych. Być może tam, na kartach zakurzonych i od dawna nie czytanych książek i czasopism zawierających stare (a być może i zapomniane) teorie naukowe znajduje się jakiś ukryty diament, który warto odkurzyć i wydobyć z mroczka nauki.

Nie muszę dodawać, iż pisząc powyższe słowa, chciałem wyrazić dystans wobec niektórych opinii M. Grabowskiego. Kilka miesięcy później otrzymałem ofertę nabycia książki M. Grabowskiego „Istotne i nieistotne w nauce”¹, z której to oferty natychmiast skorzystałem, mając nadzieję na lepsze zapoznanie się z nieco obrazoburczymi ideami autora. Z ideami się zapoznałem, ale opinii nie zmieniłem i skłonny jestem powtórzyć radę, o której wyżej (tj. lepiej odkurzyć kilka zapomnianych roczników czasopisma z własnej dziedziny niż pisać o naukowej bzdurze przez innych produkowanej). Chciałbym tutaj odpowiedzieć na pytanie, dlaczego tak sędzę.

¹ M. Grabowski, *Istotne i nieistotne w nauce. Szkice z aksjologii nauki*, Toruń 1998.

Wpierw – celem uniknięcia niedomówień – oświadczam, iż zarówno cytowanie na wstępie własnego artykułu (bo podniesie to wskaźnik cytowań – SCI – moich prac), jak i myśl napisania tej recenzji nie mają innego celu jak tylko dalszą produkcję naukowego banału (co zresztą, jeśli wierzyć M. Grabowskiemu, *jest czymś typowym i pospolitym w nauce końca XX wieku* – „Istotne...”, s. 5). Oświadczam też, iż mam pełną świadomość faktu, że należę (albo ściślej – należałem) do bynajmniej nie milczącej większości „wytwarzaczy” naukowej bzdury, co jednak nie jest dla mnie powodem do zmartwienia ani też przyczyną poważniejszych dramatów związanych z sensownością mojego „naukowego” losu. Jeżeli już, to martwię się, iż nie mogę produkować naukowego banału na tak szeroką skalę, jak bym sobie tego życzył.

W końcu chciałbym dodać, iż moja polemika ze stanowiskiem M. Grabowskiego opiera się na koncepcji nauki jako analogii (zob. E. Agazzi; do pewnego stopnia również L. Laudan). Fakt, iż nauka jest pojęciem analogicznym, oznacza wprawdzie, że nie istnieje żadna nauka bardziej naukowa od innych. Innymi słowy istnieje wiele gałęzi ludzkiej refleksji, które można określić terminem „nauka”, co nie oznacza identyczności tychże dziedzin refleksji, lecz jedynie ich podobieństwo strukturalne. Zasadnicze elementy tej struktury to „rygor” (tzn. w każdej dziedzinie mamy do czynienia z dyskursem uzasadniającym to, co się twierdzi albo na podstawie zasad rozumowania przyjętych w tej dziedzinie badań, albo na podstawie ogólnie przyjętych zasad poprawnego wnioskowania) i „obiektywność” (chodzi tutaj o intersubiektywność dyskursu i jednocześnie o określenie zakresu badań). Wedle tego ujęcia można uważać za naukowe dyskursy matematyki, fizyki, chemii, kosmologii czy psychologii, co nie oznacza identyczności stosowanych w nich zasad rygoru i obiektywności. Ponadto w tej koncepcji nauki można – ale nie jest to konieczne – używać pojęcia prawdy. Trzeba tu jeszcze doprecyzować, iż w dalszym ciągu moich rozważań (jak też w książce M. Grabowskiego) termin „nauka” najczęściej odnosi się do nauk matematyczno-dowodzalnych.

Przejdźmy teraz do rzeczy i zacznijmy od krótkiej prezentacji treści książki. Wszystko zaczyna się krótkim prologiem w „niebie” (s. 5-6), w którym zostaje wprowadzony na scenę główny bohater dramatu, tj. banał (naukowy). Mówi się też o metodzie (podejrzeń), określa się tezę (...*współczesna nauka wypełnia się wiedzą prózną i jałową. Gromadzi wiedzę bez treści i informację, która jest bezwartościowym*

poznawczo śmieciem [...] Śmietniska nauki stają się coraz rozleglejsze i coraz szczerzej wypełniają jej horyzonty – s. 5) i cel całego przedsięwzięcia (*Nie o skandalizowanie tu idzie. Raczej o szok, o wstrząs, który ma skłonić do refleksji po to, aby usunąć zafałszowania, przekłamania i zostawić po sobie czystszy świadomość wartości związanych z poznaniem naukowym* – s. 6).

Następuje akt pierwszy (s. 7-55), w którym mamy do czynienia ze swoistą fenomenologią banału: jak się banal jawi? Fenomenologia naukowej bzdury zaczyna się od czterech rozmów, w których bohaterem jest naukowa szmira (osobiście odnajduję się w rozmowie IV), po czym zostaje podjęta próba sformułowania kryterium określającego banal w nauce. Ponadto zapoznajemy się z niektórymi przyczynami rozpowszechniania się naukowej bzdury, jak np. radosna twórczość językowa czy fragmentaryzacja pola przedmiotowego. Największym wrogiem nauki jest jednak *kombinacja tępego spełnienia wymogu postępu poznawczego i nietrafnego wyboru badanego szczegółu*, bowiem to właśnie ta kombinacja jest *najczęstszą przyczyną pojawienia się banału naukowego* (s. 32). Gdy chodzi o wspomniane wcześniej kryterium banału, to – niestety – stwierdza się, iż w nauce nie sposób *ustanowić sztywnych reguł probierczych dla tego, co istotne lub błahie* (s. 38). Można rzecz jasna iść w kierunku kryterium odwołującego się do tego, *co doniosłe ze względu na żywotność poznania* (s. 42), lecz – niestety – jest to raczej kryterium funkcjonujące a posteriori.

Po wyeksplikowaniu trudności z precyzyjną definicją naukowej bzdury autor konsekwentnie rozwija swą *hermeneutykę podejrzania* i w drugim akcie dramatu (s. 56-78) opisuje zdegradowane procedury poznawcze. Mówiąc zaś konkretnie, autor ujawnia i demaskuje bezwstydných producentów naukowej bzdury. A są to wymienieni z nazwiska: ćma, kret, sapiens vulgaris, rajski ptak i kotek (ja odnalazłem się w tej ostatniej kategorii) – słowem, istna menażeria. Kwestia nie jest jednak tak zabawna, jak by się mogło wydawać, bowiem fakt uświadomienia sobie własnej kondycji wytwórcy naukowej szmiry może mieć bardzo poważnie konsekwencje egzystencjalne: *...świadomość wytwarzania uczonej bzdury kwestionuje sensowność losu uczonego (...)* W ten sposób ta świadomość ustala dostęp poznawczy do aksjologicznego wymiaru banału naukowego. Ten dostęp wiedzy poprzez jeden z najważniejszych elementów losu ludzkiego, poprzez egzystencjalnie doniosłe przekonanie o sensie lub bezsensie własnej pracy, życia (s. 55). A zatem jesteśmy o krok od tragedii... Nic też dziwnego, iż naukowcy starają się za wszelką cenę nadać sens

swojej pracy. Niestety często czynią to *wbrew prawdzie i elementarnym zasadom etycznym* (s. 50), czyli produkują naukową bzdurę.

Jako się rzekło wyżej, świadomość wytwarzania naukowej bzdury to jakby prześwit aksjologicznego wymiaru banału naukowego. W związku z tym autor opuszcza menażerię producentów naukowej szmiry i biorąc za przewodników M. Schelera i D. von Hildebranda, usiłuje wgłębić się w ten aksjologiczny wymiar banału. Owo wgłębienie się jest treścią trzeciego aktu dramatu (s. 78-101), w którym dzięki opisowi niektórych sytuacji poznawczych widać wyraźnie, jak *wypreparowana emocja barwiąca kontakt z elementami wiedzy naukowej kieruje na wartość owoców poznania* (s. 101). Niestety aksjologia nauki ma trudny orzech do zgryzienia. O ile bowiem *aksjologia, szczególnie etyka, dotarła w swojej refleksji do tych uposażeń jakościowych rzeczywistości, do których odnoszą się oceny, normy*, aksjologia nauki napotyka spore przeszkody w scharakteryzowaniu idealnego typu *głębokości wyniku poznania, jego istotności, oryginalności, wnikliwości, siły inspirowania* (s. 101).

Autor nie poddaje się jednak i w następnym akcie dramatu (s. 102-164) podejmuje odważną próbę filozofii „błałego” w horyzoncie wyznaczonym przez epistemologię i aksjologię poznania naukowego. Nie lada to rzecz! Ale warto podjąć ryzyko, bo i wyniki są zaskakujące. Droga wiedzie przez aksjologiczną analizę ciekawości (tym razem szlak wskazuje mistrz Heidegger, proponując uroczą przechadzkę przez 36. paragraf „Bycia i czasu”) oraz trudności (...*trudność poznawcza niewątpliwie ujawnia zdolności poznawcze indywidualnego badacza, ale równocześnie oddaje sobą coś z komplikacji rzeczywistości* – s. 115-116). Następnie zmuszonym szlakiem autor prowadzi czytelnika na przełęcz, z której otwiera się widok na prawdę jako wartość regulatywną poznania. Druga trudna, ale warto było się trudzić, bo oto jasne się staje, że *istnieje korelacja pomiędzy jakością gromadzonej wiedzy a obrazem prawdy – ideałem poznania naukowego* (s. 139). Widok ten na zawsze pozostanie w pamięci zdumionego wędrowca, zwłaszcza jeżeli dostrzeże on, że na przełęczy zaczynają się dwie drogi. Pierwsza z nich to szeroka i wygodna *ceprostrada* prowadząca do doliny *producentów wiedzy*, druga zaś – wąska i wymagająca nie lada wyrzeczeń – niebezpiecznym żłebem prowadzi na szczyt Poszukiwaczy Prawdy (prawdy jako manifestatio albo jako adequatio – nie klóćmy się o słowa, bo jasne jest, iż poszukiwacz prawdy partycypuje w schemacie poznawczym, który jest *naturalnym odbiciem klasycznej koncepcji prawdy* – s. 150-151). Ci, którzy zary-

zykują wspinaczkę na szczyt, znajdują się w klimacie sprzyjającym klasycznej idei prawdy, w którym napięcie pomiędzy pytaniem a trafnością odpowiedzi określa wymiar adekwatności pomiędzy sędem a rzeczywistością (s. 151).

Straszny jest jednak los tych, którzy wybiorą łatwą i szeroką *ceprostradę*. Oto bowiem z powodu miałkości gromadzonej przez nich wiedzy, tracą z oczu ideał prawdy (s. 136), zaś eksplozja naukowego banału pogwałci swoisty *majestat prawdy* (s. 140). Co gorsza jednak – jak każda eksplozja, tak i ta, dopiero co wspomniana – może mieć tragiczne skutki. Oto bowiem najprawdopodobniej pozbawi ona naszego szukającego łatwizny wędrowca możliwości dokonania czegoś istotnego w nauce: ...*dwoje ludzi o tych samych zdolnościach i uposażeniach poznawczych, ale różniących się wiarą i nadzieją na osiągnięcie prawdy, uzyska inne efekty poznawcze. O różnicy w sukcesie zdecyduje ten zwykle nie brany pod uwagę ELEMENT ICH EPISTEMICZNEJ POSTAWY* (s. 153; podkr. moje). Z tego, co autor pisze wcześniej, można wnioskować, iż ten decydujący *element epistemicznej postawy* sprowadza się do rozpoznania wartości prawdy i wiary w możliwość *osiągnięcia po nią* (tamże).

Naturalną konsekwencją takiej aksjologii nauki jest ostatni akt dramatu (s. 164-185), w którym autor formułuje podstawowe przykazanie ethosu naukowego: *Nie pomnażaj byle jakiej wiedzy* (s. 169). Odpowiedzialny badacz (albo lepiej: świadomy swej kondycji poszukiwacz prawdy) *nie powinien dawać zgody na rozpowszechnianie tego, co uznaje za poznawczą bląhostkę (...)* Powinien umieć odrzucić zarówno cudzą ofertę, jak i swoistą pokusę badania tego, co ma za *nieistotne* (s. 169). Taka postawa, i tylko taka postawa, tj. postawa zrywająca radykalnie z cynicznie i beczelnie produkowaną *bzdurą naukową*, by zdobyć tytuł, zrobić karierę, uzyskać intratne stypendium, zarobić pieniądze (s. 181), czyli innymi słowy postawa poszukiwacza prawdy, pozwala na wstęp w rejon znaczeń religijnych (tamże). Jest to ostatnia scena dramatu, w której okazuje się, że szczyt Poszukiwaczy Prawdy sięga prawie nieba. Kiedy jednak czytelnik medytuje słowa z Księgi Daniela (3,58-87) wyrażające sens ostatecznego odniesienia proponowanego przez autora aksjologicznego obrazu nauki, opada kurtyna i zalega cisza.

Zalega cisza, owszem, ale nie oznacza to obojętności widza (tj. czytelnika), który pozostaje z dwojakimi uczuciami. Wpierw *déjà vu* – ja to już gdzieś widziałem, czytałem i słyszałem (1). Potem zaś kłopotliwa świadomość, że coś tu jest nie w porządku (2).

1. W książce M. Grabowskiego można wyróżnić dwa poziomy: socjologiczny (w sensie opisu niektórych – niecnym – praktyk z życia uczonych) i aksjologiczno-epistemologiczny. To, co tworzy opowieść Grabowskiego z pierwszego poziomu (np. bomba informacyjna, zasada publish or perish, powielanie tych samych prac, niski poziom prac doktorskich i habilitacyjnych oraz śmieszność podejmowanych w nich tematów itp.), jest niewątpliwie słuszne, prawdziwe, niepokojące i oburzające. Tyle tylko, że są to aspekty życia i działalności naukowców coraz szerzej znane, krytykowane i wyśmiewane (starczy np. wspomnieć znakomite i przezabawne książki D. Lodge'a). Ponieważ wiele osób słyszało jakieś dowcipy na temat tytułów prac doktorskich albo też w niedzielnym dodatku kulturalnym swojego dziennika czytało o eksponencjalnie wzrastającej liczbie publikacji naukowych, stąd też wrażenie, że ja to już gdzieś widziałem, czytałem, słyszałem. Nie jest to zarzut. Myślę, iż M. Grabowskiemu udało się – mimo wszystko – wytropić, opisać, a nawet usystematyzować wiele z owych nie całkiem chwalebnych stron i aspektów działalności naukowej. I jest to opis – jako się rzekło – interesujący, demaskatorski i dający do myślenia.

2. Cały problem jednak w tym, że Grabowski nie zatrzymuje się na tym poziomie i wkracza na obszar nazywany przez niego aksjologią nauki. Naukowa bzdura staje się w tej perspektywie nie tyle produktem ubocznym takich czy innych procesów socjologicznych zachodzących w nauce (jak np. wzrastająca liczba tzw. pracowników naukowych, ewentualne zdeprawowanie tych producentów wiedzy, których M. Grabowski zna osobiście albo o których słyszał z opowiadań – ale czy te dane statystyczne są wystarczającą bazą do dokonywania uogólnień, których pełna jest omawiana tutaj książka?), lecz znakiem lekceważenia tego ideału poznania naukowego, który M. Grabowski – jak się wydaje – uznaje za jedynie dopuszczalny (chodzi tutaj o wizję nauki opierającą się na klasycznej definicji prawdy). W tej perspektywie naukowa bzdura okazuje się rodzajem wirusa zagrażającego integralności nauki. Co więcej – teza ta zostaje wzmocniona innym stwierdzeniem dotyczącym zależności pomiędzy sukcesem naukowym a przyjęciem klasycznej definicji prawdy.

W istocie teza ta jest nie tylko próbą obrony proponowanej przez prof. Grabowskiego wizji prawdy i nauki, lecz także polemiką z niektórymi współczesnymi prądami myślowymi, w których dopuszcza się wielość prawd o świecie (np. z pewnymi wersjami postmodernizmu). Według Grabowskiego w koncepcjach tych *zbiór stwierdzeń o świecie*

i to stwierdzeń często egzystencjalnie najdonioślejszych staje się amorficzny, a ta amorficzność jawi się jako wysoce pozytywna. Roszczenie do prawdziwości jest równocześnie roszczeniem do jedyności. Ono zostaje odrzucone (s. 150). Kto ulega tej postmodernistycznej pokusie, nie będzie miał większych trudności z zaakceptowaniem żadnego ujęcia i badaniem czegokolwiek, bo i tak wiadomo, że prawd jest wiele. Kto zaś przyjmuje jeden tylko ideał prawdy – klasyczny, nie może zaakceptować takiego stylu postępowania, boć przecież pytanie odwołuje się do pewnej nieznanej rzeczywistości. Tę jakoś odstąpi dopiero odpowiedź. Ta nie jest dowolna. Powinna być trafna (s. 151). Poszukiwacz prawdy (klasycznej) bowiem poszukuje tylko tego, co jest wartościowe i cenne, a co gdzieś było umknęło. Aktywność poszukującego bierze się ze swoistego napięcia pomiędzy świadomością wartości a jej nieobecnością. Poznanie nie jest dla niego (tj. poszukiwacza prawdy – przyp. mój) tylko zbieraniem ciekawostek, gromadzeniem informacji, zyskiwaniem zrozumienia. Spodziewa się on, że w trakcie rozmaitych procedur poznawczych chociaż cząstkowo urzeczywistni się wartość prawdy (s. 153).

O ile dobrze rozumiałem M. Grabowskiego, to aksjologiczne doświadczenie majestatu prawdy (prawdy w sensie klasycznym) mogłoby wyeliminować naukowy banał. Takie bowiem doświadczenie prawdy prowadzi do pokory, ta zaś – choć niezmiernie rzadka – umożliwia partycypację w świecie wartości i otwiera najogólniejszy sens aksjologiczny poznania naukowego. tj. odślania *splendor tego, co badane* (s. 124). Uczony pokorny nie będzie oczywiście publikował prac mających zapewnić mu li-tylko karierę akademicką, intratne stypendium czy tym podobne bezecności – jego jedynym celem będzie publikowanie tego, co istotnie odślania splendor rzeczywistości. Tym sposobem banał naukowy zostanie usunięty bez śladu z życia społeczności naukowej.

To właśnie na podstawie takiego rozumowania, zakładającego model rozwoju nauki jako stopniowe przybliżanie się do prawdziwego i jedynego opisu rzeczywistości, M. Grabowski rozwija całą serię antynomii w rodzaju: istotne – nieistotne, ważne – błahe, poszukiwacz prawdy – producent wiedzy. Tyle że ani wspomniany model rozwoju nauki, ani nawiązujące do niego rozróżnienia nie wydają się przekonujące.

I tak można proponować modele rozwoju nauki odwołujące się nie do klasycznego pojęcia prawdy, ale np. do pojęcia lepszego rozwiązania problemu (L. Laudan).

Wątpliwe też wydaje się rozróżnienie na poszukiwacza prawdy i producenta wiedzy. Nie sądzę, iż da się utrzymać tezę o rozgraniczeniu tych postaw. Myślę, iż w każdym badaczu „mieszkają” obie te postawy i niekoniecznie powodują degenerację ideału nauki. Czasem dominuje jedna z tych postaw, czasem zaś druga, bo takie jest życie – naukowcy, nawet ci najbardziej oddani idei prawdy, działają zwykle w ramach takich czy innych instytucji, a te – jak powszechnie wiadomo – mają swoje prawa.

Nie bardzo też widać, w jaki sposób przyjęta przez M. Grabowskiego wizja nauki wyjaśnia kilka razy przytaczaną w książce tezę, że *sylwetka aksjologiczna [badacza] wpływa na poznanie, jego wyniki i jakość (...) wyniku* (s. 125). Przekonania aksjologiczne, religijne, filozoficzne mają oczywiście wpływ na teorie proponowane przez badaczy. Ale wpływ ten ogranicza się raczej do kontekstów odkrycia i akceptacji. Nie bardzo zaś rozumiem, jak przekonania te mogą wpływać na kontekst uzasadnienia wiedzy.

Zgadzam się z M. Grabowskim, że publikuje się bardzo, bardzo wiele. Ale ponieważ brak jakiegokolwiek kryterium a priori pozwalającego na odróżnienie tego, co istotne, od tego, co takie nie jest, jedyne rozsądne rozwiązanie to to zaproponowane przez Feyerabenda, cytowane zresztą przez prof. Grabowskiego. Według tego kryterium, *każdą teorię i każdy pomysł powinno się zachowywać, bo może nadejść ich dzień* (s. 38). Sądzę, iż to sformułowanie Feyerabenda lepiej służy nauce niż najgłębsza nawet filozofia „błahaego”.

Kończąc to omówienie, chciałbym ujawnić prawdziwe uzasadnienie mojego stanowiska. Myślę, iż przytoczone wyżej argumenty krytyczne nietrudno będzie zbić zwolennikom ujęcia M. Grabowskiego i – być może – dam się przekonać. Jest jednak w tej książce teza, której nie potrafię zaakceptować, bo godzi ona w moje głęboko zakorzenione przeświadczenie dotyczące uniwersytetów i ich roli w rozwoju kultury. Otóż jestem przekonany, iż uniwersytety to jedno z najznakomitszych osiągnięć kultury europejskiej (i nie tylko) i że jak najwięcej kobiet i mężczyzn winno mieć dostęp do studiów wyższych. Że potem nie wszyscy są geniuszami, że może nawet większość to ludzie o przeciętnych zdolnościach – nie ma to szczególnego znaczenia wobec możliwości obcowania z najwyższymi osiągnięciami myśli. Nie muszę dodawać, iż możliwość szerokiego dostępu do uniwersytetów zależy także od liczby osób tam zatrudnionych jako wykładowcy, profesorzy, asystenci itp. Rzecz jasna i oni nie wszyscy są geniuszami, a może nawet większość z nich to ludzie o przecięt-

nych zdolnościach. Tyle tylko, że zapoznali się z warsztatem, wiedzą, kto jest klasykiem w danej dziedzinie, a kto nie. Nawet jeżeli piszą prace formalnie tylko poprawne, nawet jeżeli nigdy nie staną się klasykami – nic to. O ile bowiem starają się swą wiedzę przekazać jak najlepiej liczny rzeszom studentów, wskazując im drogę do królestwa myśli – już to starczy w mojej opinii, aby tolerować ich nic nie znaczące i banalne, ale formalnie poprawne prace.

M. Grabowski natomiast głosi tezę, iż *uposażenie poznawcze podmiotu* winno być wzięte poważnie pod uwagę w filozofii nauki i być może ma rację. Ale nie widzę powodów, dla których należy ubolewać nad faktem, iż *u iluś studiujących ogólną teorię względności zachwyt [nad genialnym spostrzeżeniem o związku geometrii czasoprzestrzeni z energią, masą, pędem] w ogóle się nie pojawi, chociaż zrozumieją oni jej idee a nawet jej techniczne i matematyczne detale* (s. 135). Sądzę, że nawet jeżeli ci ostatni nigdy nie przeżyją uniesień Einsteina, ale dzięki swym pracom przyczynkarskim i rzemieślniczemu wykładaniu matematycznych detali teorii umożliwią komuś doświadczenie uniesień Einsteina, to wówczas spełnili swoje zadanie. Mówiąc zaś jeszcze dobitniej, broniłbym tego, co przeciętne w nauce, bo myślę, że m.in. dzięki przeciętnemu może zaistnieć wielkie i genialne w nauce. Kto dziś pamięta przeciętnych nauczycieli akademickich Einsteina?

Niestety, czytając książkę prof. Grabowskiego, odniosłem wrażenie, iż krytykuje on producentów wiedzy, piętnuje zapoznanie klasycznego ideału prawdy i gani podporządkowanie się wymaganiom akademickich instytucji, tak jakby chciał przekonać przeciętnych do wycofania się z działalności naukowej. Tylko bowiem uznanie własnej niezdadności do realizacji ideałów naukowego poznania według Grabowskiego może uratować przed samookłamywaniem się i ostateczną katastrofą życiową: *...wielu ludzi jest niedopasowanych do tego, co robią i, co gorsza, starannie ukrywają ten fakt przed sobą. Żyją nieautentycznie. Żyją życiem skłamanym. Dla iluś uczonych aktywność naukowa wcale nie była ich powołaniem. Brak im talentu, i fascynacji wzajemnie się wspierających i rozwijających. Chybili w wyborze podstawowego życiowego celu (...). Gdy osobie wystarczy męstwa, gdy nie ucieknie przed takim rozpoznaniem, nie zakrzyczy go sobie, wtedy zacznie dostrzegać detale życiowego zafałszowania. Tak zacznie dochodzić do głosu prawda o człowieku w całej jej radykalności* (s. 174-175).

Z mojej niezgody na apele tego rodzaju rodzi się inny apel, który adresuję wprawdzie do siebie, potem zaś do wszystkich, którzy po prze-

czytaniu książki M. Grabowskiego odnajdą się w szeregach tych, którzy produkują naukowy banal: nie obawiajcie się, publikujcie, publikujcie i jeszcze raz publikujcie, nawet jeżeli nie wierzycie w klasyczną teorię prawdy. Sądzę bowiem, iż każda przygoda z nauką – wielka, mniejsza i najmniejsza – warta jest tego, by ją przeżyć, nawet jeżeli ktoś będzie utrzymywał, że wasza to wcale nie przygoda, ale nic nie znaczące udawanie i samookłamywanie.

Tadeusz Sierotowicz



Z życia Kościoła

Dwie wizyty

W październiku, gdy Kościół katolicki dziękował Bogu za 20-letni pontyfikat Jana Pawła II, do Polski przybyli: przełożony generalny Towarzystwa Jezusowego o. Peter-Hans Kolvenbach oraz Jego Świątobliwość Arcybiskup Konstantynopola, Nowego Rzymu i Patriarcha Ekumeniczny Bartłomiej I, honorowy zwierzchnik Kościoła prawosławnego (była to trzecia wizyta patriarchy Konstantynopola w Polsce; pierwszą złożył Jeremiasz II w 1589 r., a drugą Dymitrios I w 1987 r.).

Przełożony generalny jezuitów w Polsce

O. P.-H. Kolvenbach przybył do Polski 6 października. Na lotnisku w Warszawie dostojnego gościa powitał prowincjał wielkopolsko-mazowiecki jezuitów, o. Andrzej Koprowski. Gość udał się do Krakowa, gdzie spotkał się ze współbraćmi Prowincji Polski Południowej Towarzystwa Jezusowego.

7 października uczestniczył w rozpoczęciu roku akademickiego na Wydziale Filozoficznym Towarzystwa Jezusowego w Krakowie. Na mszy św. inauguracyjnej odprawionej w bazylice Najświętszego Serca Jezusowego wygłosił homilię, w której zwrócił uwagę, że kiedy prosimy Boga o dary i pomoc, wówczas uświadamiamy sobie swoje ubóstwo i słabość. Istnieje jednak pokusa, aby zapomnieć, że to Bóg jest źródłem wszelkich darów. We mszy św. inauguracyjnej uczestniczyli obaj polscy prowincjałowie: o. Adam Żak oraz o. Andrzej Koprowski, a także wojewoda krakowski, profesorowie i studenci UJ oraz innych uczelni krakowskich. Po mszy św. w wykładzie inauguracyjnym o. P.-H. Kolvenbach przybliżył słuchaczom postać Mikołaja Ryłły, jezuitę, którego 150. rocznica śmierci przypada w tym roku. O. Ryłło pracował na Bliskim Wschodzie (m.in. w 1841 r. założył w Bejrucie Kolegium Azjatyckie).

9 października przełożony generalny jezuitów wygłosił homilię podczas mszy św. inaugurującej rok akademicki na Papieskim Wydziale Teologicznym w Warszawie, której przewodniczył Prymas Polski kard. Józef Glemp. O. Kolvenbach zwrócił uwagę, że Polska ma powołanie ekumeniczne w sercu Europy. Dotychczasowe wysiłki

chrześcijan w dążeniu ku jedności ocenił negatywnie. Kaznodzieja podkreślił, że nie chodzi o więź sympatii, ale o zjednoczenie, *które znajduje się w porządku bytu Bożego, a nawet komunii między osobami Bożymi*. O. Kolvenbach zachęcił Polaków, aby wspierając wysiłki Jana Pawła II, zrobili wszystko, żeby trzecie tysiąclecie było czasem jedności. Skrytykował Kościoły, które zachowują się jak państwa na konferencji Narodów Zjednoczonych, okazując sobie jedynie wzajemny szacunek, zapominając o źródle jedności, czyli o Trójcy Świętej.

10 października dostojny gość poświęcił nowy gmach Liceum Ogólnokształcącego Jezuitów w Gdyni. Przy tej okazji przypomniał, że edukacja jezuicka w dzisiejszych czasach staje wobec nowych wyzwań: postmodernizmu oraz społeczeństwa wolnego rynku. Według o. Kolvenbacha cechą szkoły powinno być rozumienie osoby i *wrażliwość na Boga*.

11 października o. Kolvenbach wziął udział w obchodach 400-lecia istnienia jezuitów w Warszawie. Z tej okazji w jezuickim sanktuarium Matki Bożej Łaskawej została odprawiona msza św., której przewodniczył prymas Józef Glemp. Podczas homilii przełożony generalny podkreślił, że współcześni jezuici są wezwani do głoszenia Ewangelii wszystkim ludziom, niezależnie od ich światopoglądu. Po mszy św. prymas J. Glemp odsłonił na Zamku Królewskim w Warszawie tablicę pamiątkową ku czci ks. Piotra Skargi, wybitnego kaznodziei jezuickiego.

O. P.-H. Kolvenbach opuścił Polskę 12 października.

Patriarcha Bartłomiej I w Polsce

10 października przybył do Polski patriarcha ekumeniczny Konstantynopola Bartłomiej I. Na wojskowym lotnisku Okęcie przywitał go episkopat Kościoła prawosławnego w Polsce z metropolitą warszawskim i całej Polski Sawą na czele. Patriarcha Bartłomiej z głębi serca pozdrowił cały naród polski, życząc mu wszystkiego, co najlepsze, oraz powiedział, że ta wizyta da mu możliwość bliższego i głębszego zapoznania się z prawosławiem w Polsce oraz z całym bogobojnym narodem polskim. Podkreślił również, iż zna Polskę, kocha ją bardzo i przekazuje wszystkim obywatelom naszego kraju patriarchsze błogosławieństwo.

W niedzielę 11 października patriarcha sprawował Eucharystię w prawosławnej katedrze metropolitalnej w Warszawie.

12 października patriarcha wręczył premierowi Jerzemu Buzkowi Order św. Marii Magdaleny, przyznany za dobrą współpracę z pol-

skim prawosławiem. Podczas wizyty w Polsce Bartłomiej I m.in. poświęcił trzy kamienie węgielne pod budowę nowych cerkwi.

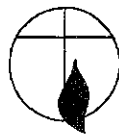
13 października patriarcha Bartłomiej odwiedził obóz Auschwitz, gdzie modlił się pod Ścianą Śmierci. W tym samym dniu po raz pierwszy w historii patriarcha odwiedził sanktuarium na Jasnej Górze i modlił się przed ikoną Matki Boskiej Częstochowskiej.

14 października dostojny gość złożył wizytę na Świętej Górze Grabarce, w głównym sanktuarium polskiego prawosławia.

15 października patriarcha poświęcił cerkiew Mądrości Bożej w Białymstoku. Dostojny gość spotkał się również z prymasem Polski oraz z przedstawicielami Kościołów zrzeszonych w Polskiej Radzie Ekumenicznej.

Na zakończenie pobytu w Polsce, 16 października, Bartłomiej I otrzymał tytuł doktora honoris causa Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie, gdzie studiują słuchacze przynależący do kilkunastu Kościołów. Metropolita Sawa podarował patriarche Konstantynopola ikonę Matki Boskiej Częstochowskiej.

Marek Blaza SJ



„POŚLANIEC SERCA JEZUSOWEGO”

W grudniowym numerze obok tekstu Bernarda Marteleta „Niepokalana” oraz Bożeny Grzebień „Uśmiech do Świętego Mikołaja”, a także dowcipnego obrazka nt. stołu Bożonarodzeniowego pióra Leszka Ekstowicza, jak również rozważań nt. ikony Bożego Narodzenia autorstwa ks. Zygryfda Kota SJ, Czytelnicy znajdą wiele artykułów o oczekiwaniu, męczeństwie i cierpieniu – bo tak często wygląda droga do wiecznej radości.

Artykuł ks. Roberta Więcka „Na przyjście Dzieciątka” ukazuje bogactwo obecności Bożej Dzieciny pośród nas. O „Młodych Męczennikach z Betlejem” pisze ks. Tomasz Jelonek. Natomiast o męczeństwie będącym wynikiem dojrzałej wiary, traktują artykuły „Męczennik za wiarę. Marcin Laterna SJ” autorstwa ks. Stanisława Cieślaka SJ oraz „Modlitwa Edyty Stein” pióra Norberta Frejka SJ. Oprócz wymienionych artykułów „Poślaniec” zawiera również stałe rubryki, a także ciekawe teksty na tematy duchowe.

Cena 1 egz. PSJ – 2,40 zł. Przy prenumeracie zbiorowej (min. 3 egz.) przysługuje 25% rabatu – cena 1 egz. wynosi wtedy 1,80.

„ŻYCIE DUCHOWE”

Kwartalnik jest poświęcony refleksji nad duchowością w świetle tradycji chrześcijańskiej uwzględniającej wpływ współczesnej kultury i przemian społecznych. Każdy numer ma temat przewodni. Oto niektóre z nich: Od rygoryzmu do zgody na człowieczą dolę (nr 6), Odmiana serca (nr 7), Spowiedź dzisiaj (nr 8), Codziennosc duchowości chrześcijańskiej (nr 9), Z ekumenią w XXI wiek (nr 10), Kultura i dusza (nr 11), Świecy w Kościele (nr 12), Homo Viator (nr 14), Życie w Bogu (nr 15), Podróż na Wschód (nr 16). Redakcja zaprasza do współpracy doświadczonych kierowników duchowych znanych teologów, artystów, psychologów, dziennikarzy wypowiadających się w kwestiach istotnych dla czytelnika pragnącego pogłębić swoje życie wewnętrzne.

Cena 1 egz. w sprzedaży wynosi 8,00 zł w prenumeracie 7,00 zł. Koszt prenumeraty rocznej – 28,00 zł półrocznej – 14,00 zł.

„HORYZONTY WIARY”

W zimowym numerze kwartalnika „Horyzonty Wiary” (1/99) proponujemy artykuł „Kształtowanie i rozwój wiary religijnej”. Ks. Franciszek Bargiel SJ omawia proces kształtowania się wiary. Katechetycznym wydarzeniem ostatnich lat był ogłoszony w sierpniu 1997 r. przez Kongregację ds. Duchowieństwa dokument „Dyrektorium ogólne o katechizacji”. Ks. Z. Marek SJ w artykule „Katecheza w świetle nowego dyrektorium” podjął próbę określenia istotnych akcentów zawartych w tym dokumencie. Ks. K. Misiaszka SDB włącza się do dyskusji nad rewizją programów katechetycznych. Ks. J. Przybyłowski skupia uwagę na uczeniu młodzieży modlitwy.

Cena 1 egz. w sprzedaży wynosi 4,50 zł w prenumeracie 4,00 zł. Koszt prenumeraty rocznej 16,00 zł, półrocznej 8,00 zł.

Zainteresowanych prenumeratą czasopism: „Horyzonty Wiary”, „Poślaniec Serca Jezusowego”, „Przegląd Powszechny”, „Życie Duchowe” informujemy, że istnieje wspólne konto dla tych czasopism.

Wydawnictwo WAM
Prenumerata czasopism
ul. Kopernika 26, 31-501 Kraków
BSK SA O/Kraków
nr rach.: 10501445-1202272884