

ZNAK

M I E S I Ę C Z N I K

Kardynał Karol Wojtyła . . .	U C Z E S T N I C T W O
Stanisław Grygiel . . .	C Z Y N O B J A W I E N I E M
	O S O B Y ?
Józef Tischner . . .	P E R S P E K T Y W Y
	H E R M E N E U T Y K I
Paul Ricoeur . . .	M I T Y I S Y M B O L Z Ł A
Jan A. Kłoczowski . . .	J. B. M E T Z O T E O L O G I I
	P O L I T Y C Z N E J
Halina Bortnowska . . .	T E O L O G O W I E „C O N C I L I U M ”
	O P R Z Y S Z Ł O Ś C I K O Ś C I O Ł A
Apoloniusz Żynel . . .	P O W O Ł A N I E P R Z Y G O D Ą
Heinz Olschowsky . . .	C H A R A K T E R N A R O D O W Y –
	Z A D A N I E C Z Y L O S ?
Jacek Woźniakowski . . .	W E S T W A R D H O
Jerzy Harasymowicz . . .	W G Ó R A C H N I E P O G O D A
Tadeusz Czeżowski . . .	W S P O M N I E N I E
	O S T. M I C H A L S K I M

„Chmura niewiedzy”: Cierpienie i szukanie

K R A K Ó W

Rok XXIII LUTY-MARZEC (2-3) 1971

200-201

ZESPOŁ

Hanna Malewska, Maria Morstin-Górska, Stefan Swieżawski, Stanisław Stomma, Jerzy Turowicz, Stefan Wilkanowicz, Jacek Woźniakowski, Halina Bortnowska, Stanisław Grygiel, Marek Skwarnicki, Bohdan Cywiński

REDAKCJA

Hanna Malewska (redaktor naczelny), Halina Bortnowska (sekretarz redakcji) Stanisław Grygiel, Franciszek Blajda, Bohdan Cywiński

Adres redakcji: Kraków Sienna 5, I p., tel. 271-84

Redakcja przyjmuje w godz. 13—15

Adres administracji: Kraków, Wiślna 12, I p., tel. 501-62

Administracja przyjmuje w godz. 9—13

Prenumerata krajowa: kwartalnie zł 45.—; półrocznie zł 90.—; rocznie zł 180.—

Wpłaty na konto administracji, Kraków, Wiślna 12, PKO nr 4-14-831

**Prenumerata przez wpłaty na konto „Ruchu”, Kraków, Al. Pokoju 5
PKO nr 4-6-777 albo przez urzędy pocztowe i listonoszy**

Prenumerata zagraniczna: kwartalnie zł 63.—; półrocznie zł 126.—; rocznie zł 252.—

**Prenumerata przez wpłaty na konto BKWZ „Ruch” Warszawa,
ul. Wronia 23, PKO nr 1-6-100024**

Cena zeszytu zł 15.—

Egzemplarze archiwalne „Znaku” nabywać można w Administracji miesięcznika „Znak”, Kraków, ul. Wiślna 12 oraz w następujących księgarniach:

**Katowice: Księgarnia św. Jacka, ul. 3 Maja 18; Kraków: Księgarnia Krakowska, ul. Św. Krzyża 13; Poznań: Księgarnia św. Wojciecha, Pl. Wolności 1; Warszawa: Księgarnia św. Wojciecha, ul. Freta 48;
Wrocław: Księgarnia Archidiecezjalna, ul. Katedralna 6.**

Nakład 7000 + 350 + 100 egz. Ark druk. 15,5 Papier sat. kl. V 61 × 86 g.

Zam. 617/70 — M-19

Maszynopis otrzymano w 1970 r. Druk ukończono w kwietniu 1971 r.

INDEKS 38420

Drukarnia Wydawnicza, Kraków Sarego 7

ZNAK

MIESIĘCZNIK

ROK XXIII Nr 200-201(2-3)

Luty—Marzec 1971

KRAKÓW

Kraków, dnia 9 stycznia 1971

KAROL KARDYNAŁ WOJTYŁA
ARCYBISKUP METROPOLITA KRAKOWSKI

PANI HANNA MALEWSKA

Redaktor naczelny miesięcznika „Znak”

Miesięcznik „Znak” zaczął ukazywać się w Krakowie przed dwudziestu pięciu laty. Pani jest od początku jego naczelnym redaktorem. Dlatego też na Jej ręce pragnę przekazać moje życzenia i myśli związane z tym dwudziestopięcioleciem.

Warto przypomnieć, że po zakończeniu okupacji Kraków miał szczególne dane po temu, aby mogły w nim powstać dwa pisma: „Tygodnik Powszechny” i miesięcznik „Znak”. Trzeba również przypomnieć, że w latach 1953 do 1956 oba te pisma przestały się ukazywać. Jednakże cały ten okres przymusowego milczenia musimy zaliczyć do dwudziestopięciolecia — właśnie bowiem owo milczenie miało wówczas swoją właściwą wymowę.

„Istnieje w Kościele różnorodność postępowania, ale jednolitość posłannictwa” — przytaczam zdanie z Dekretu o apostołstwie świeckich (*Apostolicam actuositatem* I, 2), gdyż o powstaniu i dwudziesto-pięcioletniej działalności Waszego środowiska myślę w tych kategoriach. Apostołstwo świeckich opiera się na świadomości wspólnego posłannictwa wszystkich w Kościele, oraz na gotowości posługiwania wedle różnych uzdolnień i potrzeb. Wasze posługiwanie jest od początku związane z potrzebami inteligencji katolickiej w Polsce.

Kieruje się ono słusznym przekonaniem, że wiara szuka zrozumienia — *fides quaerit intellectum* — i tę potrzebę stara się zaspokoić. Miesięcznik „Znak” czyni to inaczej niż fachowe czasopisma teologiczne, które ukazują się w Krakowie czy w ogóle w Polsce. Czyni to z wyraźnym odniesieniem do świeckiego adresata. Jako pismo posiada on swój wyraźny profil, swoją indywidualność: jest w Polsce pismem poniekąd jedynym i niepowtarzalnym. Znamienna jest dla niego rozległość horyzontów, bogactwo tematyki, wielość intelektualnych propozycji.

Nie zamierzam charakteryzować dorobku czasopisma pod względem treściowym. Pragnę tylko odwołać się raz jeszcze do soborowego dokumentu na temat apostołstwa świeckich, aby uwydatnić to, co się wydaje znamienne dla orientacji „Znaku”: „wszystko, co się składa na porządek spraw doczesnych, mianowicie: dobro osobiste i rodzinne, kultura, sprawy gospodarcze, sztuka i zajęcia zawodowe... ich rozwój i postęp, stanowią nie tylko pomoce dla osiągnięcia przez człowieka celu ostatecznego, ale posiadają też własną, wszczepioną im przez Boga wartość, czy to wzięte same w sobie, czy jako części całego porządku doczesnego...” (z dekretu *Apostolicam actuositatem*, II, 7).

Chrześcijanie posiadają — winni posiadać — coraz dojrzsze widzenie tej właŝnie wartoŝci. I ŝlusznie ŝukaj dla tego widzenia wyrazu. Ow wyraz jest „znakiem” czyli ŝwiadectwem.

W parze z tym idzie także potrzeba trafnego rozeznania „znaków czasu”, albowiem „...Koŝcił zawsze ma obowiązek badać znaki czasów i wyjaŝniać je w ŝwietle Ewangelii tak, aby mógł w sposób dostosowany do mentalnoŝci każdego pokolenia odpowiadać ludziom na odwieczne ich pytania dotyczące sensu życia obecnego i przyszłego oraz wzajemnego ich do siebie stosunku. Należy zatem poznawać i rozumieć ŝwiat, w którym żyjemy, a także jego nieraz dramatyczne oczekiwania, dążenia i właŝciwoŝci” (z Konst. past. *Gaudium et spes*, 4).

Szeroko jest otwarte, jak widać, pole tych zrozumieñ, których ŝuka wiara współczesnego chrzeŝcijanina: *fides quaerens intellectum*.

Jednakże od tych zrozumieñ myŝl jego powraca zawsze do wiary, albowiem: *intellectus quaerit fidem*. Jest to jak gdyby drugi zasadniczy ruch chrzeŝcijañskiej inteligencji, równoległy — a raczej komplementarny względem pierwszego. Drugi biegun chrzeŝcijañskiego rozumienia całej rzeczywistoŝci. Wiara rodzi potrzeb kultury, ksztaltuje jej oblicze — a równoczeŝnie stale sprawdza cały ŝwiat jej wytworów i dzieł. Sprawdza sobą, swoim wewnętrznym wzbogaceniem i prostot. Ona bowiem sama pozostaje ostatecznie t prostą a zarazem na wskroŝ transcendentną odpowiedzią, jakąś człowiek daje Bogu: temu Bogu, który „sam Siebie objawia” (Konst. *Dei Verbum*, I, 2).

Myŝl więc, że zadaniem pisma, które uczestniczy w posłannictwie Koŝciła jako wyraz apostołstwa ŝwieckich, jest i pozostanie nadal nie tylko podejmowanie pytañ, nie tylko wytrwale poszukiwanie wraz ze wszystkimi, którzy ŝukaj, ale tak-

że znajdowanie odpowiedzi. Chrześcijaństwo łączy w sobie pokorę poszukiwań z pewnością wiary.

Na dwudziestopięciolecie życzę, aby miesięcznik „Znak” zawsze trafnie odnajdywał swą dalszą drogę. Życzę dojrzałego świadectwa. Życzę owocnego posługiwania.

* kard. Karol Wojtyła
metropolita warszawski

PERSPEKTYWY HERMENEUTYKI

Problematyka hermeneutyczna pojawia się wszędzie tam, gdzie staje przed nami zadanie interpretacji mniej lub bardziej wieloznaczącego tekstu¹. Tekstem do interpretacji może być to, co nosi jakiś „polifoniczny” sens, a zatem: słowo, głoszone przez ludzi poglądy, postępowanie człowieka w jakiejś sytuacji, wiara religijna, filozofia, czy nawet marzenie senne lub na wpół świadome czynności omyłkowe. Hermeneutyka jest teorią poznania tekstu, którego znaczenie jest pod jakimś względem ukryte. Jej podstawowym zamiarem jest uchwycenie tego, co tekst naprawdę mówi i o czym naprawdę mówi. Aby zrealizować swój zamiar, musi ona wnikać nie tylko w to, co w danym tekście narzuca się niejako wprost i bezpośrednio, lecz musi objąć swą uwagę stosunek tekstu do innych tekstów znaczących, mniej lub bardziej pokrewnych, niekiedy nawet do całego systemu znaków, którymi tekst jest pisany, wreszcie do intencji i celów, jakie ożywiały autora tekstu, do na wpół świadomych lub może nieświadomych przyczyn, które interweniowały w trakcie pisania („wyrażania”), czy to jako czynniki pozytywne, decydując o tym, co wyrażać i jak wyrażać, czy jako czynniki negatywne, cenzurując z ukrycia kształtujący się przekaz. Hermeneutyka formułuje pytania, jakie należy postawić „tekstowi”, by wydobyć z niego całe jego bogactwo i wyeliminować z niego cały ewentualny fałsz. Systemy hermeneutyczne mogą być oczywiście różne w zależności od tego, co potraktuje się jako wyjściowy tekst „do interpretacji”, jakie reguły uzna się za właściwe, jakie ostateczne cele postawi się interpretacji, obok celu, by opisać znaczenie tekstu jako takiego. Pokazać czym jest jakiś system hermeneutyczny znaczy pokazać, jaka jest podstawowa tematyka jego pytań oraz ich ostateczny

¹ Niniejszy artykuł stanowi poszerzony tekst odczytu wygłoszonego na Sympozjum pt. „Hermeneutyka, Biblia i Liturgia”, zorganizowanym przez Instytut Liturgiczny w Krakowie, które odbyło się dnia 18–20 XI 1970 r. w rezydencji Ks. Kardynała K. Wojtyły i pod Jego patronatem.

cel. W niniejszym wystąpieniu pragnę zarysować tematykę i kierunek zapytywań tzw. „hermeneutyki refleksyjnej”, koncentrującej swe zainteresowania na materiale dostarczanym przez religię, głównie zaś przez symboliczny język religii.

We współczesnej teorii poznania dają się wyróżnić co najmniej trzy główne kierunki hermeneutyczne. Sytuacja między nimi jest szczególna. Różnią się one między sobą zarówno zestawem pytań i reguł interpretacyjnych, jak koncepcją ostatecznego celu interpretacji. Dotychczas kierunki te rozwijały się obok siebie, ale nawzajem na siebie w jakiś widoczny sposób nie wpływały. Mimo pewnych pokrewieństw różnice między nimi były zasadnicze, przy czym uderzały one szczególnie tam, gdzie tekst wyjściowy był wspólny, np. religia chrześcijańska. Rezultaty interpretacji okazywały się bowiem diametralnie różne. Wszystkie kierunki rościły sobie prawo do naukowości i krytycyzmu. Wszystkie miały formułować wyniki ostateczne. To jednak nie uchroniło ich od konfliktu.

Przyjrzyjmy się nieco bliżej tej sprawie. O jakie generalnie rzecz biorąc kierunki chodzi? Jak przedstawia się w zarysie konflikt między nimi?

Pierwszy nurt reprezentują wielcy „mistrzowie podejrzeń” naszych czasów: K. Marks, F. Nietzsche, Z. Freud. Punktem wyjścia ich „hermeneutyki” jest, ujmując rzecz generalnie i abstrahując od istotnych różnic, cała kultura ludzka a szczególnie dziedzina moralności, o której przypuszcza się, że jest „nadbudową” zakłamaną „bazy” ukrywającej mniej wzniosłe treści. Celem interpretacji jest zdemaskowanie owego zakłamania. Ma ono polegać na odsłonięciu rzeczywistych motorów ludzkiego tworzenia kultury, moralności, religii. Nurt drugi jest stosunkowo młodszy. Wywodzi się i obraca wokół teorii języka. Bodźcem dla niego stały się naukowe sukcesy współczesnego językoznawstwa strukturalistycznego. Punktem wyjścia interpretacji jest tutaj język, jej celem jest (u najbardziej skrajnych przedstawicieli kierunku) pokazanie tego, jak ukryte „substruktury” języka mówionego czy pisanego wpływają na sposób doświadczania otaczającego człowieka świata. Na ogół jesteśmy skłonni dopatrywać się w tym nurcie nawrotu podstawowych koncepcji E. Kanta. Podobnie jak Kant, nurt ten szuka subiektywnych warunków możliwości („form a priori”) takiego a nie innego doświadczenia świata, i sądzi, że je znajduje w nieuświadomionej „substrukturze” aktualnie panującego języka (inaczej niż Kant, który znajdował je najpierw w kategoriach zmysłowości, potem rozumu).

Wreszcie nurt trzeci to hermeneutyka niemiecka, inspirowana poglądami Diltheya, Cassirera, Heideggera a ostatnio H. C. Gadamera. Stosunkowo najgłośniejsze stały się prace Bultmanna, którego zainteresowania interpretacyjne koncentrują się wokół tekstów źródłowych chrześcijaństwa. Bultmann interpretuje je poprzez pryzmat teorii człowieka rozwiniętej przez Heideggera, szczególnie poprzez ideę „troski”, „historyczności” bytu ludzkiego, walki człowieka o „autentyzm” itp., które, zdaniem Heideggera, przenikają sam rdzeń ludzkiej „osobowości” (tzw. *Dasein*). Ten punkt widzenia na tekst ma być, zdaniem Bultmanna, pomocny a nawet nieodzowny do tego, by z przekazu historycznego wyeliminować naleciałości epoki („demityzacja”) i na tej drodze przynajmniej zbliżyć się do uchwycenia autentycznego rdzenia chrześcijańskiej kerygmy.

Konflikt między tymi interpretacjami jest, przynajmniej w niektórych punktach, niemal powszechnie znany. Wystarczy porównać ze sobą wyniki dotyczące samej sprawy religii. W tym samym „mieście religijnym” Freud dopatrzył się przejawów kompleksu Edypa; Marks przejawu walki o interesy klasy panującej lub przejawu szukającego pociech w swym ucisku proletariatu; Nietzsche odkryje w nim ślady resentymentu słabych i pokonanych skierowanego pod adresem silnych zwycięzców, a Bultmann będzie szukał prawdziwego Objawienia Boga. Konflikt interpretacji rodzi potrzebę radykalnej rewizji metod, potrzebę „hermeneutyki hermeneutyk”. Trzeba ujawnić zarówno źródła konfliktu, jak perspektywy wyjścia z impasu. Trzeba zarysować perspektywę nowej hermeneutyki, któraby nie roniąc nic z tego, co w dotychczasowych interpretacjach było odkrywcze, pokazała nowe możliwości rozwojowe.

Z sytuacji „konfliktu interpretacji” narodził się kierunek czwarty, którego inicjatorem a zarazem najwybitniejszym przedstawicielem jest Paul Ricoeur. Jego ostatnia książka nosi znamieny tytuł *Konflikt interpretacji — eseje z hermeneutyki*². Książka rozwija temat podwójny. Przede wszystkim proponuje pozytywną próbę interpretacji języka religii. Temat jest zatem przynajmniej częściowo wspólny z poprzednimi kierunkami: religia. Przyjmuje się, że język religii jest w swym rdzeniu językiem symbolicznym, tj. językiem operującym symbolami (autor idzie tutaj za osiągnięciami współczesnej fenomenologii religii, (M. Eliade’a, van der Leeuwa, M. Leenhardta). Zasadą jest możliwe integralne odczytanie owego języka. Język mówi o czymś, do kogoś się kieruje, jest przez kogoś mówiony. Przyjmuje się, że

² *Le conflit des interprétations, Essais d'herméneutique*, Paris 1969.

przez symboliczny język religii przemawia do człowieka o podstawowych zagadkach jego bytu „Transcendencja”. Sprawa religii jest tutaj postawiona na zupełnie innym poziomie, niż w przypadku np. Freuda: nie chodzi o zdemaskowanie kłamstwa religijnego, lecz o skrupulatny opis tego, czym religia jest na poziomie świadomości. Opis taki musi się przeprowadzić na samym wstępie, nawet gdyby potem miało się „demaskować” prawdę religii. Ale z tego właśnie powodu narzuca się drugi temat: ocenić krytycznie wartość dotychczasowych systemów hermeneutycznych. Ocenie krytycznej nie znaczy odrzucić, znaczy ukazać ograniczenia i zarazem możliwości badawcze, by na tej drodze wintegrować dotychczasowe punkty widzenia w punkt widzenia nowego systemu pytań. I to jest drugi temat, który rozwijać będzie cytowana książka.³

Rozważania na temat perspektyw hermeneutyki, które tutaj prezentuję, koncentrować się będą wokół idei wysuwanych przez ów czwarty kierunek. Jego teoretyczne korzenie sięgają daleko w przeszłość. Ricoeur kontynuuje świetne tradycje francuskiej filozofii refleksyjnej, wywodzącej się co najmniej od Maine de Birana, ale mającej swój dalszy antecedens u Pascala. Wzbogaca on ze swej strony pascalską tradycję osiągnięciami Husserla, którego *Idee* przełożył kiedyś na język francuski. Jego umysłowość łączy ze sobą dwie wartości: umiejętność świetnego odczytania poglądów przeciwnika i niezwykłą inteligencję, pozwalającą czynić pożytek z cudzych błędów. „System” hermeneutyczny, którego zarysy prezentuje, nazywa niekiedy „hermeneutyką refleksyjną”. Pójdę pod tym względem jego śladem, ponieważ przymiotnik „refleksyjna” pełni tutaj funkcję wyróżniającą metodę Ricoeura od metody lansowanej przez „mistrzów podejrzeń” (tam interpretacja była dokonywana „z zewnątrz” przez „lepiej poinformowanego mistrza), oraz od metody inspirowanej przez Heideggera (opartej w ostatecznym rozrachunku na przedrefleksyjnym doświadczeniu siebie w świecie otaczającym, zwanym „*Verstehen*” — rozumieniem).

Mojemu wystąpieniu tutaj przyświecają cele podobne do tych, jakie przyświecały autorowi „Konfliktu interpretacji”. Celem

³ Ricoeur jest także autorem innych prac poświęconych w pewnym stopniu również sprawie hermeneutyki. Główne jego dzieło to *Philosophie de la volonté*, w trzech tomach, przy czym dwa ostatnie tomy są poświęcone interpretacji symboliki zła. Tom pierwszy (*Le volontaire et l'involontaire*) można traktować jako polemikę z idealizmem Husserla a zarazem z „metafizyką” psychoanalizy. Sprawie psychoanalizy poświęcił autor pracę pt.: *De l'interprétation* (1965), w której przedstawił filozoficzną krytykę epistemologii freudyizmu. Poza tym jest autorem licznych esejów, drukowanych m. in. w *Esprit*.

pierwszym jest przedstawienie zarysów pozytywnej idei hermeneutyki. Robię to w nawiązaniu do prac Ricoeura. Celem drugim jest pokazanie w olbrzymim skrócie, w jakim zakresie hermeneutyka refleksyjna widzi możliwość wykorzystania dla swych celów osiągnięć pozostałych kierunków interpretacyjnych. Szczególną uwagę chciałbym zwrócić na bogactwo, jakie kryją prace R. Ingardena, niestety Ricoeurowi bliżej nieznane, szczególnie jego studium *O dziele literackim*. Nie jest to oczywiście zadanie łatwe. Wymaga uprzedniego przeorania się przez punkty widzenia teorii języka, psychoanalizy, hermeneutyki egzystencjalnej itd. Czy w krótkim bądź co bądź wystąpieniu będzie to możliwe? Tak, ale pod warunkiem, że wiele szczegółów, być może nader ważnych, zostanie pominiętych. Zgadza się na taką konieczność tylko dlatego, że doceniam wartość leżącą w ujęciach syntetyzujących, polegającą nie tylko na zainteresowaniu czytelnika omawianym zagadnieniem, lecz także na ukazaniu samemu hermeneucie miejsca, w którym znajduje się jego konkretna robota. Chciałbym jeszcze i to podkreślić, że podobnie jak Ricoeur, nie uważam przedstawionych tu poglądów i sugestii za ostatnie słowo. Hermeneutyka refleksyjna jest w stanie narodzin. W pewnym punkcie analiz sam proponuję wyjście poza Ricoeura, w celu dalszego doprecyzowania jego analiz. Będzie to mieć miejsce szczególnie tam, gdzie będę mówił o aksjologicznym aspekcie interpretacji hermeneutycznej.

Zanim przejdę do dalszych analiz, jedna uwaga. Wspomniałem już o tym, że kluczową tezą hermeneutyki refleksyjnej jest teza: pierwotny język religijnego mitu jest językiem symbolicznym. Hermeneutyka refleksyjna nie twierdzi, że cały język religii jest językiem symbolicznym. Twierdzi ona, że język symbolu jest językiem pierwotnym, że zatem jest on rdzeniem języka religijnego. Aby zrozumieć to, co ów język mówi, trzeba zrozumieć naturę języka symbolicznego. Jak jeszcze bliżej zobaczymy, do istoty symbolu religijnego należy, że jest jakimś sensownym znakiem, że mówi on coś do człowieka i o człowieku, że jest językiem, przez który przejawia się *Transcendencja* — *Sacrum*. Stosownie do tego, badania nad naturą języka symbolicznego będą miały trzy wymiary: wymiar semantyczny, wymiar antropologiczny, wymiar metafizyczny. Z drugiej jednak strony zarówno wymiar antropologiczny jak wymiar metafizyczny jest nierozdzielnie związany z problematyką wartości: język religijny jest językiem aksjologicznym to znaczy językiem mówiącym coś na temat wartości, ściślej zaś na temat człowieka, który żyje w świecie określonych wartości i dokonuje nieustannych

wyborów między nimi (vide np. przypowieść o Samarytaninie). Jest on językiem, w którym „przejawia się”, rsp. „jest opisywana”. Transcendencja jako istniejące, absolutne Sacrum (vide np. opowieść o krzaku gorejącym). Człowiek i Bóg pojawiają się w nim nie tylko „jako byty”, lecz przede wszystkim jako wartości. Stąd w niniejszym studium wśród tematów antropologicznych i metafizycznych teorii symbolu religijnego muszą pojawić się, niestety w wymiarze wysoce niezadowalającym, motywy tematyczne zaczerpnięte z ogólnej teorii wartości, czyli aksjologii.

1. SEMANTYKA SYMBOLU RELIGIJNEGO

Zadaniem podstawowym jest ustalenie tego, czym jest znaczenie jakiejś wypowiedzi w ogóle, a czym na tym tle wyróżnia się znaczenie typu symbolicznego. Zacieśniam się tutaj wyłącznie do krótkiej analizy znaczenia nazw, rsp. nazw symbolicznych.

Nazwa dzięki znaczeniu odnosi nas poza siebie, do jakiegoś przedmiotu w najszerszym tego słowa znaczeniu. R. Ingarden, rozwijając w tym punkcie poglądy Husserla z jego *Badań logicznych*, wyróżnia w znaczeniu nazwy 5 momentów konstytutywnych, wśród których na pierwszym miejscu pojawia się, najbardziej nas obecnie interesujący, intencjonalny wskaźnik kierunkowy. Ingarden pisze: „Rozważmy przykładowo wyrażenia tego rodzaju jak np. a) 'środek ziemi' i b) 'stół' (w sensie 'jakiś stół', po niemiecku 'ein Tisch'). Zauważam wówczas, że każde z nich o d n o s i się do pewnego przedmiotu, pewien przedmiot oznacza, na pewien przedmiot się skierowuje. Dzieje się to tylko dlatego, że wyrazy te zawierają w swym znaczeniu czynniki, które — jeżeli tak można powiedzieć — rozstrzygają o tym, o jaki i o jak wyposażony przedmiot (właśnie o 'stół', o 'środek ziemi') przy użyciu każdej z tych nazw chodzi. Te momenty znaczeniowe słowa, które określają przedmiot co do jego jakościowego uposażenia, nazywam treścią materialną znaczenia słowa, natomiast ów moment, w którym słowo odnosi się wyłącznie do tego a nie do żadnego innego przedmiotu, lub — w innych wypadkach — w którym odnosi się do takiego przedmiotu nazywam wskaźnikiem kierunkowym”⁴.

Przyjęcie powyższej koncepcji znaczenia idzie w parze z doniosłymi stwierdzeniami dotyczącymi jego natury.

Przed wszystkim znaczenie słowa i konsekwentnie znaczenie całego zdania nie może być uznane li tylko za wyraz subiektyw-

⁴ O dziele literackim, Warszawa 1960, s. 101.

nych „dyspozycji” podmiotu myślącego danym językiem lub rozumiejącego ów język. Oczywiście podmiot rozumiejący — człowiek, aby formułować sensowne wypowiedzi lub takie wypowiedzi rozumieć, musi spełniać pewne warunki, warunki subiektywne, które możemy nazwać subiektywnymi warunkami znaczenia nazwy lub zdania. Ale samo spełnienie owych warunków nie stwarza jeszcze znaczenia. Dopiero pojawienie się w polu świadomości jakiegoś przedmiotu, choćby tylko przedstawionego, wyobrażonego, do którego odniesie się nazwa, rozstrzyga o tym, że nazwa „coś znaczy o czymś”. Wskaźnik kierunkowy jest wtedy tym momentem znaczenia, który przenosi naszą świadomość do owego przedmiotu i każe jej żyć jego „rzeczywistością”. Nazwa nie zamyka nas w obszarze naszego wewnętrznego świata, lecz otwiera nam inny świat, świat-przedmiot.

Znaczenie jest w swej istocie niezmiennie. Należy to właściwie rozumieć. Jeżeli przedmiot nazwy znaczącej jest niezmienny (np. geometryczny trójkąt), niezmiennosc znaczenia jest gwarantowana bez reszty niezmiennością przedmiotu. Gdy przedmiot jest częściowo zmienny a częściowo niezmienny (np. ten stół), wtedy znaczenia pojęć odnoszą się najpierw do tego, co niezmiennie, pozostawiając „na uboczu” szereg momentów znaczeniowych niedookreślonych, otwartych na przyjęcie możliwych zmian w przedmiocie. Jak widać, przyjmuje się tutaj, że znaczenia pojęć nie są relatywne z uwagi na czas: one są ponadczasowe. Zmienne może być ich konkretne rozumienie przez tego lub innego człowieka, ale taka zmiana rozumienia zakłada niezmiennosc rdzenia znaczeniowego, który musi trwać jako ośrodek ewentualnej zmienności rozumienia.

Przejdźmy obecnie do odpowiedzi na pytanie, czym jest znaczenie typu symbolicznego. Czym jest symbol?

Ricoeur pisze: „Słowu 'symbol' nadaję tutaj sens węższy niż ci, którzy jak Cassirer symbolicznym nazywają wszelkie ujęcie rzeczywistości za pośrednictwem znaków, począwszy od percepcji, mitu, sztuki, skończywszy na nauce; i szerzej niż ci autorzy, którzy wychodząc od łacińskiej retoryki lub tradycji neoplatonńskiej redukują symbol do analogii. Nazywam symbolem wszelką taką strukturę znaczeniową, w której sens bezpośredni, pierwszy, literalny, określa ponadto inny sens pośredni, drugoplanowy, przedstawiony, który nie może być ujęty inaczej jak poprzez pierwszy. Opis obejmujący znaczenia o podwójnym sensie stanowi właśnie opis pola hermeneutycznego”⁵. Według ulubionej formuły Ricoeura symbol jest tym, co „daje do myślenia”. „Formuła, która mnie

⁵ *Le conflit...*, s. 16.

zachwyca, mówi dwie rzeczy. Symbol daje; ja nie konstruuje sensu, to on daje mi ten sens; ale to, co daje, jest 'do myślenia', jest 'o czym' myślenia... Sentencja sugeruje zatem, że wszystko zostało już powiedziane w sposób zagadkowy, a mimo to wszystko trzeba zaczynać i rozpoczynać w wymiarze myślenia"⁶.

Pomiędzy sensem danym wprost i bezpośrednio a sensem „zagadkowym”, zaprezentowanym pośrednio, istnieje między innymi i więź analogii. „Sens symboliczny jest konstytuowany poprzez sens literalny i w sensie literalnym, który sprawia analogię dając analogon. ...W tym znaczeniu symbol jest czymś dającym; jest dającym, ponieważ stanowi intencjonalność pierwszą, która w sposób analogiczny daje sens drugi”⁷. Owego „dawania analogonu” nie należy mylić z tradycyjnym „rozumowaniem przez analogię”. Rzecz w tym, że symbol nie kryje żadnego rozumowania, lecz otwiera szczególny typ doświadczenia szczególnych „aspektów” świata, które bez niego byłyby dla człowieka zamknięte. Wszelkie rozumowania „przez analogię” mogą dopiero w tym doświadczeniu znaleźć swe oparcie.

Autor rozróżnia nadto: symbole pierwszego rzędu (Adam, Ewa, drzewo wiadomości dobrego i złego, ewangeliczna wdowa jako symbol dobrego chrześcijanina) oraz symbole drugiego rzędu, tj. symboliczne narracje, w których owe, podniesione do rangi sym-

⁶ *Le conflit...*, s. 284. Niestety polska literatura teologiczna nie odkryła jeszcze na jakąś większą skalę znaczenia problematyki symbolu dla zrozumienia natury źródłowych tekstów chrześcijaństwa. Pewną lukę w tej dziedzinie wypełniają artykuły Ks. M. Malińskiego, kontynuującego w tym wypadku nurty myślowe filozofii niemieckiej, ściślej H. G. Gadamera, K. Rahnera oraz myśli P. Tillicha. Maliński w art.: *Egzystencjalność symbolu* (*Znak*, nr 191, maj 1970) prezentuje nam coś w rodzaju generalnego rzutu na całą problematykę symbolu, w którym z natury rzeczy pewne istotne szczegóły musiały ulec pominięciu. Autor pomija to, co dla mnie osobiście byłoby najbardziej interesujące: w jaki to sposób treść konkretna symbolu (konkretny ogień, konkretna woda) „przywoluje” treść inną, transcendentną, metafizyczną, *rsp.* w jaki sposób ją „zawiera”. Maliński sugeruje w pewnym miejscu, że przywołanie to jest pośrednie: poprzez przeżycia twórcy dzieła. „W odbiorcy zaczynają powstawać te same przeżycia, które miał twórca” (s. 585). Sądzę ze swej strony, że to odniesienie do twórcy nie jest konieczne, ani nawet potrzebne. Widziałbym w tym poglądzie jakieś resztki koncepcji „sympatyzującego wczuwania”, którą rozpowszechniła się w Niemczech estetyka T. Lippsa. Z kolei Ricoeur w tomie II swej *Filozofii wolności* (s. 22) sądzi, że przeniesienie znaczenia dokonuje się na zasadzie analogii. Ale w omawianej ostatniej książce (*Le conflit...*) analogia pojawia się tylko jako jedna z wielu możliwości, o których zresztą nic bliżej nie mówi. Inne ograniczenie artykułu Malińskiego wynika stąd, że ma on być przygotowaniem do zrozumienia natury sakramentu, w rezultacie czego koncentruje się na analizie symbolu pierwszego rzędu. Sądzę ze swej strony, że łatwiej jest pokazać wszystkie aspekty symbolu biorąc pod uwagę całe narracje, czyli symbole drugiego rzędu. O różnicy za chwilę.

⁷ *Finitude et culpabilité*, Paris 1960, s. 22—23.

bolu postaci biorą udział. Szczególnym zainteresowaniem obdarza on „symbolikę zła” (symbole służące do wyrażania winy, jak „plama”, „zbrudzenie”, „błądzenie”, „czucie się prochem” itd), analizie których poświęci drugi tom swej fundamentalnej *Filozofii woli*.

Porównanie badań Ingardena nad znaczeniem z badaniami Ricoeura nad symbolem daje interesujące wyniki. Obydwaj są zgodni, że istotą znaczenia jest intencyjność: znaczenie przenosi nas do przedmiotu, sam przedmiot do nas mówi o sobie. Poza tym w ingardenowskiej teorii znaku doskonale mieści się struktura symbolu. Ingarden rozróżnia nieco dalej dwa rodzaje wskaźników kierunkowych: wielopromienne i potencjalne (obok jednopromiennych i aktualnych). Wskaźnik wielopromienny wskazuje na kilka przedmiotów, potencjalny wskazuje na przedmioty lub ich aspekty jeszcze nieokreślone, mogące się jednak w każdej chwili określić. Otóż znaczenia symboliczne odznaczają się wskaźnikami wielopromiennymi i potencjalnymi. Chociaż z drugiej strony należy podkreślić, że nie każdy znak o wskaźniku wielopromiennym i potencjalnym musi być symbolem. Dzięki potencjalnemu charakterowi wskaźników kierunkowych a także dzięki ich wielopromienności rozumiemy łatwiej, jak jest możliwa ewolucja znaczeniowa, której symbole ulegają (gdy np. do symbolu Adam dołączy się symbol Chrystus: Chrystus jest drugim Adamem — odkrycie dokonane, jak wiadomo, przez św. Pawła). Symbole ewoluują w ten sposób, że do istniejących i już określonych warstw znaczeniowych dołączają się nowe warstwy, do nich jeszcze nowe, przy czym ewolucja obraca się wokół pewnego rdzenia znaczeniowego, co umożliwia stwierdzenie, że zmiana jest zmianą jednego i tego samego symbolu. Gdyby ewolucja wykroczyła poza rdzeń znaczeniowy symbolu, mielibyśmy do czynienia nie ze zmianą symbolu, lecz z powstaniem nowego.⁸

Tekst religijny odznacza się jednak, jeszcze jednym rysem szczególnym, na który Ricoeur nie zwrócił dostatecznej uwagi, chociaż w kilku miejscach swego studium o nim wzmiankował. Symbol religijny jest przede wszystkim symbolem aksjologicznym: stoi on w pewnej szczególnej, wymagającej odrębnego opisu relacji do różnego typu i rzędu wartości („witalnych”,

⁸ Powstaje pytanie, czy symbol musi być czymś realnie istniejącym, czy tylko wobrażeniem. Otóż może zachodzić zarówno pierwszy jak drugi przypadek. Istnieją przedmioty realne, realne zdarzenia, realni ludzie, którzy w szczególnych okolicznościach nabierają symbolicznego znaczenia. Istnieją także takie przypadki, w których „materiałem” symbolu jest postać fikcyjna. Z punktu widzenia samej relacji „symbolizowania” czegoś, realny lub nierealny charakter „materiału” symbolizującego jest sprawą drugorzędną.

„duchowych”, „moralnych”), wśród których naczelne miejsce zajmuje Sacrum, jako wartość najwyższa i zarazem podstawowa. Na istnienie owego Sacrum zwraca uwagę fenomenologia religii już od dawna. Podkreśla ona jednocześnie (np. M. Eliade), że Sacrum z racji przysługującej mu „tajemniczości”, „wieloznaczności”, „nie-wyczerpalności”, nie może być tematem opisu dla żadnego innego języka wyjawszы język symboliczny. Język religii jest z tej racji językiem symbolicznym, ponieważ jest zarazem próbą opisu jak „terenem ekspresji” transcendentnego Sacrum. Nie znaczy to oczywiście, by poza religią taki język był niemożliwy, lub by na gruncie religii nie wyrażał także pierwiastka przeciwnego Sacrum — demoniczności.

Stwierdzenie ścisłych powiązań języka religii z pierwiastkiem aksjologicznym, w szczególności zaś z pierwiastkiem aksjologicznym Sacrum, będzie miało doniosłe konsekwencje dla dalszych analiz.

Nasze dotychczasowe badania wyznaczyły w sposób ramowy s e m a n t y c z n ą płaszczyznę pytań hermeneutycznych. Pytania objęły następujące sprawy: problem symbolu religijnego i zagadnienia pochodne, jak zagadnienie jego intencyjności oraz zagadnienie jego związku z Sacrum. Tekstem, który hermeneutyka religii bierze jako temat interpretacji jest „język symboliczny”: słowo, rzecz, osoba, system znaków liturgicznych, narracje itd. Zainteresowania badawcze semantyki idą po linii: co mówi tekst, o czym mówi tekst?

Szczegółowe pytania hermeneutyczne na poziomie semantycznym są, zdaniem Ricoeura, następujące: „Co się tyczy wyrażen symbolicznych zadanie analizy językowej wydaje się być podwójne. Trzeba rozpocząć od możliwie pełnego i możliwie kompletnego wyliczenia form symbolicznych. Ta indukcyjna droga jest jedynie możliwą na początku badań, ponieważ problemem jest właśnie określenie wspólnej struktury różnych odmian wyrażen symbolicznych”. I dalej: „Wyliczenie odmian wyrażen symbolicznych pociąga za sobą jako uzupełnienie jakąś kryteriologię, której zadaniem jest ustalenie semantycznej budowy form pokrewnych takich jak metafora, alegoria, podobieństwo. Jaka jest funkcja analogii w 'przenoszeniu sensu'? Czy istnieją jakieś inne sposoby wiązania jednego sensu z drugim niż analogia?” Ricoeur podkreśla, że z kryteriologią symbolu wiąże się nieodłącznie badanie samego postępowania hermeneutycznego. „...interpretacja wychodzi z wielorakiego dookreślania się symboli — z ich wzajemnego podporządkowania się sobie; ...ale każda interpretacja z samej definicji redukuje to bogactwo, tę wieloznaczność i 'tłumaczy' symbol według klucza czytania, który jest jej własnością. Zada-

niem kryteriologii jest ukazanie, że forma interpretacyjna jest relatywna do teoretycznej struktury rozważanego systemu hermeneutycznego".⁹

Badania te jednak nie mogą być prowadzone w oderwaniu od osiągnięć współczesnego językoznawstwa. Ricoeur poświęca kilka rozdziałów swej pracy pytaniu, co może przynieść hermeneutyczne refleksyjnej językoznawstwo strukturalistyczne.

2. HERMENEUTYKA REFLEKSYJNA A STRUKTURALIZM

Ujmując sprawę w olbrzymim uproszczeniu możemy powiedzieć, że na gruncie językoznawstwa strukturalistycznego przyjmuje się, iż u podstaw konkretnej mowy ludzkiej istnieje i funkcjonuje bliżej nieuświadomiona struktura języka „jako takiego”, głębsza niż gramatyka danego języka, której prawa rządzą najpierw określoną gramatyką a potem wpływają także na wizję otaczającego człowieka świata. „Powiedz mi, jaki jest twój język, a powiem ci, jaka jest twoja wizja świata”. Językoznawstwo strukturalistyczne obrało sobie jako cel opisanie owej „substruktury” języka mówionego, dochodząc do zaskakujących wyników.¹⁰

W związku z podstawową ideą strukturalizmu, który ostatnimi czasy dzięki C. Lévy-Straussowi, M. Foucault, J. Lacanowi i wielu innym wykroczył poza ramy językoznawstwa a stał się ogólnofilozoficzną metodą badania zarówno świata zewnętrznego jak wewnętrznego, rodzi się pytanie: czy nie jest słuszny raczej kierunek badań odwrotny w stosunku do tego, jaki obraliśmy wyżej? Jeżeli „mój świat” jest ostatecznie takim światem, jakim robi go „mój język”, czy nie trzeba nam w badaniach wyjść od podmiotu, od świadomości lub podświadomości człowieka, by w niej szukać

⁹ *Le conflit...*, s. 17–18.

¹⁰ B. Malmberg ilustruje to przykładem gry w szachy. Pisze: „Poszczególne figury w grze w szachy definiuje się, jak wiadomo, wyłącznie pod kątem funkcji, jaką spełniają zgodnie z regułami gry. Natomiast ich właściwości fizyczne są tutaj bez znaczenia. Zewnętrzna forma konia czy wieży, ich barwa, wielkość, materiał, z którego zostały wykonane, mogą ulec najróżniejszym zmianom. Pojedynczą figurę można wymienić na jakikolwiek inny przedmiot, przy czym nie straci ona swej funkcji tak długo, jak długo porusza się zgodnie z zasadami gry. Jedyny warunek, jaki muszą spełniać figury, to ten, aby różniły się między sobą kształtem o tyle, by nie można ich było pomieszać... Powyższy przykład przeniesiony *mutatis mutandis* na system języka oznacza, że określony element języka (np. samogłoskę, spółgłoskę czy akcent) definiować należy z lingwistycznego punktu widzenia pod kątem jego relacji do pozostałych elementów systemu oraz do funkcji, jaką w tym systemie spełnia... Dla de Saussure'a *la langue* jest formą a nie substancją”. *Nowe drogi w językoznawstwie*, PWN, Warszawa 1969, s. 72–73.

ostatecznych źródeł znaczeń symbolicznych? Czy symbol jest przejawem Sacrum, czy raczej Sacrum dziełem symbolu? Czy język symboliczny otwiera oczy na swoiste doświadczenie świata, czy też zniekształca naturę tego doświadczenia? Czy nie słusniejsza była droga R. Otto, który w Sacrum widział „kategorię a priori”, podobną do innych kategorii z kantowskiej *Krytyki czystego rozumu*?

Bardzo trudno jest przeprowadzić ostateczną i gruntowną krytykę strukturalizmu zarówno jako kierunku w językoznawstwie, jak doktryny filozoficznej, proponującej generalną metodę badania świata zewnętrznego i ludzkiej świadomości. Trudność bierze się stąd, że kierunek z racji młodego stosunku wieku nie zdołał jeszcze wykazać wszystkich możliwości badawczych, ani ujawnić wszystkich odcieni, z których biorą się różne tendencje, stojące często w opozycji do idei jego twórców (głównie F. Saussure'a). Przykładem może być choćby idea „gramatyki generatywnej” Noama Chomsky'ego, w której poddaje on rewizji podstawowe założenie teorii Saussure'a a pośrednio niemal wszystkich strukturalistów o prymacie struktur synchronicznych przed diachronicznymi.¹¹ Niemniej Ricoeur proponuje pewnego rodzaju rozrachunek, biorąc pod uwagę nie tyle wyniki badań strukturalistów, ile możliwości czysto metodologiczne kierunku. Stara się również uchwycić zagadnienie u samego źródła: na gruncie językoznawstwa i częściowo na gruncie etnografii i etnologii Lévy-Straussa, zatem tam, gdzie wyniki badań okazały się najbardziej przekonujące. Bilans „za i przeciw” wypada raczej negatywnie: strukturalizm proponuje model badawczy dostosowany do badań innego rzędu niż badania nad językiem przekazu judeo-chrześcijańskiego. Jest to model badania systemów statycznych, zamkniętych, niezdolny do uchwycenia natury i specyfiki systemów dynamicznych, będących w stanie rozwoju, jakim była i jest kerygma judeo-

¹¹ „De Saussure podkreśla, że w językoznawstwie, podobnie jak w wielu innych naukach, należy studiować zjawiska, biorąc pod uwagę 'oś jednoczesności'..., gdzie każde odniesienie do czasu zostało zneutralizowane — a częściowo ich stosunek czasowy. W pierwszym wypadku badacza interesują relacje zachodzące między zjawiskami występującymi w tym samym czasie (system języka obserwowany w określonym momencie), w drugim — badamy stosunek zjawiska do zjawiska poprzedzającego lub następującego... Większość współczesnych kierunków językoznawczych, podkreślających podstawowe znaczenie synchronicznych studiów nad językiem, sprowadza je w większym lub mniejszym stopniu do de Saussure'a; dzięki temu, iż uczony ten zawsze podkreślał konieczność metody synchronicznej, opis języka znalazł się ponownie w łaskach językoznawców, stając się nawet sprawą pierwszorzędnej wagi”. B. Malmberg, dz. cyt., s. 67—68. W późniejszym strukturalizmie przyjęto zasadę prymatu synchronii przed diachronią; wszelkie przemiany muszą dokonywać się w ramach niezmiennych „struktur” synchronicznych.

-chrześcijańska. Nie znaczy to jednak, by model strukturalistyczny był dla refleksji nad symbolami całkowicie bez znaczenia.

Oto osiągnięcia kierunku:

a) Analizy językowe strukturalistów (szczególnie S. Ullmana, *Principles of Semantics*) odsłaniają, w jaki sposób znaczenia symboliczne „wkorzeniają się” w struktury polisemiczne (wieloznaczące) występujące w syntaktycznej sferze języka. „Już Urban zaznaczył, pisze Ricoeur, że to, co czyni z języka instrument poznania, polega na tym, że jakiś znak może określać jedną rzecz nie przestając określać innej, że zatem aby mieć znaczenie ekspresyjne dla drugiej rzeczy, musi być ukonstytuowany jako znak pierwszej”¹². Symbol nie jest zatem przypadkowym „pasożytem” na terenie języka, lecz jest wrośnięty w jego naturalny rdzeń.

b) Analizy strukturalistów mogą przyczynić się do ograniczenia ekstrapolacji w sposobach interpretowania symboli, w jakie obfitowała egzegeza chrześcijańska głównie przedtomistyczna. Pozwolą one na wybór złotego środka między, jak pisze, „zaflegmieniem symbolu we wyobrażeniu a wyparowaniem w alegorii”¹³. Złoty środek daje się osiągnąć przez wypracowanie „kodu symbolicznego”, pozwalającego systematyzować symbole w warstwy izomorficzne (jednorodne), w ramach których jeden symbol wzbogaca treścią symbole sąsiadujące z nim i sam jest ograniczany w swej ekspansji znaczeniowej przez swego izomorficznego sąsiada (stosownie do odkrytej przez strukturalistów mechaniki „kumulatywnej” znaczenia i mechaniki „ograniczania” znaczenia: pierwsza polega na tendencji, by jedno i to samo znaczące „słowo” znaczyło jak najwięcej, druga polega na ograniczeniu tej ekspansji słowa przez ekspansję znaczeniową innych nazw).

Oto z kolei metodologiczne ograniczenia kierunku;

a) Najpierw uwaga skierowana przeciwko metodzie badań nad kulturami pierwotnymi Lévy-Straussa. Ricoeur zauważa, że rozumienie strukturalistyczne jakiegokolwiek zjawiska kulturowego zakłada jakiś stopień rozumienia hermeneutycznego tego zjawiska, chociaż rozumienia tego wyraźnie nie artykułuje. To nie metoda hermeneutyki refleksyjnej jest w tym przypadku warunkowana metodą strukturalizmu, lecz metoda strukturalizmu zakłada jakiś stopień rozumienia właściwego metodzie refleksyjnej. Piszę dosłownie: „Rozumienie podwójnego sensu, rozumienie istotowo hermeneutyczne, posiada zawsze jako swe ukryte założenie rozumienie 'wymiany wartości komplementarnych', o której traktuje strukturalizm. Skrupulatne badania *Myśli nieoswojonej* su-

¹² *Le conflit...*, s. 71.

¹³ *Le conflit...*, s. 63.

gerują, że zawsze można na bazie homologii struktur szukać analogii typu semantycznego, które umożliwiają porównanie różnych płaszczyzn rzeczywistości i dla których 'kod' zapewnia możliwość konwersji. 'Kod' suponuje odpowiedniość, pokrewieństwo treści, tzn. szyfr... Oto dlaczego rozumieniu strukturalistycznemu towarzyszy zawsze jakieś rozumienie hermeneutyczne, i to nawet wtedy, gdy się o tym wyraźnie nie mówi".¹⁴

Gdy idzie o kierunki ściśle językoznawcze strukturalizmu, autor wymienia tylko uwagi ogólne, niemniej zasadnicze:

b) Teorie językowe strukturalizmu są teoriami znaku podświadczonego, założonego w faktycznej mowie (tzw. semu, leksemu, fonemu itd.), który jest co najwyżej warunkiem możliwości sensu, ale nie jest jego warunkiem dostatecznym. Stąd obok „semiotyki” (teorii „znaczeń” nieświadomych), musi być rozwinięta „semantyka”, czyli odrębna od semiotyki teoria znaczeń, dla której problemem centralnym będzie teoria intencyjności.

c) Teorie strukturalistyczne operują aksjomatem, że system znaków danego języka jest systemem zamkniętym. Pociąga to tę konsekwencję, że nie widać, jak możliwa jest jakakolwiek twórczość w łonie języka, jak możliwy jest twórczy dyskurs. „Dyskurs polega na następstwie aktów wyboru, przez które pewne układy zostają wybrane a inne wykluczone... Wybór ten tworzy nowe układy: wypowiadać zdania jeszcze niewypowiedziane, rozumieć takie zdania, oto istota aktu mówienia i rozumienia słowa. Tworzenie niewypowiedzianych jeszcze zdań w ilości wirtualnie nieskończonej ma jako swe przeciwieństwo skończony i zamknięty repertuar znaków” (s. 87). Na ten brak klasycznego strukturalizmu zwrócił uwagę sam N. Chomsky.

Reasumując: „...okazuje się, że znak nie jest tylko tym, czego brak rzeczom, jest nie tylko różny od rzeczy i w nich nieobecny; jest on tym, co zmierza ku zastosowaniu do rzeczy, aby wyrażać, ujmować, chwytać, a w ostatecznej instancji pokazywać, wywoływać widzenie”.¹⁵

¹⁴ Lévy-Strauss ustala, jak wiadomo, że język i system pokrewieństwa odznaczają się „homologią struktury”. Struktury językowe regulują kursowanie (wymianę) słów w danym społeczeństwie, struktury pokrewieństwa regulują wymianę kobiet. Analogicznie struktury ekonomiczne regulują wymianę towarów. Takie ustalenie homologii struktur nie może się dokonać bez jakiegoś stopnia zrozumienia istoty wartości komplementarnych, będących członami owych struktur. Uwaga Ricoeura jest nie czym innym jak aplikacją ogólnej zasady fenomenologii, w myśl której wszelkie pytanie naukowe zakłada jakąś intuicję istoty tego, o co w pytaniu pytamy, ew. czego komplementarność zamierzamy ustalać.

¹⁵ *Le conflit...*, s. 91.

3. RYS REFLEKSYJNY SYMBOLU I EGZYSTENCJA

Celem interpretacji hermeneutycznej jest integralne odczytanie tekstu. Ale odczytać tekst integralnie nie znaczy tylko uchwycić, co tekst niejako sam w sobie mówi, lecz ująć go w tym, co mówi on do mnie. W hermeneutyce symbolu postulat rozumienia symbolu w jego odniesieniu „do mnie” jest wrośnięty w samą istotę symbolu religijnego. Symbol odznacza się bowiem, oprócz wymienionych już wyżej momentów natury intencyjno-przedmiotowej, szczególnym rysem refleksyjnym: on symbolizuje coś dla mnie, mówi do mnie, mnie daje do myślenia, nie wspominając już o tym, że mówi między innymi na mój temat. W ostatecznej instancji odsłania mi on (symbol religijny) moją sytuację w świecie, sytuację w najbardziej dosadnym tego słowa znaczeniu — egzystencjalną. W ten sposób człowiek widzi samego siebie poprzez przedstawiony przez symbol „świat” i widzi przedstawiony „świat” przez swój własny, osobisty świat. Z istoty symbolu religijnego płynie konieczność rozumienia siebie w nim.

We współczesnej hermeneutyce symbolu problematyka „rozumienia” przybrała dwie formy, wyznaczone dwoma podstawowymi pytaniami egzegezy bultmannowskiej. Pierwsze pytanie brzmi w przybliżeniu następująco: jakie było rozumienie kerygmy Jezusa przez pierwszą gminę chrześcijan? Pytanie drugie daje się sformułować: jakie jest lub jakie być powinno nasze rozumienie zarówno kerygmy Jezusa, jak rozumienia Jezusa przez pierwszą gminę wyznawców? Problem rozumienia stał się problemem dwu a nawet wielopiętrowym. Przeciwno takiemu podziałowi problematyki rozumienia na gruncie historii filozof oczywiście nie ma prawa oponować. Jest ona jednak sprawą nie jego, lecz przede wszystkim historyka. Pytanie filozofa będzie bardziej radykalne. Nie będzie on szukał warunków rozumienia jednej generacji przez drugą generację, lecz będzie zmierzał do tego, by ustalić konieczne warunki możliwości wszelkiego rozumienia, warunki koegstensywne z samą istotą *resp* naturą umysłu ludzkiego. Badania filozofa pójdą w głąb, będą się starały uzyskać wymiar ponadhistoryczny, będą zmierzały do tego, by w rezultacie osiągnąć nie tylko jakąś prawdę o tym czy owym tekście i tym czy owym rozumieniu tekstu, lecz o samym rozumiejącym człowieku.

Uwzględniając ten wymiar problematyki omówię krótko dwa kierunki filozoficzne hermeneutyki rozumiejącej, które wywarły i nadal wywierają olbrzymi wpływ na hermeneutykę współczesną, mianowicie Z. Freuda i M. Heideggera.

Wybór nie jest przypadkiem. Obydwa kierunki postawiły na ostrzu noża problem autentyzmu. Nie jest to jednak problem

autentyczności tekstu, jak go rozumiała i nadal rozumie tzw. „historyczna krytyka” (czy dany tekst rzeczywiście pochodzi od tego autora, na którego się powołuje), lecz problem wewnętrznej „szczerości” tego, kto podjął się jego interpretacji na własny i cudzy użytek. Chodzi o to, czy sam hermeneuta jest dostatecznie szczery w postawie słuchania mowy tekstu, czy może w sposób mniej lub bardziej zamaskowany daje się powodować wewnętrzną lub zewnętrzną „cenzurą”, która przede wszystkim dla niego samego zniekształca „mowę słowa”. W przypadku, gdy tekst ma charakter symboliczny, sprawa jest tym bardziej subtelna. Tutaj z racji wieloznaczności symbolu, pewnej nieokreśloności związków między tym, co mówione wprost a tym, co „dawane do myślenia”, a także z racji presji wywieranej przez społeczność religijne czy antyreligijne, wśród których hermeneuta pracuje, odczytanie tekstu może być niezmiernie trudne.

Psychoanaliza Freuda i (przynajmniej częściowo) koncepcje Heideggera z okresu jego *Sein und Zeit* stawiają problem autentyczności od strony negatywnej, tj. od strony możliwego jej braku. Z tego właśnie powodu ich punkty widzenia nie mogą być pominięte, choć nie mogą też uchodzić za jedynie zobowiązujące. Po eliminacji postawy braku autentyzmu pozostaje jeszcze sprawa autentyzmu i pytanie o to, co tekst mówi do człowieka, który naprawdę słucha. Aby odpowiedzieć na to drugie pytanie nie wystarczy sama analiza znaczenia tekstu. Trzeba jeszcze pokazać, jak „wygląda” postawa słuchania i jak „wygląda” sam „słuchający” człowiek. Antropologia „negatywna” musi być uzupełniona antropologią „pozytywną”. Przy czym jedna i druga musi się rozwijać na poziomie filozoficznym, tj. poziomie badania tego, co ostatecznie pierwotne. Antropologię „pozytywną” rysuje częściowo sam symbol, gdy zwraca się do człowieka. Możemy odgadnąć, przynajmniej w zarysie, do „jakiego” człowieka się zwraca. Niemniej jest to tylko „szkic antropologii”. Szkic wymaga umieszczenia w antropologii integralnej, wywodzącej się z naturalnej refleksji nad człowiekiem. Sprawy tej nie wolno dzisiaj pominąć. I to nie tylko z tej racji, że oto powstała „antropologia negatywna”, która w niektórych swych nurtach stawia w ogóle pod znakiem zapytania możliwość zrozumienia religii, lecz przede wszystkim dlatego, że domaga się jej sama treść symbolicznego języka religii.

Zwróćmy najpierw uwagę na Freuda.

Tekstem hermeneutycznej interpretacji jest dla Freuda cała kultura współczesnego człowieka. Religia pojawia się w niej jako część składowa kultury. Kulturę i religię interpretuje Freud przez pryzmat tzw. „zasady ekonomii”, która stanowi podstawowy klucz interpretacyjny a zarazem punkt widzenia jego psychoanalitycznej

hermeneutyki. Czymże ta zasada jest? Ricoeur pisze: „Rdzeń problemu Freuda streszcza się w trzech kwestiach: do jakiego stopnia można zmniejszać ciężar wyrzeczeń popędowych narzuconych człowiekowi przez kulturę? Jak ustalić rozmiar owego ciężaru w perspektywie wyrzeczeń, których nie da się pominąć? W jaki sposób dać człowiekowi zadowalające zadośćuczynienie w zamian za jego wyrzeczenia?”¹⁶ Cała kultura łącznie z religią jest według Freuda elementem składowym zadośćuczynienia. Suma zadośćuczynienia winna wyrównywać poniesione straty. Ale dlatego właśnie prawda leży zawsze po stronie tych wartości, które kompensują. Każda wartość, która spełnia warunek zadośćuczynienia, jest dopuszczalna. Istota problemu kompensacji i konsekwentnie istota problemu hermeneutycznego sprowadza się do kwestii typu ekonomicznego: bilansu strat, jakie człowiek ponosi, ceny, jaką płaci, i zadośćuczynienia, jakiego jego psychika wzmian oczekuje.

Posłuchajmy w tym punkcie samego Freuda: „Religia totemiczna powstała z poczucia winy synów, jako próba złagodzenia tego poczucia i zjednania skrzywdzonego ojca przez późniejsze posłuszeństwo. Jak się okazało, wszystkie późniejsze religie były także próbami rozwiązania tego samego problemu, różniąc się jedynie ze względu na stopień kultury, na jakim dokonują tej próby, i co do dróg, które wybierają; wszystkie jednakże są reakcjami na to samo wydarzenie, od którego zaczęła się kultura i które odtąd nigdy nie pozwoliło spocząć ludzkości”¹⁷. U zarania dziejów ludzkości, sądzi Freud, leży zbrodnia: morderstwo ojca przez horde synów. Morderstwo to jest źródłem zarówno pierwszej organizacji społecznej, jak nieustannego poczucia winy i związanego z nim dążenia do zadośćuczynienia, którego przejawem jest między innymi uczta totemiczna. „...Ambiwalencja związana z kompleksem ojca trwa dalej także w totemizmie i w religiach w ogóle. Religia totemizmu obejmuje nie tylko przejawy wyrzutów sumienia i próby ich złagodzenia, lecz także służy wspomnieniem triumfu nad ojcem”¹⁸. W tych samych perspektywach będzie się starał Freud interpretować znaczenie uczty eucharystycznej.¹⁹

¹⁶ *Le conflit...*, s. 126.

¹⁷ Z. Freud, *Człowiek, religia, kultura*, Warszawa 1967, s. 130–131.

¹⁸ Z. Freud, dz. cyt., s. 131.

¹⁹ O ile dobrze rozumiem sens tzw. „nowej teologii” holenderskiej, dla której sprawa eucharystii stała się zagadnieniem centralnym, to jej intencją było nie tyle „przybliżenie” współczesnemu człowiekowi dogmatu wiary, ile właśnie polemika z rozpowszechnionym na Zachodzie freudyzmem. Proponowana analiza „znaczenia” uczty eucharystycznej miała ukazać tę jej rzeczywistość, która we freudyzmie została zafałszowana. Oczywiście nie wypowiadam się tutaj na temat, czy próba ostatecznie się powiodła.

Hermeneutyka psychoanalizy zmierza zatem do odsłonięcia swoistej „genezy sensu” symbolu religijnego. Ostateczne źródła sensu symbolicznego widzi ona w głębinach podświadomości, w których toczy się ukryty targ o bilans ekonomiczny straty i kompensacji. Gdy człowiek religijny akceptuje symbol swej religii, to akceptacja owa jest jedynie końcowym etapem ukrytego w nim i zarazem bardziej podstawowego dążenia do kompensacji.

Analogiczną, chociaż wychodzącą z diametralnie innych założeń, krytykę religijnego symbolizmu przeprowadza K. Marks oraz Fr. Nietzsche. Pierwszy rozpatruje go jako obraz stosunków społecznych epoki ucisku, drugi jako wynik poczucia resentymentu człowieka słabego i pokonanego w walce z silnymi, skierowanego przeciw zwycięzcy. Tych spraw nie jestem jednak w stanie szerzej tutaj rozwijać, mimo że ich ważność jest dla hermeneutyki bezdyskusyjna.

Przejdę obecnie do omówienia niektórych elementów teorii Heideggera, od którego wywodzi się hermeneutyka Bultmanna. Nie jestem w stanie omówić całości. Ograniczę się do pewnego wycinka, mianowicie do zagadnienia rozumienia (*Verstehen*), tak jak ono przedstawia się w *Sein und Zeit*.

Punkt widzenia Heideggera tym przede wszystkim różni się od punktu widzenia Freuda, że jest bardziej radykalny, podstawowy, właśnie filozoficzny. Tematem filozofii Heideggera jest, jak wiadomo, człowiek, któremu nadaje nazwę *Dasein*, aby podkreślić, że jego bytowanie jest zawsze bytowaniem w jakiejś konkretnej sytuacji czasowej i przestrzennej (*Da-sein*: dosłownie „tu—teraz—bytowanie”). Słowo „da” należy interpretować zarówno przestrzennie jak czasowo, natomiast słowo „Sein” należy tłumaczyć przez „bytowanie”, podkreślając tym samym moment stawiania się człowieka. W języku polskim niestety nie znajdujemy ścisłego odpowiednika niem. *Dasein*.) Pojęcie hermeneutyki może mieć u niego co najmniej dwa znaczenia. Jedno podstawowe, o którym nie będę szerzej mówił (hermeneutyka *Dasein*) i drugie wtórne, o którym powiem nieco szerzej. Hermeneutyka w sensie pierwszym to nic innego jak szczególna metoda opisu budowy rzeczowego *Dasein*. Heidegger traktuje *Dasein* niczym tekst do interpretacji. Hermeneutyka *Dasein* jest metodą interpretacji owego „tekstu”, pozwalającą na wydobycie z *Dasein* ukrytych dla nieuzbrojonego oka treści. Znaczenie drugie hermeneutyki bierze się stąd, że przecież *Dasein* chcąc nie chcąc w codziennym życiu dokonuje ze swej strony nieustannie jakiejś „interpretacji” świata otaczającego, otaczających ludzi i wreszcie siebie samego działającego w tym świecie. Chodzi więc o to, by pokazać, jakie są

najbardziej podstawowe „reguły” owej spontanicznej interpretacji świata przez *Dasein*. Zadanie to ma do spełnienia analiza „rozumienia”. Pojęciem „rozumienia” określa bowiem Heidegger nie co innego, lecz właśnie tę pierwotną, podstawową, spontaniczną „interpretację” świata, która należy do istoty *Dasein*.

O co w szczególności chodzi w tym drugim przypadku?

O jakieś „źródło” a zarazem generalne „tło”, z którego bezpośrednio i pośrednio wypływają i do którego się odnoszą nie tylko odpowiedzi, jakie *Dasein* uzyskuje w trakcie swego świadomego życia, lecz także same pytania, które życiu stawia. Jest to „tło” specyficzne: ono nadaje pytaniu kierunek i określony wymiar, ono w określonym miejscu mówi „stop” wszelkiemu poszukiwaniu. Mówiąc „stop” ukazuje jednocześnie, gdzie zaczyna się sfera absolutnego zrozumienia, o którą nikt nigdy (wyjawszy filozofii) nie pyta, ponieważ każdemu wydaje się ona „oczywista”. Jak nazwać to „źródło” i zarazem „tło” wszelkiej interpretacji i wszelkiego pytania?

Heidegger opowiada: *Dasein* pyta, bo w swym rdzeniu jest „troską”. A być troską znaczy: *Dasein* w jego bytowaniu chodzi o własne bytowanie. Każde pytanie jest więc wyrazem troski, każda odpowiedź jest próbą jej ukojenia. Ponadto: *Dasein* jest także „rozumieniem”. To jak pyta, to, o co pyta, to, na czym kończy swoje zapytywanie, to wszystko jest w ostatecznym rozrachunku wyznaczone przez struktury owego fundamentalnego „rozumienia”.

Wyobraźmy sobie konkretną sytuację. Oto znajdujemy się wśród dobrze nam znanych przedmiotów we własnym pokoju. Żaden z nich nie stanowi dla nas tajemnicy: oto lampa, aparat radiowy, oto książka. Wiemy do czego owe przedmioty służą i wiemy także to, co my, konkretnie ja mogę z tymi przedmiotami zrobić: zapalić lampę, słuchać radia, czytać książkę. Rozumiem mój pokój. Ale „rozumiejąc” w ten sposób przedmioty, rozumiem także w jakimś zakresie samego siebie. Widzę siebie jako tego, kto może zapalić lampę, może słuchać radia, może czytać książkę. Widzenie otaczającego świata jest jednocześnie współwidzeniem siebie, ale i na odwrót: widzenie siebie jest jednocześnie współwidzeniem świata. Nie ma poznania świata w izolacji od jakiegoś współwidzenia siebie w nim. Heidegger powie: „rozumienie” jest sposobem bytowania *Dasein* w świecie. Kiedy indziej powie: ono jest bytowaniem naszych możliwości bytowania.

Rozumienie w tym sensie to jakby jakiś pierwotny rzut światła w świat, dzięki któremu widoczne są przedmioty a my wśród nich, ale które samo dla siebie nie jest widoczne. Światło porządkuje

wstępnie ów świat. Porządkuje go tak, że porządku tego już potem gdy idzie o jego podstawowe struktury, zmienić nie może. „*Pierwszy szkic rozumienia bytu nadaje sens*” — mówi Heidegger. I to samo od innej strony: „Sens jest tym, na czym zrozumiałość zatrzymuje się, przy czym to, na czym zrozumiałość zatrzymuje się, nie jest brane wyrażnie ani tematycznie pod spojrzenie”²⁰.

Mamy zatem sytuację szczególną. Oto *Dasein* zamknięte w konkretnej sytuacji przestrzennej i dziejowej. Pragnie ono „zrozumieć” znaczenie jakiegoś „tekstu”, który oto wtargnął w jego świat. Zrozumieć to znaczy odnieść do tego, co już rozumiałe, co jasne samo przez się. W ostatecznej instancji znaczy to odnieść „tekst” do sensu, który „narzuciło” światu podstawowe *Verstehen*. Ale ten narzucony sens — pierwotne światło świadomości, ma swe konieczne układy, poza które wyjść nie jesteśmy w stanie. Jednym z takich układów jest właśnie „troska”: *Dasein* w jego bytowaniu chodzi zawsze o własne bytowanie. Znamienne jest tutaj słowo „własne”. Bo bytowanie może być „niewłasne”, „cudze”, gdy popada w nieautentyczność. Bytowanie *Dasein* może być autentyczne lub nieautentyczne. Koniec końców „tekst” jest odczytywany z punktu widzenia podstawowej możliwości *Dasein*: bycia autentycznym lub nie bycia autentycznym. Inaczej: z punktu widzenia zadania tworzenia własnej egzystencji, o którą zanim dotarliśmy do nas tekst, już jakoś troszczyliśmy się i którą jakoś „rozumieliśmy”, rozumiejąc jednocześnie świat naszego codziennego otoczenia.

Jakie konsekwencje wyciąga z tych analiz Bultmann? Oto jego tekst: „Gdy mowa o nauce Jezusa lub o myśli Jezusa, to u podstaw takiego mówienia wcale nie leży idea powszechnie obowiązującego, idealnego systemu myślowego, który możnaby uczynić oświecającym dla wszystkich nas. Myśli mają być brane tak, jakimi one są w konkretnej sytuacji życiowej człowieka: mianowicie jako rozjaśnienie jego własnej, będącej w ruchu, w niepewności, znajdującej się nieustannie w sytuacji rozstrzygnięć, egzystencji; jako próba rozjaśnienia możliwości i zarazem konieczności własnego *Dasein*. Jeżeli w naszej historyczności natrafiamy na słowa Jezusa, to słowa te nie mogą być oceniane z punktu widzenia systemu filozoficznego i w odniesieniu do ich racjonalnej ważności, boć przecież słowa owe dotyczą nas jako pytania o to, w jaki sposób mamy kształtować naszą własną egzystencję. To zaś, że pytanie o własną egzystencję zawsze porusza nami, stanowi tutaj rzecz jasna założenie”²¹.

²⁰ *Sein und Zeit*, Tübingen 1967, s. 324—325.

²¹ *Jesus*, Tübingen 1964, s. 13—14.

Uczyńmy jedno zastrzeżenie. Nie można ani psychoanalizie ani heideggeryzmowi zarzucać subiektywizmu, relatywizmu, czy idealizmu gdy idzie o ujmowanie natury znaczeń. Znaczenie, sens, jest czymś obiektywnym i w swej podstawowej strukturze niezmiennym. Zmienia się przede wszystkim rozumienie sensu. Człowiek nie doświadcza rzeczy inaczej jak poprzez ich znaczenie. Ale z tego nie wynika, że istnieją tylko znaczenia. Gdy kiedyś zapytałem Ricoeura w prywatnej rozmowie o możliwość doświadczenia tzw. pierwotnych danych wrażeńowych, tj. materiału istniejącego lecz wypranego ze wszelkiego „znaczenia”, odpowiedział z uśmiechem: „po co szukać raju na zawsze utraconego”. Nie znaczyło to oczywiście, żeby doświadczenie rzeczy poprzez ich znaczenie nie miało być prawdziwym doświadczeniem rzeczy.

4. PERSPEKTYWY AKSJOLOGICZNE

Aby mówić o perspektywach, trzeba podnieść kurtynę. W naszym przypadku kurtyną są pewne rozstrzygnięcia Freuda i Heideggera. Chodzi o pokazanie racji a zarazem ograniczeń jednej i drugiej metody.

Niewątpliwą zasługą interpretacji Bultmanna a pośrednio Heideggera, który inspirował Bultmanna, jest poszerzenie problematyki rozumienia tekstu o obszar egzystencjalny *Dasein*. Coś podobnego można powiedzieć o Freudzie i innych „mistrzach podejrzeń”. Dzięki nim na ostrzu noża stanęła kwestia, co w konkretnym rozumieniu konkretnego symbolu jest wynikiem odczytania obiektywnej jego treści, a co wynikiem świadomej czy nieświadomej, koniecznej czy przypadkowej introjekcji podmiotu?

Wysuwając nader ramową i wymagającą z pewnością licznych usprawiedliwień odpowiedź, powiemy idąc częściowo za samym Ricoeurem:

a) Zarówno hermeneutyka typu freudowskiego jak hermeneutyka typu heideggerowskiego mogą dostarczyć i dostarczają wyłącznie „formalnych reguł” interpretacji tekstu. W ostatecznym rozrachunku nie są one jednak w stanie odpowiedzieć na pytanie pozytywne, co dany tekst znaczy dla konkretnego człowieka. Jeżeli niekiedy np. Freud wypowiada takie twierdzenia, to wykracza w nich poza własną metodę, wciągając w odpowiedź pseudo-metafizykę libido. Ricoeur pisze: „Nie wolno oczekiwać od tego przedsięwzięcia (chodzi o Freuda, przyp. J.T.) innej rzeczy niż krytyki autentyczności; nie można od niego wymagać tego, co daje się nazwać krytyką podstaw. To zadanie dla innej metody,

już nie dla hermeneutyki ekspresji psychicznych — od marzenia sennego do dzieła sztuki, od symptomu do dogmatu religijnego — lecz metody refleksyjnej, stosowanej do całego działania człowieka, to jest do jego wysiłku, by istnieć, do pragnienia, by być, i do tych różnych mediacji, poprzez które człowiek zmierza do tego, by wejść w posiadanie pierwotnej afirmacji, która gnieździ się wewnątrz jego wysiłków i jego pragnień”²². I dalej: „Podobnie jak nie rozwiązałyśmy jeszcze zagadki władzy politycznej, gdy powiedzieliśmy, że przywiązanie do wodza mobilizuje w sobie treści popędowe o charakterze homoseksualistycznym, tak nie rozwiązałyśmy jeszcze zagadki „autorytetu wartości”, gdy w łonie fenomenu moralnego i społecznego wyróżniliśmy figurę ojca i stwierdziliśmy identyfikacje zarówno fantastyczne jak realne z tą figurą... Psychoanaliza nie ma dostępu do problemu genezy pierwotnej, ponieważ jej punkt widzenia jest ekonomiczny i tylko ekonomiczny”²³.

Podobnie, mimo różnic, jakie pod innym względem istnieją między obydwojema autorami, rzecz się ma z Heideggerem. To, że *Dasein* interpretuje świat z punktu widzenia zadanego „rozumienia”, jest faktem. Pozostają jednak do rozważenia dwie kwestie: czy obszar owego rozumienia jest absolutnie stały, czy też daje się poszerzać przez różnego rodzaju zabiegi „redukcyjne”, lub czy przynajmniej nie da się rozpoznać jego budowy, jego „hipotez” i „dogmatów”, a zarazem sposobu, w jaki te „dogmaty” interweniują w przypadku konkretnej interpretacji. Wydaje się, że już sama możliwość przeprowadzenia analityki *Dasein* dowodzi, że można pod pewnymi warunkami wznieść się ponad dogmaty „rozumienia” i uchylić na tej drodze ich bezpodstawne interwencje. Jako druga kwestia pojawia się pytanie, czy fakt „rozumienia”, jak go pojmuje Heidegger, pociąga za sobą tezę, że wszelkie znaczenia są pod każdym względem „subiektywne” i „re-

²² *Le conflit...*, s. 143.

²³ *Le conflit...*, s. 145. Oceniając w lapidarnym skrócie znaczenie hermeneutyki psychoanalitycznej dla współczesnej religii, Ricoeur powie: „Freudyzm wzmocnił wiarę u niewierzących, ale wcale jeszcze nie zaczął oczyszczać wiary wierzących” (*Ateizm freudowskiej psychoanalizy*, *Znak*, nr 151, s. 77). Jest rzeczą niezmiernie interesującą, jak widzi autor tę pozytywną metodę badań religijnej świadomości, która bardziej niż metoda freudowska byłaby powołana do zadawania pytań o „podstawy”. Ricoeur jest niezawodnie fenomenologiem. Niemniej metoda fenomenologiczna, mimo że jest podstawowa, także ma swe ograniczenia. A wtedy winna nam przyjść z pomocą metoda dialektyczna. Piśze: „To nie tłumaczenie genetyczne winno decydować, lecz radykalna refleksja, jakiej przykład dał nam Hegel w swych *Wykładach z filozofii religii*; odnosi się ona nie do aspektu powtórzeń na gruncie religii, lecz do obszaru podlegającego rozwojowi w sferze religijnych przedstawień”. (*Le conflit*, s. 147).

latywne". Otóż wydaje się, że nie. Sam Heidegger jest o tym zresztą przekonany. Znaczenie pozostaje znaczeniem, intencyjność intencyjnością. Dzięki jednemu i drugiemu znak przenosi nas do oznaczonej rzeczywistości i każe żyć jej wnętrzem.

b) Antropologia Freuda i antropologia Heideggera, aczkolwiek w nierównym stopniu, kryją pewien fundamentalny brak, którego konsekwencją jest to, że w ostatecznym rozrachunku sam punkt widzenia jednego i drugiego nie jest przystosowany do punktu widzenia postulowanego przez treść religijnego symbolu. Wspomniałem wyżej, że jednym z istotnych momentów konstytutywnych symbolicznego języka religii jest moment aksjologiczny Sacrum. Poprzez religijny symbol przemawia i działa Sacrum. Jeżeli człowiek ma rozumieć to działanie i na nie jakoś odpowiadać, sam musi być bytem rzędu aksjologicznego²⁴. Nie wystarczy, żeby był tylko rzędu popędowego, ani nawet „zatrokanego”. Człowiek jest zdolny odczytać język Sacrum jako język Sacrum, ponieważ ma świadomość, że w sobie jest brakiem Sacrum. I to jest rozstrzygające. Trafnie zauważał kiedyś H. Günther: „W każdym we właściwym tego słowa znaczeniu rozumieniu siebie dotykamy ostatecznej, absolutnej, aksjologicznej decyzji dotyczącej nas samych, albo na odwrót: w każdym we właściwym znaczeniu tego słowa rozumieniu wyraża się moje najgłębsze ja w jakimś stopniu adekwatności owego wyrazu. Rozumienie siebie ma zatem najgłębszy religijno-etyczny sens: w każdym rozumieniu siebie dochodzi do jakichś zaślubin własnego ja z najwyższą dostępną mu wartością — absolutem.”²⁵

Dalszych rozdziałów antropologii nie jestem już tutaj w stanie rozwinąć. Pragnę tylko podkreślić raz jeszcze konieczność opracowania obok „antropologii negatywnej” (podejmującej zadania krytyki autentyzmu), pozytywnej teorii człowieka religijnego, w ramach której krytyka autentyczności nabrałaby dopiero właściwego znaczenia. Zarysy takiej teorii człowieka już tu i ówdzie istnieją. Niemniej są to dopiero prolegomena. Oczywiście na tym wstępnym etapie nie chodzi o konstruowanie systemu. Chodzi o ustalenie kilku spraw podstawowych. Najpierw trzeba ustalić,

²⁴ Szkic takiej wizji człowieka próbowałem przedstawić w sposób eseistyczny w: *Impresje aksjologiczne*, *Znak*, nr 188—189, 1970. Punkt widzenia aksjologiczny nie jest obcy Ricoeurowi, chociaż nie jest przez niego szerzej rozwijany. Z okazji krytyki Freuda pisze: „...granica psychoanalizy pojawia się w sposób niezwykle konkretny we freudowskim pojęciu sublimacji, które jest pojęciem nieczystym, zmieszonym, które bez jakiegś wyraźnej zasady łączy punkt widzenia ekonomiczny z punktem widzenia aksjologicznym” (*Le conflit...*, s. 144 i 147).

²⁵ *Das Problem des Sichselbstverstehen*, Berlin 1934, s. 244.

jaką wizję natury człowieka zakładają same teksty religijne. Prawdopodobnie będzie to wizja istoty „w ruchu”, „w stawianiu się”, istoty pielgrzymującej, odznaczającej się jakąś nadzieją i jakąś zdolnością wyboru. Chodzi dalek o to, jak treści w ten sposób prezentowane przez tekst religijny mają się do konkretnego doświadczenia ludzkiego, doświadczenia wewnętrznej przemiany, doświadczenia nadziei, doświadczenia wolności itd. Chodzi także o to — wymieniam zagadnienia przykładowo — jakie miejsce zajmuje w człowieku doświadczenie religijne jako takie i jaka jest jego natura. Problemy, jak widać, mają charakter interdyscyplinarny, wymagają współpracy wielu specjalistów. Specyficzny punkt widzenia hermeneuty polegać będzie na tym, że zagadnienia antropologii będzie on rozważał nie w nich samych, ale przez pryzmat treści języka religijnego. To ona w ostatecznym rozrachunku będzie decydować o wyborze problemów i o randze, jaką się poszczególnym problemom daje.

Po tych uwagach zapytajmy, jakie zadania stoją przed drugim rozdziałem (po rozdziale o semantyce) refleksyjnej hermeneutyki. Jaki zestaw pytań obejmuje dział antropologiczno-refleksyjny?

Pytania podstawowe dają się usystematyzować w przybliżeniu według trzech grup:

1) Jakie są warunki wszelkiego rozumienia „wezwania” zawartego w religijnym symbolu? Przez „warunki rozumienia” należy pojmować zarówno warunki aprioryczne, wspólne wszystkim ludziom, bo związane z samą istotą rozumu, jak warunki aposterioryczne, właściwe pokoleniom, które w ciągu swego istnienia podejmują dla siebie trud interpretacji uzyskanego przekazu. Na tej płaszczyźnie analiz pojawi się głośny ostatnio problem „demityzacji”, w którym z jednej strony chodzić będzie o eliminację naleciałości pokoleniowych w przekazie, z drugiej o uchwycenie stałego i niezmiennego rdzenia znaczeniowego wraz ze wszystkimi możliwymi implikacjami.

2) Jaki jest antropologiczny ideał („ideał” człowieka), ku któremu wzywa religijny tekst? Przez „ideał” rozumiem nie tylko treść ahistoryczną i powszechną (np. „osiągnąć pełnię”, „zjednoczyć się z Bogiem”), lecz przede wszystkim treść konkretną, zadaną do ucieleśnienia w konkretnej sytuacji.

3) Jak przedstawia się „system” wartości, w obszarze którego człowiek jest postawiony przez interpretowany tekst? Jakie wartości tekst traktuje jako wyższe, jakie jako niższe? Jakie lansuje preferencje? W tym przypadku chodzi nie tylko o wartości Sacrum, lecz o wartości innych rzędów, np. wartości etyczne, charakterowe, osobowe itd.

Pytania powyższe są związane z antropologią. Odniesienie do antropologii istniało w każdej, nawet najbardziej naiwnej hermeneutyce, którą na swój sposób uprawiał każdy kaznodzieja. Zmiana sytuacji polega na tym, że na naiwność w tej dziedzinie dzisiaj nie wolno sobie już nikomu pozwalać.

5. WYMIAR METAFIZYCZNY

Na podstawie zarysowanych dotychczas analiz zauważamy, że symbol, którym pisany jest tekst religijny, posiada oprócz warstwy znaczeniowej (semantycznej) warstwę aksjologiczną, ogniskującą się wokół podstawowej wartości religijnej *Sacrum*. Tekst mówi coś o *Sacrum*. *Sacrum* jakoś „prześwieca” poprzez tekst. Skoncentrujmy przez chwilę naszą uwagę na owym *Sacrum*, jak ono przejawia się w „sakralnym” tekście.

Ale *Sacrum* nie stanowi jednej, scalonej wartości, jakby to sugerowała powszechnie stosowana nazwa. Jest ono zespołem wielu wartości związanych rysem głębokiego pokrewieństwa. Są one wkorzone w narracje prezentowane przez tekst, czasami tylko występują oddzielnie, ale wtedy ich „natężenie” maleje. Będą to np. narracje o stworzeniu, o upadku, o pochodzeniu zła, o historii Joba, o ukrzyżowaniu. Symbole pierwszego rzędu mają tylko o tyle udział w owych wartościach, o ile są elementami narracji²⁶.

²⁶ Zobaczymy to najlepiej na konkretnym przykładzie. Weźmy pod uwagę narrację ewangeliczną o wydarzeniach od ostatniej wieczerzy po ukrzyżowanie. W aspekcie semantycznym narracja prezentuje nam serię zdarzeń następujących jedno za drugim, w których mają swój udział określone ludzie. Ludzie ci wypowiadają pewne twierdzenia, zadają pytania, przeżywają rozmaite stany psychiczne. Abstrahując od wymiaru ściśle antropologicznego. Wymiar aksjologiczny, który nas interesuje, jest co najmniej dwupoziomowy.

W trakcie akcji ludzie dokonują szeregu wyborów różnych wartości: jest wybór Judasza, wybór Pilata, są przede wszystkim liczne wybory wartości samego Jezusa. Interpretując każdy z poszczególnych wyborów możemy dojść do jakiegoś rysującego się „systemu wartości” inspirujących wybór. Ow zarys „systemu” wartości wybranych i porzuconych to pierwsza warstwa aksjologiczna narracji. Wspominał o niej punkt trzeci zadań antropologii refleksyjnej.

Obok warstwy pierwszej istnieje jednak warstwa druga wartości innego rzędu i innego typu, która pojawia się niejako stopniowo wraz z rozwijającą się narracją. Od chwili w wieczniku narasta w opowiadaniu jakaś tragedia, jedyny w swoim rodzaju dramat sprawiedliwego. Na krzyżu osiągnie ona swój szczyt. W dramacie tym przenikają się wzajemnie momenty wzniosłości i straszliwości. Stwarzają je nie tylko losy Jezusa, lecz także akcesoria zewnętrzne: ziemia, która drży, mrok, który ją okrywa, głos konającego w ciszy, która nagle powstała, hałas i cisza, ostateczna walka o jakieś tajemnice i ukonowanie śmierci... *Sacrum* nie jest jednoznaczne. Ono daje do myślenia. Poprzez

Wartości, poprzez które przejawia się Sacrum, możemy nazwać, idąc za terminologią Ingardena z jego teorii dzieła literackiego, jakościami metafizycznymi. Przymiotnik „metafizyczny” jest tutaj nader ważny. Za chwilę do tego powrócę, a obecnie chciałbym przytoczyć tekst Ingardena, w którym stara się on owe „jakości” ujawnić:

„Istnieją szczególne proste lub pochodne jakości, takie jak np. wzniosłość (czyjejs ofiary) lub podłość (czyjejs zdrady), tragiczność (czyjejs klęski) lub straszliwość (czyjegoś losu), to, co wstrząsające, niepojęte lub tajemnicze, demoniczność (czyjegoś czynu lub pewnej osoby), świętość (czyjegoś życia) lub jej przeciwieństwo: grzeszność lub „piekielność” (np. czyjejs zemsty), ekstazytność (najwyższego zachwyty) lub cisza (ostatecznego ukojenia) itp. ...Jakości te nie są właściwościami pewnych przedmiotów w normalnym tego słowa znaczeniu ani cechami tych lub owych stanów psychicznych, lecz objawiają się zazwyczaj w złożonych a często bardzo różniących się między sobą sytuacjach życiowych lub międzyludzkich zdarzeniach, jakby jakaś szczególna ich atmosfera unosząca się nad nimi i otaczająca rzeczy i ludzi uczestniczących w tych sytuacjach, atmosfera, która wszystko przenika i światłem swym wszystko rozświetla... Te, od czasu do czasu pojawiające się jakości 'metafizyczne' — tak je bowiem pragnę nazwać — są tym, co nadaje życiu naszemu wartość 'przeżycia' i tym, za czego tajemniczym objawieniem się w naszym życiu żyje w nas utajona tęsknota, kryjąca się poza wszelkimi naszymi działaniami i czynami. Powoduje ona nami bez względu na to, czy chcemy czy nie. Ich objawienie się stanowi szczyt, a zarazem największą głębię naszego życia i wszystkiego tego, co istnieje... Objawienie się ich w naszym życiu stanowi zawsze pewną wartość w stosunku do szarej i pozbawionej wszelkiego wyrazu codzienności, niezależnie od tego, czy one są czymś dodatnio czy też ujemnie wartościowym. W ich swoistej postaci nie dadzą się one określić w sposób czysto rozumowy (jak np. pewne twierdzenia matematyczne lub ich dowód); można je jedynie zobaczyć wprost,

wartości Sacrum nawiązuje się między czytelnikiem a narracją więz uczestnictwa: czytelnik czuje się pochłonięty atmosferą aksjologiczną zdarzeń, potem zafascynowany ich sensem, znaczeniem. W dramacie idzie także o dramat czytelnika, jego problem śmierci i miłości, jego walki, jego klęski i jego zwycięstwa. Wartości rzędu Sacrum są wkorzenione w narracje inaczej niż wartości pierwszej warstwy, chociaż ściśle się z nimi wiążą.

Ten szkicowy przykład niech nam wystarczy do zrozumienia samego status quaestionis hermeneutyki: ponieważ teksty religijne są także tekstami aksjologicznymi, pojawia się zadanie wyodrębnienia i opisu ich ściśle aksjologicznego aspektu. Jako narzędzie do tego może nam służyć nie tylko teoria wartości, lecz także integralna teoria dzieła literackiego, o czym nieco dalej.

chciałoby się powiedzieć jakby w ekstazie, na podstawie określonych sytuacji, w których dochodzą do realizacji". I dalej: „Dzieło sztuki literackiej osiąga swój szczyt w objawieniu jakości metafizycznych”²⁷.

Co oznacza z kolei przymiotnik „metafizyczny”?

W przypadku religijnego języka symbolicznego określa on to, co jest ostateczną intencją owego języka: wskazać na Byt, który się objawia, i na byt, który tworzy sam siebie w aktach przyjęcia owego objawienia. Hermeneutyka idąc aż do samego kresu intencji języka symbolu dotyka metafizyki — metafizyki objawiającego się Boga i metafizyki tworzącego się człowieka. Powtarzam: idąc do końca po linii języka symbolu. Hermeneutyka nie chce ani sama stać się objawieniem, ani zmieniać jego wewnętrznej struktury. Jej całą ambicję można ująć w dwóch słowach: odsłonić Objawienie. Ale odsłonić do samego końca, to znaczy poprzez znaczenia i poprzez wartości dotrzeć do Bytu.

ZAKOŃCZENIE

W hermeneutyce Ricoeura istnieje jeden szczególnie newralgiczny punkt, który może stanowić zarówno jej kamień obrazu jak jej wielkość. Pytano kiedyś, czy człowiek niewierzący może uprawiać teologię. Odpowiedzi były podzielone. Nie zabieram w tej sprawie głosu. Z pewnością jednak nie może on uprawiać hermeneutyki refleksyjnej.

Hermeneutyka kryje swoiste „koło”. Autor wyraża je następująco: „Trzeba rozumieć, by wierzyć, ale trzeba też wierzyć, aby rozumieć”. Bo „nigdy ten, kto interpretuje, nie zbliży się do tego, co mówi tekst, jeżeli nie będzie żył w aurze interpretowanego tekstu”²⁸. Dźwięczą tu echa postawy Pascala. Sprawa jest

²⁷ O dziele literackim, s. 368—371.

Na metafizyczny aspekt symbolu zwraca szczególną uwagę Gadamer. Widzi w nim czynnik wyróżniający symbol od alegorii. Píše: „W pojęciu symbolu brzmi tło metafizyczne, którego zupełnie brak retorycznemu użyciu alegorii... Symbol nie jest dowolnym znakiem, znakiem arbitralnie określonym, lecz metafizycznym związkiem widzialnego z niewidzialnym”. *Wahrheit und Methode*, Tübingen 1965, s. 69.

²⁸ *Finitude et culpabilité*, s. 326—327.

Szereg informacji na temat hermeneutyki mitów Ricoeura może czytelnik znaleźć w 172 numerze *Znaku* w art. A. Fialkowski, *Hermeneutyka mitów u Ricoeura*, oraz w artykule samego Ricoeura zamieszczonym w tymże numerze *Znaku* pt.: *Funkcja symboliczna mitu*. Artykuł ten jest wstępem do cytowanego dzieła *Finitude et culpabilité*. Próbę interpretacji tekstu symbolicznego zamieszcza Redakcja w niniejszym numerze pisma.

o najwyższym znaczeniu. Istota leży w tym, że nieodzownym składnikiem rozumienia tekstu jest... egzystencjalna decyzja, przez którą hermeneuta czyni jego treść swoją własnością. Aczkolwiek decyzja ta jest ze swej strony niemożliwa bez jakiegoś uprzedniego rozumienia.

Co to ostatecznie znaczy?

Znaczy to, że hermeneuta prowadząc interpretację ryzykuje sobą, własnym życiem, istnieniem. Może się on bowiem stać tej interpretacji zarówno owocem jak ofiarą. Oto dlaczego z tak bezwzględnym autentyzmem musi on podejmować swoje pytania.

Józef Tischner

HERMENEUTYKA SYMBOLI A REFLEKSJA FILOZOFICZNA

W eseju tym chcemy naszkicować ogólną teorię symboli na tle analizy pewnego określonego symbolu, czy też raczej ich zespołu: chodzi o symbolikę zła.

Zasadniczy problem, wokół którego skupiają się te rozważania, jest następujący: jak myśl, która raz dotarła do ogromnej problematyki symbolizmu i zetknęła się z objawiającą siłą symbolu, może dalej rozwijać się w sposób właściwy myśleniu filozoficznemu od samych jego początków — to znaczy zgodnie z dyrektywą racjonalności i ścisłości? Krótko mówiąc — jak wyrazić, wypowiedzieć w sposób artykułowany, ująć w pojęcia refleksję filozoficzną nad hermeneutyką symboli?

Najpierw kilka uwag dotyczących tej właśnie kwestii. Medytacja o symbolach przychodzi w pewnym określonym momencie refleksji, jest też odpowiedzią na pewną sytuację w filozofii, a może nawet w całej kulturze nowoczesnej. Odwołanie się do tego co archaiczne, nocne, sprzężone z marzeniem sennym, będąc zarazem zwrotem ku miejscu narodzin języka, stanowi próbę uchylenia się przed trudnościami, jakie przedstawia problem punktu wyjścia w filozofii.

Znany jest fakt niepokojącej, dręczącej ucieczki wstecz, w jaką popada myśl szukająca prawdy pierwszej. Ale nie tylko ona — ów regres występuje we wszelkich poszukiwaniach radykalnego punktu wyjścia, który wcale nie musi być jakąś prawdą pierwszą.

Aby dojść do kwestii, którymi tu chcemy się zajmować, trzeba zapewne doświadczyć rozczarowań, do jakich prowadzi koncepcja filozofii bez założeń. W przeciwieństwie do filozofii startujących z jakiegoś zerowego punktu, medytacja o symbolach rozpoczyna się wewnątrz pewnego istniejącego już rozwiniętego języka i systemu

znaczeń. W tym języku w pewien sposób wszystko już zostało powiedziane. Myśl nie ma więc obywać się bez założeń — przeciwnie, ma się w nich wszystkich mieścić i współistnieć z nimi. Pierwszym jej zadaniem nie jest zacząć się, lecz raczej poczynając od słowa coś sobie przypomnieć, uprzytomnić.

Ale przeciwstawiając problematykę symboli kartezjańskiemu i husserlowskiemu poszukiwaniu punktu wyjścia — zbyt ciasno wiążemy tę medytację z bardzo określonym etapem rozumowania filozoficznego. Trzeba spojrzeć szerzej: jeśli podnosimy problem symbolu dziś, w tej epoce historii, czynimy to w związku z pewnymi rysami naszej „nowoczesności” i po to, by tej nowoczesności dać ripostę. Filozofia symboli pojawia się w historycznym momencie zapomnienia, zapoznania — ale i odnowy, przywrócenia, reinkstauracji. W zapomnienie popadają hierofanie i znaki Sacrum — człowiek traci swą przynależność do Sacrum. Ta utrata jest korelatem ogromnego i wzniosłego zadania jakim jest karmienie głodnych, zaspokojenie potrzeb ludzi przez opanowanie przyrody dzięki technice o planetarnym zasięgu. Niejasne spostrzeżenie, odczucie, że coś się przy tym gubi, coś jest zapomniane, pobudza nas do pracy nad odbudową integralnego, nieokrojonego języka. W epoce, gdy nasz język staje się coraz ściślejszy, bardziej jednoznaczny czyli bardziej techniczny, łatwiej poddający się całkowitym formalizacjom podejmowanym przez logikę symboliczną (powrócimy jeszcze do tej zadziwiającej wieloznaczności terminu symbol) — właśnie w tej epoce chcemy nadać językowi nowy ładunek, chcemy na nowo rozpocząć od pełni języka. To dążenie jest także darem „nowoczesności”, bo właśnie my, ludzie nowocześni, jesteśmy znawcami filologii, egzegezy, fenomenologii, psychoanalizy, analizy języka. A więc ta sama epoka stwarza możliwość opróżnienia języka i wypełnienia go na nowo. Toteż bodźcem naszym nie jest tęsknota za zatopioną na zawsze Atlantydą, lecz nadzieja twórczej odbudowy języka. Krytyka stworzyła pustynię, my zaś ponad i poza tym spustoszeniem chcemy na nowo poddać się interpelacji, wyzwaniu.

„Symbol daje do myślenia” — to zdanie, które mnie zachwyca, mówi dwie rzeczy: symbol daje — a więc to nie ja ustanawiam znaczenie, to symbol je daje — ale to, co daje, jest „do myślenia”, jest tym, nad czym mam myśleć. Wychodząc od daru ustanawiać. Ta sentencja sugeruje jednocześnie, że jak bywa w zagadkach wszystko jest już powiedziane, a jednak trzeba wszystko od nowa zaczynać, zawsze zaczynać w wymiarze, w perspektywie myślenia. Tę właśnie artikulację myśli, danej sobie samej w królestwie symboli i myśli ustanawiającej znaczenie i rozwijającej własny tok, chcę tu przyłapać i zrozumieć.

I. PORZĄDEK SYMBOLU

Jaką wartość ma przykład symboliki zła dla poszukiwań o tak szerokim zasięgu? Z wielu punktów widzenia jest to znakomity kamień probierczy.

1. Jest rzeczą bardzo znamioną, że przed wszelką teologią i spekulacją, a nawet przed wszelkim opracowaniem mitycznym już spotykamy symbole. Te symbole należą do niezastąpionego języka, w jakim znajduje wyraz pole doświadczenia, która tu skrótowno nazwiemy doświadczeniem „przyznania się”. Nie istnieje bezpośredni, niesymboliczny język, w którym można wyrazić zło — doznane, poniesione lub popełnione. Niezależnie od tego, czy człowiek uważa się za sprawcę czy za ofiarę zła, które się w niego wdiera — mówi on o tym przede wszystkim i głównie uciekając się do symboliki, której artykulację można prześledzić dzięki różnym rytuałom „spowiedzi”, jakie ujawnia nam religioznawstwo.

Czy chodzi o obraz plamy w magicznej koncepcji zła jako zmazy, czy o obrazy takie jak zejście z drogi, wykroczenie poza wytyczony szlak w rejon zakazany, kręta droga, błędzenie, czyli obrazy występujące w bardziej etycznej koncepcji grzechu, czy też obraz jarzma, brzemienia w bardziej zinterioryzowanym doświadczeniu winy — symbol zła zawsze tworzy się w relacji do członu znaczeniowego pierwszego stopnia, wziętego z doświadczenia przyrody, jakim jest kontakt z czymś i orientacja człowieka w przestrzeni. Ten elementarny język nazywam językiem symboli pierwszego stopnia, w odróżnieniu od symboli mitycznych, o wiele bardziej rozbudowanych, nawiązujących do opowieści, w których występują osoby, czasy i miejsca baśniowe. Symbole mityczne mówią o początku i końcu doświadczenia, do którego przyznajemy się używając symboli pierwotnych.

Symbole pierwotne jasno ukazują strukturę intencjonalną symbolu. Symbol jest znakiem, ponieważ, jak każdy znak, wskazuje poza jakąś rzecz i odnosi się do niej. (Le symbole est un signe, en ceci que, comme tout signe, il vise au-delà de quelque chose et vaut pour ce quelque chose.) Ale nie każdy znak jest symbolem. W perspektywie symbolu leży podwójna intencjonalność. Najpierw intencjonalność pierwsza, literalna, która, jak każda intencjonalność znacząca, zakłada tryumf znaku konwencjonalnego nad znakiem naturalnym. Plama, błędna droga, brzemień — te słowa nie są podobne do rzeczy, którą znaczą. Na tej pierwszej intencjonalności buduje się druga, która poprzez plamę materialną, zagubienie w przestrzeni czy doświadczenie dźwigania ciężaru wskazuje na pewną sytuację człowieka w sferze Sacrum. Ta sytuacja — oznaczona poprzez sens pierwszego stopnia — to być dotkniętym zmazą, grzesz-

nikiem, winnym. Sens literalny, oczywisty kieruje więc poza siebie, ku rzeczy, która jest jak plama, jak zejście z drogi, jak brzemie... I tak w przeciwieństwie do znaków technicznych, doskonale przejrzystych, mówiących tylko i wyłącznie to, co chcą powiedzieć — bo ustanawiają to, co znaczą — znaki symboliczne są nieprzejrzyste, ponieważ ich sens pierwszy, literalny, rzucający się w oczy, analogicznie zmierza ku sensowi drugiemu, który jest dany tylko i wyłącznie wewnątrz sensu pierwszego. Ta nieprzejrzystość to właśnie głębia symbolu, głębia nie do wyczerpania. Ale trzeba właściwie zrozumieć ów analogiczny związek pomiędzy sensem literalnym i symbolicznym. Rozumowanie analogiczne nie jest przechodzeniem do wniosku. Mamy tu do czynienia z proporcją, w której występują cztery terminy (A jest dla B tym, czym C dla D). W symbolu nie mogę zobiektywizować relacji analogicznej łączącej sens drugi z pierwszym. Przeżywając sens pierwszy jestem przezeń wyprowadzany poza to, co on zawiera. Sens symboliczny jest konstytuowany przez sens literalny i w nim: to sens literalny uruchamia analogię dając analogat. W odróżnieniu od porównania, które rozważamy niejako od zewnątrz, symbol jest samym poruszeniem sensu pierwszego, które pozwala nam uczestniczyć w sensie ukrytym i tym samym przyswoić sobie to, co symbolizowane, czemu jednak nie towarzyszy intelektualne uchwycenie podobieństwa. W tym znaczeniu symbol jest tym, co daje. Jest dawcą, ponieważ jest intencjonalnością pierwszą, która daje sens drugi.

2. Badanie pierwotnych symboli wyznania winy przynosi drugą jeszcze korzyść. Ukazuje bowiem z punktu dynamikę, życie symboli. Semantyka pokazuje nam prawdziwe rewolucje językowe, zmierzające w określonym kierunku. W tych karierach słów odbija się pewne swoiste doświadczenie. Przebieg doświadczenia winy wytyczony jest poprzez następujące po sobie kolejne zarysy symboliczne. Nie jesteśmy zdani na wątpliwą introspekcję pocucia winy. Zamiast krótkiej, ale moim zdaniem podejrzanej drogi psychologii introspekcyjnej, trzeba wybrać długą, ale pewniejszą drogę refleksji nad wielkimi symbolami kulturalnymi¹.

Dynamika symboli pierwotnych, wyznaczona przez trzy konste-

¹ Droga długa wydaje mi się jeszcze bardziej konieczna, gdy konfrontuję moją interpretację z interpretacją psychoanalityczną. Psychologia introspekcyjna jest nie do utrzymania wobec hermeneutyki freudowskiej czy jungowskiej. W przeciwieństwie do niej, podejście refleksyjne okólną drogą hermeneutyki symboli kulturalnych nie tylko się ostaje, lecz otwiera prawdziwą debatę pomiędzy różnymi hermeneutykami. Ruch wsteczny ku temu co archaiczne, infantylne, instynktowne musi zostać skonfrontowany z ruchem naprzód, ruchem syntezy wstępującej, symboliki wyznania winy.

lacje — zmy, grzechu i winy — jest czymś wieloznacznym, ma podwójny sens. Jest to fakt bardzo wymowny — odsłania się tu dynamika symbolu jako takiego. Od jednego symbolu do drugiego widać tu niezaprzeczalny proces interioryzacji. Z drugiej strony następuje jednak zubożenie, redukcja początkowego bogactwa symboliki. Dlatego — zauważmy to mimochodem — zwodnicze są zbyt daleko posunięte „historycystyczne”, „progresywne” interpretacje ewolucji świadomości wyrażającej się w tych symbolach. To, co jest zyskiem z jednego punktu widzenia — z innego jest stratą. A ponadto każda „instancja”, każde stadium utrzymuje się tylko dzięki podjęciu symbolicznego ładunku poprzedniej fazy. Nie będziemy więc dziwić się widząc, że zmy, symbol najbardziej archaiczny, w istotny sposób przetrwa aż do trzeciego stadium. Choć jeszcze pogrążone w lęku, doświadczenie nieczystości świadczy już o niezwykłym bogactwie tematu zmy. Od początku zmy jest czymś więcej niż tylko plamą, wskazuje ona na to, że cała osoba jest tu dotknięta w swym stosunku do Sacrum. To, co dotknęło penitenta, nie będzie mogło być usunięte przez żadne fizyczne obmycie. Ryty oczyszczenia, poprzez zawarte w nich wzajemnie wymienne gesty (zakopanie, spluwanie, wyrzucenie gdzieś daleko), wyrażają pewną całość, której innym, niesymbolicznym językiem wyrazić nie sposób. Dlatego, choć magiczna koncepcja zmy jest czymś archaicznym i została przezwyciężona, to ona właśnie przekazała nam symbolikę czystego i nieczystego z całym towarzyszącym jej bogactwem odcieni. W centrum tej symboliki znajduje się schemat „czegoś zewnętrznego” — i n w a z j i zła z zewnątrz, która być może stanowi owo nieprzeniknione dno „tajemnicy nieprawości”.

Zło jest złem tylko o tyle, o ile ja je ustanawiam — w samym sercu ustanawiania zła przez wolność odsłania się uwodzicielska siła „zła już istniejącego”, które prastara zmy już przedtem wyrażała na sposób symboliczny.

Lecz symbol archaiczny trwa wyłącznie dzięki rewolucjom doświadczenia i języka, w których jest pogrążony. Obrazoburczy proces nie rozpoczyna się od refleksji lecz wewnątrz samego symbolizmu: nowy symbol niszczy poprzedni. Tak to symbolika grzechu organizuje się wokół obrazów będących odwrotnością zmiany. Zamiast kontaktu z czymś zewnętrznym, jako schemat organizacyjny mamy teraz odchylenie, oddalenie (od prostej drogi, od centrum, przejście granicy, której przekroczyć nie wolno). Ta zmiana tematu jest wyrazem wstrząsu w obrębie fundamentalnej motywacji. Zrodziła się nowa kategoria doświadczenia religijnego: kategoria „być przed Bogiem”; żydowskie Berit-Przymierze jest jej przykładem. Rodzi się nieskończone wymaganie doskonałości, które nieustannie będzie modyfikować ograniczone i dokładnie sprecyzowane przyka-

zania dawnych kodeksów. Do tego bezgranicznego wymagania dołącza się równie bezgraniczne zagrożenie, rewolucjonizujące stary lęk przed tabu: mamy się lękać spotkania z Bogiem w jego gniewie... Jakie są losy początkowego symbolu? Z jednej strony zło nie jest już jakąś rzeczą, lecz przerwana relacją, a więc nicością. Ta nicość wyraża się w obrazach (tchnienie, pustka, błoto, próżność idola). Sam gniew Boga jest też jakby nicością Jego nieobecności. Ale jednocześnie pojawia się nowa forma pozytywnego istnienia zła. Nie jest już ono jednak „czymś” zewnętrznym, lecz realną siłą, która podporządkowuje nas sobie. Symbol niewoli, który zmienia wydarzenia historyczne (niewola egipska, potem babilońska) w schemat egzystencji, to najwyższy wyraz pokutnego doświadczenia Izraela. Na użytek tego nowego ujęcia pozytywnego istnienia zła można było na nowo podjąć dawny symbolizm zmayı. Powraca tu schemat czegoś, co przychodzi z zewnątrz, ale teraz już na poziomie etycznym, a nie magicznym.

Ten sam proces zerwania i podejmowania od nowa można zaobserwować w przechodzeniu od symboli grzechu do symboli winy. Z jednej strony czysto subiektywne doświadczenie winy zaczyna zastępować realistyczne i, jeśli można tak powiedzieć, ontologiczne uznanie grzechu. Grzech jest czymś realnym, nawet jeśli nie jest nikomu znany — poczucie winy mierzy się świadomością człowieka, który sam staje się sprawcą swej winy. Tak obraz brzemienia, jarzma, ciężaru wchodzi na miejsce, jakie zajmowało wyobrażenie odchylenia, oddalenia, zbłąkania. W głębi świadomości owo „przed Bogiem” zamienia się w „przed sobą samym”; człowiek jest winien o tyle, o ile czuje się winien. Tej nowej rewolucji zawdzięczamy bardziej czułe i zarazem bardziej precyzyjne poczucie odpowiedzialności, która ze zbiorowej staje się indywidualną i z całkowitej i bezgranicznej — częściową, ustopniowaną. Weszliśmy w świat racjonalnego obwiniania, w świat sędziego i świat skrupulatnego sumienia. Ale prastary symbol zmayı nie jest wyeliminowany: piekło przenosi się z zewnątrz do wewnątrz. Zmiażdżone przez prawo, którego nigdy nie zdoła wypełnić, sumienie czuje się uwięzione w swej nieprawości i co gorsza — w kłamstwie, jakie stanowią jego pretensje do własnej sprawiedliwości.

W tym skrajnym punkcie inwolucji symbolizm zmayı staje się symbolizmem wolności zniewolonej, *servum arbitrium*, o którym mówią Luter i Spinoza, operując przy tym kategoriami, które bardzo się między sobą różnią, mimo że wywodzą się z tej samej symboliki.

3. Aż do tego punktu starałem się rozwijać egzegezę symboli pierwotnych i ogólną teorię symbolu jaka od niej zależy, nie odwołując się do struktury mitycznej, która normalnie nadaje tym symbolom swój dodatkowy ładunek. Trzeba było wziąć w nawias te symbole drugiego stopnia po to, by naprzód ukazać strukturę symboli pierwszorzędnych i na tym tle wyeksponować specyfikę samego mitu. Powiedzieliśmy wyżej, że w formę tych wielkich relacji wbudowane są osoby, czas i przestrzeń — ich funkcja jest niezastąpiona. Ma ona potrójny charakter. Po pierwsze umieszczają one ludzkość i jej dramat pod znakiem człowieka-wzoru, jakiegoś Adama, „Anthropos”, przedstawiającego na sposób symboliczny konkretne uniwersum doświadczenia ludzkiego. Z drugiej strony mity dają historii ludzkiej blask, jasność, przejrzystość, kierunek, sytuując ją pomiędzy jakimś początkiem i jakimś kresem-cielem. W ten sposób w doświadczenie ludzkie wprowadzają napięcie historyczne związane z podwójnym horyzontem: genesis i apokalipsy.

Wreszcie — i to rzecz najbardziej fundamentalna — mity zgłębiają pęknięcie rzeczywistości ludzkiej, którego przejawem jest przejście, skok od niewinności do stanu winy — opowiadają jak człowiek pierwotnie dobry stał się tym, czym jest teraz.

To dlatego mit może pełnić swoją funkcję symboliczną jedynie poprzez specyficzne medium opowieści. To, co mit opowiada, jest już dramatem. Ale jednocześnie mit może chwycić, zakorzenić się tylko w wielkości opowieści — i dlatego stawia nas w obliczu nieskończonej różnorodności systemów symbolicznych: sacrum ma kształt płynny, wyraża się w wielu językach. W konkretnym wypadku symboliki zła trudność egzegezy mitów przedstawia się ponadto w podwójnej formie — z jednej strony chodzi o przewyciężenie nieskończonej wielkości mitów przez narzucenie im typologii. To pozwoли myśli zorientować się w ich nieskończonej różnorodności bez naruszenia specyfiki postaci mitycznych należących do języka różnych cywilizacji. Z drugiej strony trudność egzegezy wiąże się z przejściem od prostej klasyfikacji, od statystyki mitów do ich dynamiki. Bo w istocie dopiero zrozumienie ukrytych potencjalnych sprzeczności i pokrewieństw mitów przygotowuje do filozoficznego podjęcia mitu. Jeszcze wyraźniej niż świat symboli pierwszego stopnia, świat mitów nie jest ani spokojny ani uładowany. Mity wciąż walcą między sobą. Każdy mit jest obrazoburczy względem innego — i podobnie jak każdy symbol zdany na siebie wykazuje tendencję do zagęszczania się, ustalania, zastygania w kształt bałwochwalczy. Trzeba uczestniczyć w tej walce, w dynamice, dzięki której symbolizm skazany jest na prześciganie samego siebie.

Dynamika ta ożywiana jest przez pewną fundamentalną opozycję. Z jednej strony mity wiążące początek i źródło zła z katastrofą czy konfliktem wcześniejszym od człowieka — z drugiej strony mity przypisujące początek zła człowiekowi.

Do pierwszej grupy należy dramat stworzenia, wyrażony na przykład w poemacie babilońskim *Enuma Elisz*, który opowiada o początkowym pojedynku, z jakiego zrodzili się najmłodsi bogowie, kosmos i człowiek. Do tej samej wielkiej grupy należą mity tragiczne, pokazujące bohatera skazanego na los tragiczny. W schemacie tragicznym człowiek popada w winę tak, jak w istnienie. Bóg, który go kusi i wprowadza w błąd, reprezentuje pierwotne nierozróżnienie dobra i zła. W Zeusie *Prometeusza w okowach* ten bóg osiągnął przerażający kształt, z którym myśl nie może się pogodzić. Trzeba więc było postawić obok mit orficki — mit duszy wygnanej, pomieszczonej w złym ciele: to wygnanie jest przesłanką wszelkiego ustanawiania zła przez człowieka, który jest odpowiedzialny i wolny. Mit orficki jest mitem sytuacyjnym, który, niewątpliwie później, uległ projekcji do wnętrza mitu początku, pogrążonego w teomachii bliskiej mitu kosmogonicznego i mitu tragicznego.

Skonfrontujmy teraz biblijną opowieść o upadku Adama z tym potrójnym mitem. Jest to jedyny mit ściśle antropologiczny. Można w nim widzieć mityczny wyraz całego pokutnego doświadczenia dawnego Izraela. To człowieka oskarża prorok, to człowiek w wyznaniu grzechów odkrywa siebie samego jako sprawcę zła i ponad złymi czynami, którymi owocuje w czasie, rozpoznaje swą konstytucję złą, wyprzedzającą wszelkie szczegółowe decyzje. Mit opowiada o powstaniu tej złej konstytucji poprzez irracjonalne wydarzenie, które nagle nastąpiło wewnątrz dobrego stworzenia. Kondensuje i ścieśnia początek zła w symbolicznym momencie kończącym niewinność i rozpoczynającym przekleństwo. I tak przez kronikę losów pierwszego człowieka odsłania się sens historii każdego człowieka.

Świat mitów jest wręcz spolaryzowany między dwiema tendencjami: tą, która wiąże zło z czymś ponad ludzkim, i tą, która je koncentruje w złym wyborze, od którego rozpoczyna się kara bycia człowiekiem. Na wyższym poziomie opracowania odnajdujemy tu polaryzację pierwotnych symboli organizujących się wokół schematu zewnętrżności, dominującego w magicznej koncepcji zła jako zmaży — i schematu wewnętrżności, który w pełni tryumfuje dopiero w bolesnym doświadczeniu sumienia obciążonego winą i skrupulatnego.

Najbardziej uderzający jest jednak fakt, że konflikt rozgrywa się nie tylko między dwiema grupami mitów, lecz powtarza się także

wewnątrz samego mitu adamicznego. W istocie mit ten ma dwa oblicza: z jednej strony jest to opowieść o samym momencie upadku — jak to już tylko co stwierdziliśmy — lecz jednocześnie jest to także relacja o pokusie, która trwała przez pewien wycinek czasu, relacja, w której liczne osobistości mają swe role — Bóg, który zakazuje, przedmiot pokusy, zwiedziona kobieta i wreszcie, a raczej przede wszystkim, wąż-zwodziiciel. Ten sam mit, który w człowieku, w jednym jego uczynku koncentruje całe wydarzenie upadku — ten sam mit rozprasza to wydarzenie na wiele osób i epizodów. Skok jakościowy od niewinności do winy jest w tym drugim aspekcie przejściem stopniowym i niezauważalnym. Mit cezury jest jednocześnie mitem przejścia, mit złego wyboru jest mitem pokusy, zawrotu głowy, nieodczuwalnego niemal ześlizgnięcia się w zło. Kobieta — uosobienie kruchości, ułomności — jest biegunowym odpowiednikiem mężczyzny — uosobienia decyzji. Konflikt mitów zawarty jest w jednym micie. Dlatego mit adamiczny — który na pierwszy rzut oka mógłby być uważany za wynik energetycznej demitologizacji wszystkich innych mitów dotyczących początku zła — zawiera jednak wysoce mityczną postać węża. W samym sercu mitu adamicznego wąż reprezentuje drugie oblicze zła, które inne mity starały się pokazać: zło, które jest już, istnieje przedtem, pociąga i zwodzi człowieka. Wąż oznacza, że człowiek nie inicjuje zła, lecz je znajduje. Dla człowieka zacząć zło, to je kontynuować. W ten sposób będąc projekcją naszej własnej pożyteczności wąż jest zarazem czymś więcej, ucieleśnia tradycję zła starszego od niego samego. Wąż to ów Drugi, Inny zła ludzkiego.

Rozumiemy już dlaczego istnieje dynamika mitów. Schemat zewnętrzności, którego rzutami są koncepcje ciała-grobu orfików, złośliwego boga *Prometeusza w okowach*, walki początkowej w dramacie stworzenia — ten schemat z pewnością nie jest przewyciężony. Dlatego, wyparty przez mit antropologiczny, odradza się w jego łonie i chroni się w postaci węża.

Postać Adama stanowi też coś więcej niż tylko paradygmat wszelkiego zła obecnego. Adam jako pierwszy człowiek jest przed wszelkim człowiekiem i na swój sposób także raz jeszcze wyraża uprzedniość zła wobec wszelkiego zła aktualnego. Adam jest starszy niż wszelki człowiek, a wąż jeszcze od Adama starszy. I tak mit adamiczny zarazem reafirmuje i niszczy nurt tragiczny. I dlatego tragedia przetrwa podwójne zniszczenie — przez grecką myśl filozoficzną i przez chrześcijaństwo. Jej teologia jest nie do pomyślenia — jest czymś do czego dosłownie nie można się przyznać. A jednak to, co chce ona powiedzieć — i nie może — wciąż jest

ukazywane w fundamentalnym obrazie, w widowisku, jakie przedstawia heros tragiczny, niewinny i obciążony winą.

Wojna mitów sama przez się skłania nas do próby przejścia od prostej egzegezy mitów do filozofii opartej o symbole.

II. OD SYMBOLIKI DO MYŚLI REFLEKSYJNEJ

Zadaniem naszym jest więc teraz myśleć wychodząc od symboliki i w jej duchu. Bo zależy nam właśnie na myśleniu. Ze swej strony bynajmniej nie odrzucam tradycji racjonalności ożywiającej filozofię od czasów greckich. Nie chodzi o to, by poddać się jakiejś wyobrazeniowej intuicji, lecz o wypracowywanie pojęć opartych o rozumienie i wiodących ku rozumieniu, pojęć systematycznie uporządkowanych, choć może nie tworzących zamkniętego systemu. Ale to opracowanie rozumowe ma jednocześnie przekazywać całe bogactwo znaczenia — bogactwo, które już było do dyspozycji, już od zawsze wyprzedzając racjonalną obróbkę. Bo taka właśnie jest sytuacja: z jednej strony w znakach i zagadkach wszystko zostało już powiedziane jeszcze przed filozofią — to jest jeden z sensów powiedzenia Heraklita: „Pan, którego wyrocznia jest w Delfach, nie mówi i nie zwodzi — on znaczy *ἀλλὰ σημαίνει*”. Z drugiej strony naszym zdaniem jest mówić jasno, interpretując wyrocznię i tym samym podejmując ryzyko zwodzenia. Filozofia rozpoczyna się od siebie samej, jest początkiem. Nieustanny dyskurs, jaki prowadzą filozofie, stanowi hermeneutyczne podjęcie zagadek, które go poprzedzają, otaczają i żywią — ale jednocześnie dyskurs jest także poszukiwaniem początku, dążeniem do porządku, potrzebą i pożądaniem systematyczności.

Rzadką i szczęśliwą rzeczą jest spotkanie — w łonie jednej filozofii — bogactwa branych pod uwagę znaków i zagadek z bezlitosną ścisłością rozumowania.

Klucz trudności — czy co najmniej jej jądro — spoczywa w relacji pomiędzy hermeneutyką a refleksją. Nie ma symbolu, którego rozumienie obywałoby się bez interpretacji. Lecz jak to rozumienie może jednocześnie odbywać się w symbolu i wychodzić poza symbol? Dostrzegam trzy etapy tego rozumienia. Trzy etapy, które wyznaczają ruch przebiegający od życia w symbolach ku myśli, myślanej w oparciu o symbole, biorącej je za punkt wyjścia.

Pierwszy etap — etap jakiejś prostej fenomenologii — to jeszcze rozumienie symbolu poprzez symbol, poprzez całe universum symboli. To już jest jakiś rodzaj wnikania intelektualnego, ponieważ myśl przebiega tu całe królestwo symboli, wiąże je między sobą,

nadaje im spójność, tak że tworzą razem pewien świat. Ale jest to jeszcze życie zdane na symbole, poddane im bez reszty. Fenomenologia religii rzadko wychodzi poza tę płaszczyznę. Dla niej zrozumieć symbol, to usytuować go w obrębie homogenicznej całości, szerszej niż dany symbol, stanowiącej pewien system. Niekiedy fenomenologia ta rozwija liczne znaczenia (wartości) danego symbolu, chcąc doświadczyć jego niewyczerpalności. W tym pierwszym znaczeniu rozumieć to powtarzać, odtwarzać ową zwielokrotnioną w sobie jedność, dokonywać permutacji wszystkich wartości-zmiennych w obrębie jednego tematu.

Kiedy indziej fenomenologia stara się zrozumieć symbol poprzez inny symbol; krok po kroku rozumienie to rozciąga się poprzez dalekie intencjonalne analogie na wszystkie inne symbole spokrewnione z tym, który stanowi przedmiot studiów. W inny jeszcze sposób fenomenologia dochodzi znaczenia poprzez obrzęd i mit, czyli inne przejawy Sacrum. Analizuje się wreszcie — i to będzie czwarty sposób rozumienia — jak jeden i ten sam symbol łączy w sobie kilka poziomów doświadczenia czy przedstawienia: to, co wewnętrzne i to, co zewnętrzne; to, co życiowe i to, co spekulatywne. Tak więc fenomenologia symbolu na różne sposoby demonstruje właściwą symbolom spójność, coś jakby zarysy systemu symbolicznego. Na tej płaszczyźnie interpretowanie oznacza uwidacznianie spójności.

To jest pierwszy etap, pierwszy poziom, jaki osiąga myśl wychodząca od symboli. Ale nie można na tym poprzestać, bo problem prawdy nie został tu jeszcze wcale postawiony. Jeśli czasem fenomenologii zdarzy się nazwać prawdą ową spójność, systematyczność świata symboli, to jest to prawda, której się nie wyznaje, prawda nie objęta aktem wiary, prawda na dystans, zredukowana, bo oddalono od niej, skazano na banicję pytanie „a ja — czy ja w to wierzę? Co mi mówią te symboliczne znaczenia?” Pytanie to nie może zostać postawione, póki pozostajemy na płaszczyźnie czystej komparatystyki, przechodząc od symbolu do symbolu i nigdzie się osobiście nie zatrzymując. Ten etap może być tylko etapem, fazą poszerzania zasięgu intelektualnej eksploracji, fazą panoramicznego przeglądu, gdy umysł jest zaintrygowany ale nie zaangażowany.

Trzeba teraz z kolei ustosunkować się do symboli, podejść do nich z pasją, a jednocześnie krytycznie. To stanie się możliwe, jeśli porzucając komparatystyczny punkt widzenia jako egzegeta zaangażujemy się w życie symbolu i mitu. Ponad troską o rozszerzanie się pola widzenia — właściwą fenomenologii komparatystów — otwiera się dziedzina hermeneutyki w sensie ścisłym, gdzie chodzi o interpretację poszczególnych tekstów.

W istocie to właśnie w hermeneutyce nowoczesnej dawanie, oferowanie znaczenia przez symbol spleta się z inicjatywą rozumu zmierzającą ku jego odcyfrowaniu. Hermeneutyka każe nam uczestniczyć w walce, w dynamice, dzięki której symbol skazany jest na przewyciężanie samego siebie. Rozumienie staje się hermeneutyką, osiąga krytyczny wymiar egzegezy jedynie wtedy, gdy uczestniczy w tej dynamice. Ale na to, by sobie przyswoić jakiś konkretny symbolizm, trzeba za każdym razem porzucać pozycję dalekiego, bezstronnego obserwatora, widza — czy powiedzmy lepiej: wygnańca. Wtedy odkrywa się to, co można nazwać kołem hermeneutycznym. Ten, kto jest tylko miłośnikiem mitów, może się z tego koła ustawicznie wymykać. Na czym ono polega? Odpowiemy brutalnie, twardo: „trzeba rozumieć, aby wierzyć — ale trzeba też wierzyć, by rozumieć”. Nie jest to koło błędne czy — tym mniej — uśmiercające. Przeciwnie: ono jest żywe, żyje i pobudza do życia. Trzeba wierzyć, aby rozumieć: interpretator nigdy nie zbliży się do tego, co mówi jego tekst, jeśli nie żyje w atmosferze tego znaczenia, o które pyta. A jednak tylko rozumiejąc możemy wierzyć. Bowiem owa wtórna bezpośredniość, której szukamy, owa upragniona druga naiwność nie są nam dostępne inaczej jak w obrębie hermeneutyki. Możemy wierzyć tylko poprzez interpretowanie. To jest „nowoczesna” modalność wierzenia w symbole, przejaw pewnej choroby, zagrożenie ale zarazem i lekarstwo. Na tym polega koło: hermeneutyka wychodzi od pewnego wstępnego pojmowania, przed-zrozumienia tego, co interpretując stara się zrozumieć. Ale dzięki kołu hermeneutycznemu mogą jeszcze dziś być w łączności z Sacrum, trwać z nim w komunii poprzez uwyrażnianie, przenoszenie na płaszczyznę explicite owego przedzrozumienia, które ożywiało naszą interpretację. Tak więc hermeneutyka, zdobycz nowoczesności, jest jednym ze sposobów, dzięki którym ta „nowoczesność” staje się czymś więcej, przewycięża siebie, przewyciężając swe zapomnienie o Sacrum... Wierzę, że byt może jeszcze do mnie przemawiać, co oczywiście dokonuje się już nie w przedkrytycznej formie bezpośredniego wierzenia, lecz dzięki drugiej bezpośredniości, ku której zmierza hermeneutyka. Ta druga naiwność może być postkrytycznym odpowiednikiem przedkrytycznej hierofanii. Z tym wszystkim hermeneutyka nie jest jeszcze refleksją. Jest ściśle związana z poszczególnymi tekstami, o których egzegezie decyduje.

Trzeci etap intelektualnego wnikania w symbole, etap ściśle filozoficzny, to faza myśli, której punktem wyjścia są symbole.

Hermeneutycznej relacji pomiędzy dyskursem filozoficznym i symboliką, która go podbudowuje, grożą dwa wypaczenia.

Z jednej strony relację tę można zredukować do prostej więzi alegorycznej. Tak poczynali sobie stoicy z bajkami Homera i Źezjoda. Sądzili oni, że sens filozoficzny wydobywa się wtedy zwycięsko z wyobrażeniowej powłoki, w której tkwił gotowy jak Minerva w czaszce Jowisza. Bajka była tylko szatą, powłoką, która, skoro opadła, jest bez wartości. W wydaniu skrajnym alegoryzm zakłada, że prawdziwy sens, sens filozoficzny, wyprzedza bajkę, która była jego kryjówką, zasłoną rzuconą na prawdę, aby zwieść prostaczków. W moim przekonaniu trzeba myśleć nie za plecami symboli, nie chowając się za nie, lecz wychodząc od nich, idąc według nich. Substancja symboli jest niezniszczalna. To one stanowią objawiające tło i dno mowy, słowa które zamieszkało między nami. Krótko mówiąc: symbol daje do myślenia.

Z drugiej strony wisi nad nami niebezpieczeństwo powtarzania symbolu w sposób imitujący racjonalność, niebezpieczeństwo racjonalizowania symboli jako takich, co prowadzi do ich zamrożenia na płaszczyźnie wyobrażeniowej, gdzie się rodzą i rozwijają. Ta pokusa „mitologii dogmatycznej” to gnoza. Nie można dość mocno podkreślić historycznego znaczenia tego ruchu myślowego, który objął trzy kontynenty, panował wiele wieków, ożywiał spekulację tylu umysłów spragnionych wiedzy, poznania, zbawienia poprzez poznanie. Pomiedzy gnozą a problemem zła istnieje niepokojący, prawdziwie obłędny związek. Gnostycy z całą patetyczną ostrością postawili pytanie *πόθεν τὸ κακόν*; skąd pochodzi zło?

Na czym polega uwodzicielska siła gnozy? Najpierw na tym, że w swojej treści opiera się ona wyłącznie na tragicznym temacie utraty, dla którego charakterystycznym jest schemat zewnętrżności: zło dla gnozy jest czymś zewnętrżnym, to rzeczywistość quasi-fizyczna, która wdziera się w człowieka od zewnątrz. Jednocześnie — i to jest drugi rys gnozy, który tu wymienimy — wszystkie obrazy zła natchnione przez ów schemat zewnętrżności zakorzeniają się niejako w tym materialnym przedstawieniu. Tak rodzi się mitologia dogmatyczna, która, jak stwierdza Puech², jest nieoddzielna od wyobrażeń przestrzennych i kosmicznych.

Mój problem jest więc następujący: jak mogę myśleć biorąc symbol za punkt wyjścia, a nie powracając do dawnej interpretacji alegorycznej i nie wpadając w pułapkę gnozy? Jak wydobyć

² Na ten temat por. zamieszczone w tym samym tomie szkice *Le péché originel, étude de signification*, s. 265.

z symbolu sens, który wprawi myśl w ruch — nie zakładając, że ten sens już w symbolu tkwi, tylko zasłonięty, zamaskowany, ani nie angażując się w pseudo-wiedzę jakiejś dogmatycznej mitologii? Chcę spróbować innej drogi, która chce być drogą interpretacji twórczej, interpretacji, która ma w poszanowaniu zagadkę leżącą u źródeł symboli. Ta interpretacja chce się poddać lekcji, jaką dają symbole, lecz, rozpoczynając od symboli, chwytą, rozwija i kształtuje znaczenie z pełną odpowiedzialnością autonomicznej myśli. Jak myśl może być jednocześnie związana i wolna? Jak jednocześnie zachować bezpośredniość symbolu i mediację myśli?

Te właśnie zmagania myśli i symboliki chcę teraz prześledzić na przykładzie wzorcowego problemu zła. Myśl rozwija się kolejno, najpierw jako refleksja, a potem jako spekulacja.

Myśl, jako refleksja w sposób zasadniczy jest czynnikiem „demitologizującym”. Dokonywana przez nią transpozycja mitu eliminuje nie tylko jego funkcję etiologiczną, lecz wraz z nią także i siłę otwierania i odkrywania. Myśl refleksyjna interpretuje mit wyłącznie przez redukcję go do alegorii.

Problem zła dostarcza tu klasycznego przykładu: refleksja nad symboliką zła odnosi tryumf w tym, co odtąd nazywać będziemy etyczną wizją zła.

Ta filozofująca interpretacja zła karmi się bogactwem symboli pierwotnych i mitów, ale zarazem prowadzi proces ich demitologizacji, który naszkicowaliśmy wyżej. Z jednej strony posuwa ona coraz dalej redukcję zmyłu i grzechu do winy osobistej i wewnętrznej, z drugiej zaś — kontynuuje proces demitologizacji wszystkich mitów poza adamicznym; ten zaś sprowadza do prostej alegorii *servum arbitrium*. Myśl refleksyjna sama ściera się z kolei z myślą spekulatywną, która chce uratować, zachować to, co wizja etyczna próbuje wyeliminować. Nie chodzi zresztą tylko o samo uratowanie, lecz o wykazanie konieczności tych elementów. Specyficznym niebezpieczeństwem grożącym myśli spekulatywnej jest gnoza.

Zajmijmy się najpierw etyczną wizją zła. Jest to poziom, który trzeba osiągnąć, przejść aż do kresu. Nie możemy na nim pozostać, ale to od wewnątrz trzeba go przewyciężyć, a na to musimy krok po kroku przemyśleć etyczną wizję zła.

Przez wizję etyczną zła rozumiem interpretację, która stara się pomieścić zło, możliwie bez reszty, wewnątrz wolności człowieka. Zło jest tu wynalazkiem wolności; odpowiednio do tego etyczna wizja zła jest wizją, zgodnie z którą wolność okazuje się w swej najgłębszej warstwie władzą działania i władzą bycia. Wolność,

która zakłada zło, jest wolnością zdolną do upadku, zboczenia, przewrotności i błędu.

Jak moralna wizja świata i zła sytuuje się wobec świata symbolicznego i mitycznego? — Na dwa sposoby: z jednej strony jest to radykalna demitologizacja mitów dualistycznych, tragicznego i orfickiego; z drugiej strony opowieść adamiczna zamienia się tu w intelektualnie uchwytne „filozofemat”. Moralna wizja świata ożywia myślenie skierowane przeciw złu-substancji — myślenie wytyczone przez obraz upadku pierwszego człowieka. Historycznie biorąc wizja etyczna zła wydaje się być związana z dwoma nazwiskami, których na ogół nie zwykliśmy ze sobą kojarzyć, chciałbym więc tym wyraźniej dać tu odczuć ich wewnętrzne pokrewieństwo... Chodzi o Augustyna i Kanta. O Augustyna — to znaczy co najmniej o św. Augustyna w walce z mechanizmem, ponieważ w dalszym ciągu zobaczymy, że „augustynizm”, w precyzyjnym i wąskim znaczeniu, jakie mu nadał Rottmayer, stanowi przezwycięzenie wizji moralnej, dokonane tym razem nie w sporze z Manim, lecz z Pelagiuszem. W pewnej perspektywie jest to likwidacja moralnej wizji świata — do tej sprawy jeszcze powrócimy.

W aspekcie demitologizacji augustyńska interpretacja — przed wystąpieniami przeciw Pelagiuszowi — podporządkowana jest twierdzeniu, iż zło nie ma natury, nie jest czymś, nie jest materią, nie jest substancją, nie jest światem. Zanik schematu zewnętrzności posunięty jest aż do najdalszych granic: nie tylko zło nie ma bytu, ale trzeba w ogóle odrzucić pytanie „quid malum”, zastępując je pytaniem „unde malum faciamus”.

Trzeba powiedzieć, że zło jest „niczym”, gdy chodzi o substancję i naturę. To „nic” odziedziczone po nie-bycie platońskim i nicości Plotyna, ale zdesubstancjalizowane, musi teraz zostać włączone w zespół pojęć odziedziczonych również po filozofii greckiej, ale innej tradycji, tradycji *Etyki Nikomachejskiej*. To w niej po raz pierwszy wypracowana została filozofia tego, co dobrowolne i tego co nie dobrowolne (*Et. Nic.*, ks. III). Ale Arystoteles nie dochodzi do radykalnej filozofii wolności, wypracowuje tylko pojęcie „preferencji” *προαίρεσις*, rozważnego wyboru, racjonalnego chcenia, a nie wolności. Radykalizację refleksji nad wolnością można przypisać św. Augustynowi. Bezpośrednio konfrontując moc nicości zawartą w złu i wolność działającą w woli, uczynił on z wolności fundamentalną władzę zdolną powiedzieć „nie” bytowi, władzę „zawodności” (*deficere*), odmawiania (*declinare*), zmierzania ku nicości (*ad non esse*). Jak już powiedzieliśmy gdzie indziej³, Augu-

³ por. *Le péché originel...*, op. cit., s. 270.

styn nie dysponuje aparatem pojęciowym, który pozwoliłby mu w pełni zdać sprawę z dokonanego odkrycia. I tak, widzimy, jak w *Contra Felicem*, złej woli przeciwstawia on złą naturę, ale neo-platońskie kategorie, którymi operuje, nie dają mu możliwości tworzenia spójnej koncepcji, w której przeciwstawienie natury-wolności znalazłoby kontekst i oparcie. Na to trzeba byłoby filozofii działania i filozofii bytu przygodnego, nie-koniecznego, która stwierdziłaby, że zło powstaje jako wydarzenie, jako skok jakościowy. Ponadto nie jest rzeczą pewną, czy nadmiernie negatywne pojęcie defectus, declinatio należycie przedstawia pozytywną siłę zła. Trzeba pójść dalej, aż do dostrzeżenia w konstytuowaniu zła „skoku” jakościowego, wydarzenia, momentu... Ale wtedy Augustyn nie byłby Augustynem lecz Kierkegaardem.

Jakie jest teraz znaczenie Kanta, a zwłaszcza jego szkicu *O złu radykalnym w naturze ludzkiej* (1792), w zestawieniu z antymanichejskimi traktatami Augustyna? Proponuję podjąć próbę zrozumienia tych dzieł łącznie, tak jak się wzajemnie oświeclają.

Przede wszystkim Kant wypracowuje ramy pojęciowe, których brakowało Augustynowi, doprowadzając do szczytu specyfikę pojęć „praktycznych”: Wille, Willkür, Maxim — wola, arbitrium (wolny osąd, lub wolny wybór), maksyma woli. Ta konceptualizacja jest już dokonana we *Wprowadzeniu do metafizyki moralności* i w *Krytyce rozumu praktycznego*. Tu Kant realizuje przeciwstawienie wola-natura, do którego próbował dojść Augustyn w *Contra Felicem*.

Ale Kant wypracował przede wszystkim pierwszy warunek konceptualizacji zła jako zła radykalnego — formalizm w dziedzinie moralności. Nie sposób przekonać się na czym polega ten związek jeśli czytać szkic *O złu radykalnym* w oderwaniu od *Krytyki rozumu praktycznego*. Dzięki formalizmowi Kant osiąga kres procesu rozpoczętego już u Platona. Jeśli „niesprawiedliwość” może być uosobieniem zła radykalnego to dzieje się tak dlatego, że sprawiedliwość nie jest cnotą jak inne, lecz samą formą cnoty, zasadą, która sprawia, że z wielu staje się jedna dusza (*Republika*, ks. IV).

Arystoteles w *Etyce Nikomachejskiej* jest także w drodze ku formalizacji dobra i zła. Cnoty definiowane są jednocześnie przez ich przedmiot i przez ich formalny charakter — przez umiar μέσότης: zło jest więc brakiem umiaru, odchyleniem, skrajnym odchyleniem. Platońska ADIKIA, arystotelesowska AKRASIA będąc formalizmami niedoskonałymi zapowiadają pełną formalizację zasady moralności. Nie przeczę, że nie można poprzestać na for-

malizmie w etyce, ale niewątpliwie trzeba doń najpierw dojść, aby móc go przezwyciężyć.

Dobrodziejstwo formalizacji polega na skonstruowaniu pojęcia złej maksymy jako reguły, którą wolny osąd sam sobie wykuwa. Zło bynajmniej nie leży już w zmysłowości; koniec z mieszaniem zła i tego co afektywne, zła i namiętności. Ciekawe, że to właśnie etyka uważana za najbardziej pesymistyczną ostatecznie oddziela zło od zmysłowości. Ten rozdział jest właśnie owocem formalizmu: w definicji dobrej woli pożądanie wzięte jest w nawias. Kant może powiedzieć: „Naturalne skłonności wynikające ze zmysłowości nie mają bezpośredniego związku ze złem”. Ale zło również nie może już spoczywać w przewrotności rozumu, byt znajdujący się całkowicie poza prawem nie byłby zły — bo byłby już szatański. Pozostaje, że zło tkwi w jakimś stosunku czy też w przewrotności stosunku. To właśnie ma miejsce — stwierdza Kant — kiedy człowiek podporządkowuje czysty motyw szacunku motywom zmysłowym, kiedy „odwraca porządek moralny motywów, przyjmując je w poczet swych maksym”. Tak to motyw biblijny — motyw upadku, odchylenia — przeciwstawiający się orfickiemu schematowi zarażającej nas zewnętrżności, otrzymuje racjonalny odpowiednik w kantowskiej idei „przewrotnej maksymy”. Ścisłej jeszcze, widzę u Kanta pełny wyraz filozoficzny przekonania, że najwyższym złem nie jest poważne pogwałcenie obowiązku, lecz złość, która jako cnotę przedstawia to, co jest zdradą cnoty. Złem nad zło jest oszukańcze uzasadnienie maksymy jej pozorną zgodnością z prawem. Kant, jak mi się wydaje pierwszy, ustawił problem zła pod kątem złej wiary, zakłamania.

Oto szczyt jasności, jaki osiąga etyczna wizja zła: wolność jest możliwością odchylenia od pionu, możliwością odwrócenia porządku. Zło nie jest czymś lecz odwróceniem porządku jakiegoś stosunku. Ale któż nie spostrzeże, że mówiąc to, tryumfalnie wkraczamy w pustkę? Ceną jasności jest utrata głębi.

III. ZACIEMNIENIE REFLEKSJI I POWRÓT DO TRAGICZNOŚCI

Co nie mieści się w etycznej wizji zła i do niej nie wchodzi? Zatraca się tu owo ciemne doświadczenie zła, które na różne sposoby przebija w symbolice zła, stanowiąc o tragiczności zła.

Na najniższym poziomie symboliki zła, na poziomie symboli pierwotnych dostrzeżliśmy, że w wyznaniu grzechów przyznajemy się do zła, które już jest. Zła, w którym jestem zrodzony, które

znajduję w sobie w chwili przebudzenia sumienia — tego zła nie da się drogą analizy rozłożyć na winy indywidualne i aktualnie popełniane błędy. Wykazałem, że symbol „niewoli”, bycia jeńcem, niewolnikiem, jest specyficzny dla tego wymiaru zła jako siły, która nakłada więzy, dla królowania zła.

To właśnie doświadczenie zła, które już jest, zła władnego, po-
tężnego, dominującego nad moją niemocą, wzbudziło cały cykl mitów różnych od adamicznego. Wszystkie one wychodzą od schematu zewnętrżności. Mit adamiczny nie wyklucza po prostu tego cyklu, lecz go poniekąd wchłania, nadając mu rangę wprawdzie podrzędną, ale nie bez znaczenia. Adam nie tylko jest wzorcem człowieka, lecz także człowiekiem od wszystkich ludzi wcześniejszym. Reprezentuje on pre-egzystencję zła wobec każdego człowieka, a sam ma też swego drugiego, swego poprzednika na drodze zła w postaci węży, który już jest i już jest zepsuty. Wizja etyczna zła tematyzuje wyłącznie symbol zła aktualnego, odchylenia, „przygodnego zbłądzenia”. Adam jest archetypem i wzorcem zła obecnego, aktualnego, które powtarzamy i naśladujemy ilekroć zaczynamy zło. W tym sensie każdy za każdym razem inicjuje zło. Ale zaczynając zło kontynuujemy je i to właśnie trzeba teraz spróbować powiedzieć: zło jako tradycja, jako łańcuch historyczny, jako królestwo, które już jest. Ale tu podejmujemy także wielkie ryzyko. Wprowadzając schemat „dziedzictwa” i próbując skoordynować go ze schematem „zboczenia z drogi — oddalenia — odchylenia”, tak aby powstało spójne pojęcie, znów zbliżamy się do gnozy w najszerszym sensie, obejmującej 1° dogmatyczną mitologię, 2° reifikację zła w postaci jakiejś „natury”. Pojęcie natury ma tu zastąpić pojęcie „niekonieczności”, „kontynencji”, odpowiadające pierwszemu procesowi myślowemu.

Spróbujmy pomyśleć coś w rodzaju natury zła — natury, która by nie była naturą rzeczy ale pierwotną naturą człowieka, naturą wolności, a więc jakimś jej nabytym habitus, ustalonym sposobem bycia wolności. Tu właśnie odnajdujemy Augustyna i Kanta — Augustyna przechodzącego od zła aktualnego do grzechu pierwotnego i Kanta, kiedy od złej maksymy wolnego osądu zmierza on ku fundamentowi wszelkich złych maksym.

Tu jedna uwaga na marginesie: nie godzę się z podziałem kompetencji, jakiemu wciąż z taką gorliwością poddaje się dzieło Augustyna — tak jakby filozofia zła aktualnego była domeną filozofa, a filozofia grzechu pierwotnego należała wyłącznie do teologa. Osobiście nie odcinam w ten sposób filozofii od teologii. Jako objawiający (choć nie jako objawiony), symbol adamiczny należy do antropologii filozoficznej z tego samego tytułu, co wszystkie inne symbole. Jego teologiczna przynależność nie jest

związana z właściwą mu strukturą, lecz z więzią, jaka łączy go — w ramach chrystologii — z wydarzeniem i przyjściem człowieka par excellence, Jezusa Chrystusa. Ja przynajmniej sądzę, że żaden symbol, jako otwierający i odkrywający prawdę o człowieku, nie może być obcy refleksji filozoficznej. Nie uważam więc, że pojęcie grzechu pierworodnego jest tematem stojącym poza filozofią. Przeciwnie, jestem przeświadczony, że jest to właściwy temat dla analiz intencjonalnych, dla hermeneutyki symboli racjonalnych, której zadaniem jest odtwarzanie złóż znaczenia osadzonych w pojęciu.

I co nam ukazuje ta analiza intencjonalna? Otóż to pozornie uchwytnie intelektualnie pojęcie grzechu pierworodnego należy do zakresu pseudo-wiedzy; gdy chodzi o strukturę epistemologiczną trzeba je umieścić w jednej grupie z pojęciami gnostycykami, jak upadek metempsychiczny Walentyna czy inwazja królestwa ciemności Maniego. Antygnostycki w swej intencji, grzech pierworodny w swej formie jest quasi-gnostycki. Zadaniem refleksji jest rozbić to pojęcie jako wyraz fałszywej wiedzy po to, by podjąć jego intencję jako niezastąpiony racjonalny symbol zła, które już jest.

Dokonujemy tego podwójnego posunięcia refleksji. Powiedzieliśmy, że najpierw trzeba obalić to pojęcie jako wiedzę fałszywą. W istocie „augustynizm”, w wąskim sensie tego terminu wspomnianym na początku, blokuje w jednej niespójnej idei prawne pojęcie „poczytania winy” i biologiczne pojęcie dziedziczenia. Na to, aby zaistniał grzech, trzeba, aby wina była wykroczeniem dokonanym przez wolę — taka była wina człowieka rozumianego jako jednostka, która kiedyś realnie istniała u początku historii. Ale ponadto trzeba, aby ta poczytana wina przenosiła się per generationem, abyśmy każdy z osobna i wszyscy razem mogli być obwinieni „w Adamie”. Podczas całej polemiki z Pelagiuszem i pelagianami widzieliśmy jak nabiera konsystencji idea winy zarazem osobistej, zasługującej na śmierć i dziedziczonej przez rodzenie jak jakaś skaza. Motywacja Augustyna zasługuje na to, by się przy niej zatrzymać⁴: zmierza ona w swej istocie ku racjonalizacji najbardziej tajemniczego wątku Pawłowego — tematu odrzucenia: „Umiłowałem Jakuba i znienawidziłem Ezawa”. Skoro Bóg jest sprawiedliwy trzeba, by odrzucenie małych dzieci w łonie matki było sprawiedliwe, by zguba była prawem, a zbawienie łaską. Stąd idea winy z natury, skutecznej jak czyn, karalnej jak zbrodnia choć dziedziczonej jak choroba.

⁴ *De diversis quaestionibus ad Simplicianum* z r. 397 jest interesujący z tego punktu widzenia, ponieważ wyprzedza o 14 lat pierwszy traktat antypelagiański, a zawiera już to, co istotne dla argumentacji augustiańskiej.

Idea ta jest intelektualnie niespójna, ponieważ miesza dwa porządki rozumowania: etyczno-prawny i biologiczny. Idea ta jest skandalem dla intelektu, ponieważ jest cofnięciem się przed Ezechiela i Jeremiasza, ku starej idei zbiorowej, masowej winy i odpłaty. Jest wreszcie intelektualnie godna pogardy, ponieważ na nowo lansuje wieczną teodyceę z jej projektem usprawiedliwienia Boga.

W pojęciu grzechu pierwotnego trzeba jednak badać nie to, co stanowi o jego fałszywej jasności, lecz całe ciemne bogactwo analogii. Siłą tego pojęcia jest fakt, że intencjonalnie kieruje ono ku temu, co w wyznaniu grzechów jest elementem najbardziej radykalnym — to znaczy ku przekonaniu, że zło wyprzedza moją świadomość zła, że nie sprowadza się bez reszty do indywidualnych win, że jest moją od początku trwającą niemożnością. Dla mojej wolności jest tym, czym narodziny dla świadomości aktualnej, to znaczy zawsze czymś zastanym — narodziny i natura to tutaj pojęcia analogiczne.

Intencją pseudo-pojęcia grzechu pierwotnego jest więc wprowadzenie tematu quasi-natury zła w opis złej woli wypracowany przeciw Maniemu i gnozie. Niezastąpioną funkcją tego pojęcia jest zintegrowanie schematu dziedzictwa ze schematem kontyngencji, niekonieczności. Jest w tym przedsięwzięciu coś beznadziejnego z punktu widzenia przedstawienia pojęciowego, a zarazem coś niezbędnego z punktu widzenia metafizyki. To w samej woli tkwi coś z quasi-natury, zło jest czymś niedobrowolnym, czymś „niechcianym” w łonie tego, co należy do woli. Wola nie staje wobec zła — zło jest w niej i to właśnie jest *servum arbitrium*. Wyznanie grzechów przenosi się wtedy od razu na inną płaszczyznę, o wiele głębszą niż proste pokutowanie za uczynki złe. Jeśli zło tkwi u samych korzeni, tam gdzie „narodziny” (*generatio*), to w sensie symbolicznym (a nie jako fakt) nawrócenie jest odrodzeniem (*regeneratio*). Tak za pośrednictwem absurdałnego pojęcia konstytuuje się antytyp regeneracji — on to ukazuje wolę jako dotkniętą pasywną konstytucją w jej aktualnej władzy deliberacji i wyboru.

I ten właśnie antytyp regeneracji starał się wypracować Kant, widząc w nim *a priori* życia moralnego.

Esej O złu radykalnym — który porzuciliśmy w pół drogi — jest szczególnie ciekawy, ponieważ w nim przeprowadzone zostało to, co przed chwilą nazwałem krytyką grzechu pierwotnego jako pseudo-wiedzy. Kant próbuje tu „dedukcji” — w tym znaczeniu, w jakim transcendentna dedukcja kategorii jest uza-

sadnianiem reguł w oparciu o ich zdolność konstytuowania pewnej dziedziny obiektywności. Zło natury jest więc rozumiane jako warunek możliwości złych maksym, jako ich fundament.

Z tego tytułu skłonność do zła jest „zrozumiała”, intelektualnie uchwytana. Kant powiedział: „Jeśli istnienie (*Dasein*) tej skłonności można wykazać (*dargetan*) przez empiryczne dowody konfliktu w czasie, to natura (*Beschaffenheit*) i fundament (*Grund*) tej skłonności muszą być rozpoznane a priori, bo chodzi tu o stosunek wolności do prawa, którego pojęcie jest za każdym razem nie-empiryczne” (*Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*). Doświadczenie „potwierdza” nasze sądy, ale „nigdy nie zdoła ono odkryć korzeni zła w najwyższej maksymie liberum arbitrium odnośnie prawa, bo chodzi tu o działanie intelektu wyprzedzające wszelkie doświadczenie” (tamże).

Tak obalony jest wszelki naturalizm w koncepcji „wrodzonej”, „naturalnej” skłonności do zła. Można powiedzieć, że skłonność ta dana jest nam „wraz z narodzinami”, chociaż urodzenie się nie jest jej przyczyną: jest to raczej „sposób bycia wolności, który spowodowany jest tym, że jest ona wolnością”. Idea nawyku „nabywanego” przez wolny osąd dostarcza więc symbolu uzgodnienia kontyngencji i uprzedniości zła⁵.

Ale wówczas, w odróżnieniu od wszelkiej „gnozy”, która pretenduje do znajomości początku zła, filozof przyznaje się, że natrafia tutaj na strefę nieprzeniknioną i niezgłębioną: „Gdy chodzi o racjonalny początek tej skłonności do zła, to nie możemy go zgłębić, ponieważ trzeba go przypisać nam samym, a w konsekwencji ów najwyższy fundament wszystkich maksym sam z kolei wymagałby przyjęcia jakiejś złej maksymy” (tamże). I w jeszcze mocniejszych słowach: „Nie ma więc dla nas zrozumiałej racji pozwalającej dowiedzieć się, skąd zło moralne się w nas bierze” (tamże). Owa nieprzeniknioność polega naszym zdaniem przede wszystkim na tym, że zło, zawsze rozpoczynając się dzięki woli i przez nią, jednocześnie zawsze jest już przedtem obecne dla woli — zło jest jednocześnie aktem i habitus, powstaje a jednocześnie już jest. Dlatego z tej zagadki, jaką dla filozofii stanowi zło, Kant świadomie czyni transpozycję mitycznej postaci węży. Wąż — jak myślę — reprezentuje owo „zawsze już tu” zła, tego zła, które mimo to jest początkiem, aktem, zdeterminowaniem wolności przez nią samą.

⁵ „Przez skłonność (*propensio*) rozumiem podstawę subiektywną, możliwości inklinacji (*concupiscentia*) jako przygodnej dla ludzkości jako takiej”. (*Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*).

Tak Kant kończy i wypełnia dzieło Augustyna: najpierw niszczyć definitywnie gnostyczną otoczkę pojęcia grzechu pierworodnego, a następnie podejmując transcendentalną dedukcję podstawy złych maksym, a wreszcie pograżając się od nowa w niewiedzy towarzyszącej dalszemu szukaniu fundamentu tej podstawy. Myśl biegnie tu charakterystycznym torem: jakby wyłania się a potem znów pograża; wyłania się w jasność transcendentalną, a potem pograża znów w ciemności niewiedzy. Ale być może sama filozofia jest odpowiedzialna nie tylko za zasięg swej wiedzy lecz i za granice w jakich zamyka niewiedzę. Granica ta nie jest tu ograniczeniem lecz aktywną i trzeźwą autodelimitacją. Powtórzmy za Kantem: „gdy chodzi o początek skłonności do zła, to nie możemy go zgłębić, ponieważ trzeba go przypisać nam samym”.

Dochodząc do tego punktu mamy prawo zapytać, dlaczego refleksja redukuje bogactwo symboliki, która nie przestaje dostarczać jej swych treści. Może trzeba wrócić do sytuacji początkowej: symbolika, która byłaby tylko symboliką duszy, podmiotu, jaźni to z miejsca symbolika obrazoburcza — odbija się w niej rozłam pomiędzy funkcją „psychiczną” a innymi funkcjami symbolu — kosmiczną, ciemną, oniryczną, poetycką. Symbolika subiektywności oznacza już zerwanie z symboliką całościową. Symbol zaczyna popadać w ruinę, gdy przestaje grać jednocześnie w wielu rejestrach — kosmicznym, egzystencjalnym... Oddzielenie tego, co „ludzkie” od tego, co „psychiczne” jest początkiem zapomnienia. Dlatego symbolika czysto antropologiczna jest na drodze wiodącej ku alegoryczności i zapowiada etyczną wizję zła i świata. Skoro tak, to rozumiemy już, że opór symbolu przeciw alegoryzującej redukcji wiąże się z drugim obliczem zła, innym od etycznego. Mnóstwo innych mitów broni symbol adamiczny przeciw wszelkiej moralizującej redukcji: a w łonie mitu adamicznego pełni tę funkcję tragiczna postać węży. Dlatego wszystkie mity zła trzeba rozpatrywać łącznie, pouczająca jest właśnie ich dialektyka.

Podobnie jak postać węży wewnątrz mitu adamicznego powstrzymuje proces demitologizacji mitów babilońskich, tak w ramach etycznej wizji świata grzech pierworodny oznacza opór tego, co tragiczne. Ale czy istotnie to właśnie element tragiczny stawia ten opór? Trzeba by raczej powiedzieć, że to aspekt niesprowadzalny do etyki i wobec każdej etyki komplementarny znajduje uprzywilejowany wyraz w tym, co tragiczne.

Przekonaaliśmy się już, że tragiczna antropologia jest nieoddzielna od teologii tragicznej, ta zaś w swej głębi jest niewyraźna. Filozofia nie może więc afirmować tragizmu jako takiego nie wypełniając samobójstwa. Funkcją elementu tragicznego jest kwe-

stonowanie zadufania, krytycznych roszczeń, chciałoby się powiedzieć — lekkomyślnej, nierozważnej odwagi sumienia biorącego na siebie cały ciężar zła. Być może wiele pychy kryje się w tej pokorze... Dlatego symbole tragiczne przemawiają w ciszy upokorzonej etyki — mówią o „tajemnicy nieprawości”, której człowiek nie może bez reszty wziąć na siebie. Wolność nie tłumaczy jej, ponieważ tajemnicę tę odkrywa we własnym łonie. Tego symbolu nie można zredukować do alegorii. Ale — powiedzą inni — symbole tragiczne mówią o boskim misterium zła. Być może i to co boskie trzeba zanurzyć w ciemność, podczas gdy wizja etyczna sprowadza ten element do moralizatorskiej funkcji sędziego. Wbrew legalizmowi oskarżenia i usprawiedliwienia Bóg Hioba mówi o „dnie burzy”.

W swej istotnej głębi symbolika zła nigdy nie jest tylko i po prostu symboliką subiektywności, wyabstrahowanego podmiotu ludzkiego, świadomości człowieka odciętego od bytu. Przeciwnie — to jest symbolika człowieka zrośniętego z bytem. Trzeba więc dotrzeć do tego punktu, gdzie zło staje się przygodą bytu, częścią jego historii.

IV. MYŚL SPEKULATYWNA I JEJ PORAŻKA

Czy wszelka możliwość myślenia wygasa w obliczu niewiedzy na temat pochodzenia fundamentu złych maksym? Czy walka pomiędzy ścisłością refleksyjną a bogactwem symboliki wygasa wraz z powrotem do nieprzeniknionego symbolu upadku? Nie sędzę. W rzeczywistości pozostaje hiatus pomiędzy z jednej strony możliwym dla nas zrozumieniem istotnej natury człowieka, a z drugiej — uznaniem niezgłębionej kontyngencji, niekonieczności zła. Czy można tak pozostawić obok siebie konieczność bycia zdolnym do upadku i przygodność zła?

Wydaje się, że zaniedbaliśmy jeden z wymiarów świata symboli o randze mitycznej, a mianowicie fakt, że symbole „początku” uzyskują pełne znaczenie tylko w relacji do symboli „końca”: oczyszczenia ze zmy, odpuszczenia grzechów, usprawiedliwienia winnego. Wszystkie mity są za jednym zamachem mitami początku i końca: tak zwycięstwo Marduka w micie babilońskim, pojednanie w tragizmie i dzięki niemu, zbawienie przez poznanie duszy wygnanej, wreszcie odkupienie biblijne zarysowane w postaciach reprezentujących kres, jak Król ostatnich czasów, cierpiący sługa, Syn Człowieczy, Drugi Adam, typ człowieka, który ma przyjść. Jest rzeczą uderzającą, że w tych przedstawieniach symbolicznych sens wiedzie od kresu ku początkowi, od tego co

przed nami, ku temu, co za nami. Powstaje więc pytanie, co oznacza taka kolejność symboli, co daje do myślenia ten ich ruch skierowany wstecz?

Czy nie jest to zaproszenie do przejścia od niekonieczności, przygodności zła do jakiejś jego konieczności? To największe zadanie dla filozofii kształconej przez symbole, ale też najbardziej niebezpieczne. Niebezpieczne — bo jak powiedzieliśmy wyżej, myśl podąża tu pomiędzy dwiema przepaściami — alegorii i gnozy. Myśl refleksyjna biegnie brzegiem pierwszej — myśl spekulatywna brzegiem drugiej otchłani. Ale to zadanie naprawdę wielkie, ponieważ ruch, który w myśli symbolicznej wiedzie od początku zła ku jego kresowi zdaje się zakładać, że to wszystko ostatecznie ma sens, że jakiś sensowny kształt zwycięsko przebija poprzez przypadkowość zła. Krótko mówiąc, zło należy do pewnej całości tego, co rzeczywiste. Pewna konieczność... Pewna całość... Ale nie wszystko jedno jaka konieczność, jaka całość. Schematy konieczności, które możemy wypróbować, muszą czynić zadość pewnemu niezwykłemu wymaganiu: to, co konieczne może okazywać się takim tylko *ex post*, widziane z perspektywy swego kresu, „pomimo” przygodności zła. Św. Paweł wzywa do takiego poszukiwania, kiedy konfrontuje dwie postacie — pierwszego i drugiego Adama, typ starego człowieka i typ człowieka, który ma nadejść. Nie ogranicza się do porównania między nimi i do przeciwstawienia ich sobie: „...jak przestępstwo jednego sprowadziło na wszystkich ludzi wyrok potępiający, tak czyn sprawiedliwy Jednego sprowadza na wszystkich usprawiedliwienie dające życie” (Rz 5, 18). Poza paralelizmem między jedną a drugą postacią zachodzi tu ruch, postęp, wzbogacenie: „Jeżeli... przestępstwo jednego sprowadziło na wszystkich śmierć, to o ileż obficie (πολλῷ μᾶλλον) spłynęła na nich wszystkich łaska i dar Boży, łaskawie udzielony przez Jednego Człowieka, Jezusa Chrystusa” (Rz 5, 15) „Gdzie jednak wzmógł się grzech, tam jeszcze obficie rozlała się łaska” (Rz 5, 20). To „coś więcej”, ten nadmiar obfitości oznacza wielkie zadanie dla myśli.

Trzeba przyznać, że żadna wielka filozofia całości nie jest w stanie zdać sprawy i przedstawić racji tego wszczepienia przypadkowości zła w sensowny plan.

Myśl o konieczności albo wyklucza przypadkowość, albo ją tak dobrze integruje, że eliminuje bez reszty ów „skok” konstytuującego się zła i tragiczność zła, które zawsze samo siebie wyprzedza. Pierwszą możliwość realizują wielkie systemy niedialektyczne, jak na przykład systemy Plotyna i Spinozy. Obaj wiedzieli coś o tym problemie, ale nie mogli tego wypowiedzieć wewnątrz swoich systemów. I tak Plotyn aż po swe ostatnie traktaty próbował

uzasadniać „zstępowanie” dusz zafascynowanych własnym odbiciem w ciele i pogodzić je z koniecznością emanacji. Traktat IV (3, par. 12—18) stara się zredukować narcystyczne uwiedzenie, wywołane odbiciem duszy w ciele, do pociągu, dzięki któremu dusza poddaje się powszechnemu prawu. „Trzeba wierzyć, że poruszana jest i niesiona magiczną siłą niepokonanego przyciągania” (par. 12). A więc zło nie pochodzi z nas, istnieje przed nami i bierze człowieka w posiadanie mimo jego woli (*κατέχει ὁμολέοντες*). Wreszcie w ostatnich traktatach (III, 2—3) o Opatrzności (*πρόνοια*) Plotyn ożywia stary temat LOGOS pochodzący jeszcze od Heraklita, poprzez Stoików i Filona — głosi mianowicie, że porządek rodzi się z dysonansu, a nawet, że porządek jest racją dysonansu (*ὅτι ταῖς ἐξ ἀταξίας*). Tak to Opatrzność posługuje się różnymi rodzajami zła, choć ich nie tworzy — mimo przeszkody *j e d n a k* rodzi się harmonia. Mimo zła dobro zwycięża.

Lecz kto by nie zauważył, że teodycea nigdy nie przekracza tu poziomu retoryki, cytującej argumenty, perswadującej? To nie przypadkiem retoryka ucieka się do tak wielu argumentów — stają się one tym liczniejsze im są słabsze. Czy w istocie można się pogodzić z tym, że myśl wzniołszy się do całościowego punktu widzenia powie „skoro jest porządek, musiał być nieporządek”? A gdyby zdołała to powiedzieć — to czy tym samym ból historii nie zostałby pomniejszony, przedstawiony jako coś w rodzaju ponurej farsy w teatrze cieni? Prowadziłoby to co najmniej do estetyki dysonansu („dysonans ma swe piękno” — „trzeba, aby był kat w mieście, dobrze jest, aby tu był, jest na swoim miejscu”). Taka jest zła wiara teodycei: tryumfuje ona nie nad złem realnym lecz nad jego estetycznym upiorem.

Spinoza całkowicie rezygnuje z tej podejrzanej argumentacji teodycei. W niedialektycznej filozofii konieczności, jaką uprawia, jest z pewnością miejsce dla skończonych sposobów przejawiania się substancji, ale nie dla zła, które jest iluzją wywodzącą się z nieznamości wszystkiego. A wszakże nawet u Spinozy pozostaje zagadka, wyrażająca się w zdumiewającym aksjomacie Księgi IV: „Nie ma w naturze żadnej pojedynczej rzeczy, od której by nie było innej mocniejszej i silniejszej. Jeśli jakaś rzecz jest dana, to dana jest też inna, silniejsza, przez którą ta pierwsza może być zniszczona”. Jak w ostatnich traktatach Plotyna, prawo wewnętrznego przeciwieństwa zawiera się w ruchu ekspansji czy ekspresji bytu. Ale to przeciwieństwo jest równie konieczne jak sam byt. Kontyngencja zła zdobyta w etycznej wizji świata nie jest tu zachowana, rozplywa się w iluzję.

Czy dialektyczna filozofia konieczności — jeśli tak rzec moż-

na — lepiej odda sprawiedliwość tragiczności zła? Niewątpliwie. To właśnie jest przyczyna, dla której filozofia taka jak Hegla stanowi zarazem najwyższą próbę zdania sprawy z tragicznego elementu historii i największą pokusę.

Abstrakcja, w której zamyka się każda etyczna wizja świata, jest tu przewyciężona. Zło znajduje swoje miejsce, a zarazem historia postaci Ducha rusza naprzód. Zło jest naprawdę zachowane i przewyciężone — walka obejmuje rolę narzędzia pozwalającego rozpoznać świadomości; wszystko nabiera sensu. Trzeba przejść przez walkę i świadomość nieszczęśliwą, poprzez ideę piękna duszy, przez moralność kantowską, przez rozdział sumienia winnego i sumienia sądzącego. (*Fenomenologia Ducha*, II).

Ale jeśli w *Fenomenologii Ducha* zło jest uznane i zintegrowane, to prawdę mówiąc nie jako zło lecz jako sprzeczność. Jego specyfika tonie w funkcji uniwersalnej, o której Kierkegaard mówił, że jest „factotum” hegelianizmu — w negatywności. Negatywność może być równie dobrze zamianą tego, co szczegółowe na to, co ogólne, opozycją pomiędzy tym co wewnętrzne i tym, co zewnętrzne w sile, śmierci, walce, błędzie, winie. Wszelkie negatywności toną w negatywności jako takiej. Rozdział *Fenomenologii Ducha* zatytułowany „Zło i jego przebaczenie” nie pozwala o tym wątpić. Odpuszczenie to już pojednanie w wiedzy absolutnej poprzez przejście od jednego z przeciwieństw do drugiego, od pojedynczości do powszechności, od sumienia sądzącego do osądzonego i odwrotnie. Przebaczenie to zniszczenie „sądu” jako będącego kategorią zła a nie zbawienia. Bardzo to Pawłowe, z pewnością, ale jednocześnie symbol odpuszczenia grzechów jest stracony, bo zło nie tyle jest „przebaczone” co „przewyciężone” — znika w tym pogodzeniu się. Zarazem akcent tragiczny przenosi się ze zła moralnego na ruch uzewnętrzniający, na eksteryoryzację, wyobcowanie (*Entfremdung*, *Entäusserung*) samego Ducha. Skoro właśnie historia ludzka jest objawieniem Boga, nieskończoność bierze na siebie zło skończoności. „Cała ta długa historia błędów, jaką jest rozwój ludzkości — historia, którą fenomenologia śledzi i odtwarza — jest tylko upadkiem — pisze J. Hyppolite — ale trzeba zrozumieć, że ten upadek należy do samego absolutu, jest jego udziałem, jest momentem totalnej prawdy” (*Genèse et structure de la phénoménologie de l'esprit*, s. 509). Pantragizm jest odbiciem rozpadu etycznej wizji świata — wraz z transpozycją odpuszczenia grzechów na filozoficzne pogodzenie się, pantragizm staje się wiedzą absolutną. W złu nie ma już nic, co byłoby nie do usprawiedliwienia — pojednanie przestaje być darem darmo danym.

Jeżeli więc zarówno niedialektyczna konieczność Plotyna i Spi-

nozy, jak dialektyczna konieczność Hegla ponoszą porażkę — czy nasze poszukiwanie zrozumienia nie powinno raczej spodziewać się odpowiedzi w sensowności historii niż w logice bytu? Czy ruch od upadku ku odkupieniu — ruch pełen znaczenia — nie wyklucza w istocie „logiki”, tak dialektycznej jak niedialektycznej? Czy jest do pojęcia historia sensowna, w której zarówno przygodność zła jak i inicjatywa nawrócenia byłyby zachowane i zintegrowane? Czy jest do pomyślenia stawanie się bytu, w którym tragiczność zła — tego zła, które zawsze już jest — byłaby jednocześnie uznana i przezwyciężona?

Nie jestem w stanie odpowiedzieć na to pytanie. Widzę tylko pewien możliwy kierunek medytacji. Kończąc powiem, co dostrzegam. Narzucają mi się trzy formuły, które wyrażają trzy związki pomiędzy doświadczeniem zła a doświadczeniem pojednania.

Przede wszystkim pojednanie jest czymś, czego oczekujemy *pomimo* zła. To „pomimo” stanowi rzeczywistą kategorię nadziei, kategorię *démenti*. Nie ma na to dowodu, ale są znaki. Środowiskiem, miejscem wszczepienia tej kategorii jest historia, a nie logika, eschatologia a nie system. Dalej — owo „pomimo” jest też jakimś „dzięki temu”. Zasada rzeczy czyni przy pomocy zła dobro. Ostateczne *démenti* jest jednocześnie jakąś ukrytą pedagogiką — „etiam peccata” (także grzechy) mówi św. Augustyn, jakby dorzucając motto czy glosę do *Atlasowego trzewiczka*. „Najgorsze nie zawsze jest pewne” odpowiada oględnie Claudel. Ale nie ma absolutnej wiedzy ani o „pomimo” ani o „dzięki temu”. Trzecia kategoria sensownej historii: „o ileż więcej” (πολλῷ μᾶλλον), — to prawo nadmiaru wchłania i „pomimo” i „dzięki temu”. Na tym polega cud Logosu — od niego pochodzi wsteczny ruch prawdy: z cudu rodzi się konieczność, która zwracając się wstecz umieszcza zło w świetle bytu. To, co w dawnej teodycei było elementem fałszywej wiedzy, staje się racją nadziei; konieczność, której szukamy jest najwyższym racjonalnym symbolem, jaki może zrodzić intelektualne wnikanie w tę nadzieję.

Paul Ricoeur
tłum. H. Bortnowska

CZYN OBJAWIENIEM OSOBY?

Z każdym dniem filozofia oraz teologia stają się coraz bardziej antropologiczne. Człowiek zaczyna nas interesować do tego stopnia, że bierzemy go niemal za soczewkę, przez którą usiłujemy dojrzeć całą rzeczywistość, tę mieszczącą się poza nim i, tym bardziej, jego samego. Dziwimy się dzisiaj, jak można było patrzeć na niego poprzez inne szkło — kosmologiczne.

Książka Kardynała Wojtyły¹, *Osoba i czyn*, znajduje się w nurcie myśli antropologicznej, która chce dojść do człowieka drogą jedynie do niego prowadzącą.

Za jedną z naczenniejszych zalet tego filozoficznego studium, zalet otwierających coś nowego do zobaczenia w człowieku, uważam to, że swoją zawartość filozoficzną wysnuwa nie z pojęcia osoby, lecz z konkreту, jakim jest doświadczenie człowieka, doświadczenie go w czynie. „Człowiek działa” — ten fakt, a nie sam „człowiek” daje Autorowi punkt wyjścia. Wskutek czego praca kardynała Wojtyły nie jest jeszcze jedną więcej obróbką tego lub tamtego z dotychczas obowiązujących pojęć istoty ludzkiej. W tym ostatnim wypadku zawsze na końcu otrzymujemy jakiś treściowy produkt spekulacji, zamknięty na dalszą ewolucję. Już bowiem w punkcie wyjścia zakłada się, że ta treść o człowieku, którą znamy, albo jest prawdziwa, albo fałszywa. Jeśli prawdziwa, ostanie się i potwierdzi z co najwyżej małą, udoskonalającą zmianą; jeśli fałszywa, znajdziemy inną, ale także gotową, powiedziałbym, zwalniającą od dalszych istotnych poszukiwań. Istotne już by się miało w rękę.

Wydaje mi się, że *Osoba i czyn* otwiera drogę bez kresu do człowieka; pokazuje istotę człowieka, owszem, jakoś już znaną, niemniej jednak stale pozostającą ideałem, czyli — rzeczywistością do poznania oraz do zrealizowania.

¹ Kardynał Karol Wojtyła, *Osoba i czyn*, Kraków 1969, Polskie Towarzystwo Teologiczne, s. 328.

Sądzę, że takie widzenie osoby ludzkiej zawiera książka kardynała Wojtyły. Nie przesądzam, czy moja interpretacja jego studium jest słuszna czy też nie; czy mieści się w ramach myśli Autora czy też jest dla niej obca. Interpretację tę spróbuję wyłuszczyć w pierwszym pytaniu (z powyższej racji traktuję ją jako pytanie).

Istnieje pewne doświadczenie, stanowiące naszą dolę; trzeba je zrozumieć, albo raczej — niejako wydobyć na wierzch zrozumienie tkwiące już w samym doświadczeniu. „Czyn jest szczególnym momentem, pisze Autor (s. 13), oglądu — czyli doświadczenia — osoby”. To znaczy, że ta ostatnia jakoś mieści się w czynie.

Tak ujmując zagadnienie Autor od razu zyskuje perspektywę, w której widać człowieka w jemu tylko właściwych strukturach ontycznych. Przy czym tworząc sobie jako przedmiot refleksji filozoficznej tzw. jedność znaczeniową, dostrzeganą w wielości „takozsamych czynów”, może pozwolić sobie na uogólnienia (powiedziałbym, że daje mu to podstawę dla ontologii człowieka), z drugiej strony, zawsze weryfikując swoją, nazwijmy ją ontologiczną, wizję przez konkretny, pozostaje w ramach metafizyki; metafizyki człowieka, metafizyki ontycznych struktur antropologicznych. Mam wrażenie, że kardynał Wojtyła wtedy, kiedy mówi o świadomości, ma możliwość mówienia raczej o *Existo* aniżeli o *Cogito*. Myślę jednak, że większa część drogi w tym kierunku pozostaje jeszcze do przebycia. Zresztą zawsze tak będzie, że znikoma część drogi będzie za nami.

Nie chcę być źle zrozumiany w tym miejscu. Nie stawiam tezy, jakoby metafizyka najszerzej pojętego bytu stawała się zbędna dla antropologii. Jej potrzeba oraz jej prawda pozostają nadal żywotne. Nadal bowiem zrozumienie człowieka jako bytu pozostanie zrozumieniem fundamentalnym. Niemniej — niewystarczającym, ponieważ zrozumieć człowieka jako byt to o wiele za mało. To jeszcze żadna filozoficzna antropologia — to jeszcze filozofia kosmosu.

Rzecz natomiast w tym, żeby metafizyka bytu jako takiego nie usiłowała wszystkiego sprowadzać do stanowiących o niej tez. Jej zysk wtedy będzie wyraźny — nie zamykając drzwi do specyficznych dla człowieka wyjaśnień, wyjaśnień, których w niej samej nie ma, stanie się bardziej przekonująca. Wydaje się, że jest możliwe przezwyciężenie tego, co kardynał Wojtyła nazywa rozszczepieniem tradycji filozoficznej, w jakiej żyjemy (rozszczepienie filozofii na tzw. filozofię bytu oraz tzw. filozofię świadomości). Naturalną zaś kolejną rzeczą należy próbować je-

przewyciężyć w koncepcji człowieka, skoro pojawiło się właśnie z powodu refleksji nad nim.

Poszukiwania swe, jak powiedzieliśmy, Autor zaczyna od refleksji nad czynem, tzn. działaniem osoby, patrząc na nie od strony formalnej; analizuje struktury, w jakich człowiek się staje, zawartość ich natomiast mniej go interesuje. Redukcyjny zabieg poznawczy — tak bardzo przypominający poznawczą drogę do innej Osoby — zwraca uwagę na zawarty w czynie (i konstytuujący go) moment moralności (od strony sprawczości), czyli na stawanie się człowieka sobą samym (dobro), ewentualnie — niszczenie siebie (zło). Autokreacja i autodestrukcja, rozgrywane się w czynie pozwalają głębiej pojąć osobowość — owo napięcie między teraźniejszym podmiotem a idealną Wartością, którą podmiot chce i usiłuje się stać wierząc, że ulegnie wówczas przemienieniu w nowego człowieka. W konsekwencji pozwalają także lepiej zrozumieć osobę — ów zrelatywizowany do Wartości podmiot i z nią tworzący całość. Tylko w czynie należy szukać danych pokazujących osobę. W nim bowiem ona się przejawia.

Najpierw dany nam jest czyn.

W ten sposób, wydaje się, kardynał Wojtyła otwiera pole dla antropologicznej hermeneutyki, rzecz jasna nie w znaczeniu arystotelesowskim. (Jeżeli by się tu zrozumiało hermeneutykę po arystotelesowsku, byłby wówczas uzasadniony zarzut mglistości i pytanie, o jaki symbol chodzi: formalny, materialny czy jeszcze inny. Tymczasem nie w tym kierunku idzie filozofia symbolu, chociaż i tego pytania nie wyklucza).

Właśnie — jako symbol pojmuje Kardynał Wojtyła czyn osoby. Jeżeli bowiem pojmuje czyn jako coś, co ma dwie płaszczyzny — jedną wskazującą bezpośrednio na sam czyn, drugą — pośrednio na osobę sprawiającą ten czyn (na osobę w czynie), to wchodzi, wydaje się, na teren filozofii symbolu oraz związanej z nim hermeneutyki.

Nie tu miejsce na omawianie zagadnienia symbolu. Co przezeń rozumiem, pisałem na innym miejscu. Powtórzę jedynie, że w symbolu dzieje się tak (i to właśnie robi go symbolem), iż pierwsza płaszczyzna znaczeniowa, dana nam wprost, bezpośrednio, i którą można odnaleźć w słowniku, wskazuje na coś, co daje się ująć w pojęcie. Równocześnie jednak z całego kontekstu wynika, że w „tekście” czy ewentualnie w jednym z jego elementów chodzi o coś więcej. O coś, co nie da się wyrazić pojęciem ale co dane pojęcie jakoś pokazuje i uobecnia w przeżyciu odbiorcy. O jakąś rzeczywistość w swoim fundamencie ukonstytuowaną przez dynamizm nie mający nic wspólnego ze statycznym poję-

ciem. Wskutek czego do istoty tej drugiej rzeczywistości ciągle się dochodzi...

Mówię w tej chwili o języku, ale symboliczny może być nie tylko on. Symboliczny może być jakiś fakt, jakaś rzecz, działanie itp.

Tak chyba przedstawia się czyn w ujęciu kardynała Wojtyły, nawet jeżeli sam Autor nie mówi o tym wcale. Czyn bowiem dla niego stanowi owo dwupłaszczyznowe słowo-symbol, mówiące bezpośrednio o sobie i równocześnie, tymi samymi elementami, pokazujące jego sprawcę — osobę, do której trzeba dopiero dochodzić. Owszem, jeżeli symbol spełnia funkcję uobecniania tego, co nie daje się wyrazić wprost, albo inaczej: co nie jest nam tak dane, to czyn spełnia ją ze zdwojoną mocą — w nim bowiem rzeczywiście, niezależnie od przeżycia odbiorcy, znajduje się osoba. W nim się bowiem spełnia. „Czyn ... jest ... źródłem poznania osoby”, czytamy u Autora (s. 31), a nieco dalej (s. 32/3): „studium niniejsze pomyślane jest właśnie jako takie stopniowe wydobywanie czyli 'eksplikacja' czynu pod kątem odsłaniania rzeczywistości osoby”. Osobę ogląda się poprzez czyn (s. 17).

Nie ma symbolu bez hermeneutyki i odwrotnie: nie ma hermeneutyki bez symbolu. Symbol zawsze domaga się hermeneutyki i zawsze tam, gdzie pojawia się hermeneutyka, jest symbol. Jeżeli chodzi o metodę hermeneutyki, to sam symbol ją narzuca. A zatem w czynie należy szukać ukrytej osoby, można rzec, tam zasymbolizowanej, według reguł wyznaczanych przez sam czyn, pojęty dwupłaszczyznowo.² Czyn bierze się wówczas za „tekst” domagający się interpretacji dokonywanej na drodze, jaką on sam wyznacza. Czyn „daje do myślenia”, żeby posłużyć się utartą już zbitką językową, a kryjącą w sobie wielkie przemyślenia oraz wielką rzeczywistość, nad którą ich dokonano. „Domyślać” dane do myślenia należy według symbolu.

Czyn (działanie ludzkie) — tak jak każdy symbol — domaga się ciągle nowej interpretacji. Jego hermeneutyki nigdy nie będzie można zakończyć. Większa część drogi zawsze będzie przed nami. Jest to zawsze otwarty proces poznawczy. Właśnie to znamienuje symbol — że ciągle chce być interpretowany, bo tego,

² Nie można zatem oceniać pracy Kardynała — od strony metodologicznej — przykładając do niej wzorce wzięte skądinąd. Studium to posiada swoją własną metodologię. Co najwyżej wolno je oceniać wychodząc z tego punktu, z którego ono wychodzi. Zresztą mimo całej wagi zagadnień metodologicznych nie tu sędzć leży punkt ciężkości *Osoby i czynu*. W masarni zawsze bardziej nas interesuje mięso — to zdrowe i pożywne — aniżeli noże (choćby nie wiem jak ostre) i haki (przeważnie nagie).

co w nim zasymbolizowane, żadne słowo nie zdoła do końca uchwycić i wyrazić. Osoba ludzka jest za wielka dla każdego pojęcia, a więc i dla każdej interpretacji symbolu-czynu. Jest dynamizmem. W pełnym bowiem swoim wymiarze jest tym podmiotem ustawicznie stającym się swoją Wartością właśnie w czynie i poprzez czyn — dany nam bezpośrednio. Czyli zaczynając pojmować osobę od czynu usiłujemy ją uchwycić w jej momencie stawania się sobą w momencie najbardziej dla niej istotnym. Stając się Sobą (Wartością) osoba zawsze jest inna. Stąd ciągle potrzeba nowej interpretacji. Osoba — dynamiczna rzeczywistość — wymyka się naszej statycznej wiedzy. „Odkrywca tyłu tajników przyrody sam musi być nieustannie odkrywany na nowo. Wciąż pozostając w jakiejś mierze 'istotą nieznaną', wciąż domaga się nowego i coraz dojrzalszego wyrazu tej istoty”. (s. 25).

Bogactwo osoby, przekraczające każdy wyraz pojęciowy, wyraża się nie tylko w tym, co się realizuje lub już zostało zrealizowane, lecz także w tym, jak jest realizowane — w jakich strukturach. Książka kardynała Wojtyły dotyka przede wszystkim tego drugiego pytania. *Agere sequitur esse* — Autor pamięta o starym adagium. Myślę, że Kardynał dotyka pytania pierwotnego.

Czy moja interpretacja *Osoby i czynu* jest trafna? Oto moje pierwsze pytanie.

Wydaje się, że jednak istnieje niebezpieczeństwo zamiany analizowanego czynu na samoistne w stosunku do konkretnego, a w konsekwencji i odsymbolizowane pojęcie ogólne („gatunkowe”), kiedy Autor mówiąc o doświadczeniu ludzkiej rzeczywistości wewnętrznej i zewnętrznej (mojej i cudzej) dokonuje tzw. stabilizacji przedmiotów doświadczanych, chcąc mieć o człowieku ogólne pojęcia, którymi można by operować. Bez nich nie można przecież mówić o wiedzy. „Taka interferencja doświadczeń, będąca następstwem 'gatunkowej' stabilizacji przedmiotu, stanowi z kolei podstawę dla kształtowania wiedzy o człowieku na podstawie zarówno tego, czego dostarcza doświadczenie człowieka, który jest mną, jak też doświadczenie każdego innego człowieka, który mną nie jest”. (s. 9). Pomijając już sprawę zasygnalizowanego niebezpieczeństwa (*Existo* zostałoby zamienione w *Cogito*), trzeba zaznaczyć, że doświadczenia te nie są jednorodne. Nawet doświadczenie mojej „zewnętrzności” różni się od doświadczenia przeze mnie cudzej „zewnętrzności”, ponieważ moja dana mi jest w organicznej całości z moją wewnętrznością, podczas gdy cudza — nie. Jeżeli tak, to kto wie, czy w tym przypadku granica między moim i cudzym nie pokrywa się z granicą (rzecz jasna tylko na tym odcinku) między filozofią świadomości a filozofią przedmiotu. Ze-

wnętrznosc cudza jawi mi się przecież jako przedmiot — res.³ Gdyby tak było, to w interferencji doświadczeń może zdominować element wyabstrahowany z przedmiotu ze szkodą dla konkretnej osoby — dla mnie jako tzw. źródłowego doświadczenia. Nie chodzi tu wcale o aprioryzm poznawczy, ale o to, które doświadczenie dostarcza decydujących elementów dla „stabilizacji gatunkowej przedmiotu”. Jeżeli będziemy mówili o funkcji i roli porównywania przez umysł doświadczeń, o robieniu przezeń analogii (wówczas cudza zewnętrzność brana jest jako „ciało”, Leib), to może się okazać, iż w zasadzie wystarczy oprzeć się na doświadczeniu siebie samego a doświadczenia cudzej rzeczywistości używać do weryfikacji, ew. do wykazywania, że drugi jest takżesamy. Gdyby jednak porównanie dostarczało czegoś więcej i to czegoś istotnego więcej, to wtedy zawsze będzie rodzić się podejrzenie, że owo „więcej” przychodzi z jakiejś teorii człowieka uprzednio zaakceptowanej. Trzeba by zatem ujawnić założenia, na podstawie których Autor tak śmiało łączy te dwa doświadczenia w jedno źródło, przy dostrzeganiu ich różnorodności. Bo chyba indukcja (nawet ta arystotelesowska, o której mówi Autor) nie tłumaczy wszystkiego. Nie da się nią wytłumaczyć stabilizacji przedmiotu „gatunkowego”, ponieważ uogólnia ona na podstawie doświadczenia jednorodnego. Pierwiastek intelektualny, scalający te doświadczenia i w jakimś stopniu je kształtujący, działa w każdym z tych doświadczeń w obrębie możliwości, jakie mu one dają. A możliwości te są różne. Co nie znaczy, że doświadczenia są sprzeczne, niemniej z braku sprzeczności nie wynika od razu takżesamość.

Niepokój mój w tym względzie uważam za drugie pytanie.

Trzecie pytanie dotyczy problemu stosunku natury do osoby. Sformułowałbym je następująco.

Jeżeli osoba stanowi coś różnego od natury, jeżeli tę ostatnią pojmuje się in abstracto (s. 80), tzn. jako coś wyabstrahowanego z ludzi, i jeśli naturę konstituuje nie czyn ludzki lecz „uczynnienie”, czyli to, kiedy „coś dzieje się w człowieku” (s. 81), a nie: „kiedy człowiek działa” — jeżeli naturę stanowi ten dynamizm podmiotu z góry mu dany, przygotowany „poniekąd bez reszty w jego pod-

³ Innym problemem natomiast jest zagadnienie dojścia do cudzej „wewnętrzności”. Być może, w pewnej mierze otwiera nam ją tzw. wczucie się. Bywają także, niewątpliwie, chwile, w których cudza „wewnętrzność” jakoś promieniuje poprzez „zewnętrzność” danego człowieka. Wówczas zewnętrzność ta niemal się „odrzechowia”, odprzedmiotowia. Nigdy jednak nie zniknie zasadnicza różnica między rzeczywistością doświadczenia, w którym jego podmiot utożsamia się z przedmiotem, a rzeczywistością tego doświadczenia, w którym tej tożsamości nie ma.

miotowej strukturze dynamicznej" (s. 81) — owo ricoeurowskie *l'involontaire* — to w jaki sposób tak pojęta natura „najbardziej zbliża się znaczeniowo do istoty, wskazuje... na to, co człowiekowi jako człowiekowi jest właściwe" (s. 80) Co wtedy zrobić z *le volontaire*? Przecież ono nadaje sens temu, co jest *involontaire* w człowieku, a nie odwrotnie. Człowieka zaczynamy pojmować raczej w perspektywie „ja chcę” aniżeli: „coś się we mnie domaga czegoś”, „coś się dzieje” itp. To drugie może służyć za motyw, za ograniczenie itp., ale zrozumiałe staje się dopiero w świetle pierwszego. W tym sensie powiedziałbym, że „uczynienie” jest zrozumiałe dopiero w świetle „czynu”. Bez niego jest nie-ludzkie.

Mogę zrozumieć tę sprawę tak, że natura po prostu jest tym, co daje się spojęciować, ująć w coś, co nazywamy istotą (*essentia*), podczas gdy osoba, stającą się Sobą (Wartością), przejawia się w czynie tak, że nie można jej adekwatnie i zadowalająco wyrazić określoną treścią — zawsze trzeba tworzyć nowe na jej temat. Autor jednak inaczej rozumie w tym wypadku naturę — rozumie ją jako istotę człowieka. Być może, że rozwiązanie problemu kryje się w tym, co Autor nazywa integracją natury przez osobę. Ale wówczas co stanowi o istocie człowieka — natura czy raczej osoba „integrująca” naturę? Pytanie, wydaje mi się, o doniosłym znaczeniu, ponieważ chyba od odpowiedzi na nie zależy, czy będzie się mówić *de facto* o moralnym prawie natury, czy też raczej o moralnym prawie osoby integrującej naturę. Akcenty czasami mają decydujące znaczenie.

I wreszcie ostatni problem, *last not least*, wymagający osobnego i szczegółowego omówienia oraz dyskusji. Mam na myśli nowy model świadomości, kryjący się za twierdzeniem, że świadomość, mimo iż posiada charakter intelektualny (jest bowiem rozumieniem), nie ma struktury intencjonalnej, lecz — odzwierciedlającą. Nie ma w niej rozbicia na podmiot-przedmiot — jest zawsze rozumieniem „już zrozumianego”. Przedmiot istnieje w niej (w świadomości) „poprzez obraz” — w ten sposób świadomość go odzwierciedla. Nie kształtuje go ani poznawczo nie obiektywizuje; interioryzuje to, co odzwierciedla, tzn. daje odzwierciedlanemu miejsce we własnym „ja” osoby (s. 38). Tak odzwierciedla się w świadomości relacja osoba-czyn, co nie utożsamia się jeszcze z pojęciem „świadome działanie”. Suma aktów (odzwierciedlających) tworzy stan świadomości, w jakim znajduje się człowiek będący podmiotem.

Z wiedzą natomiast mamy do czynienia wówczas, kiedy następuje intelektualne skierowanie się ku przedmiotowi oraz jego poznawcza obiektywizacja, pokazująca związki pomiędzy przedmiotami a także w nich samych. Wiedzy nie należy mylić z sa-

mo wiedzą: ta ostatnia ma za swój przedmiot „ja” związane podmiotowo ze świadomością. Przedmiot jej więc nie jest ogólny — dlatego samowiedzę trudno uważać za wiedzę.

Zatem ku „ja” nie skierowują się akty świadomości, lecz — samowiedzy. Jeżeli tak, to dzięki nim świadomość odzwierciedla czynu w relacji do „ja”, z którym pozostaje złączona i dzięki nim poznaje swoje „ja”. Samowiedza więc pierwsza ujawnia „ja”. Uprzedmiotawia także poznawczo samą świadomość.

Dzięki samowiedzy następuje spotkanie się w świadomości odzwierciedlającej wszystkich tych aktów — całej tej rzeczywistości dokonującej się w człowieku jako bycie świadomym.

Mielibyśmy więc, jeśli dobrze rozumiem Autora, trzy rodzaje aktów osoby: akty świadomości odzwierciedlające, akty wiedzy oraz samowiedzy. Wszystkie trzy składają się na to, co powoduje, że dany czyn jest czynem świadomym. W ich bowiem ramach dokonuje się uświadomienie go sobie przez człowieka. Ścisłe zatem mówiąc nie można uświadomić sobie czynu „świadomościowo” (aktem świadomości, która odzwierciedla); można tego dokonać jedynie intencjonalnie, poprzez akt samowiedzy.

Taki układ strukturalny intelektualnej rzeczywistości człowieka prowadzi Autora do bardzo istotnego dla filozoficznej antropologii stwierdzenia: że osoba staje się przedmiotem dopiero w relacji do czynu; staje się wtedy, według wyrażenia kardynała Wojtyły, podmiotowością przedmiotu.

Ale w tym miejscu czytelnik chciałby dowiedzieć się czegoś więcej o „ja”. Jeżeli jest ono przedmiotem samowiedzy, kto wówczas dokonuje owego uprzedmiotowienia? Inne „ja”? Bo przecież akty samowiedzy trudno uważać za dokonujące się „bezosobowo” — na zasadzie „dzieje się”. Jeżeli takowe by istniało, to jak jest dane? Może w akcie nie uprzedmiotowiającego przeżycia, przenikającego każdy intencjonalny akt, skierowany ku przedmiotowi. Uprzedmiotowione „ja” to już jest inne „ja” — to już jest pewna treść utworzona na temat „ja”. Przeżycie natomiast, o którym Autor mówi, wygląda na przeżycie, jakie dokonuje się w relacji posiadania czegoś. Mam coś i przeżywam swoje posiadanie oraz przedmiot jako posiadany. Czy równocześnie mogę być tym posiadany? I przeżywać siebie jako posiadającego? Chodzi mi o problem ontologiczny, a nie o zagadnienie panowania nad sobą.

A jeżeli to samo „ja” uprzedmiotowia siebie (intencjonalnie, nieprzeżyciowo), to czy wówczas uprzedmiotowione „ja” nie będzie (ogólną) treścią? Czy nie będzie wówczas zawartością myśli o „ja”? I czy wówczas samowiedza nie zamieni się przypadkiem w wiedzę?

Już tylko wspomnę o tak ważnych problemach, analizowanych w pracy kardynała Wojtyły, jak: transcendencja osoby w czynie, sprawczość, integracja osoby w czynie, problem ciała, życia emocyjnego oraz problem uczestnictwa poruszony w pięknym ostatnim rozdziale, wprowadzającym w rozważania Autora wymiar społeczny.

Z uczestnictwem mamy do czynienia wtedy, kiedy transcendencja osoby pojawia się w czynie spełnianym przez człowieka „wspólnie z innymi”, w tym czy innym powiązaniu społecznym. Człowiek w tym znaczeniu uczestniczy, kiedy „wybiera to, co wybierają inni, albo nawet, gdy wybiera dlatego, że wybierają inni — widząc w takim przedmiocie wyboru wartość w jakiś sposób własną i homogenną” (s. 296). Wręcz dzięki uczestnictwu spełnia się w czynie to, co jest osobowe, uczestnictwo zatem stanowi „właściwość samej osoby, właściwość wewnętrzną i homogenną” (s. 295). Solidarność i sprzeciw wyrażają postawę autentyczną, znamioną dla życia wspólnie z innymi. Konformizm natomiast i unik — nieautentyczną w stosunku do danego społeczeństwa. Zrozumieć te postawy można „na podstawie rozważań o właściwym znaczeniu dobra wspólnego, czyli stosunku, jaki winien zachodzić pomiędzy uczestnictwem jako właściwością osób a dobrem wspólnot” (s. 310). Warto przytoczyć kilka zdań Autora związanych z problemem uniku. „Jeżeli ... istnieją racje usprawiedliwiania postawy 'uniku', to te same racje muszą stanowić oskarżenie dla wspólnoty. Wszak podstawowym dobrem wspólnoty jest możliwość uczestnictwa. Skoro zaś uczestnictwo jest niemożliwe — a o tym świadczy 'unik' jako postawa w danym wypadku uzasadniona — zatem wspólnota nie żyje prawidłowo. Brak w niej prawdziwego dobra wspólnego, skoro 'unik' stał się jedynym wyjściem dla członków tej wspólnoty.” (s. 318).

Tę trudną, ale ożywiającą polską myśl filozoficzną, książkę należy czytać jako kontynuację innej książki, *Miłości i odpowiedzialności*. Nie poszerza ona zakresu analizowanych fenomenów życia ludzkiego, ale prowadzi czytelnika w głąb, w zasadnicze struktury życia osobowego, w struktury, w jakich dokonuje się ludzka egzystencja. Życzyć by sobie należało, by problematyka tego studium oraz spojrzenie na nią stały się własnością tych, którzy dzisiaj mają ambicję uczyć ludzi człowieka — w seminariach duchownych a także i na innych placówkach.

MYŚLI O UCZESTNICTWIE

(FRAGMENT KSIĄŻKI „OSOBA I CZYN”)

BLIŻSZE OKREŚLENIE POJĘCIA „UCZESTNICTWO“

Stawiając w ten sposób pytanie, stawiamy pośrednio cały szereg pytań, które tkwią swym znaczeniem w poprzedzających analizach. Pytamy więc: w jaki sposób człowiek, działając wspólnie z innymi, w różnorodnych relacjach międzyludzkich czy społecznych, spełnia siebie? W jaki sposób czyn jego zachowuje wówczas tę właściwą spójność z osobą, którą określiliśmy jako transcendencję osoby w czynie, oraz tę, którą określiliśmy jako integrację osoby w czynie? W jaki sposób w obrębie faktu działania „wspólnie z innymi” czyni jego zachowują tę hierarchię wartości, jaka wynika zarówno z transcendencji jak integracji?

Pytamy: „w jaki sposób” — i w tym brzmieniu pytanie nasze zdaje się nie zawierać żadnego powątpiewania, stawiamy tylko problem, który wraz z faktem działania „wspólnie z innymi” sam się otwiera. Nie trzeba jednak ukrywać wątplenia, które w każdym razie posiada charakter wątplenia metodycznego. Wątplenie to przenika wyraźnie nowożytne myślenie i współczesną umysłowość. Chyba wiąże się ono w filozofii człowieka z przechodzeniem „na pozycje osoby”. Tradycyjna bowiem filozofia człowieka — nawet w koncepcji osoby — stawiała wyraźnie „na pozycji natury”: człowiek jest jednostką natury rozumnej i jako taki jest osobą. Równocześnie zaś natura jego jest „społeczna”. W stosunku do tych ujęć myślenie o człowieku poszło i stale idzie naprzód, nie tyle w kierunku jakiegoś zasadniczego ich zakwestionowania, ile szukania bliższych wyjaśnień czyli pełniejszego obrazu. Nikt nie wątpi w to, że człowiek jest jednostką natury rozumnej, ani też w to, że posiada równocześnie „naturę społeczną”. Pytamy jednakże, co to znaczy. W studium niniejszym pytamy konkretnie, co to znaczy w aspekcie dynamicznej korelacji czynu z osobą.

Pytanie takie idzie w kierunku pewnego rozwinięcia, eksplikacji tego, co zawiera się w twierdzeniu o społecznej naturze

człowieka. Chodzi poniekąd o posunięcie naprzód naszego widzenia osoby. Równocześnie zaś poniekąd się cofamy do punktu wyjścia. Przecież w punkcie wyjścia twierdzenie o społecznej naturze człowieka nie mogło leżeć nic innego tylko właśnie doświadczenie, że człowiek bytuje i działa „wspólnie z innymi” — a więc doświadczenie, do którego w studium niniejszym również sięgamy. „Natura społeczna” zdaje się oznaczać przede wszystkim rzeczywistość bytowania i działania „wspólnie z innymi” przypisaną w sposób jakby wypadkowy każdemu człowiekowi. Rzecz jasna, iż samo przypisanie jest skutkiem tej rzeczywistości, a nie na odwrót.

W stosunku do tej koncepcji zestawione na początku pytania nie mają charakteru wtórnego, ale właśnie podstawowy. Nie kwestionują one społecznego charakteru natury ludzkiej, tylko zmierzają do jego wyjaśnienia na poziomie osoby, i biorąc pod uwagę cały ten dynamiczny jej obraz, jaki wyłonił się w wyniku dotychczasowych analiz. I to miejsce i czas właściwy po temu, ażeby bliżej określić pojęcie „uczestnictwo”, które wyprowadziliśmy na początku w związku z całym problemem współdziałania (działania „wspólnie z innymi”). Pojęcie to posiada pewne znaczenie potoczne — i to jest najszerzej znane i stosowane, posiada także znaczenie filozoficzne. W znaczeniu potocznym „uczestnictwo” to tyle mniej więcej co „udział”. Mówimy więc np., że ktoś był uczestnikiem zebrania — to znaczy, że wziął w nim udział. Stwierdzamy fakt w sposób najogólniejszy i jakby statystyczny, nie sięgając do podstaw tego udziału. Znaczenie filozoficzne „uczestnictwa” każe nam natomiast szukać tych podstaw. W tym znaczeniu termin „uczestnictwo” jako odpowiednik łac. „participatio” posiada długą i bogatą historię — zarówno w języku filozofii jak i teologii. W studium niniejszym idziemy oczywiście za znaczeniem filozoficznym terminu i pojęcia „uczestnictwo”, chodzi nam bowiem nie tylko o zewnętrzne stwierdzenie faktu — udziału konkretnego człowieka w jakimś działaniu „wspólnie z innymi” — ale chodzi nam o sięgnięcie do podstaw tego udziału.

Chodzi mianowicie o sięgnięcie do tych podstaw, jakie tkwią w osobie. (Tym może zastosowane tutaj pojęcie „uczestnictwa” będzie się różnić od tradycyjnego znaczenia filozoficznego, które nawiązywało do samej natury.) Przez uczestnictwo rozumiemy tutaj to, co odpowiada transcendencji osoby w czynie wówczas, gdy ten czyn jest spełniany „wspólnie z innym”, w różnorodnych relacjach społecznych czy między-ludzkich. Oczywiście — jeśli odpowiada transcendencji, odpowiada także in-

tegracji osoby w czynie, gdyż integracja, jak stwierdziliśmy, stanowi aspekt komplementarny w stosunku do transcendencji. Rys uczestnictwa wskazuje więc na to, że człowiek działając wspólnie z innymi, zachowuje w tym działaniu wartość personalistyczną własnego czynu, a równocześnie urzeczywistnia to, co wynika ze wspólnoty działania. Można też odwrócić to twierdzenie mówiąc, że dzięki uczestnictwu człowiek działając wspólnie z innymi, zachowuje to wszystko, co wynika ze wspólnoty działania, a równocześnie — przez to właśnie — urzeczywistnia wartość personalistyczną własnego czynu.

Bardzo ważne w sformułowaniu drugim, pełniejszym, jest wyrażenie „przez to właśnie”. Wyrażenie to bowiem wskazuje na właściwy charakter uczestnictwa. Przede wszystkim więc widać jasno, że pojęcie „uczestnictwo” stosujemy tutaj w tym celu, aby sięgnąć do samych podstaw działania „wspólnie z innymi” — i to tych właśnie, które tkwią w osobie, i są jej samej właściwe. Z kolei zaś widać, że to wszystko, co stanowi o wartości personalistycznej czynu — a więc samo jego spełnienie i zawarta w nim realizacja transcendencji oraz integracji osoby — nie tylko zostaje zachowane, ale wręcz urzeczywistnione właśnie dzięki uczestnictwu.

Uczestnictwo oznacza więc właściwość samej osoby, właściwość wewnętrzną i homogenną, która stanowi o tym, że bytując i działając „wspólnie z innymi”, osoba bytuje i działa jako osoba. Jeśli chodzi o samo działanie — to uczestnictwo jako właściwość osoby stanowi o tym, że działając „wspólnie z innymi”, osoba spełnia czyn i spełnia w nim siebie. Uczestnictwo stanowi więc o wartości personalistycznej wszelkiego współdziałania. Współdziałanie — a ściślej działanie „wspólnie z innymi” — bez uczestnictwa pozbawia czynu osoby ich wartości „personalistycznej”. Doświadczenie przekonywa nas o tym, że działanie „wspólnie z innymi” stwarza również okazję do różnorodnych ograniczeń samostanowienia, a więc transcendencji osobowej i integracji działania. Owszem, ograniczenie wartości personalistycznej idzie czasem tak daleko, że trudno by już mówić o działaniu „wspólnie z innymi” w sensie autentycznych czynów osoby. Działanie — synonim czynu — może w pewnych warunkach zamienić się na „passio”: na „dzianie się”, które w jednych zachodzi pod wpływem innych. Krańcowych przykładów dostarcza tzw. psychologia masy, kiedy owo „dzianie się” ogarnia zbiorowość ludzką w sposób szczególnie gruntowny i niekontrolowany.

To wszystko mamy tutaj na uwadze, kiedy wypracowujemy po-

jęcie „uczestnictwa” w jego właściwym znaczeniu. Uczestnictwo w różnorodnych relacjach działania „wspólnie z innymi” przedstawia się jako dostosowana do tych relacji, a więc różnorodna — postać odniesienia osoby do tych „innych”. Celem ramowego bodaj wyjaśnienia tej postaci i tej treści uczestnictwa przeprowadzimy jeszcze w dalszym ciągu analizę wspólnoty działania w przedmiotowym oraz podmiotowym znaczeniu tego wyrazu. Przeprowadzimy także niektóre inne jeszcze analizy. W tym jednakże znaczeniu i treść uczestnictwa zasadniczo się nie wyczerpuje. Oznacza ono nie tylko różnorodne formy odniesienia osoby do „innych”, jednostki do społeczeństwa, ale oznacza w niniejszym studium samą podstawę tychże form, która tkwi w osobie i osobie odpowiada. Transcendencji oraz integracji osoby w czynie odpowiada uczestnictwo jako ta właściwość, dzięki której człowiek, działając „wspólnie z innymi”, równocześnie i przez to samo realizuje autentyczną wartość personalistyczną: spełnia czyn i spełnia w nim siebie. Transcendencji oraz integracji osoby w czynie odpowiada więc działanie „wspólnie z innymi”, gdy człowiek wybiera to, co wybierają inni, albo nawet, gdy wybiera dlatego, że wybierają inni — widząc w takim przedmiocie wyboru wartość w jakiś sposób własną i homogeną. Z tym łączy się samostanowienie — samo stanowienie zaś w wypadku działania „wspólnie z innymi” zawiera i wyraża uczestnictwo.

Kiedy twierdzimy, że „uczestnictwo” jest właściwością osoby, to mamy oczywiście stale na myśli nie osobę jako abstrakt, ale osobę w dynamicznej ko-relacji z czynem. W tej to ko-relacji uczestnictwo oznacza — po pierwsze zdolność do takiego działania „wspólnie z innymi”, w którym zostaje urzeczywistnione to wszystko, co wynika ze wspólnoty działania, a równocześnie — przez to właśnie — działający urzeczywistnia personalistyczną wartość swego czynu. W ślad za zdolnością — przychodzi jej aktualizacja. Pojęciem „uczestnictwa” tutaj obejmujemy jedno i drugie. [...]

UCZESTNICTWO A DOBRO WSPÓLNE

Rozwiązanie problemu wspólnoty i uczestnictwa tkwi jak widać nie w samej rzeczywistości działania czy też bytowania „wspólnie z innymi” ale, jak już stwierdzono, tkwi ono w dobru wspólnym. Ściślej się wyrażając: tkwi w znaczeniu, jakie nadajemy pojęciu dobra wspól-

nego. Kiedy przez „dobro wspólne” rozumiemy to samo co „dobro wspólnoty”, wówczas znaczenie takie jest właściwe, ale może zawierać w sobie poważną jednostronność. Jest to jednostronność w dziedzinie aksjologii, podobna do tej, jaką w antropologii sugerują koncepcje indywidualizmu i anty-indywidualizmu. Dobro wspólne jest na pewno dobrem wspólnoty (czy też, idąc dalej jeszcze w stronę obiektywizacji — dobrem społeczności, społeczeństwa), jednakże dobro to domaga się bliższej charakterystyki na gruncie dotychczasowych rozważań.

Otóż przedmiotowa wspólnota działania może być stwierdzona na podstawie samego faktu, że ludzie działają wspólnie — jak na przykład robotnicy pracujący przy tym samym wykopie czy studenci słuchający tego samego wykładu. W tym kontekście dobro wspólne jako dobro określonej wspólnoty działania — z czym łączy się zawsze jakaś wspólnota bytowania — bardzo łatwo może zostać utożsamione z celem, do którego dąży ta wspólnota. I tak np. w pierwszym wypadku dobrem wspólnym może się wydać samo dokonanie wykopu, w wypadku drugim samo przyswojenie tematu, który jest treścią wykładu. Możemy z kolei na każde z tak pojętych dóbr wspólnych spojrzeć poprzez łańcuch teleologiczny. Wtedy każde z nich okaże się środkiem do jakiegoś innego dobra wspólnego jako celu. I tak np. dokonany przez robotników wykop posłuży do założenia fundamentów pod jakąś budowlę, a wysłuchany wykład stanie się ogniwem w długim i złożonym procesie zdobywania wiedzy, czego formalnym sprawdzianem będzie egzamin z wyłożonego przedmiotu.

Jednakże utożsamianie dobra wspólnego z celem działań spełnianych wspólnie przez ludzi jest ewidentnie zbyt doraźne i zbyt powierzchowne. Nawiazując do przytoczonych przykładów, można stwierdzić, że cel wspólnego działania rozumiany czysto przedmiotowo i „rzeczowo” ma w sobie coś z dodra wspólnego, ale dobra tego w całej pełni nie stanowi. W świetle przeprowadzonych dotąd analiz diagnoza taka wyraźnie się zarysowuje. Dobra wspólnego nie sposób określić, nie biorąc pod uwagę równocześnie momentu podmiotowego, tj. momentu działania w relacji do działających osób. Uwzględniając zaś ów moment, należy stwierdzić, że dobrem wspólnym jest nie tylko cel działania wypełnianego w jakiejś wspólnotcie, rozumiany czysto przedmiotowo, ale jest nim zarazem i nawet przede wszystkim to, co warunkuje i niejako wyzwala uczestnictwo w osobach działających wspólnie i przez to kształtuje w nich podmiotową wspólnotę działania. Jeżeli dobro wspólne możemy pojmować jako cel, to

w tym podwójnym znaczeniu: przedmiotowym i podmiotowym razem. Znaczenie podmiotowe dobra wspólnego łączy się ściśle z uczestnictwem jako właściwością osoby i czynu. W tym też ujęciu możemy utrzymywać, że dobro wspólne odpowiada społecznej naturze człowieka.

W studium niniejszym pomijamy raczej tę bogatą problematykę aksjologiczną oraz etyczną, jaka wiąże się z pojęciem dobra wspólnego i stanowi o pełnym jego znaczeniu. Rozpatrujemy dobro wspólne przede wszystkim jako zasadę prawidłowego uczestnictwa, dzięki której osoba, działając wspólnie z innymi, może spełniać autentyczne czyny i może przez te czyny spełniać siebie. Chodzi więc o prawdziwe personalistyczną strukturę ludzkiego bytowania we wspólnocie — w każdej wspólnocie, do której człowiek przynależy. Dobro wspólne właśnie przez to jest dobrem wspólnoty, że stwarza w sensie aksjologicznym warunki wspólnego bytowania, działanie zaś idzie w ślad za tym. Rzec można, iż dobro wspólne stanowi w porządku aksjologicznym o wspólnocie, o społeczeństwie czy społeczności. Każdą z nich określamy na podstawie dobra wspólnego, które jest jej właściwe. Działanie (*operari*) bierzemy wówczas łącznie z bytowaniem (*esse*). Jednakże dobro wspólne sięga nade wszystko do dziedziny bytowania „wspólnie z innymi”. Samo działanie „wspólnie z innymi” nie ujawnia jeszcze w takiej pełni rzeczywistości dobra wspólnego, choć i tutaj ono musi zachodzić. Nawet grupy, które daleko bardziej łączy jakieś wspólne działanie niż wspólnota społeczna, jak np. owa grupa robotników pracujących przy wykopie czy studentów frekwentujących ten sam wykład, w tym swoim wspólnym działaniu nie tylko dążą wspólnie do celu, ale także na różne sposoby przejawiają uczestnictwo właściwe poszczególnym członkom wspólnoty działania.

Uczestnictwo to jednak w grupach, które łączy doraźna wspólnota działania, nie przejawia się i urzeczywistnia w takiej mierze jak we wspólnotach, którym odpowiada stałość na gruncie samego bytowania — jak np. we wspólnocie rodzinnej, narodowej, religijnej czy państwowej. Aksjologia takich wspólnot, która wyraża się w dobru wspólnym, jest o wiele głębsza. W związku z tym o wiele mocniejsza jest podstawa uczestnictwa, ale też wiele większe zapotrzebowanie na uczestnictwo. Każdy człowiek oczekuje po tych wspólnotach bytowania (które zyskały sobie nazwę społeczeństw naturalnych z tej racji, że gruntownie odpowiadają społecznej naturze człowieka) — aby w nich mógł wybierać to, co inni wybierają, i dlatego, że inni wybierają, jako dobro własne, służące spełnieniu jego własnej osoby. Równocześnie zaś w oparciu o tę samą

zdolność uczestnictwa, która jest podstawą bytowania i działania wspólnie z innymi, człowiek oczekuje, aby we wspólnotach ugruntowanych na dobru wspólnym, własne jego czyny służyły wspólności, podtrzymywały ją i wzbogacały. W takim układzie aksjologicznym człowiek gotów jest rezygnować nawet z różnych dóbr jednostkowych poświęcając je dla wspólnoty. Poświęcenie takie nie jest „wbrew naturze”, gdyż odpowiada w każdym człowieku właściwości uczestnictwa — i na gruncie tejże właściwości otwiera mu drogę do spełnienia siebie.

Tak więc wyższość dobra wspólnego, jego nadrzędność w stosunku do dóbr częściowych czy też jednostkowych, nie wynika tylko z aspektu ilościowego społeczności: że mianowicie w pierwszym wypadku chodzi o dobro wielu lub większej ilości, a w drugim o dobro jednostki lub mniejszej ilości. Nie ilość ani nawet nie ogólność w sensie ilościowym stanowi o właściwym charakterze dobra wspólnego, ale gruntowność. Takie ujęcie jest dalszym ciągiem krytyki indywidualizmu i antyindywidualizmu. Wypływa ono z uprzednich rozważań na temat uczestnictwa, a zarazem służy do jego potwierdzenia. W głębi tej rzeczywistości, jaką stanowi „wspólnie działać”, „wspólnie bytować”, coraz wyraźniej odsłania się uczestnictwo jako właściwość osoby i czynu, a zarazem jako podstawa autentycznej ludzkiej wspólnoty.

ANALIZA POSTAW: POSTAWY AUTENTYCZNE

Na podstawie rozważań o właściwym znaczeniu dobra wspólnego, czyli o stosunku, jaki winien zachodzić pomiędzy uczestnictwem jako właściwością osób a dobrem wspólnot, wypada poddać analizie pewne postawy znamienne dla działania oraz bytowania „wspólnie z innymi”. Jest to naprzód postawa solidarności oraz postawa sprzeciwu. Każde z tych określeń zarówno „solidarność” jak i „sprzeciw”, właściwy swój sens zyskuje na gruncie jakiejś wspólnoty działania czy bytowania, oraz przez swoje dla niej odniesienie do dobra wspólnego, jak to postaramy się w dalszym ciągu wykazać. Z sensem tym łączy się pewna kwalifikacja, która ostatecznie jest kwalifikacją etyczną. W niniejszej analizie postaramy się jednak wydobyc raczej personalistyczne znaczenie każdej z tych postaw, w związku z czym i sama kwalifikacja każdej z nich będzie miała znaczenie nie tyle etyczne, ile raczej pre-etyczne. Chodzi nam bowiem w dalszym ciągu o szkicowanie samych struktur

ludzkiego działania a w związku z tym o uwydatnianie wartości samego spełniania czynu, nie zaś tej wartości czynu spełnianego, która wynika z relacji do normy etycznej. Rzecz jasna, iż całe to rozważanie bardzo łatwo zamienić na analizę etyczną, przyjmując, iż samo spełnianie czynu ze względu na swą immanentną wartość jest dobrem, które zobowiązuje. To zresztą nie ulega wątpliwości. Samo spełnianie czynu jest takim dobrem, które zobowiązuje zarówno spełniającego jak też i innych. To drugie zobowiązanie stanowi podstawowy składnik etyki społecznej.

Przechodząc na grunt etyki, musielibyśmy więc traktować wartość spełniania czynu jako przedmiot czynów spełnianych i zarazem jako podstawę ich normowania. Tego jednak tutaj nie czynimy. Pragniemy nadal zajmować się samym podmiotowym spełnianiem czynów oraz jego immanentną wartością jako wartością „personalistyczną”. W tym układzie bowiem znajdujemy klucz do wyjaśnienia właściwego osobie dynamizmu również w ramach różnych wspólnot działania i bytowania. Stąd też kwalifikacja postaw, które teraz zamierzamy poddać analizie, będzie przede wszystkim „personalistyczna” i w tym sensie poniekąd „pre-etyczna”. Równocześnie jednak, jak w całym studium, tak zwłaszcza w tej jego części zdajemy sobie sprawę z tego, że stale poruszamy się na granicy ontologii i etyki, a to z racji aspektu aksjologicznego — czyli tego bogactwa wartości — którego z ontologii osoby i czynu trudno wyłączyć.

Analizę postaw solidarności i sprzeciwu przeprowadzimy łącznie, jedna bowiem jest ściśle potrzebna dla zrozumienia drugiej. Postawa solidarności jest „naturalną” konsekwencją faktu, że człowiek bytuje i działa wspólnie z innymi. Jest też postawą wspólnoty, w której dobro wspólne prawidłowo warunkuje i wyzwała uczestnictwo, uczestnictwo zaś prawidłowo służy dobru wspólnemu, wspiera je i urzeczywistnia. Solidarność oznacza stałą gotowość do przyjmowania i realizowania takiej części, jaka każdemu przypada w udziale z tej racji, że jest członkiem określonej wspólnoty. Człowiek solidarny nie tylko spełnia to, co do niego należy z racji członkostwa wspólnoty, ale czyni to „dla dobra całości” czyli dla dobra wspólnego. Świadomość dobra wspólnego każe mu sięgać poza tę część, która jemu samemu przypada w udziale, chociaż w takim odniesieniu intencjonalnym realizuje zasadniczo swoją część. Solidarność nawet poniekąd powstrzymuje od przechodzenia na teren cudzego obowiązku i przejmowania części, która należy do kogoś innego, za swoją. Taka postawa godzi się z zasadą uczestnictwa — uczestnictwo bowiem, wzięte przedmiotowo i „material-

nie" wskazuje na pewne części we wspólnotowej strukturze ludzkiego działania i bytowania. Postawa solidarności uwzględnia te części, które przypadają każdemu członkowi wspólnoty. Przejmowanie części obowiązku, który do mnie nie należy, jest zasadniczo sprzeczne ze wspólnotą i uczestnictwem.

Jednakże w pewnych wypadkach solidarność domaga się również tego. W wypadkach takich zawężenie się do swojej części byłoby sprawdzianem braku solidarności. Dowodzi to pośrednio, że w postawie solidarności odniesienie do dobra wspólnego musi być stale żywe, że musi dominować na tyle, aby człowiek wiedział, kiedy wypada podjąć coś więcej ponad swoją zwyczajną część w działaniu i odpowiedzialności. Szczególne wyczucie potrzeb wspólnoty, które jest właściwe dla postawy solidarności, sprawia, że ponad wszelką cząstkowość czy partykularyzm zaznacza się w niej rys pewnej komplementarności: gotowość „dopełnienia” tym czynem, który spełniam, tego, co wypełniają inni we wspólnocie. Rys taki wchodzi niejako w samą naturę uczestnictwa — które w tym miejscu rozumiemy już podmiotowo, czyli jako właściwość osoby, a nie tylko przedmiotowo czyli jako podział na części przypadające każdemu we wspólnotowej strukturze działania i bytowania. Dlatego też można powiedzieć, iż zasadniczym wyrazem uczestnictwa jako właściwości osoby jest postawa solidarności. Mocą tej postawy człowiek znajduje spełnienie siebie w dopełnianiu innych.

Postawa solidarności nie wyklucza jednak możliwości postawy sprzeciwu. Sprzeciw nie kłóci się zasadniczo z solidarnością. Ten, kto wyraża sprzeciw, nie usuwa się od udziału we wspólnocie, nie wycofuje swej gotowości działania na rzecz wspólnego dobra. Oczywiście, że można przyjąć też inne rozumienie sprzeciwu. Tu jednak rozumiemy sprzeciw jako postawę zasadniczo solidarną. Nie jako negację dobra wspólnego oraz potrzeby uczestnictwa, ale właśnie jako ich potwierdzenie. Treścią sprzeciwu jest tylko sposób pojmowania, a przede wszystkim sposób urzeczywistniania dobra wspólnego, zwłaszcza pod kątem możliwości uczestnictwa. Doświadczenie różnorodnych sprzeciwów, jakie miały i mają miejsce na gruncie ludzkiego bytowania i działania „wspólnie z innymi”, poucza, iż ludzie, którzy się sprzeciwiają, nie chcą przez to odchodzić od wspólnoty. Wręcz przeciwnie, szukają własnego miejsca w tej wspólnocie — szukają więc uczestnictwa i takiego ujęcia dobra wspólnego, aby oni mogli lepiej, pełniej i skuteczniej uczestniczyć we wspólnocie. Rozliczne są

przykłady ludzi, którzy dlatego się spierają — a więc przyjmują postawę sprzeciwu — że właśnie leży im na sercu dobro wspólne. A więc np. rodzice, którzy spierają się dlatego, że bardzo leży im na sercu jak najlepsze wychowanie dzieci, czy też mężowie stanu, którzy pozostają do siebie w opozycji, ponieważ chodzi im o dobro narodu i państwa.

Może nie są to przykłady obrazujące wszechstronnie istotę sprzeciwu, w każdym razie na nią naprowadzają. Postawa sprzeciwu, jest funkcją własnego widzenia wspólnoty, jej dobra — a także żywej potrzeby uczestnictwa we wspólnym bytowaniu, a zwłaszcza we wspólnym działaniu. Trzeba sprzeciw taki uznać za konstruktywny. Jest to warunek prawidłowej struktury samych wspólnot, warunek prawidłowego ich ustroju. Warunek ten wypada określić jeszcze precyzyjniej. Chodzi o taką strukturę wspólnot, o taki ustrój, aby sprzeciw, który wyrasta na gruncie zasadniczej solidarności, mógł w ich obrębie nie tylko się wyrazić, ale — aby mógł spełniać swoją funkcję dla dobra wspólnoty. Aby mógł stawać się konstruktywny. Wspólnota ludzka wtedy posiada prawidłową strukturę, kiedy słuszny sprzeciw nie tylko posiada w niej prawo obywatelstwa, ale także taką skuteczność, jakiej domaga się dobro wspólne wraz z prawem uczestnictwa.

Widać stąd, że dobro wspólne — o czym już poniekąd była mowa uprzednio — nie może być pojmowane statycznie, ale dynamicznie. Musi ono zasadniczo wyzwać postawę solidarności, ale nie może zamykać się wobec sprzeciwu i od niego odcinać. Wydaje się, iż takiej strukturze ludzkiej wspólnoty oraz uczestnictwa bardzo trafnie wychodzi naprzeciw zasada dialogu. Pojęcie „dialog” ma różne znaczenia. Chodzi w tej chwili o uwydatnienie jednego z nich — tego mianowicie, które może mieć zastosowanie dla kształtowania i pogłębiania solidarności ludzkiej również poprzez sprzeciw. Sprzeciw bowiem może czynić współzycie i współdziałanie ludzi trudniejszym, ale nie powinien go psuć ani uniemożliwiać. Dialog zaś daje się prowadzić do tego, aby ze sytuacji sprzeciwu wydobywać to, co jest prawdziwe i słuszne, pozostawiając na boku czysto subiektywne nastawienia czy usposobienia. Nastawienia te i usposobienia bywają zarzewiem napięć, konfliktów i walk pomiędzy ludźmi. To natomiast, co jest prawdziwe i słuszne, zawsze pogłębia osobę i bogaci wspólnotę. Zasada dialogu dlatego jest tak trafna, gdyż nie uchyla się od napięć, konfliktów i walk, o jakich świadczy życie różnych ludzkich wspólnot, a równocześnie podejmuje właśnie to, co w nich jest prawdziwe i słuszne,

co może być źródłem dobra dla ludzi. Należy przyjąć zasadę dialogu bez względu na trudności, jakie wylaniają się na drodze jej urzeczywistnienia.

ANALIZA POSTAW: POSTAWY NIE-AUTENTYCZNE

Wszystko to, co powiedziano dotąd na temat solidarności i sprzeciwu, jako też ogólna aprobatą dla zasady dialogu (aprobatą szczegółową domagałaby się odrębnej rozprawy) podlega stale pewnej weryfikacji na gruncie tej prawdy o osobie i czynie, do której dochodziliśmy żmudnie w całym niniejszym studium. Postawa solidarności a także postawa sprzeciwu wydaje się zasadniczo autentyczna. W każdej z nich bowiem może się urzeczywistniać nie tylko uczestnictwo, ale także transcendencja osoby w czynie. Przeprowadziliśmy uprzednio wielostronną analizę tej transcendencji, analizę samostanowienia oraz analizę spełnienia. Wydaje się, iż w obu wymienionych postawach te funkcje transcendencji mogą prawidłowo dochodzić do głosu. W tym sensie są to więc postawy autentyczne, każda z nich respektuje „personalistyczną” wartość czynu.

Oczywiście, że każda z nich — zakładając ogólną i zasadniczą aprobatę — musi być stale sprawdzana co do swych elementów szczegółowych oraz konkretnych przejawów. Łatwo bowiem w tym zakresie wypaczyć zarówno postawę solidarności jak i sprzeciwu, czyniąc ją „in concreto” postawą nie-autentyczną, pozbawioną prawdziwej wartości „personalistycznej”. Językiem u wagi jest tutaj owo dynamiczne przyporządkowanie do prawdy (por. rozdz. III), tak istotne dla transcendencji osoby w czynie. Przyporządkowanie to odzwierciedla się w prawym sumieniu. Ono jest ostatecznym miernikiem autentyczności ludzkich postaw w obrębie bytowania i działania „wspólnie z innymi”. W sumieniu takim musi szukać swego wyrazu i dobro wspólne. Ono zapewnia dobru wspólnemu dynamikę i żywotność uczestnictwa.

Mówiąc o możliwej utracie autentyczności, jaka grozi postawom solidarności i sprzeciwu — każdej w innym kierunku i każdej z innego powodu — wypada zasygnalizować tutaj pewne postawy nie-autentyczne. Postawy te określimy poprzez terminy bardzo często dzisiaj stosowane, choć może raczej popularne niż naukowe. Chodzi mianowicie o postawę „konformizmu” oraz drugą, której nadamy nazwę „uniku”. Do każdej z nich możemy dojść od autentycznych postaw solidarności oraz sprzeciwu, pozbawiając te postawy elementów istotnych,

które stanowią o uczestnictwie, a zarazem o ich wartości personalistycznej. Stopniowo, poprzez utratę tych elementów możemy zamienić solidarność w konformizm, a sprzeciw w postawę uniku. Byłoby to wówczas jakieś wypaczenie akcydentalne. Wydaje się jednak, że obie wymienione postawy są nieautentyczne z racji zasadniczych, nie tylko dlatego, że stanowią wypaczenie postawy solidarności i sprzeciwu. I pod tym kątem spróbujemy je tutaj krótko przeanalizować czy choćby scharakteryzować.

Nazwa „konformizm” mówi o podobieństwie i upodobnianiu się do innych, co samo w sobie jest procesem naturalnym i — pod pewnymi warunkami — pozytywnym, a także twórczym, konstruktywnym. Takie twórcze i konstruktywne upodobnianie się ludzi we wspólnocie stanowi potwierdzenie solidarności i jej wykwit. Jednakże termin „konformizm”, mimo tych pozytywnych skojarzeń, wskazuje na coś negatywnego. Wskazuje on mianowicie na brak zasadniczej solidarności, a równocześnie na unikanie sprzeciwu. Jeżeli mówi o upodobnianiu się do innych we wspólnocie, to tylko w sensie zewnętrznym i powierzchownym, pozbawionym osobowego gruntu przekonania i wyboru. W postawie konformizmu zawiera się przede wszystkim pewne uleganie, swoista odmiana owego *pati*, w którym człowiek-osoba jest tylko podmiotem „dziania” się, a nie sprawcą własnej postawy i własnego zaangażowania we wspólnotę. Człowiek nie tworzy wspólnoty, raczej niejako „pozwala się nieść” zbiorowości. W postawie konformizmu kryje się — jeśli nie zaprzeczenie lub ograniczenie — to przynajmniej jakaś słabość osobowej transcendencji — samostanowienia i wyboru. Na tym polega personalistyczny „minus” tej postawy. Nie chodzi tu oczywiście o samo uleganie innym we wspólnocie. To może posiadać w wielu wypadkach znaczenie pozytywne. Chodzi o coś innego: o zasadniczą rezygnację ze spełnienia siebie w działaniu „wspólnie z innymi” i poprzez to działanie. Człowiek-osoba niejako godzi się na to, że wspólnota odbiera mu siebie.

Równocześnie zaś on odbiera siebie wspólnocie. Konformizm jest zaprzeczeniem uczestnictwa we właściwym znaczeniu tego pojęcia. Prawdziwe uczestnictwo zostaje zastąpione pozorem uczestnictwa, powierzchownym dostrajaniem się do innych, bez przekonania i bez autentycznego zaangażowania. W ten sposób właściwa człowiekowi zdolność twórczego kształtowania wspólnoty zostaje jakby zawieszona czy wręcz zafałszowana. Musi to posiadać ujemne konsekwencje dla dobra wspólnego, którego dynamizm płynie z prawdziwego uczestnictwa. Konformizm oznacza coś przeciwnego, stwarza bowiem

raczej sytuację obojętności wobec dobra wspólnego. Można w nim upatrywać swoistą odmianę indywidualizmu: ucieczka od wspólnoty, która zagraża dobru jednostki, a jednocześnie potrzeba ukrycia się wobec wspólnoty poprzez zewnętrzny pozór. Konformizm — to raczej „jednolitość” niż jedność. Pod powierzchnią jednolitości tkwi wszakże różnicowanie i zadaniem wspólnoty jest stworzyć dla niego warunki uczestnictwa. Sytuacją konformistyczną nie wolno się zadowalać. W sytuacji bowiem, w której ludzie zewnętrznie tylko dostrajają się do wymagań wspólnoty, a czynią to przede wszystkim dla korzyści lub dla oszczędzenia sobie przykrości — zarówno osoba jak i wspólnota ponoszą niepowetowane straty.

Postawa, którą określiliśmy nazwą „unik”, zdaje się nie dbać o te pozory odniesienia do dobra wspólnego, na jakich polega „konformizm”. W pewnym sensie jest to postawa bardziej autentyczna, ale w gruncie rzeczy i ona choruje na brak autentyczności. Konformizm unika sprzeciwu, unik zaś uchyla się od konformizmu. Przez to samo jednak nie staje się on autentycznym sprzeciwem. Sprzeciw polega na podjęciu dobra wspólnego i uczestnictwa. Unik jest tylko wycofaniem się. Może na znak protestu, ale bez próby podjęcia. Jest więc unik brakiem uczestnictwa, jest nieobecnością we wspólnocie. Przysłowie mówi: „nieobecni nie mają racji”. Unik w wielu wypadkach potwierdza słuszość tego przysłowia, choć w pewnych wypadkach liczy na to, że istnieje także wymowa nieobecności — że nieobecność stwarza swoistą rację. W takich wypadkach unik może stanowić jakby postawę zastępczą dla człowieka, który nie może się zdobyć na solidarność, a nie wierzy w możliwość sprzeciwu. Trudno też zaprzeczyć, że postawa taka może być świadomie wybrana — i na tej zasadzie trudno odmówić jej zasadniczej wartości personalistycznej. Jeżeli jednak istnieją racje usprawiedliwiania postawy „uniku”, to te same racje muszą stanowić oskarżenie dla wspólnoty. Wszak podstawowym dobrem wspólnoty jest możliwość uczestnictwa. Skoro zaś uczestnictwo jest niemożliwe — a o tym świadczy „unik” jako postawa w danym wypadku uzasadniona — zatem wspólnota nie żyje prawidłowo. Brak w niej prawdziwego dobra wspólnego, skoro „unik” stał się jedynym wyjściem dla członków tej wspólnoty.

Pomimo bowiem wszystkich tych racji, które mogą usprawiedliwiać unik jako *sui generis* postawę zastępczą, nie sposób przyznać tej postawie charakteru autentyczności w obrębie bytowania i działania „wspólnie z innymi”. W wielu punktach postawa „uniku” spotyka się z postawą „konformizmu” — nie mówiąc już o tym,

że może czasem przejawiać się coś w rodzaju „uniku konformistycznego”. Przede wszystkim jednak i w jednej i w drugiej postawie człowiek rezygnuje ze spełnienia siebie w działaniu „wspólnie z innymi”. Jest przekonany, że wspólnota odbiera mu siebie, dlatego też usiłuje siebie odebrać wspólnocie. W wypadku konformizmu stara się czynić to z zachowaniem pozorów, w postawie uniku zdaje się raczej nie dbać o pozory. W obu wypadkach zostaje wyrwane z człowieka coś bardzo istotnego. Jest to ów dynamiczny rys uczestnictwa jako właściwość osoby, która pozwala jej spełniać czyny i autentycznie spełniać poprzez te czyny siebie we wspólnocie bytowania i działania z innymi.

„CZŁOWIEK WSPÓLNOTY” A „BLIŹNI”

Na gruncie prowadzonej w rozdziale niniejszym analizy uczestnictwa musi odkryć się przed nami jakby głębsza jeszcze warstwa tej rzeczywistości, którą stanowi osoba, gdy na jej bytowanie i działanie patrzymy pod kątem wspólnoty „z innymi”. Zdaje się, że dostatecznie już rozważyliśmy problem uczestnictwa w związku z faktem, że człowiek jest członkiem różnych wspólnot. Członkostwo wspólnoty stanowi jakby swoisty system odniesienia, bardzo bogaty i złożony ze względu na możliwości uczestnictwa każdej osoby. System ten blisko się spotyka z innym ważnym dla uczestnictwa systemem odniesienia, który określamy wyrazem „bliźni”. Mimo bliskości, mimo wzajemnego poniekąd przenikania się tych systemów odniesienia, nie utożsamiają się one ze sobą. To, co wyrażamy w pojęciu „bliźni”, różni się zasadniczo od tego, co wyrażamy w pojęciu „członek wspólnoty”. Każde też z tych pojęć wskazuje na inne możliwości oraz inny kierunek osobowego uczestnictwa. W każdym z nich w inny sposób wyraża się społeczna natura człowieka.

Bierzemy tutaj to, co wyraża się w pojęciu „bliźni” i w pojęciu „członek wspólnoty”, jako dwie różne postaci a nawet systemy odniesienia, wiadomo bowiem ogólnie, że bytowanie oraz działanie „wspólnie z innymi” stawia każdego człowieka w sferze różnorodnych odniesień. Pojęcia „bliźni” oraz „członek wspólnoty (społeczeństwa)” służą niejako do porządkowania tych odniesień, przez co pomagają nam dokładniej i wszechstronniej zrozumieć samo uczestnictwo. Samo też bowiem uczestnictwo co innego wyraża, gdy zachodzi w odniesieniu do członka wspólnoty, a co innego, gdy w odniesieniu do bliźniego.

Do pewnego stopnia zachodzi tutaj zbieżność. Człowiek dla człowieka jest bliźnim jako członek wspólnoty. Członkostwo tej samej wspólnoty przybliża też człowieka do człowieka, czyli czyni go jakby bardziej bliźnim. Stąd też na zasadzie członkostwa tej samej wspólnoty krąg bliźnich przybliża się do każdego człowieka, albo też od niego się oddala. Bliżsi nam są „z natury” członkowie tej samej rodziny czy tego samego narodu, aniżeli członkowie innych rodzin czy innych narodów. Stale w tym układzie odniesienia bliskość wypiera obcość, ale i obcości nie sposób zaprzeczyć między ludźmi. Pojęcie „bliźni” wskazuje jednak na coś głębszego niż bliskość czy obcość pomiędzy ludźmi. I dlatego też jest ono bardziej podstawowe niż pojęcie „członek wspólnoty”. Jakiegokolwiek członkostwo wspólnoty zakłada fakt, że ludzie są „bliźnimi” — i ani tego faktu nie tworzy, ani też nie unicestwia. Ludzie są lub stają się członkami różnych wspólnot, są lub stają się sobie w tych wspólnotach bliscy lub obcy — co wskazuje poniekąd na brak wspólnoty — natomiast stale są wszyscy bliźnimi i nie przestają nimi być.

Łączy się z tym moment aksjologiczny bardzo istotny dla tego fragmentu rozważań, w którym uwydatniliśmy wartość „personalistyczną” we wspólnocie bytowania i działania. Pojęcie „bliźni” każe nam bowiem nie tylko dostrzegać, ale i cenić w człowieku to, co jest niezależne od członkostwa jakiegokolwiek wspólnoty. Każe nam dostrzegać w nim i cenić coś bardziej bezwzględного. Pojęcie „bliźni” jest związane z człowiekiem jako takim oraz z samą wartością osoby bez względu na jakiegokolwiek odniesienie do takiej czy innej wspólnoty lub społeczeństwa. Pojęcie „bliźni” uwzględnia — czyli bierze wzgląd — na samo tylko człowieczeństwo, którego posiadaczem jest tak samo każdy „inny” człowiek jak i „ja” sam. Pojęcie „bliźni” stwarza więc najszerszą płaszczyznę wspólnoty, sięgającą dalej niż jakakolwiek „inność” — m. in. również i ta, która wynika z członkostwa różnych ludzkich wspólnot. Pojęcie „członek społeczeństwa-wspólnoty” poniekąd zakłada tamtą rzeczywistość, o której mówi pojęcie „bliźni” ale równocześnie ją ogranicza, a zarazem jakby zesuwa na dalszy plan czy wręcz przesłania. Na pierwszy plan wysuwa się tutaj samo przyporządkowanie do określonej wspólnoty, podczas gdy w pojęciu „bliźni” zaznacza się tylko podstawowe przyporządkowanie wszystkich ludzi do siebie w samym człowieczeństwie. Pojęcie „bliźni” wskazuje więc na rzeczywistość najbardziej powszechną — na najbardziej też powszechną podstawę wspólnoty pomiędzy ludźmi. Wspólnota w samym człowieczeństwie jest wszakże podstawą wszelkich innych wspólnot.

Jeżeli jakakolwiek wspólnota zostanie oderwana od tej wspólnoty podstawowej, musi stracić swój „ludzki” — „człowieczy” charakter.

Pod tym kątem musimy przemyśleć do końca problem uczestnictwa. Staraliśmy się dotąd wyświetlić znaczenie uczestnictwa ze względu na przynależność każdego człowieka-osoby do różnych wspólnot, w czym ujawnia się i potwierdza jego „natura społeczna”. Jednakże zdolność uczestnictwa sięga dalej: sięga mianowicie tak daleko, jak wskazuje pojęcie „bliźni”. Człowiek-osoba jest zdolny nie tylko do uczestnictwa we wspólnocie, w bytowaniu oraz działaniu „wspólnie z innymi”, ale zdolny jest do uczestnictwa w samym człowieczeństwie „innych”. Wszelkie uczestnictwo we wspólnocie na tym się opiera, a zarazem też znajduje swój osobowy sens poprzez zdolność uczestniczenia w człowieczeństwie każdego człowieka. Na to właśnie wskazuje pojęcie „bliźni”.

Wraz z analizą tego pojęcia docieramy do swoistej pełni znaczenia tej rzeczywistości, którą od początku niniejszego rozdziału określiliśmy jako „uczestnictwo”. Wypada się zastrzec w tym miejscu przeciwko takiej sugestii, jakoby pojęcia „bliźni” i „członek wspólnoty” posiadały znaczenie rozłączne czy przeciwstawne. Wskazaliśmy już uprzednio na ich częściową zbieżność, a zamierzamy to jeszcze w dalszym ciągu pogłębić. O tej zasadniczej zbieżności mówi „społeczna natura” człowieka, chociaż na gruncie tej natury różnica pomiędzy bliźnim a członkiem wspólnoty w pełni się tłumaczy. Nie należy również rozumieć, że system odniesienia „bliźni” stanowi podstawę wszelkich stosunków między-ludzkich, podczas gdy „członek wspólnoty” podstawę stosunków społecznych. Ujęcie takie byłoby zbyt powierzchowne i niewystarczające. Oba systemy odniesienia bowiem wzajemnie się przenikają i to nie tylko w porządku przedmiotowym, gdzie każdy bliźni jest członkiem jakiejś wspólnoty, a członkowie różnych wspólnot są zarazem bliźnimi.

Chodzi tutaj o wzajemne przenikanie się w przedmiotowym wymiarze uczestnictwa. Uczestnictwo pojęliśmy jako dynamiczną właściwość osoby. Właściwość ta wyraża się w takim spełnianiu czynów „wspólnie z innymi”, w takim współ-działaniu i współ-bytowaniu, które zarazem służy spełnieniu tej osoby. Uczestnictwo idzie w parze zarówno ze wspólnotą jak i z wartością „personalistyczną”. Ale z tej właśnie racji nie może się ono wyrażać w samym tylko członkostwie różnych wspólnot, ale musi sięgać poprzez nie do człowieczeństwa każdego człowieka. Dopiero przez takie przyporządkowanie w samym człowieczeństwie, o jakim mówi pojęcie „bliźni”, dynamiczna

właściwość uczestnictwa zyskuje swoją osobową głębię, a zarazem swój wymiar uniwersalistyczny. Dopiero wówczas możemy utrzymywać, iż służy ono nie tylko spełnieniu tej lub owej osoby, ale że służy spełnieniu każdej osoby we wspólnocie — i właśnie poprzez nią. Można też powiedzieć, że uczestnictwo tak pojęte służy „po prostu” spełnianiu się osób w jakiegokolwiek wspólnocie ich działania czy bytowania. Zdolność uczestniczenia w samym człowieczeństwie każdego człowieka stanowi rdzeń wszelkiego uczestnictwa i warunkuje personalistyczną wartość wszelkiego działania i bytowania „wspólnie z innymi”.

Kardynał Karol Wojtyła

J. B. METZ O TEOLOGII „POLITYCZNEJ”

1. ŚWIATO WOŚĆ ŚWIATA A TEOLOGIA

„Świat stał się dzisiaj światowy” (Die Welt ist heute weltlich geworden) napisał Metz w jednym ze swoich artykułów. Ta prawda, opisywana już tylekrotnie i na najrozmaitsze sposoby, musi być i tym razem przywołana. Jeżeli chcemy bowiem nie tylko powierzchownie, ale i w najgłębszej intencji odczytać czyjaś propozycję myślową — musimy ją zobaczyć na szerszym tle. A tłem wszelkich wysiłków teologicznych XX wieku jest właśnie zjawisko sekularyzacji — „światowości” świata.

Nie jest to jednak problem aż tak nowy. Gdy weźmiemy do ręki znakomity numer *Concilium* (6—10, 1969, Pallottinum, Poznań Warszawa 1970, Historia Kościoła) mówiący o historycznych źródłach sekularyzacji, okazuje się, że pogłębione badania pozwalają stwierdzić, iż w podstawowych zarysach został on już sformułowany w XVIII wieku. E. Kant pisał w swoim słynnym szkicu *Co to jest Oświecenie?*: „Oświeceniem nazywamy wyjście człowieka z niepełnoletności, w którą popadł z własnej winy. Niepełnoletność to niezdolność człowieka do posługiwania się swym własnym rozumem, bez obcego kierownictwa. Zawinioną jest ta niepełnoletność wtedy, kiedy przyczyną jej jest nie brak rozumu, lecz decyzji i odwagi w posługiwaniu się nim bez obcego kierownictwa. Sapere aude! Miej odwagę posługiwać się swym własnym rozumem — tak oto brzmi hasło Oświecenia.”

Człowiek Oświecenia — a wszyscy jakoś jesteśmy jego uczniami — odkrył swą samodzielność w dwu podstawowych dziedzinach: nauki i polityki. Nauka badała świat zjawisk takim, jakim się jawił badaczowi, który tłumaczenia świata nie szukał w religii czy metafizyce. W polityce oznaczało to zerwanie z religią jako systemem uprawomocnienia określonego systemu politycznego, ancien régime'u.

Jak na te przemiany zareagowało chrześcijaństwo? Odpowiedź nie może być jednoznaczna, bowiem inaczej ustosunkował się do nich katolicyzm, a inaczej rozmaite Kościoły protestanckie. Te

ostatnie podjęły wyzwanie rzucone przez nową sytuację najpierw w dziedzinie teologicznej. Fakt ten miał kolosalne następstwa, gdyż jednocześnie oznaczał zgłoszenie désintéressement w dziedzinie polityki. A to na ogół nie uchodzi bezkarnie. Nauka oraz nowożytna filozofia od Hume'a do Kanta zniszczyła w świadomości wielu chrześcijan to, co dotychczas było niepodważalne — zasadniczą zgodność wizji świata i Boga. Tę właśnie funkcję pełniła klasyczna metafizyka, racjonalnie uzasadniająca prawdziwość zdania głoszącego istnienie Boga. Należało szukać nowego punktu wyjścia, inaczej określić i nazwać w człowieku to, co było w nim otwarciem na transcendencję. Takie zadanie postawiła sobie teologia, którą później nazwano liberalną. Akceptując w zasadzie wizję świata, jaką miał człowiek Oświecenia, starała się jednocześnie w tej wizji znaleźć luki, poprzez które można by „wsączyć” religię. Taką dziedziną było przede wszystkim życie osobowe, uczucie, intuicja, słowem wszystko to, co było ir- lub trans-racjonalne. Jednocześnie religia stawiała się dziedziną ściśle prywatną, zamkniętą w niedostępnej dla profana sferze osobowej intymności. Klasycznym przykładem takiej właśnie teologii (a właściwie filozofii religii) jest dzieło Schleiermachera. Bóg był dla niego jedynie pewnym sposobem religijnej kontemplacji świata.

Harvey Cox atakuje Bultmanna w słynnym *The Secular City* zarzucał mu, że daje XIX-to wieczne odpowiedzi na pytania ludzi XX-go wieku. I miał rację o tyle, że rzeczywiście Bultmann w swej egzystencjalnej interpretacji chrześcijaństwa nawiązywał świadomie do subiektywizmu i prywatności religii teologów liberalnych. Cały wielki i złożony program demitologizacji i reinterpretacji Objawienia, jaki podjął Bultmann, był zorientowany na jednostkę, na osobiste spotkanie człowieka z Bogiem. Podobnie więc jak próby XIX-to wieczne, jest to redukcja chrześcijaństwa do sfery subiektywności i intymności. Oznaczało to wycofanie się religii w sferę domowego zacisza, unikanie życia publicznego, była to więc swoista akceptacja schizmy, w jakiej żyje współczesny człowiek wierzący — rozdziału pomiędzy tym, co religijne, a tym, co światowe.

Z protestów zgłoszonych pod adresem teologii liberalnej najgłośniej zabrzmiał głos Bartha. Bardziej znane są jego argumenty teologiczne, że mianowicie teologia ta sprowadziła dowolnie chrześcijaństwo do kilku prawd, że zaniedbała pozytywnej próby nowego zrozumienia tej samej prawdy chrześcijańskiej, że dobra dogmatyka jest najlepszą apologetyką. Mniej jednak pamięta się o tym, że punktem zwrotnym w życiu Bartha, przykładowego studenta niemieckich fakultetów teologicznych, było podpisanie w sierpniu 1914 r. przez grupę wybitnych teologów protestanckich listu po-

pierającego politykę Wilhelma. Podpisy te skazały, zdaniem Bartha, teologię liberalną na śmierć. Zbyttno była ona zajęta wyznaczeniem subiektywnym człowieka i właśnie pod jej wpływem chrześcijaństwo nie zdecydowało się w porę na zajęcie się sprawą społeczną, zlekceważyło socjalizm, poddało się duchowemu dyletantyzmowi. Konformistyczna akceptacja świata kultury burżuazyjnej, powstałej w wyniku Oświecenia i rewolucji mieszczańskich w Europie, prowadziła do naiwności w ocenie bieżącej polityki. Pozwalała na bez troską akceptację ideologii przywilejów mieszczaństwa, potem nacjonalizmu i odradzającego się militarizmu. Płynęło to z dobrej woli, ale było pozbawione, zdaniem Bartha, teologicznego steru. Takim sterem jest pozytywne i głębokie wniknięcie w treść Słowa Bożego. (K. Barth, *La théologie évangélique du XIX s.*, Genève 1957).

Droga katolicyzmu biegła odmiennie. Był bardziej tradycyjny w teologii, co było podyktowane nie tylko konserwatyzmem, lecz i autentyczną troską o wierność depozytowi wiary.

W dziedzinie polityki długo starał się walczyć o sprawę dawno przegrane a Syllabus i ultramontanizm ciążyły na myśleniu katolików jeszcze przez wiele dziesięcioleci. Dopiero encykliki społeczne Leona XIII próbowały bardziej realistycznie określić miejsce, jakie winien zająć Kościół w powstającym świecie. Warto jednak przypomnieć, iż pomimo wstrzemięźliwego czy wręcz wrogiego stosunku większości przedstawicieli hierarchii do świata nowej kultury — znaleźli się ludzie i grupy patrzące głębiej i dalej. Warto pamiętać o tym nurcie, którego jednym z czynników był choćby nasz Mickiewicz („Duch Boży jest dzisiaj w bluzach pa-ryskiego ludu”).

Tendencje te rozwinęły się jednak w całość pełni, to znaczy przeszły ze sfery inicjatyw podejmowanych przez pewne jednostki i środowiska do świadomości całego Kościoła, po drugiej wojnie światowej. Dotyczy to w równej mierze chrześcijaństwa katolickiego jak i protestanckiego.

By należycie zrozumieć zmianę perspektywy teologicznej, proponowaną przez „teologię polityczną”, musimy pamiętać o konkretnej sytuacji, w której teologowie żyją czy żyli, i która wywiera określony wpływ. Mówiłem już o źródłach kryzysu zaufania Bartha do teologii liberalnej. Jednak dalsze dzieje chrześcijaństwa, głównie z okresu II wojny światowej, dostarczyły okazji do dalszych doświadczeń i przemyśleń. To właśnie uczeń Bartha, Dietrich Bonhoeffer, zaangażował się w czysto polityczną akcję, gdyż tak kazało mu jego chrześcijańskie sumienie. Anna Morawska w swej pasjonującej biografii Bonhoeffera przytacza tekst jednego z jego przyjaciół, notujących fragment rozmowy: „Prze-

raziło nas jedno jego powiedzenie... Podczas ożywionej dyskusji o obowiązku teologów bronienia również duchowego dobra narodów, zaczęliśmy mówić o wolności. Boenhoeffer wysunął wtedy pogląd, że »warto umrzeć nawet za wolność świecką«. Łamałem sobie głowę, co też takie zdanie może mieć wspólnego z wiarą chrześcijańską i naszymi zadaniami w seminarium. Ale już go nie mogłem zapomnieć." (Cyt. A. Morawska, *D. Bonhoeffer*, W-wa 1970, s. 173). Wydaje się, że tu właśnie, w klinicznych bez mała warunkach, możemy uchwycić konflikt dwu postaw chrześcijańskich, dwu odpowiedzi na wyzwanie świata: indywidualistycznej i politycznej. Bonhoeffer przed innymi przeżył taką polityczną przygodę. Listy z więzienia są robioną na gorąco próbą przemyślenia chrześcijańskiego sensu tej przygody. I w tym spuścizna po Bonhoefferze jest czymś wielkim, nie zaś w pseudo-scholastycznych dywagacjach jego niektórych następców, o temperamentach tak nieoprawnie akademickich, jak niektórzy teologowie tzw. „śmierci Boga”.

Podobnie rozwój sytuacji powojennej: Trzeci Świat, konflikty Ameryki Płd., ruchy młodzieżowe Europy i Ameryki — stanowi wezwanie chrześcijan do określenia swego stanowiska. Początkowo było to domeną pewnych środowisk, jednak z czasem świadomość konieczności politycznego zaangażowania się Kościoła znalazła prawo obywatelskie. O tym rozwoju świadomości świadczą po stronie katolickiej takie wydarzenia, jak *Pacem in Terris*, podróż Pawła VI do ONZ, czy prace Komisji *Iustitia et Pax*, po stronie protestanckiej Genewa 1966 czy Uppsala 1968. Podjęto też wspólną akcję pomocy Trzeciemu Światu. To tło musimy mieć stale na uwadze i przekładać stale dość abstrakcyjny język teologii na język konkretnych sytuacji.

2. CHRZEŚCJAŃSKI ANTROPOCENTRYZM

Droga, jaką przeszedł Jan Baptysta Metz (ur. 1928), jest typowa dla wiodącego obecnie pokolenia teologów. Rozpoczął studia filozoficzne i teologiczne na Uniwersytecie w Innsbrucku. Tam spotkał się z myślicielami, zajętymi konfrontacją scholastyki z filozofią transcendentualno-egzystencjalną. Chodzi tu o prąd myślowy, płynący z sugestii i przemyśleń J. Maréchala, pragnącego na gruncie tomistycznym przejąć propozycje Kanta. Dał on tym samym początek tzw. filozofii transcendentalnej, podjętej następnie na terenie Niemiec m. in. przez K. Rahnera. Artykuł tego ostatniego, *Teologia a antropologia*, zamieszczony w 186 numerze *Znaku*, jest dobrym opisem tego typu postawy, szukającej osobowego zrozu-

mienia Objawienia w egzystencjalnym spotkaniu ze Słowem Bożym. Jest to więc na gruncie katolickim odpowiednik analogicznych postaw protestanckich. Metz pod kierunkiem Emericha Co-retha napisał rozprawę o Heideggerze (*Heidegger a problem metafizyki*, 1953), a następnie w 1962 r. opublikował rozprawę doktorską, napisaną pod kierunkiem K. Rahnera, dotyczącą podstaw myśli teologiczno-filozoficznej Tomasza z Akwinu. Rozprawa ta nosi tytuł, będący jednocześnie tezą: *Chrześcijański antropocentryzm*. Gdy obserwujemy rozwój nowożytnej myśli filozoficznej czy też teologicznej, dostrzegamy w niej powolne narastanie nowej perspektywy, nowego horyzontu badawczego, którego istnienie stało się dla nas obecnie oczywiste. W miejsce dawnego kosmocentryzmu, zwrócenia głównej uwagi na przedmiot poznania, na byt, narastała nowa tendencja antropocentryczna, dla której punktem wyjścia jest człowiek i jego poznanie. Wielokrotnie zadawano pytanie: gdzie leży początek tego „kopernikańskiego zwrotu”? Czy jest nim myśl Kartezjusza? Kanta?

Metz odpowiada na te pytanie dość nieoczekiwanie. Uważa mianowicie, że pierwszym śladem takiego podejścia do filozofii jest myśl Tomasza. Myśl grecka mówiła wprawdzie o człowieku, jednak w swym horyzoncie badawczym była kosmocentryczna, myśl natomiast Tomasza, choć mówiła w swej treści o odniesieniu bytów do Boga, była jednak antropocentryczna, to znaczy kierowała się ku subiektywności jednostkowego bytu ludzkiego. Zdanie to jest prawie dosłownym cytatem z Metza, który, jak widać, niezbyt oszczędza swoich czytelników. Spróbujmy to wyrazić bardziej po ludzku: Kosmocentryzm oznacza tutaj to, że w myśli greckiej punktem wyjścia i modelem rozumienia rzeczywistości były byty materialno-przestrzenne, pojęcia wszystkich innych bytów, łącznie z człowiekiem, były kształtowane wedle tego wzoru. Pojęcie antropocentryzmu opisuje tutaj cechę filozofii, która za punkt wyjścia i za model bierze własny sposób bycia człowieka, jego subiektywność. Człowiek nie jest tutaj szczegółowym wypadkiem szerszej klasy bytów, przeciwnie: jest partnerem dla rzeczywistości, która bez niego jest nie do pojęcia.

To zasadniczo nowe nastawienie Tomasza nie jest jednak w pełni czytelne, gdyż występuje jeszcze w helleńskim szacie pojęciowej. Antropocentryczna jest jedynie podstawowa inspiracja. Zdaniem Metza, tak rozumiany tomizm jest znakomitą punktem wyjścia dla współczesnej teologii, która rozwinie tkwiące w nim momenty transcendentalne, a usunie w cień przedawnione koncepcje greckie.

Próbując ocenić propozycje Metza, zawarte w omawianej tutaj książce, musimy jednak przyznać rację licznym jej krytykom,

k którzy podnosili brak precyzji, dowolne posługiwanie się cytami z Tomasza. Gdy mówił, dla przykładu, za Akwinatą, że dusza jest w pewien sposób (*quodammodo*) wszystkim, to jakby zapomniał, że dzieje się tak w porządku intencjonalnym a nie ontologicznym. Wydaje się, że zafascynowany nowymi perspektywami, próbował Metz nieco na siłę znaleźć w historii ich początki. Nie jest to jednak najlepszy sposób uprawiania historii filozofii, traktować ją jako arsenał argumentów, służących do udawadniania z góry/przyjętych tez. Gdy jednak książkę Metza potraktuje się nie jako próbę odczytania najgłębszej inspiracji tomizmu, lecz jako wykład jego własnych poglądów, uwikłanych w rozważania historyczne, rzecz staje się łatwiejsza do przyjęcia.

3. TEOLOGIA „POLITYCZNA“

Jednakże od lat 1963—4 prace Metza nabierają innego charakteru. Pojawia się problematyka Kościół—świat, rozumienie Kościoła w świetle wiary. Od 1966 pojawia się coraz wyraźniej koncepcja innego podejścia do teologii — zostaje jej nieodwołalnie przydzielona funkcja polityczna.

A. DEPRYWATYZACJA

Ewangeliczne posłanie zostało zinterpretowane w kategoriach egzystencjalno-personalistycznych i taka postawa została dość powszechnie rozumiana jako model „bycia-w-świecie” chrześcijanina. Postawa prywatyzacji uważała, że rozwiązała problem postawiony przez Oświecenie, podczas gdy naprawdę jedynie się z nim rozminęła. Realizacja Oświecenia nie jest zagadnieniem teoretycznym. Życie ludzkie rozgrywa się w określonych ramach społeczno-politycznych i gdy te nie pozwalają na pełne urzeczywistnienie się człowieczeństwa — trzeba je zmienić. Człowiek, który w głębi swej osobowości spotykał się z transcendencją. Chrystusa, często uważał, że nie ma to nic wspólnego z jego życiem codziennym, sytuacją społeczną. Religia jest sprawą wyłącznie osobistą. Ten nacisk na prywatność przenosił siłą rzeczy akcent w samym pojmowaniu wiary — mniej interesująca okazywała się treść Dobrej Nowiny, niż sam akt decyzji człowieka, rozumianej bardzo często subiektywnie. Kościół nie ma większego znaczenia, skoro bowiem wiara jest czymś aż tak intymnie osobowym, jej wymiar społeczny jest tylko zbędnym obciążeniem.

Tak opisując sytuację Metz wyraża jednocześnie sprzeciw. Przede wszystkim w imię prawdy przekazu ewangelicznego — jeżeli bowiem badania szkoły Formgeschichte ustaliły, że Ewangelii nie

możemy traktować po prostu jak życiorysu Jezusa, że są one przede wszystkim orędziem zbawienia, to jednocześnie nie możemy zapominać, że to orędzie ma charakter społeczny. Krzyż Jezusa nie stanął w sercu jednostkowo-osobowej pobożności. Śmierć Jego była nie tylko wydarzeniem religijnym, lecz i politycznym. Wyraził to już św. Leon papież w kazaniu o Męce Chrystusa: *non autem in templo crucifixus est, ut, ... crux Christi non templi esset area, sed mundi.* (Ukrzyżowany zaś został nie w świątyni, aby Krzyż Chrystusa stał się ołtarzem nie świątyni, lecz świata.) Piłat, choć osobiście wydawał się sprzyjać Jezusowi, nie mógł sobie pozwolić na wypuszczenie więźnia, gdyż groziło to zachwianiem równowagi politycznej tej części państwa, której był namiestnikiem.

Ewangelie opowiadają o spotkaniu się nauki Chrystusa ze światem i jego instytucjami. Głoszenie Dobrej Nowiny, jak i samo zbawienie miało zawsze charakter społeczny. Sprowadzanie więc Ewangelii do korelatu ludzkiej egzystencji oraz podchodzenie do chrześcijaństwa jedynie od strony metafizycznych niepokojów człowieka — jest fałszowaniem perspektywy Objawienia. Ewangelia głosi pokój, jedność, pojednania, wyzwolenie, zbawienie, a pojęć tych nie można rozumieć w znaczeniu wyłącznie osobowym. To prawda, że suwerenna władza Boga chrześcijańskiego nie jest władzą pojętą wedle politycznego modelu władzy, tak jak to czasami rozumiała klasyczna chrystologia czy eklezjologia. I właśnie dlatego panowanie Chrystusa ma tak wielkie znaczenie „polityczne” — Królestwo Boże zaczyna panować w świecie, w którym ludzie zaczynają się kochać, to znaczy czynią wysiłek niszczenia mechanizmów represji, uprzedzeń i blokad, utrudniających rozwój ludzkich kontaktów i porozumień.

Podobnie zresztą i wizja Starego Testamentu, mówiąca o grzechu i jego rozprzestrzenieniu się w świecie (Ródz 1—11), przedstawia upadek człowieka nie tylko jako indywidualny, lecz dotyczący wszystkich ludzi. Grzech dotyczy struktur i struktury potrzebują odkupienia.

Dlatego konieczne jest, według Metza, nowe przemyślenie stosunku teorii do praktyki. Dotychczas chrześcijaństwo kładło większy nacisk na czystość doktrynalną, na „prawidłowe myślenie” (orto-doxia). W obecnie zsekularyzowanym świecie sprawy doktrynalne mniej ludziom mówią. Poza tym rozbieżność pomiędzy wzniosłą teorią a niewesołą praktyką jest zbyt gorsząca, by nazbyt łatwo przejść ponad nią do porządku dziennego. Potrzebne jest więc chrześcijaństwu prawidłowe czynienie (orto-praxia) i zadaniem teologii jest właściwe jej wypracowanie. Więcej: inaczej patrzymy już na tradycyjny schemat podziału na kontempla-

cję i działanie, poznanie i wykonanie. Obie rzeczywistości są bardziej ze sobą sprzęgnięte. Wymaga to nowej konfrontacji z myślą współczesną. W środowisku, w jakim działa Metz, podjęto już takie próby, których ilustracją może być książka Xauffaire'a — *Feuerbach a teologia sekularyzacji*. Pokazuje ona problem religii u Feuerbacha na tle młodohéglowskich dyskusji, w których właśnie stosunek teorii do praktyki był szczególnie ważny. Przypomnijmy choćby zdanie Marksa, wypowiedziane w polemice z Feuerbachem: „Filozofowie jedynie różnymi sposobami objaśniali świat, chodzi jednak o to, aby go zmienić”.

Nie można więc uniknąć konfrontacji wiary i polityki.

B. POZYTYWNE FUNKCJE TEOLOGII POLITYCZNEJ

Jeżeli negatywną funkcją teologii politycznej jest korekta ostatnich tendencji teologicznych, zmierzających do prywatyzacji, to jej funkcję pozytywną Metz definiuje „jako próbę sformułowania orędzia eschatologicznego w warunkach naszego współczesnego społeczeństwa” (*Concilium*, art. cyt. s. 285). Dla rozumienia tego określenia ważne jest prawidłowe rozumienie eschatologii. Długo rozumieliśmy, że ta nauka o rzeczach ostatecznych mówi o sprawach aż tak bardzo przyszłych, że aż mało realnych, a w każdym razie nie należących do naszego normalnego sposobu odczuwania i rozumienia. Bardziej pogłębione spojrzenie na Biblię i na tradycję teologiczną pozwoliło nam zrozumieć eschatologię jako obecność tych rzeczy ostatecznych już teraz pośród nas. Królestwo Boże, będąc zasadniczo sprawą przyszłości, już jest obecne pośród nas. Refleksja eschatologiczna pokazuje nam więc czas obecny w stanie napięcia pomiędzy tym, co jest już zrealizowane, a tym, na co jeszcze czekamy. Cały okres pomiędzy Wniebowstąpieniem Chrystusa a Jego powtórным przyjściem jest okresem eschatologicznym. Jaki jest więc związek eschatologii z polityką? Posłuchajmy soborowej Konstytucji Duszpasterskiej: „Choć należy starannie odróżnić postęp ziemski od wzrostu Królestwa Chrystusowego, to przecież dla Królestwa Bożego nie jest obojętne, jak dalece postęp ten może przyczynić się do lepszego urządzenia społeczności ludzkiej. Jeżeli krzewić będziemy na ziemi w duchu Pana i wedle Jego zlecenia godność ludzką, wspólnotę braterską i wolność, to znaczy wszystkie dobra natury oraz owoce naszej zapobiegliwości, to odnajdziemy je na nowo, ale oczyszczone ze wszelkiego brudu, rozświecone i przemienione” (KDK 39).

Umacnianie wolności, godności i wspólnoty są zadaniami politycznymi, i dlatego chrześcijanie nie mogą się uchylać od odpowiedzialności politycznej. Jednak obietnic niesionych przez Dobrą Nowinę nie można utożsamiać z żadnym ustrojem społecznym.

W dziejach chrześcijaństwa aż nazbyt wiele było prób takiej właśnie identyfikacji, które potem okazywały się zdradą. Nie może to być również postawa zasadniczej negacji. Postawa prawdziwie chrześcijańska jest postawą zaangażowania, przy jednoczesnej świadomości „zastrzeżenia eschatologicznego”. Żaden, najszlachetniejszy nawet ustrój nie spełnia wszystkich warunków stawianych przez człowieka. W każdym mogą być luki, niedookreślenia, mogą być także ustroje z gruntu fałszywe i antyludzkie. Zadaniem teologii politycznej jest badać konkretne warunki społeczne i oceniać je z punktu widzenia powołania ewangelicznego.

Tak wygląda zaplecze doktrynalne, ale zapytajmy teraz o szczegółowe zadania, jakie stawia sobie teologia polityczna, tak jak je pojmuje J. B. Metz.

I tak czyni zastrzeżenie, w imię wyjaśnionej już eschatologicznej wizji historii ludzkiej, pod adresem abstrakcyjnej koncepcji postępu i humanitaryzmu: „Kościół strzeże każdego poszczególnego człowieka żyjącego w danym momencie, przed potraktowaniem go jako tworzywa i jako środka do zbudowania technologicznie zrjonalizowanej przyszłości” (*Concilium*, s. 292). Zdarza się czasami, że pewne ideologie, nawet opowiadające się po stronie ludzi, gubią gdzieś tego zwyczajnego, szarego człowieka. Jeżeli mówi się o prawach jednostki, to ma się zwykle na myśli tych najwybitniejszych, wytyczających nowe drogi. Ale nie wolno za tę cenę traktować jako „mierzwy historii” tych milionów bezimiennych. Biblia opowiada się po stronie ubogich. Kościół musi pozostać wierny tej wizji i wziąć w obronę każdego człowieka i jego niezbywalne prawa.

Oznacza to krytyczne zastrzeżenie wobec wszelkich totalizmów. „Nie istnieje bowiem w świecie nic takiego, co można by uznać za podmiot całej historii”. Tam więc, gdzie jakaś grupa społeczna chce stać się takim podmiotem, tym samym uczynić całość historii polem swego politycznego działania, tam z konieczności powstaje totalitaryzm ideologiczny (por. *Concilium*, s. 292).

Trzeba wreszcie dokonać głębszego przemyślenia wszystkich implikacji wynikających z Chrystusowego przykazania miłości. Miłość braterska — a widzimy to jaśniej niż poprzednie pokolenia — nie jest tylko prywatną Caritas, troską o kogoś, kto znajduje się w nędzy i któremu mogą pomóc drobną sumą pieniędzy. Jednostka żyje w społeczeństwie i od razu nasuwa się pytanie, gdzie leżą społeczne przyczyny jej nędzy. Kościół nie może w Ameryce Płd. ograniczyć swego świadectwa miłości do filantropijnych gestów. Winę za sytuację w tej części świata ponoszą struktury i to

one muszą zostać zmienione. Stąd miłość musi się urzeczywistniać w działaniu politycznym, i będzie bezwarunkowym zdecydowaniem się na sprawiedliwość, wolność i pokój.

Tak rozumiana miłość nakłada na chrześcijan wiele zobowiązań. Oznacza przede wszystkim formowanie wolnych i wrażliwych sumień. Wbrew oświeceniowym postulatom człowiek współczesny żyje i myśli wieloma mitami. Pewne gotowe „formy poznawcze” pozwalają łatwo oceniać drugiego człowieka na zasadzie zaszeregowania do jakiejś szufladki typu Francuz, Niemiec czy Żyd. Formowanie chrześcijańskich sumień jest w pierwszym rzędzie pracą demitologizującą, rozbijającą schematy myślowe. Jest to w gruncie rzeczy postulat racjonalizacji naszych odruchów i opinii, które jakże często rodzą się w ciemnych pokładach naszej psychiki i niechętnie poddają się jasnej i krytycznej ocenie pracy rozumu.

Następną sprawą jest przeniknięcie myślenia ludzkiego chrześcijańską treścią. Nie pozwala ona myśleć kategoriami: przyjaciel-wróg, oznacza rezygnację z czystej przemocy jako metody regulowania konfliktu społecznego. Oznacza to również, że Kościół nie może głosić swego posłannictwa w oparciu o żadną siłę polityczną, a tak bywało przecież w dziejach. Pozostaje sprawą otwartą, czy w wypadkach, gdy struktury zagrażające podstawowym prawom człowieka nie dadzą się zmienić inaczej, jak przez rewolucję, chrześcijanie winni w nią się włączyć. Metz wyraźnie skłania się ku takiemu rozwiązaniu. Warto przypomnieć, że takie stanowisko zajął słynny raport bejruckiej konferencji na temat światowej współpracy na rzecz rozwoju (*Znak*, 178—9, s. 479).

C. ROLA KOŚCIOŁA

Postulaty politycznego zaangażowania chrześcijan wysuwane są obecnie w wielu środowiskach. Radykalne ugrupowania, widząc dotychczasową rozbieżność pomiędzy teorią a praktyką Kościoła, który chętniej głosi pewne postulaty na zewnątrz, niż je stosuje w swej wewnętrznej polityce, posuwają się aż do odrzucenia instytucjonalnego Kościoła. Propozycje Metza są dużo mniej utopijne i bardziej osadzone w konkretach. Funkcję „eschatologicznego zastrzeżenia” musi spełniać Kościół jako całość, jako wspólnota ustrukturuwana instytucjonalnie. Krytyka, będąca wyrazem subiektywnych przekonań jednostki, nie ma tej siły społecznej, co świadectwo całej wspólnoty. Z kolei odpowiednio ustawiona instytucja może działać nie jako czynnik represyjny, ale jako szansa umożliwienia osiągnięcia przez jej członków świadomości krytycznej. Metz definiuje więc funkcję polityczną Kościoła jako instytucji swobodnej krytyki z pozycji wiary.

Rodzi się jednak tutaj cały szereg zastrzeżeń. Czy w ogóle jakakolwiek instytucja, w której niezależnie od orientacji ideologicznej funkcjonuje prawo Parkinsona, może być podmiotem krytyki? Zastrzeżenie jest prawdziwe, Kościół jednak ma szansę uniknięcia tego odkształcenia, gdyż z samej swej istoty żyje w stanie „eschatologicznego zastrzeżenia” również i w stosunku do siebie. „Nie istnieje sam dla siebie, nie służy sprawie zapewnienia sobie pozycji, ale sprawie historycznego zapewnienia zbawienia wszystkim” (*Concilium*, s. 291). Jest więc instytucją, która nie może nie głosić własnej tymczasowości, właśnie z uwagi na eschatologiczny horyzont swej samoświadomości.

Druga z rodzących się wątpliwości jest trudniejsza do odparcia. Bo kiedy Kościół w swej historii był naprawdę rewolucyjny w swej krytyce? Czyż aż nazbyt często nie był nadbudową służącą do pokrywania krzywdy i niesprawiedliwości? Czy jest w historii choćby jedna wielka idea humanistyczna, której by się Kościół, w teorii czy też w praktyce, nie zaparł? Nie pomoże tu samousprawiedliwianie, czystość świadectwa Kościoła może ocalić tylko praktyka. Cała nadzieja odnowy Kościoła jest oparta na tym.

Jan Andrzej Kłoczowski OP

TEOLOGOWIE „CONCILIUM” O PRZYSZŁOŚCI KOŚCIOŁA

W dniach 12—17 września 1970 odbył się w Brukseli Kongres Teologiczny zorganizowany przez ekipę międzynarodowego miesięcznika teologicznego *Concilium* z okazji pięcioletniego jubileuszu tego czasopisma (założonego, jak wiadomo, pod koniec Soboru celem kontynuowania nawiązanej na Soborze współpracy). W obradach wzięło udział ponad 200 zaproszonych uczestników, teologów oraz kilkunastu przedstawicieli innych specjalności, a także bardzo liczni obserwatorzy.

Intencją organizatorów było stworzenie atmosfery intensywnej pracy w poszukiwaniu porozumienia między przedstawicielami różnych kształtujących się obecnie orientacji teologicznych. Mimo obecności kilku uczestników z grona teologów protestanckich, impreza miała charakter ściśle wewnątrzkatolicki. Punkt ciężkości stanowiły dyskusje w niewielkich grupach roboczych. Wprowadzeniem do niej były krótkie referaty na tematy dnia. Oto ich szczegółowy program:

13. 9. Teologia i jej zadania: E. Schillebeeckx (Holandia), W. Kasper (NRF), J. P. Jossua (Francja)
14. 9. Posłannictwo chrześcijańskie: K. Rahner (NRF), R. Brown (USA), H. Küng (NRF)
15. 9. Obecność Kościoła w społeczeństwie jutra: G. Baum (Kanada), A. Vergote (Belgia), J. B. Metz (NRF)
16. 9. Struktury Kościoła przyszłości: B. van Iersel (Holandia), A. Greeley (USA), Y. Congar (Francja)

Przewodniczącym Kongresu był kierownik sekcji dogmatycznej *Concilium* prof. E. Schillebeeckx OP (Nijmegen). Honorowe przewodnictwo objął KARDYNAŁ SUENENS, który w dniu otwarcia obrad wygłosił dłuższe przemówienie.

Od czasu Soboru powstały nowe problemy — stwierdził na wstępie Kardynał Suenens — „obecnie jesteśmy bardziej uwrażli-

wieni na zagadnienia poruszone wprawdzie na Soborze, lecz nie rozwiązane w pełni.

Kościół jest rzeczywistością żywą, poruszającą się, jest historią, która postępuje naprzód, przeżywana z dnia na dzień. Każdy Sobór jest etapem tej drogi, jest przejściem od zamkniętej przeszłości ku przyszłości, którą otwiera". Tu kardynał przytacza anegdotę, wartą zapamiętania i potem bardzo na Kongresie popularną — jak mianowicie podczas dyskusji francuskiej konferencji Episkopatu jeden z nowomianowanych młodych biskupów miał rzucić komentarz: „les anciens parlent de Verdun — weterani wspominają Verdun”.

Zdaniem Suenensa można już dziś zastosować do Vaticanum II znane uwagi Newmana zanotowane po pierwszym Soborze Watykańskim: „Musimy mieć trochę wiary — pisał Newman — ...abstrakcyjne tezy nie na wiele się zdadzą. I żadna prawda nie stoi samotnie o własnych siłach. Każdą podtrzymują i harmonizują inne prawdy. Dogmaty odnoszące się do Trójcy Świętej i Wcielenia nie zostały ustalone wszystkie naraz i jako całość — docierano do nich stopniowo. Jeden Sobór coś zrobił, drugi znów coś — i tak cały dogmat został zbudowany... Pierwsza jego część wydawała się być pewną skrajnością — powstały wokół niej kontrowersje, te kontrowersje doprowadziły do drugiego i trzeciego soboru... Następne sobory nie odwróciły wyników pierwszego, ale wyjaśniły i uzupełniły to, co zrobiono najpierw. Następni papieże wyjaśnia i ograniczają swą władzę”. Kolejny znamieny cytat wybrany przez kardynała Suenensa pochodzi z listu Pawła VI: „Dekrety soborowe są raczej punktem wyjścia dla nowych celów niż punktem dojścia. Trzeba, aby Duch i odnowicielskie tchnienie Soboru przeniknęły do głębi życia Kościoła. Trzeba, aby zarodki życia złożone przez Sobór w głębie Kościoła doszły do pełnej dojrzałości”.

Po tym wstępie kardynał Suenens wyliczył trzy grupy zagadnień, które w szczególny sposób polecił uwadze teologów, kreśląc jak gdyby program refleksji, jakie należałoby jak najszybciej podjąć.

1. Kwestie eklezjologiczne. Znany i uznany jest fakt, że odwrócenie porządku rozdziałów Konstytucji *Lumen Gentium* (najpierw, w rozdziale II, mowa o Ludzie Bożym, potem w rozdziale III o hierarchii w służbie tego ludu) stanowiło swego rodzaju rewolucję kopernikańską... Ale — zdaniem kardynała Suenensa — te dwa rozdziały nie są ze sobą w pełni zharmonizowane, nie przedstawiają też tej samej wizji Kościoła. Optyka rozdziału II jest dynamiczna, historyczna, konkretna, eschatolo-

giczna — na pierwszym planie jest tu braterska wspólnota wierzących. Ta wspólnota — o niewątpliwej strukturze hierarchicznej — przedstawia się jednak przede wszystkim jako wspólnota sakramentalna, oparta na chrzcie i eucharystii. Jest to eklezjologia komunii. „W przeciwieństwie do tego, w rozdziale III mamy do czynienia z eklezjologią o przewadze czynnika hierarchicznego i instytucjonalnego. Harmonizacja Kościoła-wspólnoty i Kościoła-instytucji nie jest w pełni osiągnięta i odnowa soborowa cierpi na tym”.

Konkretnie kardynał Suenens sądzi, że w gorących dyskusjach soborowych kwestia kolegialności biskupów dominowała nad sprawą kolegialności Kościołów, nie położono dość nacisku na oświecenie zasad stosunku pomiędzy biskupami a ich klerem i ludem. Klucz do rozwiązania wielu palących problemów dzisiejszego Kościoła widzi kardynał Suenens w przemyśleniu zagadnienia więzi pomiędzy Kościołem powszechnym a poszczególnymi Kościołami — dotyczy to zarówno stosunków pomiędzy papieżem i biskupami, jak i problemu natury i granic jedności w Kościele, jedności, której ma towarzyszyć poszanowanie prawowitych różnic. Refleksja nad tą problematyką ma wielkie znaczenie także dla projektu „Konstytucji Kościoła” będącego obecnie przedmiotem prac kanonistów i Ojców Synodu.

2. Problem „dwóch źródeł objawienia”. Kardynał Suenens sam zasugerował, że jest to zagadnienie najbardziej podstawowe, fundamentalne także dla rozstrzygnięcia problemów eklezjologicznych. Konstytucja *Dei Verbum* nie miała bynajmniej przeciąć debaty nad tą grupą zagadnień. Ściśle wiąże się z nią

3. kwestia hierarchii prawd. Dekret o ekumenizmie *en passant* zaznacza, że istnieje porządek czyli hierarchia prawd doktryny katolickiej. „Osiągnięcie — o ile to możliwe — zbieżności poglądów wszystkich chrześcijan na sprawy najbliższe Pana i tajemnicy zbawienia miałyby wielkie znaczenie dla ekumenizmu”.

W tych trzech punktach zawiera się otwarte, „niedokończone” dziedzictwo soborowe. Lecz bynajmniej nie wyczerpują one teologicznego programu kardynała Suenensa. Spojrzenie w przyszłość każe skupić uwagę na pytaniach innego rzędu:

„Przyszłość Kościoła zależeć będzie od odpowiedzi na pytanie: co będzie znaczyć — kim będzie Bóg dla człowieka jutra? Czym będzie Bóg dla przyszłych pokoleń — pustym słowem, przebrzmiałą hipotezą, opium, pseudonadzieją... — czy przeciwnie, będzie uznany jako Bóg żywy i mocny, usytuowany w sercu stworzenia

i całego życia ludzkiego, jako ten, kto swoją obecnością i swoją osobistą miłością, niewysłowioną i ukrytą, ożywia cały bieg historii ludzkiej, przeszłej, teraźniejszej i przyszłej". Mówiąc o oczekiwaniach świata w stosunku do chrześcijan Kardynał podkreślił również, że nasza ortodoksja osądzana jest obecnie na podstawie ortopraksji — innymi słowy, nasza wiara widziana jest tak, jak prześwieca ona poprzez nasze działanie. To podejście stanowi impuls dla nas wszystkich — zarówno dla biskupów, jak dla teologów. Chodzi przecież o nasze pośrednictwo w odkrywaniu Boga żywego. Teologia nie może więc odciąć się od problemów człowieka. Teologowie w sposób szczególny powinni być w nie wsluchani — tylko wtedy będą mogli przekazywać ludziom dobrą, ale zarazem niepokojącą, poruszającą dobrą nowinę. To powołanie zmusza teologów „do wyjścia na wszystkie drogi świata”. W tym miejscu kardynał Suenens zilustrował obowiązek bycia obecnym cytując tekst Gandhiego z jego *Autobiografii*: „Aby oglądać wszystko przenikającego ducha prawdy twarzą w twarz, trzeba umieć kochać najnędniesze ze stworzeń jak siebie samego. A człowiek, który stara się o to, nie może trzymać się z daleka od jakiegokolwiek dziedziny życia. Dlatego moje oddanie się prawdzie wciągnęło mnie w działalność polityczną: bez najlżejszego wahania a jednak z całą pokorą mogę powiedzieć, że ci, co twierdzą, że religia nie ma nic wspólnego z polityką, nie wiedzą, co to znaczy religia”.

13. IX. Schillebeeckx o naukowości teologii * Teologowie jutra * Sprzeczności i sprawy niezłatwione *

Jako pierwsze zadanie organizatorzy Kongresu wybrali omówienie koncepcji teologii — w założeniu teologii dla przyszłości, ale stanowiącej przedłużenie owej teologii soborowej większości, która pragnęła być teologią aggiornamento.

W referatach dzisiejszych dochodzą do głosu dwie tendencje, które, choć niesprzeczne, prowadzą jednak w praktyce na pewno do dwóch różnych stylów pracy teologicznej.

SCHILLEBEECKX akcentuje „naukowość” teologii: potrzebę metodycznego postępowania (przy wielości dopuszczalnych metod), konieczność kontaktu z innymi naukami, które stanowią rzeczywiste, choć oczywiście nie jedyne, źródła teologii. Filozofia nie ma monopolu na „pośredniczenie” między teologią a światem. Obecnie wielką rolę przypisać należy np. także naukom o zachowaniu

ludzkim, psychologii i socjologii. Drugi referent, także dominikanin, JEAN PIERRE JOSSUA (Le Saulchoir) kwestionuje koncepcję teologa-uczonego, specjalisty od pewnego wycinka tradycji. Teologia wprawdzie powinna być uprawiana także w sposób naukowy, ale podmiotem funkcji teologicznej w Kościele nie są specjaliści, lecz świadkowie Boga. Reprezentują oni różne charyzmaty. Powinni mieć dostęp do fachowej formacji, lecz to nie ta formacja czyni człowieka teologiem. Obok niej konieczne jest zakorzenienie w życiu — w życiu Kościoła i w życiu świeckim, w którym przemawiają do nas znaki czasu. Rolę tych znaków silnie akcentował trzeci referent tego dnia, profesor WALTER KASPER (Muenster). W jego wypowiedzi najwyraźniej wystąpił hermeneutyczny aspekt teologii: chodzi o przenoszenie wiecznych treści wiary w kontekst dzisiejszy i powiązanie ich z sytuacją historyczną. Wszyscy trzej referenci kładli duży nacisk na związek teologii z praktyką Kościoła: teologia uczestniczy w sposobie obecności Kościoła w świecie — kształtowana jest przez stosunki kościelne ale zdolna jest też te stosunki modyfikować, ma to nawet za zadanie, będąc zasadniczym elementem krytycznej opinii w Kościele. Stąd m.in. znaczenie wolności badań teologicznych, konieczność zapewnienia im pewnej „niezawisłości”. Ale ta swoboda oczywiście nie wyklucza odpowiedzialności — przede wszystkim odpowiedzialności duszpasterskiej, którą tak podkreślał Kasper.

Trudno się oprzeć podejrzeniu, że w oderwaniu od kwestii stylu pracy teologicznej oba te postulaty — wolności i odpowiedzialności — przybierają charakter formalny. Jaka treść je wypełni, to zależy jednak od fundamentalnej koncepcji teologii i od tego, kim będą teologowie. Jossua wyliczył modele dominujące w ubiegłych wiekach, gdy teolog miał być przede wszystkim „kontemplatykiem, wytypowanym z racji doświadczenia wewnętrznego, jakie posiada; potem mistrzem scholastycznym, czyli człowiekiem intelektu, odznaczającym się pilnością i geniuszem śmiałych konstrukcji, odgrywającym poważną rolę w społeczeństwie bardzo wyraźnie zhierarchizowanym (...) począwszy od Soboru Trydenckiego — drobiazgowym strażnikiem ortodoksyjnego przekazu wiary walczącym przeciw herezji, a wkrótce i przeciw światu. Wreszcie teolog staje się przede wszystkim nauczycielem i wychowawcą kleryków, a pod koniec XIX wieku — uczonym, specjalistą, którego domeną jest pewien wycinek tradycji”. Kim ma być teolog dzisiaj? A raczej — kim ma być jutro? Wypowiedź Jossua sugeruje koncepcję teologa-humanisty w najgłębszym i klasycznym tego słowa znaczeniu. Trudniąc się hermeneutyką wiary

chrześcijanin, któremu nic ludzkiego nie będzie obce, dojdzie do innych rezultatów niż teolog zza biurka. Wyjście zza biurka oznacza dla Jossua przede wszystkim zanurzenie w rytm życia z wiary konkretnej wspólnoty czy wspólnot chrześcijańskich, a ponadto konkretne, czynne zaangażowanie w ogólnoludzki wysiłek dążenia do sprawiedliwej struktury świata. Schillebeeckx, akcentując silniej rolę doświadczenia naukowego a nie osobistego, pośrednio sugeruje nieco inną wizję; ma ona więcej wspólnego z przebudową Uniwersytetu niż z udziałem teologów w życiu studenckich komun. Teolog to jednak przede wszystkim uczony, tyle że jego specjalnością będą tematy z pogranicza różnych dziedzin wiedzy, z własną teologiczną nadbudową. Gdy spojrzeć na zespół uczestników Kongresu i na jego prezydium, perspektywa Schillebeeckxa wydaje się bardziej realna. Posoborowy pluralizm teologiczny zakłada także wielość teologicznych „czołówek” — w tej konkretnej czołówce przeważają zdecydowanie uczeni. Może są inne, mniej znane, choć kto wie czy nie donioślejsze dla przyszłości? Trzeba jednak przyznać, że uczeni z szacunkiem a czasem nawet z nieco naiwnym entuzjazmem słuchali tu w dyskusji wypowiedzi ludzi reprezentujących inne formacje. Byli tacy zwłaszcza wśród ochotników-obszerników. Jossua nie był tu w swych poglądach osamotniony. W końcu poddana pod głosowanie teza przechyliła się w stronę jego poglądu: *Nie próbując definiować teologii, widzimy w niej refleksję dokonywaną przez chrześcijan nad ich wiarą i doświadczeniem chrześcijańskim w określonej epoce i kulturze. Dlatego jedynie wspólnoty chrześcijańskie zaangażowane w życie dzisiejszego świata i podejmujące odpowiedzialność w życiu swoich społeczeństw mogą stanowić ośrodki, w których wypracowuje się teologia jutra. Niemniej teologia wymaga także ścisłego i kompetentnego myślenia, odpowiadającego rygorom naukowym. Zgodnie z tym świeccy chrześcijanie, którzy często mają już charyzmat teologiczny, powinni także mieć możliwość odbycia studiów teologicznych, posiadać prawo wyrażania swoich poglądów teologicznych i prawo wykładania na wszystkich poziomach.*

W sumie dzień ten pozostawia jednak wrażenie niedosytu, niepokoju o przyszłość i sens tej imprezy. Dotknięto tylu ważnych spraw, ale tylko dotknięto. Mnóstwo wątków pozostało niepodjętych — na przykład wcale nie błaha sprawa stosunku teologii do filozofii, zagadnienie typologii doświadczeń, z których teologia ma w swojej hermeneutycznej robocie korzystać itd. Z drugiej strony zgromadzenie nie było w stanie wyjść poza ogólniki w kwestiach praktycznych, takich jak struktura wykształcenia teolo-

gicznego, czy ramy i warunki, jakie Kościół stwarza dla pracy myślowej w tym zakresie, sprawa publikacji itp. Na kongresie zorganizowanym przez czasopismo teologiczne nie zajęto się wcale ani rolą i strategią prasy, ani zagadnieniami wydawniczymi... I w dyskusji plenarnej i w grupach roboczych gros uwagi zajmuje sprawa porządku dziennego Kongresu, jego metody pracy, struktury itd. Chyba najlepiej podsumował ją Michel de Certeau, sprawozdawca *Etudes* — stwierdził on, że w samej koncepcji przebiegu tego Kongresu występuje znamienne pęknięcie: z jednej strony dopuszczenie „obserwatorów” i troska o możliwie szerokie i zróżnicowane grono uczestników, a także czas przyznany grupom roboczym świadczą o przyjęciu zasady, że teologia ma być „w pośrodku życia” — z drugiej strony pewna quasi-dyskryminacja wobec tychże obserwatorów (np. nie przewidziano dla nich tekstów roboczych), a także pre-egzystujące rezolucje, brak miejsca dla inicjatywy i sztywne trwanie przy raz ustalonym ogólnie porządku dziennym, to oznaki skłonności do rezerwowania teologii dla teologów, w sensie wąskiej kasty uznanych fachowców.

14. IX. Organizacja Kongresu * Dlaczego nie było rewolucji * Rahner o krótkim sformułowaniu wiary * Biblijny przykład takiego sformułowania * Hans Küng: czego ma dokonać światło i moc Jezusa *

Przewodniczący dziś obradom O. Roland Murphy ma trudne zadanie, bo wszystkie wczorajsze sprawozdania z dyskusji w grupach roboczych przyniosły projekty zmian porządku dziennego i echa sprzeciwu wobec koncepcji końcowych „rezolucji” czy „propozycji”, nad którymi uczestnicy mają głosować. Protestowano też przeciw mało demokratycznej strukturze Kongresu: sprawozdawcy i przewodniczący grup roboczych w jednej osobie byli mianowani przez organizatorów i oni też mieli w końcu mieć decydującą rolę w ostatecznym redagowaniu propozycji. Kierownictwo obradowało do późnych godzin nocnych — w efekcie grupy mają jednak same wybrać sobie sprawozdawców i przewodniczących, a nad kwestią uchwalania lub nieuchwalania propozycji przeprowadzone zostanie głosowanie. Nie warto tu wdawać się w zawiłe szczegóły tej całej sprawy. Tego typu dramatyczne momenty po kilku tygodniach już tak błędną... Ale wniosek, który wówczas zanotowałam, wydaje mi się sygnalizować problem istotniejszy: otóż dla czego ograniczono się do zmian tak mało w końcu istot-

nych, dlaczego ostał się porządek dzienny i procedura, która mało komu wydawała się naprawdę celowa i sensowna? Wydaje się, że zagrał tu czynnik, który ma coraz większą rolę w wydarzeniach publicznych w USA i w Europie Zachodniej: jest nim obawa przed ześlizgnięciem się w anarchię, przed zaangażowaniem się w wyścig ku skrajnościom, przed chaosem i marnowaniem czasu... Nie jest to obawa atawistyczna, wywodząca się z czystych uprzedzeń i będąca niemal bezwarunkowym odruchem twardych zwolenników status quo jako takiego. Ta obawa na Zachodzie karmi się całkiem realnymi doświadczeniami, których dostarczają starcia z opozycją nie prezentującą konkretnych praktycznych alternatyw, z protestem, który jest tylko odreagowywaniem, wyładowaniem nagromadzonej goryczy a nie walką o naprawę, przemianę, sprawiedliwszy choć także nie ostateczny porządek.

Piszę o tym z wahaniem, bo cały ten splot czynników i doświadczeń jest nam w Polsce obcy. Istnieje u nas niebezpieczeństwo, że to, co jest przejawem konstruktywnej woli tworzenia przyszłości — które to tworzenie, jak wiadomo, wymaga krytycznego podejścia do tego co dane — na mocy fałszywej analogii może być poczytane za pierwszy krok na drodze ku rozpanoszonej na Zachodzie anarchii. Zdaję sobie sprawę, że potrącam tu o przytłaczający kompleks spraw, o których trzeba by myśleć więcej — to myślenie i odpowiednie działanie jest chyba szczególnym obowiązkiem ludzi ceniących jednocześnie wolność i rozsądek. Dlatego kapitulacja kongresowego gremium, jego niechętna ale przecież zgoda na to, co zastane, ponieważ zastane i gotowe, jego ucieczka przed ryzykiem — była dla mnie jakoś zjawiskiem tragicznym. Chodziło o sprawę drobną: czym w końcu jest taki a nie inny przebieg jednego z wielu kongresów? — ale można w tym widzieć fakt poniekąd symboliczny: wspólne doprowadzenie porządku dziennego zgromadzenia do takiego stanu, w którym możliwa byłaby rzetelna dyskusja, autentyczna konfrontacja i zajęcie jasnego stanowiska — lub stanowisk — wobec tych spraw, które do tego dojrzeją — to byłby przykład, mały przykład wielkiej rzeczy tylekroć przez referentów postulowanej: głoszone teorie zostałyby wyrażone, sprawdzone, potwierdzone przez praktykę. Cofając się przed ryzykiem Kongres stracił szansę dokonania czegoś, co byłoby stokroć bardziej znaczące niż jednomyślne uchwalenie 77 czy nawet 777 „propozycji”.

*

Ale wróćmy do tematu tego dnia — tzn. do treści referatów o „posłannictwie chrześcijańskim”. Dominowała w nich rahne-

rowska idea „Kurzformel” — krótkiego, dobitnego sformułowania najistotniejszych treści wiary na użytek tzw. „człowieka dzisiejszego”. Sam Rahner, wyraźnie mimo konfliktowego poranka w dobrej formie, przedstawił zwięźle i na swój sposób bardzo jasno postulaty, jakie kieruje do autorów tego rodzaju „formuł wiary”, które rodzą się dzisiaj. Ponadto zapoznaliśmy się z dwoma projektami takich sformułowań: amerykańskiego biblisty R. Browna i Hansa Kuenga.

Najpierw meta-teoria RAHNERA:

Najistotniejszym jej elementem jest sformułowanie warunku, jaki musi spełniać każda krótka formuła wiary, jeśli ma służyć misyjnemu posłannictwu Kościoła, a mianowicie powinno się w niej wyrazić to, co jednoczy Kościół i pobudza go do działania. Skoro tak, to w dochodzeniu do tej formuły trzeba pozostać na najgłębszej płaszczyźnie fundamentalnego przeświadczenia wiary. Tym większe ma to dziś znaczenie, im wyraźniej na dalszych piętach interpretacji teologicznych mamy do czynienia z silną polaryzacją stanowisk wewnątrz Kościołów. Nie chodzi jednak o to, by dążyć do jednego wspólnego sformułowania do przyjęcia dla wszystkich, lecz by przy ich wielości trwać na płaszczyźnie, gdzie spotkanie jest możliwe. Z drugiej strony istotne jest także, by sformułowanie przemawiało do słuchaczy. Powtarzanie dawnych formuł bez względu na duchową i intelektualną sytuację słuchaczy świadczyłoby o zaniku dążenia do ortodoksji właściwie rozumianej, nie abstrakcyjnej lecz cechującej konkretną wiarę. Kto chce dziś formułować prawdy wiary, ten musi pamiętać, że wielu ludzi ma tak fałszywą ideę Boga, iż to właśnie ta idea wiedzie ich ku ateizmowi. Nawet bardzo zwięzła formuła wiary musi więc dawać jakiś klucz otwierający drogę ku idei Boga umożliwiającej wiarę. Dzieło Boga w historii musi być przedstawiane całościowo, jako historia zbawienia i objawienia. Na tym tle pokazywać mamy Jezusa jako wydarzenie eschatologiczne. Jezus Chrystus nie jest tylko zwiastunem dobrej nowiny lecz także jej treścią. Także Kościół, jako wspólnota wierzących w Jezusa posiadająca kształt instytucjonalny, musi w tej formule znaleźć swe miejsce.

Uwagi Rahnera mają wielkie znaczenie dla interpretacji uchwał Kongresu. Wskazują bowiem, że „propozycje” — o ile, jak można przypuszczać, zredagowane są w duchu rahnerowskim — nie mają być kodyfikacją jakiejś mini-ortodoksji, lecz próbą w założeniu kerygmatyczną — próbą głoszenia Ewangelii dzisiaj. Chodzi więc nie o to, by ustalić jakieś minimum wiary, wykaz tego, w co trzeba koniecznie wierzyć, jeśli się ma jeszcze być chrześcijaninem (katolikiem) czy też teologiem katolickim. Wręcz przeciw-

nie — intencja jest pozytywna, zmierza ku syntezie chwytającej samo najistotniejsze jądro chrześcijańskiego posłannictwa. Projekt ambitny, ryzykowny — tym bardziej ryzykowny, że w razie niepowodzenia powstaje jednak coś w rodzaju minimalistycznie zredukowanej interpretacji wiary, jakiej Rahner bynajmniej nie postuluje.

Następny mówca R. BROWN, biblista, miał przed sobą bardzo trudne zadanie. Nowy Testament zawiera wiele krótkich formuł, które mogą posłużyć za punkt wyjścia dla prób postulowanych przez Rahnera. Referent zastrzegł się, że jego wybór jest subiektywny, niemal dowolny. Niejedno z biblijnych „krótkich ujęć” nadaje się do dzisiejszych celów kerygmatycznych. Jako przykład pracy nad interpretacją takiej formuły Brown dał komentarz do tekstu Listu do Rzymian, 4,24-25: *...wierzymy w Tego, co wskrzesił z martwych Jezusa, Pana Naszego. On to został wydany za nasze grzechy i wskrzeszony z martwych dla naszego usprawiedliwienia*. Rozważanie Browna wydaje się spełniać wszystkie warunki sformułowane przez Rahnera, podkreślając m.in. wspólnotowy charakter tego sformułowania: „za nasze grzechy, dla naszego usprawiedliwienia...” Wszystkie — z wyjątkiem pierwszego, dotyczącego idei Boga. Brown mówi o Bogu patriarchów, który wskrzesił Jezusa, odcinając się od radykalnego chrystocentryzmu, akcentuje teocentryzm charakteryzujący tę biblijną formułę. Tym samym nie może uniknąć trudności związanych z ideą Boga. Rahner stwierdził, że ludzie dzisiejsi docierają do Starego Testamentu tylko ex post, poprzez Ewangelię, nie może więc on pełnić funkcji przygotowania. Pewne sugestie Konstytucji *Dei Verbum* idące w tym kierunku są zdaniem Rahnera już nieaktualne. W wypowiedzi Browna warto jeszcze zwrócić uwagę na znaczenie, jakie przywiązuje on do centralnych faktów w chrześcijaństwie: chrześcijaństwo byłoby inną religią, gdyby Jezus (nawet głosząc tę samą naukę), „zmarł na atak serca nad brzegiem Galilejskiego jeziora”. Nawet gdyby zmartwychwstał — bez śmierci na krzyżu nie byłoby chrześcijaństwa: „Jezus nie tylko zwyciężył śmierć, ale zwyciężył ją przez cierpienie, ponoszenie zniewag, skutków złych czynów ludzkich, i przez płynącą z miłości ofiarę z siebie. Zrozumienie tego daje chrześcijanom specjalne spojrzenie na ludzką egzystencję z całym cechującym ją lękiem”.

Myśli tej bliska jest „krótka formuła” zaproponowana przez HANSA KUENGA: *Dzięki światłu i mocy Jezusa możemy w świecie dzisiejszym żyć naprawdę po ludzku, po ludzku działać, cier-*

pieć i umierać, bo ustawicznie we wszystkim podtrzymuje nas Bóg i tak możemy bez reszty, do końca być oddani ludziom. W wypowiedzi Kuenga raz jeszcze ujawnił się jego talent kaznodziejski, a także pasja moralna. Jezus Kuenga to „nie zakonnik-asce-ta (Esseńczyk czy członek wspólnoty Qumran): żyjąc wśród ludzi nie wierzył on w pełen gniewu sąd Boga nad dziećmi świata i ciemności, lecz głosił radosną nowinę łaski Boga właśnie dla grzeszników i żyjących z dala od Boga”. Inaczej niż Rahner i Brown, Kueng koncentruje swoje rozważanie przede wszystkim wokół idei Królestwa Bożego: Jezus w swym życiu i śmierci jest „skrótom i zarazem konkretnym wypełnieniem Dobrej Nowiny o Królestwie Bożym”. W terminach bardziej „kosmicznych” oznacza to, że „w świetle i mocą Jezusa możemy zachować wolność w obliczu zniewalających sił (...), ufając w sens historii i wierząc w przyszłość pojednanego świata”. W języku bardziej teologicznym wyrazimy to samo mówiąc, że „w świetle i mocą Jezusa możemy w świecie dzisiejszym wzywać Boga jako naszego Ojca. Jest to tajemnica miłości, która wszystkich przyjmuje, odpuszcza winy grzesznikom, tryumfując nad grzechem i śmiercią...”

Drobiazgowa analiza tekstu Kuenga — na którą tu brak miejsca — pozwoliłaby jaśniej wykazać zarówno zalety, jak i nieuniknione wady i niebezpieczeństwa „Kurzformel”. Referenci i dyskutanci podkreślali raz po raz, że żadne tego typu sformułowanie nie może rościć sobie monopolistycznych pretensji. Może należałoby pójść w tym kierunku jeszcze o wiele dalej przyznając, że „Kurzformel” może być tylko dziełem indywidualnym lub owocem wspólnego życia z wiary niewielkiej grupy. Autor czy autorzy muszą w tej wypowiedzi być obecni — to jest ich zdawanie sprawy z tego, co stanowi centralny punkt ich własnego chrześcijańskiego widzenia świata. Należąc do gatunku osobistych świadectw takie „krótkie sformułowanie” powinno się bronić przed ciężarem oficjalnych rekomendacji. Nie nadaje się też na przedmiot dyskusji — chyba w trybie wyjaśniającym, nigdy oceniającym... W każdym razie nie można go redagować kongresowym trybem, ani też uchwalać.

- 15. IX. Obecność Kościoła w społeczeństwie jutra * Amerykańskie doświadczenie pluralizmu * Małe wspólnoty egzystencjalne * Przemyśleć na nowo rolę życia seksualnego * Fałszywa alternatywa: funkcjonalność społeczna czy wycofanie się w życie prywatne * Era twórczości chrześcijan * Humanizm**

**i specyfika chrześcijaństwa * J. B. Metz: memoria
subversiva * Polityczna neutralność Kościoła? ***
Krytyka społeczna i kultura wolności

Dzień trzeci — niewątpliwie centralny dzień Kongresu. Wszystkie trzy referaty w wykonaniu nieco młodszej frakcji kongresowego prezydium. Gregory Baum, drobny ruchliwy kanadyjczyk, znany jest u nas z książki *W stronę jedności* wydanej w znakowej serii „Perspektywy soborowe”. Antoine Vergote, wykładowca Uniwersytetu Katolickiego w Louvain, jest autorem magistralnej pracy o psychologii religijnej. Obaj reprezentują dość radykalne stanowisko w kwestii aggiornamento. J. B. Metz, to chyba najciekawsza z propozycji brukselskich.

Zacznijmy od BAUMA, bo jak się wydaje, w jego wypowiedzi mamy tezy najbardziej ogólne, najszerszy zarys problemu. Leitmotiv: „Kościół potrzebuje świata, aby stać się Kościołem. Samopoznanie i wierność Słowu Bożemu są dla Kościoła możliwe jedynie w relacji do innych — w rozmowie z nimi, we współpracy, ewentualnie w konflikcie...” Rzecz oczywista, że zarówno wizja zadań Kościoła jutra, jak i jego przyszłych struktur ukształtowana jest przez dotychczasowe doświadczenie autorów. W referacie Bauma przebija na każdym kroku zaatlantycki nawyk myślenia w kategoriach kulturalnego i społecznego pluralizmu o specyficznym tamtejszym zabarwieniu. Skąd ten odcień? Wydaje się, że jednym z czynników jest fakt, że w społeczeństwach takich jak amerykańskie i kanadyjskie tym, co łączy, jest przede wszystkim teraźniejszość i przyszłość. W przeszłości natomiast tkwią korzenie tego, co odcina i dzieli. Krótką i czasem niezbyt znaną przeszłością łatwo można manipulować. Stąd to trochę przerażające dla Europejczyków przyzwyczajenie do wybierania z przeszłości tylko tego, co ocenia się na bieżąco jako przydatne. Trudno ocenić, czy Baum mówi o katolikach przyszłości, czy o pewnym typie katolików amerykańskich, kiedy stwierdza, że „coraz więcej katolików zaczyna uczestniczyć w życiu Kościoła zgodnie z własnym odpowiedzialnym wyborem. Z racji kulturalnego pluralizmu współczesnego świata i w związku ze stopniową przemianą świadomości dokonującą się obecnie w Kościele, katolicy ci nie bez ograniczeń identyfikują się z instytucjonalnym Kościołem. Przyjmując tajemnicę odkupienia głoszoną w Kościele i w pewien sposób obecną w całej społeczności ludzkiej, zdają sobie oni sprawę, że system kościelny nie jest absolutny. Oczekują oni zmian w zakresie prawa i struktur i antycypują reinterpretację tradycyjnych dogmatów w świetle obec-

nych doświadczeń Kościoła. W międzyczasie uczestniczą w życiu Kościoła na swoich własnych, odpowiedzialnych warunkach. Nauczyli się brać w nawias te elementy systemu katolickiego, które wydają im się być niezgodne z Ewangelią, tak jak ją teraz rozumieją. (...) Czy apostolska władza udzielona Kościołowi może być pojmowana w innych kategoriach niż jurysdykcja nad ludźmi? Myślę, że tak. Lecz gdy instytucja jeszcze nie zmieniła swego sposobu pojmowania samej siebie, katolicy zaczęli patrzeć na Kościół jako na ruch chrześcijański, w którym uczestniczą na warunkach, o których decyduje ich własne sumienie. Zwróćmy uwagę, że to otwarte rozumienie Kościoła czyni ewentualność schizmy bardzo mało prawdopodobną". Myśląc o przyszłości Kościoła, warto zdać sobie sprawę z tego kierunku rozwoju świadomości chrześcijańskiej, który jest faktem, nawet jeśli budzi liczne i poważne opory. Rozwijając swoją myśl o owocnym dialogu Kościoła ze światem, Baum zwraca uwagę na dwa pilne zadania stojące przed Kościołem: 1° Reagując przeciw osamotnieniu i sztuczności życia mieskiego młodzi ludzie starają się tworzyć małe, intymne wspólnoty życia codziennego, które mogłyby służyć jako modele bardziej ludzkich sposobów życia i współżycia. Odnowa życia religijnego (i zakonnego) powinna także zmierzać w tym kierunku: „Kościół ma specjalne zadanie wprowadzania ludzi w odkupicielską, zbawczą rolę przyjaźni”. 2° Psychologia głębi, której elementy coraz bardziej kształtują popularny pogląd na świat, umacnia ludzi dzisiejszych w przekonaniu, że życie seksualne nie jest u człowieka funkcją biologiczną, lecz wymiarem osobowości, istotnym dla procesu uspołecznienia i dla twórczego rozwoju. Kościół także musi na nowo przemyśleć rolę seksu w życiu ludzkim. Tradycyjne procedury wychowawcze w tej dziedzinie muszą zostać poddane daleko idącej modyfikacji.

Wychodząc od w zasadzie podobnych pytań VERGOTE sięga głębiej niż Baum. U Bauma świat i jego świeckie osiągnięcia stały się Kościół wobec szansy i konieczności swobodnego nawrócenia — z powrotem ku własnej istocie... Owoce tego nawrócenia widział Baum głównie w raczej dość prywatnej sferze życia. Vergote stwierdza najpierw, że Kościół — na skutek długiej odmowy dialogu — znalazł się na marginesie współczesności. Z tej sytuacji liczni współcześni wyciągają wniosek, że Kościół nie jest już społecznie funkcjonalny. Na tej podstawie niektórzy opierają wniosek, że obecnie właściwą domeną Kościoła jest ludzkie wnętrza i życie prywatne. W pewnym podstawowym sensie jest to prawdą. Chrześcijaństwo nie jest bezpośrednio funkcjonalne w dzisiejszym społeczeństwie. Ale zarazem zaakceptowanie alter-

natywy „albo funkcjonalność — albo wycofanie się w życie prywatne” byłoby dla przyszłości Kościoła niezwykle groźne. W obu wypadkach wiara traci możliwość sprawdzenia się poprzez prawdziwe ustosunkowanie się do świata. Chcąc być bezpośrednio i widzialnie funkcjonalny Kościół popadłby w nowy integryzm (tym razem być może lewicowy). Wycofując się w życie prywatne stałby się sektą żyjącą religijnymi złudzeniami. Przyszłość Kościoła zależy od przewyciężenia tej alternatywy, poza którą dotąd nie zdołali wyjść ani sami chrześcijanie ani „niewierzący”. Owa „trzecia droga” streszcza się w tezie Vergote’a, iż „śmierć systemu chrześcijańskiego (*chrétienté*) powinna zainaugurować erę twórczości chrześcijan”. Musi powstać nowa koncepcja skutecznego społecznego działania chrześcijan. Vergote widzi ją w przyszłości przede wszystkim jako „dynamiczną, ale niewymierną i nieinstytucjonalną obecność Kościołów lokalnych na poziomie grup aktywnych”. Te grupy będą zapewne niewielkie, ale Vergote wyraźnie przypisuje im szerszą rolę społeczną niż Baum. Jak się wydaje, ma także na myśli nie tylko grupy złożone z samych chrześcijan.

Nie szukając właściwej, odrębnej funkcjonalności Kościół przyszłości będzie zdaniem Vergote’a „solidarny z humanizmem aż do tego stopnia, że nie będzie chciał uzasadniać swego istnienia poprzez własne posłannictwo etyczne”. Będzie jednak „siłą nowatorską, twórczą siłą wewnątrz cywilizacji, uczestnicząc we wspólnym dziele humanizacji, zawsze pozostającej zadaniem i ustawicznie zagrożonej”. Ta ostatnia teza była przez wielu późniejszych komentatorów uznana za wielce kontrowersyjną i niebezpieczną, choć na sali obrad przyćmiły ją niektóre sformułowania Metza. Nie można jej jednak interpretować w oderwaniu od całości tekstu. Vergote nie przekreśla oryginalności chrześcijaństwa, nie roztopia go w humanizmie. Pod koniec jego referatu padło sformułowanie moim zdaniem kluczowe, i mocno przez autora wypunktowane. Wydaje się, że w całkiem innym języku wyraża ono tę samą myśl, którą odnajdujemy na dnie „teologii wolności” Metza. Vergote stwierdza: „Głoszenie Boga i tajemnic zbawienia będzie musiało odbywać się *sous le signe de la gratuité* — z wielkim naciskiem na bezinteresowność wiary. Owszem, wiara się sprawdza tylko wtedy, gdy działa w kulturze, już to podkreśliliśmy wcześniej. Ale Kościół wciąż stoi wobec pokusy przedstawiania wiary jako czegoś, co jest wymagane czy konieczne. Poddając krytyce radykalny horyzontalizm zarzucamy jego zwolennikom przede wszystkim to, że starają się o usprawiedliwienie na mocy swej efektywności w działaniu. Nie wolno dopuścić do tego, by słuszne wyrzuty sumienia z powodu przeszłości przywiodły nas teraz do pojednania ze światem w złym przymierzu pragmatyzmu. Byłoby

to zresztą rezygnacją z szansy, jaka się nam dziś otwiera. Wielu ludzi szuka dziś właśnie owego naddatku istnienia odpowiadającego ich nieskończonym pragnieniom. W przyszłości Kościół będzie musiał być znakiem i Słowem pozwalającym wyjść poza ograniczenia poprzez przyjęcie nowego znaczenia, jakie Bóg może nadać naszej egzystencji. Ten dar należy do porządku sensu życia i radowania się nim (*jouissance*). To posłannictwo zostało zatarte przez teologię racjonalistyczną, odciętą od żywej antropologii. W konsekwencji duże grupy ludzi szukają dziś nadprzyrodzoności — w autentycznym sensie tego słowa — poza Kościołem. Musimy liczyć się z tym, jak pociągające dla ludzi Zachodu są dziś mistyki wschodnie”.

I ta teza Vergote'a jest oczywiście niebezpieczna i kontrowersyjna. Szczególnie gdy oderwiemy ją od poprzedniej. Wzięte razem i pod odpowiednim kątem rozważane odsłaniają one ostrze paradoksu chrześcijaństwa: „nic nie posiadając mamy wszystko”.

Wyrzeczenie się apologetycznego nacisku na własną doktrynę etyczną uwolniłoby pedagogię chrześcijańską od pokusy autorytatywności, której tak często ulega. Pozwoliłoby to zrealizować jeszcze jeden ważny postulat Vergote'a, jakim jest uznanie prawa jednostek i grup chrześcijańskich do uczestniczenia w poszukiwaniach etycznych ludzkości na stopie równości (dotyczy to także etyki seksualnej).

Reasumując: Baum przedstawił jeden z kierunków, w jakich *de facto* zmierzają przemiany świadomości kościelnej — a mianowicie zanik identyfikacji z instytucją. Vergote widzi Kościół przede wszystkim w chrześcijanach, bierze pod uwagę aspekt wspólnotowy, ale nie zajmuje się problematyką instytucji. Jest rzeczą oczywistą, że samo pojmowanie Kościoła musi rzutować na koncepcję jego obecności w świecie. Uderzające jak klasycznie katolicka jest w tym aspekcie rewolucyjna wizja METZA. Wiara jest według niego przywołaniem, upamiętnianiem, aktualizacją wolności Jezusa — Kościół zaś, i to także jako instytucja, ma być w społeczeństwie dzisiejszym publicznym świadkiem i reprezentacją tej wolności. Oczywiście i Metz także mówi, że „Kościół to przede wszystkim my, chrześcijanie starający się żyć pamiętką Jezusa Chrystusa”, ale zaraz zaznacza, że „pozbawione czynnika instytucjonalnego, kościelnego, przekazywanie memoria Christi (...) wydaje się być czymś iluzorycznym”. Historyczny i historycznie uwarunkowany Kościół Katolicki — element systemu społecznego jego kraju — jest w wypowiedzi Metz nieustannie obecny. Nie trudno dostrzec, że punktem wyjścia i kontekstem jego rozważań nie jest — jak u Bauma — doświadczenie pluralizmu religijnego,

lecz historia katolicyzmu politycznego, tak jak się on przejawiał w dziejach Niemiec co najmniej od stu lat. Kiedy więc mówi o zagrożeniu sekciarstwem — w sensie oderwania od realiów życia politycznego — czy o mandarynizmie teologów i biskupów, trzeba w tym widzieć reakcję przeciw pewnemu konkretnemu stanowi rzeczy. Najdobitniej doszła ona do głosu na samym wstępie, w tezie, która w jednej z grup roboczych wzbudziła wśród zaatlantyckich teologów wiele nieporozumień i zaniepokojenia: „...głoszenie apriorycznej neutralności i politycznej bezwiny Kościoła jest albo przejawem braku krytycyzmu, albo zacieraniem istniejących sojuszów politycznych”. Kościół powinien wypracować specyficzną hermeneutykę polityczną, która będzie zapobiegać bezkrytycznemu i niekontrolowanemu identyfikowaniu się z tymi czy innymi ideologiami politycznymi. Chodzi więc o niedopuszczenie do tego, by katolicyzm stał się wyznaniem politycznym. W dyskusji Metz zgodził się, że termin „teologia polityczna”, którego używa, powoduje nieporozumienia. Nie chodzi o słowo, lecz o konkretne zaangażowanie. Podobnie jak Vergote, Metz sytuuje funkcję wiary i Kościoła nie tyle na płaszczyźnie własnej oryginalnej doktryny etycznej, co w sferze motywacji i faktów: przypomnienie i przywołanie „memoria subversiva” śmierci krzyżowej i zmartwychwstania Jezusa, to czynnik *de facto* wyzwalający, zmuszający do kwestionowania zastanych struktur społeczeństwa. Inaczej niż u Vergote'a, „efektywność” nie jest odsunięta na dalszy plan: misterium wiary ma być niemal bezpośrednio tłumaczone, przerzucane w *praxis*, ma pobudzać do krytyki społecznej. W przeciwieństwie do Bauma, Metz akcentuje nie tyle osiągnięcia *secular city*, co jego skandale. Mówi nie o wolności, jaką daje świecki świat „obecnie dojrzały”, lecz o zapomnianych, odmawianych wolnościach, których emancypujące się społeczeństwo nie chce czy nie potrafi przyznać: o wolności współcierpienia, współczucia, czerpania nauki z cierpienia, o wolności starzenia się bez przymusu udawanej młodości, o wolności kontemplacji, wolności kwestionowania siebie, zdawania sobie sprawy z własnej ograniczoności... Przy pewnej zasadniczej zbieżności barwa wypowiedzi Metz'a jest radykalnie różna od tego, co reprezentują Baum i Vergote.

Gdy chodzi o przyszłość Kościoła, Metz formułuje 3 zasadnicze postulaty:

1°. Formowanie mentalności uzdalniającej do krytyki społecznej, która nie byłaby tylko powtarzaniem dominujących tendencji. Mówiąc prosto: chodzi o kultywowanie niezależności myślenia i niezależności w postawie wobec rzeczywistości. Wolność chrześcijańska nie może ograniczyć swych form wyrazu do sfery kultu.

Kościół także jako element systemu społecznego musi nauczyć się stawać po stronie cierpiących, najsłabszych.

2°. Wewnątrz Kościoła, w jego życiu instytucjonalnym trzeba tworzyć kulturę wolności i wzajemnego szacunku. Tu uwaga na temat przyszłości już nie idealnej lecz najbliższej: przyczynę obecnych i jeszcze poważniejszych przyszłych napięć i tendencji odśrodkowych w Kościele widzi Metz nie w problemach i trudnościach, jakie stawiają intelektualiści, lecz we frustracji, zniechęceniu i zagubieniu mas, którym nie dano swego czasu właściwej formacji przygotowującej na przyjęcie zmian, jakie obecnie okazały się konieczne. Ten brak trzeba czym prędzej nadrobić.

3°. Trzeba się strzec tendencji do biernego przystosowania do świata. Głoszenie Ewangelii nie polega na tworzeniu „religijnej parafrazy nowoczesnych procesów społecznych”.

16. IX. Holenderski biblista o Kościele pierwotnym i jego świadomości * Friendly leadership à l'américaine * Congar — człowiek średniowiecza * Od czego zależy przyszłość *

Formy obecności Kościoła i jego struktury — te sprawy tak ściśle wiążą się ze sobą, że temat struktur musiał wypływać i przewijać się już w referatach dni poprzednich. Ten dzień mógłby być czymś w rodzaju rekapitulacji, ale do tego jednak nie dochodzi. Dominują, nurtują i zniechęcają niepowodzenia dni poprzednich. Niepowodzenia — to w tym kontekście oznacza nieporozumienia, niedosyt, wątpliwości i także zmęczenie. Serię dzisiejszych referatów rozpoczyna biblista holenderski, BAS VAN IERSEL. Dość generalnie rozprawia się on z rozpowszechnionym jeszcze przekonaniem, że Kościół pierwotny poprzez dane Nowego Testamentu może nam dostarczyć konkretnych modeli kościelnych struktur. Zdaniem van Iersela informacja, jaką możemy tą drogą uzyskać, jest niewystarczająca: co wiemy na pewno, to że gminy chrześcijańskie w czasach Nowego Testamentu organizowały się rozmaicie, obficie czerpiąc z lokalnych tradycji i wzorów gmin żydowskich. Punktem wyjścia może natomiast być dla nas to, co w Nowym Testamencie świadczy o tym, jak gminy chrześcijańskie pojmowały swoją istotę i sens istnienia. Znowu mamy tu wielość tradycji, ale także wyraźne elementy wspólne; sprowadzają się one do tego, że były to wspólnoty Boga (a więc o pewnej ciągłości wobec gmin Starego Testamentu) i jednocześnie wspólnoty Chrystusa. Wspólnoty te od początku musiały walczyć

z dwiema pokusami: z pokusą identyfikacji z własnym aparatem władzy („Kościół” rozumiany jako hierarchia) i z pokusą zamknięcia się w sobie, odcięcia od społeczeństwa. Wychodząc już poza Nowy Testament van Iersel w ogólnym zarysie opowiada się za „bardziej synodalnym” ustrojem Kościoła, jako lepiej odpowiadającym jego przyszłościowym zadaniom, co jednak bynajmniej nie przekreśla roli elementu hierarchicznego, biskupów i papieża.

Znany z działalności publicystycznej w *National Catholic Reporter* i innych czasopism amerykańskich socjolog ks. ANDREW GREELEY w swym klasycznym amerykańskim referacie zajął się wyłącznie kwestią „leadership” w Kościele. Już samo przyporządkowanie kwestii władzy w Kościele temu terminowi jest posunięciem bardzo charakterystycznym. Europejczykom jakoś się biskupi z „leadership” nie kojarzą. Greeley mówił rzeczy w ostatecznym rozrachunku rozsądne, rzucał spostrzeżenia na pewno oparte na gruntownym doświadczeniu: jak na przykład spostrzeżenie, że jeśli biskup (czy inny przełożony kościelny) zdobędzie się na właściwy styl władzy wychowującej, stawiającej podwładnych w sytuacjach zmuszających do kierowania się własnym sumieniem i rozsądkiem — nie powinien spodziewać się, że za to wszyscy będą go kochać. Przeciwnie: większość ludzi nie lubi prawdziwej samodzielności, i odmowa ojcowskiej przysługi zdejmowania odpowiedzialności ze zmęczonych ramion z reguły wywołuje wielkie pretensje. W ogóle wypowiedź Greeley’a obfitowała w pozytywne i pełne wdzięku sugestie: jak np., by biskupi wzorem Johna Kennedy’ego częściej reagowali na propozycje w trybie „Why not” (dlaczego nie?) ...Najwięcej zastrzeżeń wzbudziła centralna dla jego koncepcji idea, by podstawą wewnętrznych stosunków w Kościele stała się przyjaźń. Okazuje się, że słowo to ma różne konotacje w różnych językach. Np. Niemcy swą *Freundschaft* rezerwują dla naprawdę głębokich i bardzo bliskich stosunków z wyboru. W ich odczuciu postulat, by biskup był przyjacielem kapłanów swej diecezji, jest więc nierealny. To, co Greeley mianuje przyjaźnią, to dla nich „styl amerykański” i dewaluacja tego, co człowiek powinien cenić i ograniczać do sytuacji wyjątkowych. Wydaje się, że bliżej wspólnych wszystkim intencji utrafił Congar, mówiąc o duchu braterstwa w Kościele. Referat CONGARA — zwięzły, szkicowy ma jednak dużą wagę, choćby ze względu na tradycję, jaką jego autor ucieleśnia. Mimo postępującej choroby (teraz porusza się już tylko o kulach lub na inwalidzkim wózku), Congar jest po dawnemu gotów służyć, słuchać, mówić, wyjaśniać. Wczoraj w dyskusji powiedział, że gdyby swój referat pisał dziś, po dniach obrad, które minęły, byłaby to inna wypowiedź. „Jestem prawie człowiekiem średniowiecza —

powiedział — żyjąc w tamtej epoce mógłbym pewnie być całkiem szczęśliwy, brakowałoby mi może dzisiejszego komfortu, światła elektrycznego, ogrzewania — niewiele poza tym. Nie należę do dzisiejszego czasu. Ale chcę mu, o ile potrafię, służyć. Zdaję sobie sprawę, że nie można dziś być teologiem zamkniętym w czterech ścianach”.

Co ma do powiedzenia Congar o strukturach Kościoła? Najpierw przypomnienie rozróżnienia, ważnego rozróżnienia: struktury Kościoła — w liczbie mnogiej — i jego Struktura: wiara, sakramenty, ustanowienie Boże. Mówiąc o wielu strukturach jesteśmy „na płaszczyźnie tego, co historyczne”. Chodzi o Kościół, „widziany w aspekcie form, jakie jego egzystencja przybierze we względnie niedalekiej przyszłości”. Trzy dziedziny można tu wyróżnić: głoszenie wiary, kult i organizację społeczną. W swoim referacie Congar zajął się przede wszystkim tą trzecią dziedziną. Starając się przewidzieć przyszłość trzeba uwzględniać wiele czynników, nie całkiem łatwych do uchwycenia, gdy chodzi o trendy rozwojowe. Congar wylicza kilka najważniejszych, jak dalszy rozwój ruchu ekumenicznego, rola kobiet w Kościele, udział i postawy młodzieży: czy sprzeciw młodzieży wobec społeczeństwa konsumpcyjnego i jej rewolucyjne nastawienie znajdzie ujście także na terenie kościelnym; wnioski, do jakich doprowadzą podejmowane obecnie analizy politycznych zaangażowań Kościoła, i wreszcie konsekwencje refleksji teologiczno-duszpasterskich dotyczących sakramentów i czynności kościelnych w wypadku ludzi znajdujących się obecnie (przynajmniej pod względem prawnym) na marginesie Kościoła. Congar przewiduje dalszy rozwój eklezjologii „komunii i braterstwa”, wiążąc go z wynikami synodu biskupiego z roku 1969. Jego zdaniem coraz bardziej funkcjonalne, braterskie, rzeczowe pojmowanie urzędów kościelnych wymaga — i w teorii i w praktyce — zrównoważenia przez refleksję nad wymiarem pionowym, „ojcowskim”, „zgodnie z duchem katolicyzmu, którym żyje i promieniuje liturgia”. W tym punkcie rozważania Congara spotykają się z intencjami wyrażonymi w przemówieniu kardynała Suenensa. Duch braterstwa wyrazi się także w rozwoju „wspólnot podstawowych”. Congar przypuszcza, że stopniowo doprowadzi to do zaakceptowania dwóch form kapłaństwa: „...księża, często żonaci, pracujący zawodowo, lub renciści, wywodzący się wprost ze wspólnot podstawowych, przewodniczący ich lekturze Ewangelii i spotkaniom eucharystycznym, z drugiej strony księża oddający się pracy duszpasterskiej w pełnym wymiarze godzin, w ramach całej parafii czy jednostki duszpasterskiej”. Pod wpływem tego wszystkiego rozwijający się pluralizm struktur będzie stale pobudzał do rewidowania i wzbogacania obrazu „jedności

Kościola". Congar położył także wielki nacisk na misyjnym aspekcie przyszłości Kościoła. Jego zdaniem czas posoborowy tak głęboko różni się od epoki Soboru, ponieważ właśnie teraz Kościół zdał sobie wreszcie dokładnie sprawę, w jak wielkiej mierze w swoim duszpasterstwie ma do czynienia „z człowiekiem, który przychodzi skądinąd, to znaczy nie jest zrodzony w świecie Kościoła, z jego tradycyjną kulturą i systemem wartości...” Ta świadomość musi prowadzić do rozwoju nowych form duszpasterstwa, np. katechumenatu dorosłych.

17. IX. „Placet — non placet”? * Protest i solidarność *

Dzień piąty. Ostatnie spotkanie. Pierwsze obszerniejsze komentarze już wydrukowane. Rozpoczyna się papierowo-prasowy żywot wydarzenia. Pozostało jeszcze tylko ceremonialne głosowanie nad „propozycjami”, przereklamowanymi — mniej więcej — w myśl sugestii grup roboczych. Doszły do nich także dwa całkiem nowe teksty wysunięte przez grupę uczestników. Te mają bardziej charakter uchwał czy rezolucji w zwykłym sensie tego słowa.

Światła telewizyjnych reflektorów ślizgają się po sali, kiedy — niemal jak na Soborze — uczestnicy stawiają krzyżyki w rubrykach „placet — non placet”.

Obliczanie głosów nie trwa długo. Potem znów w tym samym ostrym świetle ogłaszanie wyników. Nie ma atmosfery entuzjazmu. Żywsze oklaski zrywają się dopiero po odczytaniu tekstu pierwszej z propozycji dodatkowych, która wyraża protest przeciw niektórym elementom dzisiejszej praktyki Kościoła, pomniejszającym jego wiarygodność w oczach ludzi dzisiejszych. Ale ta propozycja jest jedyną, która nie została przez Kongres przyjęta, nie osiągając wymaganej większości głosów. Zabrakło dosłownie kilku... Wyliczając istotne i prawdziwie bolesne problemy, pośpiesznie sformułowana propozycja grupy uczestników była dla wielu innych zbyt negatywna i agresywna w tonie. Głosowania nad nią było więc złym sprawdzianem opinii, zwłaszcza że tekstu nie podzielono na punkty, co ułatwiłoby ustalenie, który z wyliczanych problemów wzbudził największe opory: czy kwestia celibatu, czy poruszenie sprawy dyskryminacji, z jaką spotykają się księża wracający do stanu świeckiego, czy wzmianka o „marginalizacji” rozwiedzionych, czy wreszcie zagadnienie postawy władz kościelnych wobec zaangażowania politycznego księży.

Następna fala oklasków wita przyjęcie drugiej propozycji dodatkowej: Wyrażamy naszą solidarność z wszystkimi działającymi obecnie na rzecz wyzwolenia człowieka, a szczególnie z tymi, co są zagrożeni, wygnani, uwięzieni i torturowani, jak Joaquim Pinto de Andrade (Angola), od dziesięciu lat w więzieniu lub na wygnaniu, siedmiu braci dominikanów brazylijskich, bracia Berri-gan (USA) i tylu innych, wierzących i niewierzących, których nazwiska nie mogą być wymienione bez narażenia ich losu na jeszcze większe niebezpieczeństwo. Wzywamy wszystkich chrześcijan, niezależnie od funkcji jaką pełnią w Kościele (włączając w to i uprawianie teologii), aby zaangażowali się konkretnie, podejmując decyzje, jakich w tych sprawach wymaga Ewangelia¹.

To jest już zamknięcie Kongresu. Czy i jaka praktyka stanie się przedłużeniem tego gestu?

Halina Bortnowska

¹ Z notatek tych wynika chyba dość jasno, dlaczego nie komentuję tu, ani nawet nie przytaczam, właściwych „propozycji kongresowych”, a zajęłam się wyłącznie pozaplanowymi. Sprawozdawca angielskiego miesięcznika *The Month* znakomicie rozstrzygnął ten problem stwierdzając, że mimo pewnych zmian redakcji, propozycje (z wyjątkiem owych „dodatkowych”) są reliktem pierwotnej koncepcji tego Kongresu, wobec której uczestnicy w wielkiej mierze zgłosili swe votum separatum. Głosowanie nad nimi, to procedura w najwyższym stopniu wątpliwa, ponieważ — podobnie jak w wielu wypadkach na Sorborze — nie sposób ustalić, co oznacza odpowiedź „non placet”, nie wiadomo co głosującemu nie odpowiada, w jakim kierunku idą jego zastrzeżenia. Można przecież daną propozycję odrzucić ponieważ jest „za mocna” albo przeciwnie — „za słaba”; głosujący wolalby, aby była sformułowana bardziej w duchu dotychczasowej praktyki, albo też uważa ją za nadmiernie konserwatywną? Powstrzymanie się od głosowania może oznaczać brak zdania w danej sprawie, dezorientację albo też protest przeciw faktowi głosowania, czy przeciw zajmowaniu się danym problemem.

WZAJEMNE ZROZUMIENIE WEWNĄTRZ KOŚCIOŁA

WYWIAD

Z PROF. JEAN RÉMY Z LOUVAIN

Profesor Jean Rémy, ekonomista i socjolog, od 1958 roku jest stałym współpracownikiem Ośrodka Badań Socjo-religijnych w Louvain. Od 1967 roku wykłada również na tamtejszym uniwersytecie katolickim, specjalizując się w różnych aspektach socjologicznych urbanistyki oraz w zagadnieniach z zakresu socjologii religii. Główne jego prace to *Pratique religieuse urbaine* (1968, z Fr. Houtartem) oraz *Milieu urbain et communauté chrétienne* (1968), oraz liczne artykuły m. in. w czasopismach *Social Compass*, *La Maison-Dieu*, *Urbanisation et Pastorale*, *Revue Française de Sociologie*.

Profesor Rémy przebywał niedawno w Polsce, gdzie m. in. wygłosił odczyt w ramach sympozjum KUL poświęconego zagadnieniu kultury chrześcijańskiej.

W związku z tym ZNAK przeprowadził z nim wywiad. Jako temat ogólny zaproponowaliśmy zagadnienie porozumienia, komunikacji między ludźmi i grupami wewnątrz Kościoła. Socjolog niewątpliwie wiele ma do powiedzenia o tych tak dziś aktualnych sprawach.

PROFESOR JEAN RÉMY: Socjologowi nie jest dziś łatwo mówić o Kościele z nie-socjologami. Tyle panuje już w tej dziedzinie nieporozumień. Chcę podkreślić na wstępie, że mój punkt widzenia nie jest teologiczny. Nie będę też używać języka, którym posługują się teologowie. W języku teologii wciąż jeszcze nader często występuje pomieszanie z gruntu odmiennych płaszczyzn. Osobiście prawie nigdy nie potrafię w porę zorientować się, na któ-

rej płaszczyźnie dany teolog w danej chwili się znajduje. Wyjaśnię tę trudność na nieteologicznym przykładzie z życia codziennego. Mówi się na przykład u nas, że „harcerz dotrzymuje słowa”. Otóż harcerz to ktoś, kto należy do harcerstwa. Czy cytowane powiedzenie stwierdza fakt, że wszyscy chłopcy należący do harcerstwa rzeczywiście z reguły dotrzymują słowa? Czy też mamy tu do czynienia z postulatem, ze sloganem, hasłem, zachętą dla członków tej organizacji? Czy konkretny harcerz, który nie dotrzymał słowa, przestał ipso facto być harcerzem? Czy też jest „złym harcerzem”? Czy też trzeba to wszystko rozumieć jeszcze jakoś inaczej? To samo, gdy mówi się teologicznie o Kościele, że jest „wspólnotą”, albo że „jest święty”... Czy to znaczy, że faktycznie jest święty, czy też, że powinien być świętym, że się świętości po nim spodziewamy?... To jest problem wielopłaszczyznowego języka, który staje się niebezpieczny, gdy zaczyna prowadzić do wniosków typu: „Kościół jest święty, a więc nie może być przedmiotem krytyki”. Tu pomieszany jest język faktów i język postulatów, oczekiwań, nadziei...

Pierwszy temat, który chcę poruszyć, to wielki problem dialogu wewnątrz Kościoła, porozumienia, komunikacji... Istnieje chrześcijański nawyk wiązania trudności porozumienia i niemożności dialogu z problemami osobistymi. Mówi się więc — gdybyśmy umieli naprawdę słuchać jedni drugich, gdybyśmy liczyli się z innymi — wszystko byłoby dobrze. Inni, bardziej nowocześni, odwołują się do wiedzy i technik psychologicznych, mówią, że trzeba by tu uciec się do metod wypracowanych dla rozwiązywania konfliktów międzyosobowych w grupach, metod, które pozwalają zdać sobie sprawę, jak często sprzeciwiamy się sobie nawzajem z nieuświadomionych motywów emocjonalnych. Inne racje wysuwane jako przyczyna braku dialogu w Kościele — to brak informacji, „nieprzejrzystość”: władza nie powiadamia dokładnie o swoich postanowieniach, z drugiej strony także „baza” nie zwierza się władzy ze swoich problemów. Władza mówi sobie czasem, że gdyby porozumienie było lepsze, posunięcia jej nie byłyby tak fałszywie interpretowane, a ponadto — oparte o lepszą znajomość rzeczy — byłyby zręczniejsze, łatwiejsze do przyjęcia. A więc rozwiązaniem jest porozumiewanie się, pojmowane wąsko, jako komunikowanie informacji. Ten sam obraz „doskonalej przejrzystości” spotykamy w grupach bardziej nowatorskich: tu mówi się „mamy prawo być informowani — jeśli władza kościelna odmawia informacji, to dlatego, że jej decyzje nie zawsze są poprawne, zgodne z prawem... A więc gdyby przestrzegano zasady informowania wiernych o wszystkim — już byłoby po kłopotach”. By-

najmniej nie twierdzę, że problem informacji jest nieważny. Sądzę jednak, że istnieje inny problem, bardziej podstawowy, który leży na płaszczyźnie kulturowej. U korzeni nieporozumień czy zerwania dialogu znajdują się odmienne oczywistości zakładane przez daną formację i związane z sytuacją, w jakiej się ta formacja odbywa. Chodzi tu o widzenie świata i przyszłości poprzez pewne obrazy. Przytoczę kilka przykładów takich antagonistycznych obrazów, tworzących jakby pary. Oto jedna z nich: społeczeństwo w stanie harmonii — społeczeństwo, w którym sprzeczności są warunkiem nowych, twórczych rozwiązań.

Jeśli przyjmę pierwszy obraz (obraz harmonii) *rodzina* nasuwa się jako klasyczny symbol: trzeba, aby wszyscy żyli w zgodzie jak w rodzinie... Kościół jest jedną wielką rodziną, parafia jest rodziną, powinna nią być także fabryka... Poprzez serdeczne przywiązanie i życzliwość dla innych trzeba realizować tę harmonię ogólną. Tę idealną sytuację trzeba i można realizować już teraz, nie czekając na kres historii. Teologicznie można to wesprzeć na przykład o obraz Ciała Mistycznego z jego organami — z których każdy na swoim miejscu pracuje uczciwie dla dobra całości. Sądzi się wtedy, że właśnie osiągając harmonię — i stabilizację — Kościół i społeczeństwo naprawdę stają się sobą, przychodzą do siebie...

Ale możliwy jest także inny obraz — związany z inną sytuacją społeczną. Są na przykład w Europie Zachodniej grupy księży, którzy znajdują się w trudnym położeniu, w obliczu sprzecznych ze sobą wymagań władzy kościelnej i życzeń wiernych, do których zwracają się w swej pracy duszpasterskiej. Księża ci mają też wszelkiego rodzaju trudności związane ze zmianą roli społecznej, zanikiem pewnych funkcji, jakie dawniej należały do duchownych. To wszystko może powodować wielkie cierpienie... Ci ludzie nie są w stanie pogodzić się z tym, że rozwiązanie znajdzie się może za dziesięć lat, a może później. Czekanie jest ewentualnością do przyjęcia dla świeckich, którzy nie są na co dzień w tak konfliktowym położeniu. Może się okazać, że właśnie ci księża to czynnik bardzo ważny dla przyszłości Kościoła — ponieważ cierpią z powodu obecnego stanu rzeczy, właśnie wśród nich może rozwinąć się inny obraz przyszłości. Niektórzy z nich czują, że właśnie ucząc się przeżywać i rozwiązywać konflikty dojdziemy do jakiegoś nowego, pełniejszego życia. Trzeba konflikty rozwiązywać *wspólnie*: tu potrzebne są także nowe techniki psychologiczne. Ale punktem wyjścia nie jest ani preegzystująca harmonia, ani przekonanie, że harmonia kiedyś trwałe nastanie. W środowiskach naukowych i technicznych na Zachodzie coraz bardziej przyjmuje się zasada ujawniania i jasnego stawiania sytuacji konfliktowych. Uczy się dyrektorów wyklądać to wszystko na stół i czynią to chętnie, bo

właśnie wykrywając konflikty i analizując je mają szansę dowieść swojej znajomości rzeczy i umiejętności dostrzegania linii rozwojowych w swojej dziedzinie. Podobnie zmysł Kościoła powinien przejawiać się właśnie w dostrzeganiu i wyrażaniu istniejących sprzeczności, w tym, by widzieć w nich niezbędny warunek i szansę twórczości.

Oto dwa podejścia — których, jako analityk, nie mogę oceniać — dwa różne obrazy... Grupy biorące te sprzeczne obrazy za punkt wyjścia tylko z ogromną trudnością mogą prowadzić dialog. Staje się to tym trudniejsze, im bardziej każda z tych grup gotowa jest przypisywać sobie monopol na kierownictwo Ducha Świętego... Przypinając, że to monopolistyczne nastawienie na ogół silniejsze jest w grupie pierwszej. Ale obie przypisują sobie i wyłączają sobie wszystko co dobre. A przecież konflikt tego typu mógłby być znakomitą okazją do zastosowania nauki zawartej w przypowieści o pszenicy i kąkolu. Co jest kąkolem a co pszenicą? Sam gospodarz nie jest w stanie rozdzielić jedno od drugiego — a więc czy my mamy się do tego brać, ryzykując, że w rezultacie pole zostanie spustoszone do reszty? Można sądzić, że dobro jest po obu stronach i że właśnie eksponując konflikt dojdzie się do spotkania dobra z obu stron i przez to stworzy nowe dobro, o którym nikt dotąd nie myślał.

Harmonia i twórczy konflikt — to dopiero jedna para przeciwstawnych obrazów. Chcę wskazać na inne jeszcze, ale już teraz możemy zdać sobie sprawę, jaka jest funkcja tych obrazów. To są idee — systemy odniesienia, na których opieramy się w życiu codziennym oceniając co jest „poprawne”, „co wypada”. Przejmujemy je gotowe, nie odczuwając potrzeby uzasadnień...

ZNAK: Jakie jest pochodzenie tych obrazów? Czy tworzy je Kościół w swej historii, niejako we własnej sferze, czy też zapożyczone są od społeczeństwa, w którym dominują?

Nie przeciwstawiam tu Kościoła społeczeństwu. Na poziomie analizy socjologicznej obserwujemy pewne fakty, procesy... Kościół nie może tu oderwać się od całości. Jako chrześcijanin czułbym się zresztą źle w Kościele, któryby tworzył własne obrazy tego typu w oderwaniu od zbiorowej twórczości całego społeczeństwa. Mogę natomiast analizować społeczne funkcje takich a nie innych obrazów... także ich funkcje w Kościele. Pozostawmy przy omawianym dotychczas przykładzie. Obraz skoncentrowany wokół idei harmonii będzie oddziałował w kierunku powiązania nowości z poczuciem winy. Ten obraz na ogół idealizuje sytuację zastaną, każe ją oceniać jako w zasadzie już bardzo dobrą, wymagającą tylko minimalnych zmian, większej

gorliwości, wierności... Dzięki temu obraz ten — choć tego nie deklaruje — w istocie faworyzuje status quo. Obraz konfliktu jako siły twórczej spotyka się częściej w grupach nie akceptujących tego co ustalone, odczuwających potrzebę radykalnych zmian. Niemniej obraz konfliktu jest do przyjęcia dla wielu osób, ale nie na płaszczyźnie wartości a na płaszczyźnie środków działania — na Zachodzie widzi się pożytek, jaki płynie z konfliktów prowadzących do innowacji technicznych. Nastawienie zmienia się, gdy chodzi o kwestionowanie struktur społecznych. Tu już sprawa staje się delikatna... Wszelka instytucjonalna władza stara się zwykle o konsolidację posługując się obrazami harmonii. A odnowa Kościoła leży przecież bardziej na płaszczyźnie wartości niż w sferze problemów technicznych... W społeczeństwach zachodnich dopuszcza się obraz konfliktu, gdy chodzi np. o przebudowę miast, eksperymenty techniczne, nawet ekonomiczne — to znaczy wszystkie dziedziny gdzie niezadowolenie z tego, co jest, prowadzi bezpośrednio ku nowym rozwiązaniom technicznym. Inaczej tam, gdzie chodzi o zakwestionowanie panujących priorytetów i struktur społecznych — w tych dziedzinach obraz harmonii dominuje...

Mamy więc dwa obrazy utrudniające porozumienie. Przejście od jednego do drugiego nie jest uzależnione od psychologicznej postawy, lecz raczej od pozycji społecznej. Postawa wobec rzeczywistości uwarunkowana jest przynależnością do tej czy innej grupy — jak mówiliśmy już o księżach na Zachodzie...

Weźmy teraz inny obraz: jak sytuujemy się wobec przyszłości. Postawa pesymistyczna wyraża się rozmaicie: na przykład w przekonaniu, że wartości giną, a wszystko co ważne i cenne miało miejsce w przeszłości. Przekonanie takie wpajano nam poprzez pewnego rodzaju wykształcenie — sakralizujące klasyków. W przyszłości mamy naśladować to, czego oni dokonali illo tempore. W przeciwieństwie do tego są grupy, które to, co lepsze, widzą w przyszłości: wielkie rzeczy jeszcze nie są dokonane. To jest typowe: obraz harmonii często łączy się z idealizowaniem przeszłości, celem stabilizowania struktury obecnej, stworzonej przez tak wysoko cenionych przodków, których pochodnię mamy przekazać przyszłości... Grupy nowatorskie w kontestacji widzą coś, co na pewno pozwoli na ulepszenie rzeczywistości. Na przykład w czasie strajku: jedni widzą, że porządek społeczny jest zagrożony — tak często reaguje u nas hierarchia kościelna — inni, sami robotnicy, widzą w strajkowym konflikcie szansę lepszej przyszłości. Jak te grupy mają się porozumieć ze sobą? Mamy tu dwa przeciwstawne sposoby przeżywania wydarzenia, dwie reakcje wobec rzeczywistości, dwie jej oceny — negatywną i pozytywną.

Istnieje inny jeszcze typ negatywnego widzenia przyszłości — wywodzi się on z poczucia uwięzienia w rzeczywistości, której struktury coraz bardziej ciężą, wydają się być źle ukierunkowane — ale tej świadomości towarzyszy przekonanie o własnej bezsilności.

Taki pesymizm spotyka się na Zachodzie w pewnych środowiskach młodej lewicy. W ubiegłym roku (1969) prowadziłem wykłady na uniwersytecie paryskim, w Vincennes — jest to uczelnia eksperymentalna, większość studentów zorientowana jest skrajnie lewicowo, ale jednocześnie cechuje ich głęboki pesymizm, niewiara we własne możliwości. Ich reakcja wobec mojego wykładu z zakresu socjo-ekonomiki miast była zastanawiająca — twierdzili, że być może nasze analizy są poprawne, a ich wyniki interesujące i doniosłe praktycznie. Ale — ich zdaniem — nie należy takich badań podejmować, bo korzystać z nich będzie wyłącznie Establishment, co go jeszcze umocni. To jest podejście pesymistyczne: społeczeństwo nie jest takie, jak być powinno, ale my nie potrafimy tego zmienić, nie wiemy nawet, co moglibyśmy robić w tym kierunku. Jedyne, co wydaje się możliwe, to próby niszczenia morale, zakłócanie spokoju sumienia ludzi, którzy zapewniają funkcjonowanie wrogiej maszyny. Nie można powiedzieć, że to jest bez znaczenia, ale nie jest to wystarczająca strategia.

— *A jak przedstawiałaby się sprawa powiązania ruchu społecznego z organizacją?*

Jeśli chcę wywołać zmianę kulturalną, nie tylko w sposobie ubierania się, lecz dotyczącą priorytetów w zakresie wartości — otóż taka zmiana zwykle dokonuje się poprzez ruch społeczny. Ruch taki nie powstaje na sposób organizacji. Raczej wygląda to tak, że istnieją w społeczeństwie pewne sfery frustracji, powstają małe grupy, które szybko zanikają w jednym miejscu, ale odradzają się w innym, bez kontaktu z poprzednimi. Wyłaniają się jednak przywódcy intelektualni, mniej lub bardziej powszechnie uznawani — jak na przykład kilka lat temu w katolicyzmie Teilhard de Chardin. Jego sukces nie nastąpił dzięki poparciu ze strony władzy... Te idee szerzyły się spontanicznie. Cała argumentacja dowodząca, że w poglądach Teilharda są rzeczy teologicznie błędne, miała niewielkie znaczenie dla tych, którzy w Teilhardzie znajdowali wyraz swoich postaw. Oczywiście argumentacja ta mogła umocnić w ich przekonaniach tych, co i tak byli teilhardyzmowi przeciwni... Ruch społeczny to coś bardzo emocjonalnego. Jego owocność i sukcesy nie są funkcją ewentualnej superstruktury organizacyjnej. Jak powiedzieliśmy — grupy rodzą się i zanikają. To może nawet trwać przez wiele pokoleń. Na przy-

kład u nas w Belgii ruch flamandzki to ruch społeczny. Żadna organizacja nie ma monopolu na reprezentowanie i poprawną interpretację tego ruchu. Już od kilku pokoleń pojawiają się grupy i organizacje wyrażające ten ruch, w wyniku czego zmienia się struktura społeczna Belgii.

— *Ale są wśród tych interpretacji pewne, które są autentyczne, uprawnione, choć cząstkowe — i inne, które na tym ruchu pasowały, choć jego istota jest im obca...*

Słusznie. Były wypadki posługiwania się tym ruchem dla zbudowania osobistej kariery, także pewne grupy gospodarcze usiłowały go wykorzystywać dla swoich celów. Wszystko to jest bardzo splecione. Chcę podkreślić fakt, że żadna zorganizowana, formalna grupa nie może powiedzieć „my reprezentujemy ten ruch społeczny — kto do nas nie należy ten się w tym ruchu nie liczy...” Uczestników ruchu łatwo rozpoznać, ponieważ są oni bardzo głęboko związani z nim wewnętrznie i na skutek tego są lojalni. Ale nie jest to kwestia legitymacji członkowskich czy organizacji, której kierownictwo rozstrzyga „to jest zgodne z ortodoksją a to nie”. To sprawa o wiele bardziej złożona.

Ruchy społeczne trwają całe pokolenia — ale cele, do których zmierzają, bynajmniej nie zawsze i nie od początku są uświadomione. Najważniejszym czynnikiem jest, że grupy wchodzące w skład ruchu wykazują pewne reakcje kulturalne odmienne od reakcji dotąd dominujących w społeczeństwie jako całości. Na przykład dziś w Stanach Zjednoczonych grupa *poor people* (biedoty) — ludzie żyjący w zaniedbanym centrum miasta, w znacznej części murzyni (ale nie wyłącznie) ...Nie mają oni żadnej władzy ani reprezentacji politycznej, ani wpływów w związkach zawodowych (bo nie stanowią niezbędnej siły roboczej, są niepotrzebni), zdobywają jednak pewną siłę i wpływy w tej mierze, w jakiej zdają sobie sprawę, że mogą nie szanować tego, co wszyscy inni obdarzają szacunkiem. Społeczeństwo usiłuje im narzucić poszanowanie zbiorowo użytkowanych narzędzi życia miejskiego — podobnie jak związki zawodowe wychowują robotników do poszanowania narzędzi pracy: w czasie strajku nie niszczy się narzędzi produkcyjnych, przeciwnie, robotnicy starają się własnymi siłami ochraniać je... Inaczej w wypadku *poor people*. Mówią oni sobie: 80 procent mieszkańców Nowego Jorku potrzebuje telefonów — ale my nie... Jeśli zniszczymy centralę telefoniczną — zdobędziemy władzę: zmusimy społeczeństwo do utrzymywania policjantów, którzy będą strzec urządzeń telefonicznych. To samo w stosunku do innych urządzeń składających się na wysoki standard życia miejskiego, w którym *poor people* i tak nie

partycypują, lub w stopniu minimalnym I rzecz charakterystyczna: niszcząc to, co inni tak cenią, *poor people* nie doznają poczucia winy — w tym leży ich siła, związana ze specyficznym rodzajem wolności...

Jednym z warunków skuteczności ruchu społecznego jest odebranie się, dystans wobec dominującej kultury. Ten dystans jest możliwy, ponieważ uczestnicy ruchu pochłonięci są przez własne środowisko, dające im wielkie poczucie pewności, słuszności obranej drogi... Ruch społeczny musi tworzyć takie środowiska. Są na Zachodzie inne przykłady tego zjawiska. Na przykład w kwestii homoseksualizmu przejście od świadomości wstydlivej do świadomości dumnej dochodzi do skutku poprzez serię legitymizacji, uprawomocnień, poprzez twierdzenia typu „my homoseksualiści jesteśmy ludźmi przyszłości, jesteśmy podobni do Greków V wieku — tej epoki, którą wykształcenie klasyczne uczy cenić — tamto harmonijne społeczeństwo było przecież zdominowane przez homoseksualistów”. Powstaje cały świat entuzjastycznych uzasadnień własnej wyższości, pozwalający przejść od świadomości wstydlivej — zmuszającej do ukrywania własnych skłonności, rozproszenia, samotności itd — do świadomości dumnej.

Świadomość dumna to bardzo ważny element zmiany społecznej. Nie dokonuję tu oceny, nie głoszę, że tak jest dobrze, tylko stwierdzam fakt — pokazuję, po czym można ocenić efektywność i szanse ruchu społecznego. Skoro raz dokonał zmiany świadomości, ruch społeczny musi przystąpić do organizowania podstaw nowej władzy. W tej fazie istnieje stała opozycja między systemem panującym i kontrsystemem, który się wyłania, który dany ruch społeczny usiłuje wprowadzić. To nadaje nowy sens owym obrazom, o których mówiliśmy. Obraz harmonii oraz idealizacja przeszłości działają na rzecz systemu istniejącego, pomagają mu zachować stabilność kulturalną. Obraz twórczego konfliktu i kult przyszłości pomaga ruchom społecznym w wytwarzaniu atmosfery entuzjazmu dla wprowadzanych zmian. W tym kontekście trudności porozumienia są czymś nieuniknionym. Aby to zrozumieć, trzeba widzieć procesy społeczne w ich wymiarze historycznym. Procesy, w których uczestniczymy, rozpoczęły się na długo przed nami i nie dobiegną celu za naszego życia. Badając je, badamy stosunki między ustalonym systemem a nowym systemem, który stara się wprowadzić swoje priorytety. I ruch społeczny i dawna struktura dominująca — chcąc stwarzać przesłanki entuzjazmu — przyjmują, że ich odczytanie rzeczywistości jest jedynym autentycznym. Jest rzeczą ciekawą, że na przykład nowe odczytanie Ewangelii przedstawiane jest przez wielu jego zwolenników jako jedynie autentyczne, czyli takie, które zawsze powinno było być

i będzie zawsze obowiązywać. A przecież musimy zdawać sobie sprawę, że prawdopodobnie za dwadzieścia lat nasze dzisiejsze koncepcje będą z kolei wyśmiewane...

— *Może nawet prędzej...*

I ja tak przypuszczam. A więc niezdolność do uznania i przeżywania faktu, że jesteśmy pogrążeni w historycznym stawianiu się wydaje mi się być elementem, który już w zarodku przekreśla możliwość porozumienia. Tę sprawę trzeba brać pod uwagę w reformie wykształcenia — ludzie będący podmiotem historycznych procesów powinni rozumieć te procesy, umieć je analizować. To jeden z istotnych warunków dialogu. To naprawdę problem centralny: jak się różnić? Jak przeciwstawiać się sobie bez agresywności? Na to jednak trzeba m. in. wyrzec się ideału czy postulatu doskonałej przejrzystości — którym kierują się zarówno ludzie reprezentujący punkt widzenia autorytetu jak i lewica na mocy prawa do informacji... w gruncie rzeczy świat pełnej przejrzystości opiera się na ideologii liberalizmu: idealny rynek to rynek idealnie przejrzysty... Trzeba mieć radykalny obraz świata niepewności — świata, w którym nie wiadomo na pewno czy istnieje droga wyjścia, nie można rozstrzygnąć a priori, która z dróg jest najlepsza. Problem stanowi wtedy ryzykowny start z punktu wyjścia, którym jest niepewność... wiemy, że większość naszych działań przyniesie nieprzewidywalne skutki. Nota bene jest bardzo prawdopodobne, że Biskupi na Soborze nie głosowaliby tak jak głosowali, gdyby wiedzieli, co się będzie dziać w 5 lat później... Trzeba się więc bronić przed obrazem, postulatem, wymaganiem całkowitej przejrzystości...

— *Przymusowe wyjście ze stanu niepewności to na ogół wyjście w stronę działania...*

...i poprzez działanie. To nie czysta refleksja lecz działanie wprowadza nas poza trwanie w niepewności, poza kontemplację tej niepewności. Chętnie się zgodzę, że refleksja filozoficzna i teologiczna jest jakby zaszczepiona na działaniu. Podam przykład: będąc niedawno w Kanadzie poznałem grupę młodych teologów i księży zaangażowanych w działalność społeczną. Starali się oni pomóc pewnym grupom ludności w ujawnianiu ich postaw wobec przemian zachodzących w ich środowisku życiowym. Chodziło o miasto poddawane przebudowie. Trzeba było pomóc mieszkańcom pewnej dzielnicy w sformułowaniu ich postulatów tak, by urbanieści zmuszeni byli wziąć je pod uwagę. Celem było uzyskanie szans dialogu, przez wyrównanie, uzupełnienie umiejętności wyrażania swoich myśli i życzeń. Czy i w dziedzinie teologicznej nie jest to jedno z zadań fachowców: pomóc ludziom w artyku-

lowaniu wyrażaniu ich intuicji... Nie chodzi o ocenianie i dyskwalifikowanie nieporadnie czy szokująco sformułowanych poglądów, lecz o refleksję nad tym, o co właściwie chodzi. A więc gdy grupa ludzi stwierdza na przykład, że sformułowanie „Chrystus narodził się z dziewicy” nic im nie mówi — nie trzeba wtedy reagować kontroświadczeniem, że jest to dogmat wiary katolickiej, lecz raczej pobudzać grupę do dalszej analitycznej refleksji: o co w tym sformułowaniu chodzi, jakie są jego implikacje, co wyraża odmowa uznania go czy też brak zainteresowania. Czy nie jest tak właśnie, że w pracy takich grup będzie się rodzić i rozwijać teologia? Jest to jedna z dróg — nie chcę wcale głosić, że minął czas teologicznych studiów, instytutów itd. Chcę tylko podkreślić, że jest to jedno z zadań — i źródeł — refleksji teologicznej. Naturalnie wchodzi tu w grę także pewna koncepcja Kościoła. Zajmując wobec niej stanowisko odszedłbym od mojej roli socjologa, którego zadaniem jest analiza...

— *Wróćmy więc do kwestii działania społecznego, którego punktem wyjścia jest hipoteza. Jak Pan Profesor już wspomniał, jest to problem wielu młodych...*

Aby móc żyć w sytuacji niepewności, trzeba jednak być wewnętrznie pewnym czegoś, trzeba zinterioryzować jakieś pewniki... To znaczy: mogę podejmować ryzyko tylko w tej mierze, w jakiej byłem zdolny wytworzyć sobie pozytywny obraz siebie i własnej grupy. Muszę być przekonany, że moja grupa idzie zasadniczo właściwą drogą i że ma szanse. Inaczej — wycofuję się, jak pustelnicy czy hippiesi wycofują się ze świata, bo nie czują się na siłach go zmienić. Chcąc się oderwać od systemu wyzysku hippiesi tworzą w USA prymitywne warsztaty rzemieślnicze. Ale to nic nie daje — produkty rękodzieła są poszukiwane w społeczeństwie konsumpcyjnym. Wyroby hippiesów są tanie a więc to całkiem odpowiada społeczeństwu, a w każdym razie nic nie zmienia, nie stawia dość silnych znaków zapytania. Natomiast partyzantka miejska z jej próbą zmiany stosunków władzy ma swoją rolę, powoduje wstrząs, stawia realne problemy. Problem ryzyka nie staje w tym samym kształcie przed aktywną mniejszością, co przed wielką masą. Masy muszą żyć w sposób implikujący stosunkowo nie wiele ryzyka. By funkcjonować, większość społeczeństwa w swoich codziennych problemach musi mieć świadomość, że istnieje jedno dobre rozwiązanie sytuacji — i działać w tym kierunku. Natomiast elity — czyli niewielkie grupy, które chcą mieć wpływ większy niż by to uzasadniała ich liczebność — elity mogą i powinny ponosić ryzyko: niezależnie od tego, czy chodzi o umocnienie istniejącej władzy czy o jej zmianę. Tu więc

jest problem dla Kościoła: nie może on w ten sam sposób przemawiać do dwóch społeczności: do mas i do elit. Myślę, że po Soborze w wielu miejscach postępowano tak jakby istniała tylko grupa społeczna: nowatorzy... To spowodowało dezorganizację świata kulturalnego masy chrześcijan, bez jego koniecznej reorganizacji. W wyniku tego zamiast uczestniczyć aktywniej w życiu Kościoła liczni wierni raczej są do tego zniechęceni. Okazało się to w sprawie liturgii... Ludzie pytają, kiedy spadnie na nas następna zmiana — co oni tam znowu wymyślą? A przecież liturgię można naprawdę sensownie zmieniać tylko w oparciu o ruch społeczny w tym kierunku, nawiązując do takiego ruchu, tam gdzie on istnieje... Sądzę, że nie zawsze tak było. Nie na polu liturgii istniały i nadal istnieją wśród mas naprawdę istotne strefy frustracji... Z drugiej strony wielu chrześcijan raczej cieszyło się, że w zmieniającym się świecie coś przynajmniej nie ulega zmianom — a mianowicie Kościół z jego kultem. Być może dla Kościoła, dla jego przyszłości liturgiczne wstrząsy są jednak dobre... Nie wypowiadam się na ten temat. Stwierdzam tylko, że zapotrzebowanie społeczeństwa, przynajmniej u nas na Zachodzie, idzie w innym kierunku.

Jeśli Kościół chce zachować masy, musi być oszczędny w innowacjach. Nowatorstwo nie jest zjawiskiem masowym... Jeśli nie chce się przekreślić zaangażowania mas, trzeba zdobyć się na dwa typy wypowiedzi — na dwie strategie — masową i elitarną. Na przykład encykliki społeczne przed Soborem: ludzie walczący o nowe perspektywy w tej dziedzinie niczego się z tych encyklik nie mogli nauczyć. Ale nie to było ich zadaniem. Miały one pomóc zapóźnionej masie chrześcijan w doścignięciu tego, co dzieje się na świecie. Powiadamy dzisiaj: szkoda, że wtedy nie zdobyto się na nic więcej, że nie było kontaktu z walczącą elitą... Ale dzisiaj mamy gdzieś niegdzie zjawisko odwrotne: lekceważenie mas, a zajęcie się wyłącznie dziesięcioprocentową grupą wiernych zainteresowanych tymi czy innymi zmianami...

— *A więc trzeba prowadzić podwójną politykę?*

Tak — ale nasze dwie polityki nie powinny być sprzeczne między sobą, jedna nie powinna wypierać drugiej, ani jej przeszkadzać. To jest właśnie sprawa kluczowa. Nie sądzą, by zadaniem Kościoła było dostarczanie masom stałego nieruchomego punktu darzącego poczuciem bezpieczeństwa. Chodzi raczej o pomoc w stopniowym przewyżczeniu zapóźnień, bez popadania w anomię i dezorganizację. Ale troska o powolne doganianie nie powinna przeszkadzać innym w ożywianiu ruchu społecznego, w akcjach elitarnych, w eksploracji nowych pól i dróg.

Ale wróćmy do problemu młodych. Jest rzeczą charakterystyczną, że ich reakcje przypadają na okres życia, w którym mało jest jeszcze konkretnego działania. Jakże to uderzające, że tak wielu młodych obawia się małżeństwa — bo kiedy się ożenisz czy wyjdiesz za mąż będziesz „złapany”, dominująca kultura na nowo cię wciągnie, uwieź!... Kiedy się jest małżeństwem, trzeba być bardziej przewidującym — zwłaszcza gdy są dzieci. By zarabiać na życie, trzeba się przystosować, zaakceptować system, z jego nagrodami i sankcjami. Stąd to poczucie „złapania”. Żyjący w celibacie mogą sobie pozwolić na większe ryzyko. To samo dotyczy zaangażowania zawodowego. Dlatego grupy młodych mają zwykle tak silne poczucie zagrożenia autodestrukcją i wygasaniem. Zdają sobie sprawę, że gdy członkowie dojdą do trzydziestki rozpocznie się odwrót, myślenie o małżeństwie, mieszkaniu, wydatkach... Nim to nastąpi, młodzież, mniej działając, bardziej jest zdolna do ostrego przeżywania wszystkiego, co w społeczeństwie jest złe i niewłaściwe. Jak mówi profesor Morren (znany fizyk łowański, przyp. tłum.) — młodzi to aparaty czułe ale nie precyzyjne, prawidłowo, ale niedokładnie reagujące na wszelkie zło społeczne. Środowiska uniwersyteckie są bardzo cenne gdy chodzi o wyczuwanie prądów, tendencji obecnych w społeczeństwie. Ale ich reakcje są zawsze nadmiernie gwałtowne. Żaden aparat nie może być jednocześnie super czuły i precyzyjny. Chcąc mieć dane precyzyjne trzeba uciec się do innego przyrządu. Trzeba mieć kontakt z młodzieżą, ale nie tylko z młodzieżą. Młodzież uczuła na problemy, na zło społeczne. Ale raz uczuleni musimy szukać impulsów także w świecie dorosłych, w którym już oddziałują wszystkie formy przymusu, wszystkie twarde konieczności; gdzie obowiązuje rozróżnienie między ruchem społecznym a elitą itp. Tu przechodzi się do stadium realizacji, wiedząc, że nie wszystko zdziałamy od razu. Młodzi muszą wchodzić w świat dorosłych. Dorosli muszą zachować kontakt z wrażliwością młodych. Ale rozwiązania stają się faktem w świecie dorosłych. Młodzi są bardzo ważni i cenni z racji swych czułych reakcji, ale wchodząc w świat dorosłych muszą się zdobyć na precyzję...

— *Mamy w Kościele środowiska młodych, gdzie możemy znaleźć wiele czułych a nieprecyzyjnych intuicji, środowiska bardzo żywe i interesujące... Ale gdzie szukać w Kościele świata dorosłych, którzy mimo swej precyzji byłby otwarty na to, co widzą i czują młodzi, który byłby zdolny podjąć ich idee, sprawdzać je?*

To bardzo ważny, osobny problem. Wchodzi tu w grę kwestia autorytetu i opinii publicznej w Kościele. Opinia publiczna za-

kłada, że lud i organizacja, która go reprezentuje, nie są identyczne — a więc zawsze istnieje możliwość krytyki. Ten, kto zajmuje odpowiedzialne stanowisko, musi być przygotowany na to, że będzie krytykowany więcej niż inni — także w świecie dorosłych, a nie tylko przez młodzież. W Kościele natomiast przyjął się w praktyce model stosunków, w którym nie ma miejsca na opinię publiczną. Władza bowiem interpretuje życzenia ludu z reguły w sposób należyty i jedynie uprawniony. Jeśli lud jest innego zdania, to znaczy, że w istocie nie rozumie tego, co decyduje o jego religijnych walorach. Władza godzi się z rozwojem środków komunikacji, a nawet go popiera, ale po to, aby za ich pośrednictwem informować lud, albo by sama zdobywać informacje. Nie dopuszcza natomiast krytyki. To znaczy, że władza będzie usiłowała tak ustawić sprawy, by nie było grup opozycyjnych: „Macie prawo myśleć co chcecie, ale nie macie prawa organizować grup, które by rozwijały myśl różną od oficjalnych interpretacji...” Gdy tak się dzieje — znaczy to, że władza stara się obciążyć ruch społeczny poczuciem winy... Z drugiej strony władza nieraz mówi „możecie przecież przyjść do nas z waszymi problemami, opowiedzieć nam o nich”. Tak było dawniej w klasztorach: przyjaźnie partykularne, tworzenie się grup było źle widziane. Podwładni natomiast powinni zwierzać się przełożonym ze wszystkich swych problemów... Podejście tego rodzaju powoduje, że w Kościele nie powstają dorosłe elity, albo ich rozwój jest trudny, obecność mało efektywna, marginalizacja tak znaczna...

— *Te zjawiska powinny nasuwać pewne wychowawcze wnioski...*

Oczywiście — na przykład już od małego trzeba unikać motywacji „postępuj tak, bo to się podoba starszym, z tego będą zadowoleni”. Dzieci wychowane w duchu posłuszeństwa i zaufania a priori wobec wszelkiej zwierzchności nie potrafią potem reagować w sposób dojrzały. Jest tu cała kwestia obrazu autorytetu i hierarchicznego widzenia Kościoła, które obciąża poczuciem winy wszelkie formy dorosłego zachowania. Można teologicznie uznać taki stan rzeczy za prawidłowy — to jest kwestia wyboru. Jako socjolog mogę tylko powiedzieć, że dokonując tego wyboru nie można jednocześnie popierać czy nawet tylko tolerować ruch propagujący innowacje i dojrzałe postawy krytyczne... Te dwie rzeczy są nie do pogardzenia, chyba że Kościół nie jest poddany normalnym prawom psychosocjologicznego rozwoju. To z kolei stawiałoby problem teologii wcielenia... Ale to już dalsza sprawa.

— *Wróćmy więc do zagadnienia ruchu społecznego w Kościele. Czy wspomniane przez Pana Profesora „dziesięcioprocentowe” elity interpretują jakiś autentyczny ruch społeczny czy nie?*

Obecnie milcząca większość i jej domniemana opinia służą za usprawiedliwienie grupom elitarnym o sprzecznych postawach, tendencjach i zainteresowaniach. Nowatorzy twierdzą, że to oni reprezentują masy, ich oponenci mówią — „uwaga, nie macie wcale poparcia mas”. Gdyby wprowadzić jakąś formę wyborów, wcale bym się nie zdziwił, gdyby masy rzeczywiście opowiedziały się po stronie konserwatywnej. Na poziomie wyrażonej świadomości masy są raczej po tej stronie. Na forum politycznym okazało się to np. we Francji — weźmy pod uwagę niepowodzenia lewicy po 1968 roku. Dlatego osobiście obawiam się pewnych powierzchownych form „demokratyzacji” w Kościele, form „partycypacji” — jak na przykład rady parafialne z wyboru. Mogą one posłużyć władzy o tendencji zachowawczej w uzasadnianiu jej linii w sposób trudny do podważenia. Powiedzą wtedy: „Oto czego chcą masy — wasze elitarne pomysły to wydumki intelektualistów”. Nie mówię tego z własnego punktu widzenia — sam raczej sytuuję się po stronie sprawy na różne sposoby reprezentowanej przez te elitarne grupy. Rzecz zasadnicza, to że wizja przyszłości nie tworzy się w oparciu o rozpowszechnione masowo widzenie rzeczy. Perspektywna socjologia nie od tego wychodzi. Istnieje pewne niebezpieczne pojmowanie demokracji politycznej. Mówi się „masy myślą tak jak my”. Tak, oczywiście — nic to dziwnego, bo dzisiejsze masy weszły w życie społeczne za pośrednictwem tego, co stanowi aktualną dominującą formację kulturalną. Natomiast w ruchu nowatorskim mamy wiele różnych, sprzecznych tendencji. Istnieje wiele typów orientacji lewicowej wśród studentów francuskich. Ale to nic nie szkodzi. Siłą ruchu społecznego nie jest sprawna koordynacja i centralizacja, mniej lub bardziej konieczna w wypadku organizacji. Także ciągłość ruchu społecznego nie wyraża się w przekazywaniu władzy. Wśród tych różnych grup mamy może z pięćdziesięciu proroków. Z nich wszystkich prawdopodobnie dwóch odniesie sukces, czterdziestu ośmiu odpadnie. Historia zanotuje tych dwóch, ale wszyscy byli potrzebni. Uczestnictwo w ruchu społecznym pociąga za sobą wielkie ryzyko: dwóch na pięćdziesięciu... W Starym Testamencie proroctwo było czymś zbiorowym. Wszyscy prorocy — nawet ci, których imiona się nie zachowały, byli potrzebni. Być prorokiem to wielkie ryzyko. Organizacja nie może się w takie ryzyko angażować. Cztery lata temu masoni z Liège chcieli zaprosić pew-

nego duchownego katolickiego na dyskusję w sprawie wolności religijnej. Wikariusz generalny zabronił mu. Zwrócono się wtedy do mnie — i ten sam wikariusz powiedział: „Ależ koniecznie powinien pan to zaproszenie przyjąć”. Bo ja, świecki, mogę podjąć ryzyko nie angażując organizacji Kościoła. W tym właśnie leży dramat wielu księży. Próba realizacji nowego wymaga ryzyka, ryzyka błędu, zamieszania, dezinformacji... Inny przykład. Mamy obecnie cały kompleks zagadnień związanych z nową sytuacją kobiety w społeczeństwie. Zakonnice są oczywiście zainteresowane tymi przemianami. Ale wiele z nich i wiele przełożonych cofa się przed ryzykiem nowych form obecności, nowego stylu życia. Ale jeśli wykluczmy ryzyko trzymając się norm oczywistych dla naszych prababek, to nie mamy prawa przypisywać sobie funkcji proroczej, czy roli znaku przyszłości... Podobnie przedstawia się nieraz problem księży. Wierni często oczekują od księży wyłącznie wyjaśniania wypowiedzi hierarchii. Jak to pogodzić z funkcją proroczą? Z punktu widzenia socjologii mamy w Kościele do czynienia z sytuacją podobną do tej, jaka była normalna w Europie do rewolucji francuskiej. Brak podziału funkcji — każdy ksiądz ma być wszystkim. A tymczasem inne są warunki, jakie musi spełniać dobry strażnik ortodoksji, a inne są oczekiwania wobec proroka. Czy nie byłoby lepiej te rzeczy jakoś rozdzielić? Prorok widzi inaczej — a strażnik ortodoksji inaczej. W wypadku strażnika ortodoksji muszą mieć pewność, że władza została mu należycie, formalnie przekazana — inaczej w wypadku proroka, który sam dowodzi swej misji. Prorokiem nie zostaje się na mocy mandatu. Jak odróżnić prawdziwego od fałszywego proroka? W Starym Testamencie prorocy kontestowali zarówno kapłaństwo jak i władzę królewską. Synteza proroctwa z kapłaństwem nie wydaje mi się być dobrym rozwiązaniem. Teraz mówię już jednak nie jako socjolog lecz jako chrześcijanin o formacji socjologicznej... Są młodzi duchowni, którzy chcą pozostać zaangażowanymi chrześcijanami, lecz nie są już w stanie nadal pełnić funkcji kapłańskich, bo w obecnym kontekście społecznym oznacza to bycie pełnomocnikami organizacji kościelnej. Jeśli kontestacja narzuca mi się z tych czy innych powodów, nie mogę być nadal pełnomocnikiem organizacji... Niektórzy młodzi opuszczający szeregi duchowieństwa szukają oparcia we wspólnotach religijnych, które mają podtrzymywać społeczną, ideową motywację tego kroku, tak aby nie utracić swego sensu — co nieraz ma miejsce. Społeczeństwo chwyta bowiem, „odzyskuje” nie tylko młodych wchodzących w świat dorosłych, ale i kandydatów na proroków. Niejeden z nich po kilku latach sprzedaje powidła albo prowadzi agencję ubezpieczeniową, by zarobić na życie swoje i rodziny —

i na tym koniec. Takiego zakończenia drogi chcą uniknąć młodzi ludzie, którzy zdają sobie sprawę, że małżeństwo nie jest automatycznym rozwiązaniem problemu orientacji życiowej.

— Do tej pory mówiliśmy głównie o kwestiach związanych z wewnętrznym pluralizmem w Kościele — wewnętrznym w obrębie danego społeczeństwa. Nasuwa mi się jeszcze jedno zagadnienie: gdzie przebiegają granice tego społeczeństwa. Czy istnieje na przykład Europa?

To oczywiście zależy od punktu widzenia. Na przykład z perspektywy Stanów Zjednoczonych Europa stanowi jakąś całość. W tym, co jest bliskie, widzi się raczej zróżnicowanie... Jest dla mnie rzeczą jasną, że problemy, jakimi musi się zajmować Kościół w Polsce, są inne od aktualnych we Francji... Z kolei Francja przedstawia inną grupę zagadnień niż Holandia. Stany Zjednoczone z ich pluralizmem religijnym to jeszcze coś całkiem innego... Na przykład Vallier¹ w swej interesującej pracy pokazał, jak różna jest pozycja laikatu we Francji, w USA i w Chile. Zależy to oczywiście od ogólnej sytuacji kraju. Z drugiej strony także wewnątrz każdego ze społeczeństw istnieje dziś większa szansa pluralizmu niż w przeszłości. A więc mamy dwa zagadnienia: pluralizm wewnętrzny i zewnętrzny. Więcej mówiłem o tym pierwszym. Pluralizm zewnętrzny nie oznacza, że kontakt z doświadczeniami innych nie jest nam potrzebny. Porównywanie jest bardzo ważnym elementem twórczego procesu — byle nie poddawać się pokusie kopiowania. Ale izolowanie się nie jest właściwą przeciw tej pokusie bronią. Mnie osobiście — w przeciwieństwie do ks. Houtart — najbardziej interesują porównania między krajami rozwiniętym gospodarczo — na przykład porównanie Europy zachodniej z USA, z krajami socjalistycznymi — i tego wszystkiego z kolei ze specyfiką Szwecji — dzięki temu porównaniu można będzie jaśniej uchwycić elementy wspólne, których podłożem jest industrializacja — rozwój miast i narzędzi życia miejskiego. Te czynniki wywołują pewne analogiczne zjawiska kulturowe. Ale są też różnice, ważne różnice. Dla mnie najbardziej interesujące jest właśnie badanie czynników różnicujących, modyfikujących sytuację dzisiejszą a zawartych w historii danego regionu. Niezwykle ciekawe byłoby z tego punktu widzenia po-

¹ Ivan Vallier i Rocco Caporale, *The Roman Catholic Laity in France, Chile and the United States: Cleavages and Developments*, California, Berkeley, Institute of International Studies, 1968.

równanie obserwacji z naszego terenu z danymi na temat Japonii, gdzie także mamy wysoki standard życiowy, ale na bazie innej zupełnie tradycyjnej struktury.

— *Mamy nadzieję, że Pan Profesor w programie swych badań weźmie pod uwagę także nasz kraj, co stworzy nam okazję do dalszych owocnych kontaktów.*

rozmawiała: **Halina Bortnowska**

POWOŁANIE — PRZYGODA

RELIGIJNE ZNACZENIE POWOŁANIA

Na samym początku chciałbym zwrócić uwagę, że całą problematykę niniejszego artykułu ustawiam wyłącznie na płaszczyźnie psychologicznej i fenomenologicznej, a nie dogmatycznej i teologicznej. Te ostatnie aspekty zostawiam otwarte. Jeżeli pojawiają się momenty religijne czy etyczne, to jedynie jako punkty wyjścia, względnie niezbędne uzupełnienia. Z tą myślą wychodzę od biblijnego pojęcia powołania, jako faktu najszerzej znanego, by uniknąć szukania definicji powołania w podręcznikach teologii, co wymagałoby dłuższych rozważań i dyskusji. Pomijam również szczegółowe omawianie różnych składników biblijnego powołania oraz jego odmiany, zostawiając tę sprawę teologom biblijnym.

Zarówno pojęcie powołania (hebr. *qara* — nazywać po imieniu i *bachar* — wybrać; gr. *klezis* — powołanie i *ekloge* — wybór; łc. *vocatio* — wezwanie), jak i jego najpierwotniejsza treść są pochodzenia religijnego, a dokładniej — biblijnego. Według Biblii powołanie znaczy wezwanie, skierowane do człowieka i usłyszane przez niego oraz wybranie i przeznaczenie danej jednostki do spełnienia zbawczego dzieła dla swego ludu. U progu powołania zjawia się zawsze Boży głos, przemawiający osobiście do sumienia powoływanego tak skutecznie, że przenika najgłębsze pokłady jego osobowości, czyniąc z niego jakby inną psychicznie osobę. Fakt wezwania zawiera w sobie również wybranie spośród innych ludzi. Celem powołania jest określona misja, nałożona przez Boga i skierowana swymi skutkami ku dobru ludu. Konkretnych przykładów dostarcza nam Biblia w osobach patriarchów i proroków. W skład tak pojmowanego powołania wchodzi trzy zasadnicze składniki: głos Boży i wybranie; człowiek — jako podmiot Bożego wezwania; zlecona misja.

PSYCHOLOGICZNE ZNACZENIE POWOŁANIA

Podchodząc do powołania od strony psychologicznej różne słowniki ujmują treść powołania słowami: skłonność, zdolność, zamiłowanie do czego; albo: czyjeś przeświadczenie o tym, że pewien zawód, droga życia są dla danej osoby najwłaściwsze (*Słownik języka polskiego* PAN). Tu również w skład powołania wchodzi trzy podstawowe elementy: wewnętrzna potrzeba pójścia daną drogą życia; wybór konkretnego zawodu czy stanu życia jako najwłaściwszych dla siebie; osobisty wkład życiowej energii i sił przy pełnieniu podjętego zadania, co równa się oddaniu i poświęceniu się. Wszystkie te czynniki zakładają czynny udział człowieka, a pierwszy i ostatni (wewnętrzna potrzeba i osobisty wkład) dopuszczają różny stopień natężenia. Jeżeli chodzi o wybór, to bywa on dzisiaj często uprzedzany i potem weryfikowany przez obiektywne sprawdziany w postaci badań lekarskich, psychologicznych, psychotechnicznych i moralnych, zależnie od potrzeb zawodu czy stanu życia, np. kapłaństwo, stan zakonny, związek małżeński, lotnictwo itp. W wypadku pozytywnych wyników potwierdzona zostaje subiektywna potrzeba i wybór obiektywnymi sprawdzianami, dając rękojmię właściwej decyzji, ale nie gwarancję prawdziwości powołania. Być może przecież tak, że osobnik w czasie próby miał rzeczywiście zamiłowanie do danej drogi życia i wykazał potrzebne uzdolnienia i walory. Tymczasem potem okazuje się, że wybrana droga nie daje mu wewnętrznego szczęścia i nie przynosi zadowalających wyników, co świadczy o nietrafności pierwszego wyboru.

Obecnie nazwie powołania nadaje się znacznie szerszy zakres, niż to czyniono dotąd. Powołaniem obejmuje się już nie tylko stan kapłański i zakonny ale cały szereg zawodów, wymagających ofiar i zaparcia się siebie np.: lekarza, pielęgniarki; względnie stanów życia, rodzących się z głębokiej potrzeby wewnętrznej i domagających się pełnego zaangażowania osobistego np.: małżeństwo, praca społeczna itp.

W świetle religijnego światopoglądu trzeba powiedzieć, że właściwie to każdy stan czy zawód są powołaniem. Głębokie zamiłowanie czy upodobanie, kryjące się w sercu ludzkim i kierujące człowieka na odpowiednią drogę życia oraz dające mu wewnętrzne zadowolenie, są pośrednim wezwaniem Bożym. Bóg nie musi wskazywać zawsze drogi bezpośrednimi znakami. Jako stwórca natury człowieka i świata może je tak wyposażać, że w naturalny sposób dopomagają sobie i uzupełniają się wzajemnie w ramach praw przyrody, służąc bezpośrednio sobie, a pośrednio wypełniając odwieczne Boże pragnienie uświęcenia i zbawienia wszyst-

kiego. Taka jest przecież ziemską rzeczywistość, odnowiona w Chrystusie przez odkupienie i prowadzona przez Ducha Św. do pełni doskonałości. Nie wyklucza to bynajmniej specjalnych czy chociażby dodatkowych Bożych wskazań w formie natchnień czy zewnętrznych wydarzeń.

Podsumowując całość należy stwierdzić istnienie trzech składników powołania: wezwanie Boże, objawiające się albo w bezpośrednim natchnieniu, albo pośrednim zamilowaniu; wybór uzależniony od człowieka; szczęście osobiste w postaci zadowolenia ze swego stanu życia. W normalnych warunkach żaden z tych czynników nie jest stuprocentowo jasny i nie występuje z jednokową siłą, co w konsekwencji zakłada możliwość szukania, prób, sprawdzania, pomyłki i ponownego wyboru. Sprawa wyboru powołania zostaje złożona w ręce człowieka i uzależniona od jego decyzji, jako wolnej istoty. Wynika to jasno z faktu, że Bóg jakby celowo nie stawia sprawy zdecydowanie, chcąc wciągnąć w to człowieka i zostawić mu wybór, a sam jedynie z boku pomaga niedostrzegalnie swą łaską. Dzięki tak czynnemu udziałowi człowieka w wyborze swego powołania, nabiera ono charakteru czynności zasługującej w oczach Boga. Staje się najpewniejszą drogą do zbawienia, a jednocześnie i najłatwiejszą, bo idzie po linii naturalnych uzdolnień człowieka i prowadzi do szczęścia, co jest również ostatecznym zamiarem Boga.

Nie brak jest dzisiaj twierdzeń, podważających nie tylko pogląd na życie jako odgórne powołanie, ale kwestionujących sam sens powołania. Poza ogólnym prądem bezreligijnego interpretowania świata i życia, najbardziej zdecydowanie przeciw powołaniu opowiada się filozofia egzystencjalna. Dziś kanonem już stały się słowa J. P. Sartre'a, wypowiedziane ustami bohatera ze sztuki *Muchy*: „Nie potrzeba już więcej mądrej karmicielki, pochylającej się nad tobą z wyżyn Olimpu... Nie ma już nic na niebie, ni zła, ni dobra, nikogo do wydawania rozkazów, ponieważ ja jestem człowiekiem, a każdy człowiek ma sam wyznaczać sobie drogę”. Podobnie dla Camusa jednym z motywów jego niewiary było przekonanie, że istnienie osobowego Boga odbiera człowiekowi uciążliwy zaszczyt brania w swe ręce kierownictwa życia i ryzyka wolności.

Pomijając milczeniem pierwsze pytanie, czy faktycznie nie istnieje już nikt na świecie, kto mógłby wydawać człowiekowi rozkazy, pozostaje poważna wątpliwość, o jakim Bogu myśli Sartre i Camus, gdy mówią o wyznaczaniu człowiekowi drogi życia i zbawieniu go wolności? W każdym bądź razie nasz Bóg chrześcijański nikomu nie wyznacza życiowej drogi bez zgody człowieka

i wbrew jego naturze. Jeżeli kogoś wzywa czy to wyraźnym natchnieniem, czy naturalnym zamięłowaniem w jakimś kierunku, jest to zawsze tylko sugestia, a nie gwałt. Rozeznanie tego głosu należy wyłącznie do człowieka. Bez usłyszenia bowiem przez człowieka Bożego wołania nie ma mowy o powołaniu. Podobnie Bóg, wołając człowieka na jakąś drogę życia, nigdy go nie ustawia jak lokomotywy na torach, by tylko mógł się poruszać w jednym kierunku, lecz zostawia go w realnym życiu i otoczeniu, tzn. wśród wielu możliwości, co wyklucza odgórny determinizm. Wyboru określonego kierunku ma dokonać osobiście człowiek, dając wyraz własnej decyzji i zaciągając osobistą odpowiedzialność. Nie zostaje tu zagrożona nie tylko wolność sama w sobie lecz jest otwarta szansa dla praktycznego jej użycia.

Można tu jeszcze odwoływać się do tzw. determinizmu wewnętrznego, pochodzącego od wrodzonych czy nabytych skłonności, oraz determinizmu zewnętrznego, spowodowanego wpływem środowiska i otoczenia. One na swój sposób wpływają na ukierunkowanie wyboru człowieka, ale nie do tego stopnia, by człowiek nie miał już nic do powiedzenia. Przecież każde prawo, bez różnicy jego etycznych założeń, zawsze karało i karze również nałogowców, zakładając odpowiedni stopień winy i odpowiedzialności, mimo wpływu czynników wewnętrznych i zewnętrznych. Wyjątek stanowi stwierdzona i kompletna niepoczytalność psychiczna. Ale to już jest stan nienormalny.

Pojmowanie nawet życia jako idealnej równi — jak tego chcieli niektórzy — nie rozwiązuje problemu. W takiej sytuacji pozostawanie w miejscu, jak bajkowy osiołek, będzie całkowitą martwością i zaprzeczeniem jakiegokolwiek działania. Natomiast wszelkie przesunięcie się w którymś kierunku będzie albo skutkiem bezwładu, czego w żaden sposób nie można odnieść do ludzkiego działania, albo weźmie swój pierwszy początek z impulsu woli, co na idealnej równi będzie najoczywistszym dowodem właśnie jej wolności. Tymczasem realne życie nie jest wygładzoną płaszczyzną lecz ustawicznym ścieraniem się ze sobą najrozmaitszych oddziaływań. Zwycięskie wyjście z ustawicznej walki przeciwnych sił i zapanowanie nad nimi człowiek zawdzięcza rozumemu rozeznaniu i decyzjom woli, co stawia go nie tylko ponad grą sił przyrody lecz czyni go ich panem i ujarzmicielem. Nawet elektroniczne komputery i kosmiczne statki, choć działają tak sprawnie i szybko, pierwszą inicjatywę i kierunek działania zawdzięczają ludzkiemu rozumowi i woli człowieka. Między wszelkimi determinizmami zawsze pozostaje niezagrożony margines dla wkroczenia człowieka i wtrącenia się jego woli, za co oczekuje on nagrody lub spodziewa się kary. Zawsze był taki

i nadal pozostaje społeczny porządek świata i przekonanie człowieka.

Dlatego „być zdolnym” do przyjęcia powołania jest właściwością tylko człowieka i znakiem jego transcendencji i wolności. Móc przyjąć wezwanie z zewnątrz i pójść we wskazanym kierunku, świadczy o braku w człowieku wewnętrznego zdeterminowania do jednej tylko postawy i ograniczenia go do zamkniętego kręgu wewnętrznych sił. Przez przyjęcie powołania i pójście za nim człowiek przekracza siebie, jako biologiczną część przyrody, i naturalny determinizm. Wybierając zaś jedną z wielu możliwości okazuje się w pełni wolnym, na miarę ludzkich możliwości. M. Blondel zwraca uwagę, że między efektywnymi decyzjami, pobieranymi konkretnie przez człowieka (*la volonté voulue*) a nieograniczoną rozpiętością jego pragnień, na którą jest zawsze otwarty (*la volonté voulante*), istnieje miejsce na Boże interwencje, dostosowane do działania wewnętrznych tendencji i władz człowieka.

POWOŁANIE PRZYGODA

W ostatnim czasie pojawia się w publicystyce katolickiej coraz częściej moda na nazywanie powołania — przygodą. Rzeczywiście brzmi to ultranowocześnie przy pejoratywnym obciążeniu słowa „przygoda”. Nie wydaje się ona jednak ubliżać powadze powołania, skoro już Klemens Aleksandryjski przyjęcie wiary chrześcijańskiej nazywał „wielką przygodą”, a ostatnio papież Paweł VI, w odezwie na dzień powołań (5 III 1967), całe życie ludzkie określił jako „wielką przygodę miłości Bożej”.

Na znaczeniu słowa „przygoda” ujemnie zaważyła historia i beletrystyka, degradując jego sens do poziomu awanturnictwa i gonitwy za miłosnymi przeżyciami (Don Juan). Tymczasem słowniki podkreślają w pojęciu przygody dwa zasadnicze wątki treściowe: niecodziennność i tajemniczy powab. Nieznane zawsze kuśilo i kusi człowieka swą zagadkowością, wyzwalaając w nim nieispożytą energię odkrywcy. Na zew ryzykownej przygody człowiek odpowiada drzemającym w nim pędem do przekroczenia wszelkich barier rzeczywistości i chęcią wyjścia poza siebie w „kraj cudów”, niespełnionych snów o przyszłości. Pragnienie przygody nosi w sobie każde serce. Jest to dowodem nie tylko ogromnego dynamizmu ludzkich pragnień ale przedłużeniem i uwiecznieniem duchowej młodości człowieka i ludzkości. Upojona pędem wszystkich wiatrów wychodzi naprzeciw tajemniczej przyszłości nie tylko młodzież i młodość, ale właściwie każdy człowiek sze-

roko otwiera oczy na wymarzony przez siebie ideał, chcąc w końcu jakoś i kiedyś spojrzeć mu w oczy i zmierzyć z nim swe siły. Poszatkowana regularnie i przedeptywana codziennie terażniejszość przestaje go w końcu interesować i zaczyna nużyć. Stąd stała potrzeba nowości, gonitwa za sensacją oraz tęsknota i niecierpliwe wyglądanie przyszłości.

Tęsknota niesie ludzką wyobraźnię nie tylko wszecz i w dal, ale podnosi ją w górę i zatapia w głęb. Droga w bezkresną dal oceanów, przez dziewicze dżungle nieznanych krajów, do ciemnych groć podziemnych czy na księżyc i planety jest taką samą przygodą, jak odkrywanie bogactw ziemi i energii atomowej, jak filozoficzne rozwiązywanie zagadki świata i sensu życia, jak teologiczne przenikanie tajemnic nadprzyrodzonego świata, psychologiczne zgłębianie ludzkiego serca czy gmatwaniny ludzkich sumień. Zejście do swego wnętrza, by odkryć w nim nieznanne siły, uporządkować chaos spraw, pogodzić rozbieżność zainteresowań i pragnień, wytyczyć jaśniejszą linię życia, prowadzącą w górę do wyśnionego celu, albo też podniesienie się przez wiarę do tajemnic Boga i przyszłego życia, wnikięcie duchem w nadprzyrodzoną rzeczywistość łaski i chrześcijańskiego przeznaczenia życia — to również wielka przygoda, nazywana ogólnie życiem i powołaniem. Powołanie, jak każda przygoda, stawia nas w obliczu nieznanego życia i tajemniczej przyszłości. Już sam fakt zjawiania się powołania w formie niepokojącej myśli, niecierplivej tęsknoty i upartego pociągu ku nieznannej osobiście drodze jest przedsmakiem wielkiej przygody. Potem przychodzi namiętne szukanie właściwego kierunku, poprzez wsłuchiwanie się w siebie lub głosy innych, rozszyfrowywanie i interpretacja przeżytych lub zaobserwowanych zdarzeń, doświadczanie siebie na różne sposoby, by ustrzec się ewentualnej pomyłki. Wszystko to nosi w sobie posmak i powab przygody. W powołaniu, jak w każdej przygodzie, ma zawsze miejsce pierwsze oczarowanie wyśnionym ideałem i przewartościowanie zarówno własnych możliwości, jak i zalet upragnionego modelu. Jest to chyba nieuchronne u człowieka, po raz pierwszy spotykającego się myślą z ideałem. Płynie to z duchowej brawury człowieka i istoty samego ideału. Kto wie, czy w tej właśnie idealizującej postawie człowieka i urzekającym powabie ideału nie kryją się czasami potencjalne zarodki przyszłych życiowych katastrof. Życie nigdy nie spełnia wszystkich marzeń. Zbyt wyimaginowana wielkość ideału i przesadna ocena własnych sił przynoszą potem gorzkie rozczarowanie przy zetknięciu się z życiem. Im szczytniejsze i wznioślejsze były pojęcia — tym głębsza i bardziej gorzka grozi rozpacz. Dlatego przy powołaniach bardzo odpowiedzialnych, społecznie eksponowanych

i pociągających moralne konsekwencje niezbędna jest głęboka refleksja i gruntowne obiektywne próby. Ale i to nie wyklucza pomyłek, jak świadczą załamania się w kapłaństwie, życiu zakonnym czy małżeńskim. Problem ten nakłada na instytucje obowiązek szukania prawnej drogi wyjścia, by z jednej strony umożliwić tym ludziom wyjście z koszmaru zdrady, a z drugiej zapobiec na przyszłość podobnym ewentualnościom. To oczywiście rzutuje wstecz do rewizji całej procedury prawnej, jeżeli ona chce służyć budowaniu szczęścia wszystkich ludzi. To również nasuwa poważne refleksje na temat zbyt wczesnych powołań tak do stanu duchownego jak małżeństwa.

KRYZYS POWOŁAŃ W WĄSKIM ZNACZENIU

O kryzysie powołań mówi się dzisiaj głośno i oficjalnie. Zewnętrzną okazją do tego rodzaju twierdzeń jest zmniejszająca się liczba kandydatów do szeregów kapłańskich i zakonnych. Analiza tego zjawiska i popularnej jego oceny prowadzi nas do odkrycia dwóch przesłanek myślowych, leżących u podstaw powyższego twierdzenia. Pierwszą z nich jest przekonanie, jakoby Boże powołanie niezbędne było tylko do tych dwóch stanów. Z drugiej strony dokonuje się utożsamienia roli Bożego powołania z pierwszym jedynie wezwaniem na nową drogę życia, skierowanym do młodych ludzi w wiosnie ich młodości. Przy takich założeniach wniosek jest prosty. Brak kandydatów czy zmniejszanie się ich liczby staje się równoznaczne z zamilknięciem Bożych wezwań. Dla instytucji uzależnionych od tego czynnika rodzi się widmo powolnego obumierania. Obiektywnym czynnikiem, powodującym tego rodzaju kryzys, byłaby odmowa wezwań ze strony Boga.

Powyższe rozumowanie opiera się na dużych skrótach myślowych. Zaistniałą sytuację dałoby się względnie łatwo wytłumaczyć zaledwie kilkoma przesłankami.

1. Skoro Bóg odmawia swoich wezwań — to widocznie nie potrzebuje nowych pracowników na swej niwie. Pozostaje wprawdzie ludziom możliwość modlitwy o nowe powołania, zawsze jednak ostateczne spełnienie ich próśb zależy wyłącznie od Boga.

2. Być może kapłaństwo i stan zakonny w swych obecnych formach już przeżyły się wewnętrznie i zdezaktualizowały, skoro nie pociągają ku sobie młodych ludzi. Nic ciekawego ani wielkiego nie kryją w sobie, co by mogło zainteresować i zaimponować młodemu pokoleniu, na miarę jego potrzeb i aspiracji. Przecież historia pamięta już niejedną śmierć przez wewnętrzny uwiąd. Tak schodziły z dziejowej areny patriarchalne obyczaje, długoletnie

praktyki społeczne, czcigodne zawody i zasłużone instytucje, gdy po utracie atrakcyjności nikogo ku sobie więcej nie pociągały.

3. Duchowa postawa współczesnego człowieka zmieniła swą światopoglądową orientację od wewnątrz na zewnątrz, od spraw duchowych i religijnych ku sprawom materialnym i doczesnym. „Sprawy wyższe” straciły w jego oczach swą wartość i smak w powodzi ogólnego zobojętnienia religijnego. Wystarczy popatrzeć na różnokolorowy i różnojęzyczny tłum turystów, zwiedzających taką np. katedrę Notre Dame w Paryżu czy Tum Koloński, by przekonać się o zaniku „religijnego zmysłu” i szacunku dla rzeczy sakralnych. Przez te kościoły prawie bez przerwy płynie ludzka fala z przewodnikami w rękę, cukierkami w ustach, podziwiając wśród głośniejszych rozmów cudowną architekturę, podczas gdy przed Sanctissimum nikt z nich nie klęka, nie żegna się, nie modli, ani w ogóle nie zwraca nań uwagi. Świadczy to nie tylko o aktualnym zaniku religijnych przeżyć, ale o całkowitym zagubieniu ogólnej myśli przewodniej, tak niezbędnej do właściwego rozumienia sensu sztuki sakralnej. Przecież powyższe świątynie wznosiła nie tylko ręka kamieniarza i twórczy geniusz artysty, lecz inspirowała religijna idea, ucieleśniając swe bogactwa w układ kamieni i konstrukcję architektoniczną tak, by one podnosiły myśl i skupiały uwagę na wielkiej tajemnicy Boga. Bez tych ideałów będą to zabytki „bez duszy”, jak egipskie piramidy.

4. Inne są zapotrzebowania i zamówienia społeczne w epoce cywilizacji technicznej i masowej kultury, niż zakonna kontemplacja czy religijna misja kapłaństwa. Skupiska miejskie i kolektywna praca łatwo zagłuszają w człowieku nieraz bardzo istotne potrzeby indywidualne i religijne. Środki zaś społecznego przekazu wypełniają do reszty człowiekowi czas wolny, zmuszając go do biernej konsumpcji obrazów i słów o sprawach „tego świata”. Na zagłębienie się w siebie, spokojną refleksję albo nie zostaje już czasu, albo w końcu brak jest sił. Nic dziwnego, że myślenie o jakimś tam własnym powołaniu czy życiowej misji jest aktem dużej odwagi osobistej i próbą wyskoczenia z zaczarowanego koła społecznej opinii, aprobującej z zasady schematy mierne i najmniej zróżnicowane. Bardzo znamienity fakt rzuca się w oczy np. w Belgii i północnej Francji odnośnie budownictwa sakralnego. Tamtejsze kościoły nowoczesne przybierają nie tylko wewnątrz wygląd hal fabrycznych, ale ich zewnętrzny kształt i architektura upodabniają się bliźniaczo do świeckich budowli. O ile się nie mylę, to w Boulogne-sur-Mer oglądałem nowoczesny kościół w kształcie trzech wysokich stągwi, zestawionych obok siebie na wzór kotłów elektrociepłowni, stojącej nie opodal. Nie ma tam żadnej wieży ani okien. Jedyne nieduży krzyżyk wskazuje na sakralne prze-

znaczenie tej budowli. Gdyby nie aktualne jej użytkowanie do religijnych celów i nie dodany luźno krzyż, nic w jej budowie i wyglądzie nie zdradzałoby sakralnego jej charakteru. Przez całą drogę od Hannoveru do Warszawy dwóch Hindusów-studentów wyjaśniało mi, że najwłaściwszą „religijną” postawą dzisiejszego człowieka, to być „indifferent”, gdyż taki stan psychiczny jest najbardziej zgodny z „real humanity”.

KRYZYS POWOŁAŃ W SZEROKIM ZNACZENIU

Zacieśnienie kryzysu powołań do dwóch tylko religijnych stanów oraz ograniczenie roli powołania do pierwszego jedynie wezwania jest stanowczo za wąskie i za płytkie. Był czas, że mianem „powołania” obejmowano wyłącznie kapłaństwo i stan zakonny, jako formy życia całkowicie wyłączone z codziennych warunków i nastawione bez reszty na religijne cele, domagające się specjalnego poświęcenia się osobistego. Dlatego mogli się ich podejmować specjalnie wezwani i wybrani przez Boga. Dziś — jak to już zaznaczyłem — pojęcie powołania rozszerzono na cały szereg innych stanów i zawodów. Podobnie utożsamienie powołania z pierwszym wezwaniem nie da się utrzymać ze względu na to, że dynamizm powołania promieniuje w swoisty sposób na całe późniejsze życie jednostki, nadając mu charakter społecznej misji.

Życie dzisiejsze wskazuje, że nawet tak szeroko pojęte powołanie przechodzi bardzo poważny wewnętrzny kryzys. Są przecież liczne odstępstwa od kapłaństwa i zakonów ludzi w pełni dojrzałych, u których próba rozrachunku z wartością dotychczasowego życia i sensem powołania — wypadła ujemnie. Wzorowe małżeństwa rozlatują się po latach szczęśliwego pożycia w momencie, gdy zjawilo się krytyczne pytanie o walory tak prowadzonego życia i sens dalszego trwania przy jednej tylko miłości. Porzucanie wyuczonych zawodów po długoletnim stażu oraz częste zmiany pracy świadczą o wewnętrznym fermentie w postawach ludzi wobec życiowych zadań. Są to niezawodne oznaki kryzysu powołań w społecznym wymiarze.

OTWARTE PYTANIA

Nie trudno jest zwalić winę na niestałość młodego pokolenia i szalone czasy współczesne. Ale czy to coś tłumaczy? Rdzeń problemu pozostaje wciąż nietknięty. Trzeba postawić zagadnienie w otwartej formie: jaki ma sens i czy w ogóle jest możliwe dla człowieka trwanie przez całe życie przy jednej osobie, przy jednej miłości, na jednej drodze? Dlaczego nie wolno zmienić przed laty

powziętego postanowienia, skoro i człowiek i warunki życia tak diametralnie się zmieniły od chwili zapadnięcia pierwszej decyzji? Czy nakaz trwania przez całe życie na jednym posterunku nie jest czasami wyzwaniem, rzuconym słabej naturze ludzkiej i trzeźwej logice, zapoznaniem życiowych i społecznych przemian, a więc w rezultacie wyobcowaniem się z nurtu bieżącego życia i alienacją ludzkiej osobowości?

Wzrastająca liczba niewierzących i niepraktykujących wśród ludzi ochrzczonych, nieszczęśliwe małżeństwa, ogromna liczba ludzi niezadowolonych ze swego stanu, zawodu i pracy, mnożące się apostazje od kapłaństwa i zakonów nasuwają poważne i dalekie refleksje oraz zmuszają do konfrontacji utartego myślenia z istniejącą rzeczywistością. Myśl oscyluje tu między instytucją a osobą. Raz skłania się ku większej giętkości, albo i gruntownej zmianie obowiązujących przepisów i zawodowych schematów, skoro one swoją sztywnością przeciwstawiają się wymogom dzisiejszego życia i wewnętrznemu poczuciu człowieka. Drugi raz pyta o sens długotrwałych postanowień, zwłaszcza gdy zostały one podjęte lub nałożone przed laty na osoby znajdujące się w innym stanie psychicznym i odmiennych warunkach zewnętrznych. Tu powstaje problem: czy dochowywać im zewnętrznej wierności mimo duchowego wyobcowania się z kręgu ich psychologicznej i moralnej wartości, czy je zmienić stosownie do nowego stanu psychicznego i warunków życia? Ale co wtedy z moralnymi zobowiązaniami?

OBRONA INSTYTUCJI

Rozważmy ewentualność pierwszą: większa giętkość lub nawet gruntowna zmiana obowiązujących przepisów. Nie brak jest dziś zwolenników opowiadających się nie za zmianą przepisów, lecz za wzmocnieniem dyscypliny. Racje podawane przez nich są bardzo poważne. Bóg — twierdzą oni — niczego nie żąda od człowieka ponad jego siły. Jeżeli czegoś domaga się — to zawsze daje dostateczną łaskę do wykonania. Ze strony człowieka potrzebna jest tylko współpraca z Bogiem i wytrwałość. Wszelkie zaś kwestionowanie instytucjonalnych form, uświęconych czcigodną tradycją i życiową praktyką, czy też podważanie uległej postawy wobec autorytetów, jest wyrazem jedynie nieokiełzanej swobody życia, znamiennej choroby naszych czasów, wyrosłej na podłożu niewierności łasce powołania i chęci użycia. Wystarczy spokojnie wziąć tylko pod rozwagę owe warunki i okoliczności, wśród których rodziło się nasze powołanie, i które tak walnie przyczyni-

niły się i dopomogły do odkrycia i skryształizowania naszej życiowej drogi oraz tak skutecznie nas wspierały przy znalezieniu miejsca w ramach skomplikowanej i wielowartościowej rzeczywistości, by przekonać się, jak ważną i decydującą rolę odegrały wysoce zorganizowane czynniki instytucjonalne w całym tym procesie. Dlatego jakakolwiek ich zmiana czy modyfikacja byłaby nie tylko zewnętrzną dezorganizacją i lekkomyślnością, ale wprost brutalnym odtrąceniem życzliwej i pomocnej ręki.

Tymczasem takie właśnie rozumowanie budzi u innych poważny sceptycyzm co do autentyczności tak ustawionego powołania. Człowiek szukający — powiadają oni — jest ogromnie oczarowany przeczuwanym zaledwie i wyimaginowanym ideałem. W swej pierwszej gorliwości przecenia zarówno swe własne siły jak i walory upragnionego ideału. Każdy, wchodząc na drogę życia, widzi siebie zawsze w wyjątkowej roli. Wydaje mu się, że „ruszy z posad bryłę świata i pchnie ją nowymi tory”, nie zdając sobie sprawy ani z ciężaru życia, ani z mocy swego pchnięcia. Gra tu rolę ładunek emocjonalny, a nie trzeźwy rozsądek. A potem, gdy przychodzi długie nieraz szukanie kierunku i szamotanie się ze sobą, ogarnia go w końcu zmęczenie i beznadzieja, które wyzwalają w człowieku podatność na sugestie. Instytucjonalne schematy wydają się w takiej chwili ostatnią deską ratunku. Do dalszej walki brak już sił i chęci, a pozostanie w miejscu oznacza zawieszenie w próżni i duchową bezdomność. Czuć się nikomu niepotrzebnym i przez nikogo nie chcianym — to chyba najtragiczniejszy stan psychiczny dla człowieka. Dlatego poddaje się wymaganiom tej czy innej instytucji, gdzie sprawdziany są jasno skryształizowane, nie oglądając się już dłużej na dalekie i przyszłe konsekwencje. Natomiast potem, gdy dojrzeje, opuszczają go pierwsze emocje jako nierealne złudzenia, a życie otwiera przed nim swe właściwe i często brutalne oblicze. Analizując teraz retrospektywnie swą życiową drogę, stwierdza jakąś niewspółmierność, powstałą między osobistymi pragnieniami a obecną zdobyczą. Dysproporcja go przeraża a dalsza droga nie otwiera przed nim pomyślniejszych perspektyw. Trwanie w podobnym stanie nabiera rozmiarów wewnętrznego nonsensu.

Wszelkie zaś stany wewnętrznego rozterki i życiowego rozrachunku nie sprzyjają nigdy szukaniu winy w sobie i obciążaniu siebie odpowiedzialnością. Instynkt samozachowawczy i samoobronczy podsuwa wtedy człowiekowi drogi wyjścia z honorem, przynajmniej wobec samego siebie. Przecież nie tylko przestępcy w sądzie wybielają swe postępowanie, mimo obiektywnie stwierdzonej winy; nie tylko dezterzy wszelakiego kalibru miewają na ustach i w sercu gotową obronę; ale każde zwolnienie z pracy

jest zawsze „niesprawiedliwe” w relacji winowajcy. A właściwie to każdy człowiek ma zawsze jakieś wytłumaczenie i usprawiedliwienie swych towarzyskich gaf czy życiowych pomyłek, przynajmniej we własnych oczach. Tkwi to tak głęboko w człowieku, że wydaje się całkiem naturalnym odruchem. Jeżeli pominiemy nawet prawo psychoanalitycznej kompensacji poczucia małowartościowości, to jeszcze pozostanie wyższa tendencja do integracji własnej jaźni i całej osobowości, przeciwstawiająca się rozbijaniu jedności człowieka od wewnątrz. Nic dziwnego, że w tak poważnej sprawie jak chybione życie, myśl ludzka przybiera kierunek odśrodkowy, wyrzucana jak najdalej samoobroną i samo-usprawiedliwieniem się z kręgu subiektywnej winy. Poszczególne czynności nie są w stanie przykuć uwagi, bo giną w mroku pamięci jako martwe ogniwa długiego łańcucha życia. Pod obstrzałem zostaje kierownicza myśl życia i syntetyczna jej wartość. A nią jest właśnie powołanie. Ono było zaczątkiem życiowej przygody, późniejszym drogowskazem i duszą wszelakich posunięć. Z jednej strony ujemny ciężar bilansu życiowego, a z drugiej rozczarowanie, zawiedzione nadzieje, zestawione razem podważają autentyczność samego powołania i oskarżają je o fałszywe ukierunkowanie całego życia.

Historia też czegoś uczy. Skostniały system społeczny i ustroje polityczne zaludniały przez długie wieki milionami niewolników kraje Starożytnego Wschodu, kulturalnej Grecji i Rzymu, doprowadzając do paradoksalnej sytuacji państwowej, że liczba niewolników wielokrotnie przewyższała ilość prawnych obywateli. Tam już nie chodziło o pogardliwą tylko kulturalnie nazwę „barbarus”, ale o likwidowanie osoby człowieka-niewolnika do rzędu bezosobowej rzeczy w imię nienaruszalnego prawa, stojącego po stronie nietykalności instytucji. Chrześcijańską Europę przez długie wieki kładł u swych stóp skostniały system feudalny, broniąc ślepo prawa i przywilejów garstki wielmożów. Dopiero krwawe rewolucje swą pożogą musiały umotywić potrzebę zmiany niewłaściwego ustroju i prawa. Inkwizycja również podpałała stosy z heretykami i zapelniała stawy czarownicami w myśl źle pojętej obrony wiary. A na naszych oczach ściemniła się Europa od krematoryjnych dymów, wydobywających się z pieców, gdzie ludźmi palono — zbudowanych przez nowoczesnych ludobójców również dla obrony rzekomego „prawa”. Proces Norymberski i powtarzające się po dziś dzień jego fragmenty niosą wciąż wyprany z wszelakiego sensu frazes: Nic złego nie robiłem. Wykonywałem tylko rozkaz i spełniałem prawo. Są to przykłady skrajne i świadczące o wyraźnym wynaturzeniu rozumienia i stosowania prawa. Na mniejszą jednak skalę i w obrębie ludzkiego serca zawsze ro-

dziły się i rodzą wewnętrzne tragedie przy spotkaniu się ludzkiej woli z mechanizmem bezwzględnej prawa. Wolno i kiedyś trzeba zapytać się, czy do zmian muszą zawsze prowadzić tylko krwawe rewolucje społeczne i polityczne? Czy nie można by tego ludzkości wreszcie zaoszczędzić? Dlaczego mają tylko wielkie przewroty znosić bezkarnie istniejące prawa i wprowadzać na ich miejsce nowe za cenę tak wielkich ofiar? Tak samo dobrze można poddać pokojowo rewizji skostniałe i anachroniczne prawo. Mamy już tego przykłady. Kolonializm, jako system rządzenia, w zasadzie sam upadł z małymi wyjątkami, pod naporem dojrzewania naturalnego prawa do wolności i szacunku dla ludzkiej osoby. Republika Francuska, tym razem już bez rewolucji, wprowadziła złagodzenie zbyt bezwzględnych rygorów dyscypliny wojskowej, odnośnie wykonywania nieetycznych rozkazów przez żołnierzy. Czas chyba wziąć pod uwagę lekcje udzielone przez historię.

PROBLEM POSTANOWIEŃ

Weźmy teraz pod rozwagę drugą ewentualność: psychologiczną wartość postanowień.

Publiczna kontestacja współczesna, bulwersująca wszystkie od-cinki społecznego życia, idzie w kierunku przyznawania człowiekowi prawa do zmiany postanowień w zależności od dokonujących się zmian w nim samym i życiu otaczającym. Dlatego otwarcie opowiada się za liczeniem się z rozwojem wszystkich struktur społecznych, nie wyłączając instytucji religijnych, za braniem pod uwagę nowych warunków życia, za uwzględnieniem gruntownej przemiany dzisiejszej mentalności ludzkiej. Jej hasłem staje się skrajny postulat: stosować wszystko do człowieka w imię obrony godności jego osoby. Technie to jednak mocnym anarchizmem i zagrożeniem potrzebnego porządku społecznego. Sprawy tej nie da się rozstrzygnąć dekretem czy publicznym potępieniem, bo to nie zgasi zarzewia tlejącego się ognia. Poddajmy więc trzeźwej analizie cały ten problem. Wydaje mi się, że tu są do przedyskutowania trzy zasadnicze kwestie: psychologiczna wartość postanowień; nowe podejście teologii do powołania; moralna odpowiedzialność za postanowienia.

1. PSYCHOLOGICZNA WARTOŚĆ POSTANOWIEŃ

W psychologii nie brak było twierdzeń i zwolenników, podważających sensowność długotrwałych, a zwłaszcza całożyciowych postanowień, nie mówiąc już o ich nieodwołalności. Z psycholo-

gicznego punktu widzenia — twierdzili jedni — postanowienia są zwyczajną stratą psychicznej energii i namiastką stałości, w wypadku braku pociągającego celu czy silnego motywu. Postanowieniem człowiek nadrabia tylko własne braki intelektualne i praktyczne niedopatrzenia. Zamiast racjonalnie pokalkulować i dobrze rozejrzeć się w życiu i swoich możliwościach, to wyskakuje z długotrwałym postanowieniem, które potem mu ciąży, krępując swobodę ruchów. Po co uzależniać swe przyszłe postępowanie — twierdzili inni — od chwili obecnej, skoro człowiek winien być zawsze wolnym wobec samego siebie, mogąc wybierać i czynić to, co w danej chwili uzna za najbardziej stosowne. Postanowienie pozbawia człowieka swobody pobierania odpowiedniej decyzji, dostosowanej do istniejącej sytuacji, obciążając jednocześnie konsekwencjami bardzo nieraz odległego wyboru. Robienie postanowień na przyszłość — brzmi inna opinia — jest czynnością pozbawioną logicznego sensu, gdyż nie zna się warunków, w jakich przyjdzie to postanowienie wykonywać. Między chwilą postanowienia a przyszłym wykonaniem jest zbyt duża dysproporcja czasowa i rzeczowa, by trzeźwe myślenie mogło z nią się nie liczyć. Postanowienie — utrzymują jeszcze inni — nie ma wewnętrznej racji bytu w człowieku, bo zapada wtedy, gdy człowiek jest znacznie uboższy w życiowe doświadczenie, niż będzie kiedyś w przyszłości, gdy przyjdzie mu wykonywać powzięte zobowiązanie. Każdy dzień i każde nawet przeżycie wzbogaca duchowo nas stale. Dlatego jest oczywistym nonsensem podejmować postanowienia, będąc duchowo uboższym i nakładać na siebie zobowiązania do wykonania na czas, gdy będzie się dojrzałszym wewnętrznie i życiowo bardziej doświadczonym. A jeżeli już ktoś raz zbyt pochopnie zdecydował, to musi mieć szansę zmiany swego postanowienia w obliczu nowej rzeczywistości. Tak dyktuje zdrowy rozsądek i wzgląd na godność osoby ludzkiej, która w tym właśnie się objawia, że może kierować sama sobą i panować nad niepomysłnymi warunkami przez swobodne pobieranie osobistych decyzji, najodpowiedniejszych do wewnętrznych i zewnętrznych okoliczności.

Istotnie, przytoczone powyżej racje przeciw postanowieniom, zwłaszcza dalekim, są bardzo poważne. Nie brakło jednak i obrońców postanowień, operujących równie silnymi i nie do pogardzenia argumentami. Postanowień — twierdzą oni — nie robi się lekkomyślnie i bez racji. Każda ludzka jednostka często chwytą siebie na niewłaściwym zachowaniu się. Źródłem takiego postępowania może być albo nierozwaga, albo przyzwyczajenie. By na przyszłość temu zapobiec, człowiek, znając własną słabość, robi wtedy postanowienia, które zapadając głęboko do świadomości

i podświadomości, mobilizują swą obowiązującą mocą wszystkie jego wewnętrzne siły i apelują do ambicji. Jest to swoistego rodzaju asekuracja przeciw upokarzającym uchybieniom i własnej słabości. Są inne wypadki — powiadają drudzy — kiedy człowiek dzięki różnym okolicznościom życia ogarnia globalnym spojrzeniem całość swej życiowej drogi, pyta o jej dorobek i wewnętrzny sens. Rezultatem podobnej refleksji jest pragnienie zmiany na lepsze. Z własnego jednak doświadczenia wie, że takie momenty jasnego przejrzenia siebie bywają na ogół rzadkie i mogą przeminąć bez echa w obliczu twardej rzeczywistości. Wtedy wykorzystuje te pomyślne momenty i własną gotowość psychiczną do poprawy zrobieniem silnego postanowienia, jako gwarancją wytrwania. Bez silnych i długotrwałych postanowień nie byłoby ani poprawy życia ani duchowego postępu czy rozwoju. Inny argument jest natury czysto historycznej. Wszyscy ludzie, nie tylko wielcy, ale i ci, co doszli do czegoś w życiu, zawsze robili silne postanowienia, którym zawdzięczają w dużym stopniu swój postęp i osiągnięte sukcesy.

2. NOWE PODEJŚCIE TEOLOGII DO POWOŁANIA

Schemat powołania, urobiony od wieków przez teologię, jakby zastęgił w statyzmie i automatyzmie. Na powołanie patrzono jako na odwieczną decyzję Bożą, wyznaczającą każdemu człowiekowi z góry miejsce w stworzonym przed wiekami świecie, w ustalonym przez historię porządku społecznym i religijnym. Człowiek tu niczego w istocie nie mógł zmienić. Jego wysiłki koncentrowały się dookoła trafnego odgadnięcia Bożego zamiaru i wiernego dopasowywania się w życiu do wyznaczonego modelu. Wszelka pomyłka w wyborze czy późniejsze odchylenie od zakreślonej linii skazywały życie ludzkie na przebywanie poza burtą powołania i pletnowały mianem życiowego fiaska. Postawa Boga nabrała charakteru paternalistycznego, wyrażającego się w łaskawym rozdzielaniu dobrodziejstw bez liczenia się z wolą czy reakcją człowieka.

Przeciw tak fatalistycznemu obrazowi powołania budzi się obecnie w teologii poważna reakcja. Najpierw podważa się sensowność ogólnie przyjmowanego określenia „mieć powołanie”. Mieć, posiadać można tylko coś już gotowego, w pełni uformowanego — podkreśla z naciskiem G. Marcel. Dlatego powiedzenie „mieć powołanie” zakłada milcząco istnienie gotowej przyszłości, zbudowanej ręką samego Boga i przydzielonej potem odgórnie człowiekowi odwiecznym wyrokiem. Takie powołanie równałoby się prze-

kazaniu przez Boga człowiekowi do ręki gotowego przewodnika po życiu. Bardziej właściwym natomiast jest określenie „być powoływanym”, ponieważ człowiek nigdy nie otrzymuje w darze gotowego schematu swej przyszłości, której w chwili powoływania jeszcze realnie nie ma. Przez powołanie jest się tylko wzywającym na drogę, prowadzącą dopiero do ewentualnej budowy odpowiedniej przyszłości. Prototypów przyszłości, niby platońskich idei, nie ma w świecie. Przyroda i życie posiadają jedynie surowe tworzywo w postaci różnych wydarzeń i wielu możliwości. Dopiero selekcja i wybranie jednej z nich, dokonane przez człowieka pod natchnieniem Boga, stanowi potencjalny budulec, z którego ludzkie uzdolnienia i rzetelny wysiłek mogą wzniesić gmach ludzkiego życia. Dlatego trzeba mówić o fenomenologii powołania, przejawiającej się w stałym dialogu człowieka z Bogiem, w uzgadnianiu posunięć ludzkich z propozycjami Bożymi. Nawet tak zwany „człowiek powołany” nie stoi nigdy przed jedną tylko możliwością. Usłyszenie Bożego wezwania nie wyrwa nigdy człowieka z kontekstu realnego życia. Tymczasem ono otwiera przed każdym różne ewentualności i darzy wieloma niespodziankami. A cóż mówić o szukającym dopiero drogi? Przecież bogactwo życia jest niewyczerpane. Również Boże sugestie w postaci różnych natchnień odsłaniają przed człowiekiem wiele aspektów życia czy sposobów zachowania się, nawet w ramach ustabilizowanych już instytucji. Iluż świętych zmieniałoby zakony, a ludzi świeckich — zawody, zanim trafili na właściwą drogę? Ostatecznego wyboru dokonuje w końcu człowiek osobiście, bądź według własnego rozważania, bądź rady innych. Podstawowym jednak miernikiem są indywidualne zdolności i możliwości jednostki ludzkiej, tak w przekonaniu wybierającego, jak w oczach przyjmującej instytucji, chyba że mamy do czynienia z marzycielem lub utopistą, albo wreszcie z wyrafinowanym oszustem. Dlatego człowiek za wybór powołania zaciąga w obliczu Boga osobistą odpowiedzialność. Nie wyklucza to bynajmniej dyskretnych sugestii łaski Bożej na wolę człowieka. Mądrość Boża i wszechmoc dysponują tak subtelными środkami oddziaływania na człowieka, że nie gwałcą swobody działania wolnej woli. W przeciwnym wypadku, człowiek działający pod natchnieniem łaski byłby zwolniony od moralnej odpowiedzialności. Dlatego na całe późniejsze życie trzeba patrzeć jako na syntezę i wypadkową działań człowieka i pomocy łaski Bożej uczynkowej.

Jest to właśnie nowe, dynamiczne spojrzenie na powołanie. Przyznaje ono bardzo poczesne miejsce dla inicjatywy człowieka. Nie wyklucza także szukania drogi czy zmiany kierunku, zanim się trafi na właściwą ścieżkę, nie podważając w niczym natury

samego powołania. Dopuszcza również stopnie w wierności powołaniu, według ludzkiego rozeznania i dynamizmu woli. Przecież nawet w ustabilizowanych zakonach i określonych zawodach, przy jednakowym powołaniu i uregulowanej przepisami pracy, bywa bardzo różnicowany sposób wykonania. Każde dzieło i każda poniekąd czynność ludzka nosi na sobie ślad indywidualności ludzkiej. Podobnie na całym życiu zostawia każdy człowiek jakby odciski swej osobowości, wskazujące na osobisty wkład człowieka w dzieło jego życia i powołania.

3. MORALNA ODPOWIEDZIALNOŚĆ W POSTANOWIENIU

Mówiąc o tym zagadnieniu mam na myśli te wypadki, gdzie decyzja zostaje potwierdzona przysięgą lub ślubem. Wtedy do postanowienia dochodzi dodatkowy element moralny w postaci obowiązku dotrzymania przyrzeczenia. Z tą chwilą zmiana decyzji przestaje być sprawą wyłącznie osobistą, a w grę wchodzi instytucja, dyspensująca od przysięgi i legalizująca tą drogą podjętą zmianę. W zobowiązaniach nałożonych wolą instytucji i płynących z praw przez nią ustanowionych, nie ma prawnych przeszkód do udzielenia dyspensy. Musi tylko zaistnieć dostateczna racja i usprawiedliwiający powód. Tę jednak dziedzinę zostawiamy kompetentnym czynnikom. Nas w tej chwili interesuje płaszczyzna psychologiczna względnie jej pogranicze.

I tak: czy obecne, tak mocno zmienione warunki życia mogą być uznane za dostateczną rację do zwolnienia od zobowiązań zaciągniętych przed laty — jak tego domaga się współczesna kontestacja? Obserwacja wskazuje, że wiele przepisów dawnej dyscypliny straciło w obecnej rzeczywistości swą rację bytu i poszło albo samorzutnie w zapomnienie, albo zostało pozytywnie zniesionych w duchu zaleceń Soboru Watykańskiego II. Pozostały jednak jeszcze inne sprawy np. celibat w kapłaństwie, sprawa małżeństw mieszanych itd., które są przedmiotem ostrych ataków i przyczyną poważnych powikłań życiowych. Wobec tych problemów trzeba zająć pozytywne stanowisko. Milczącym odkładaniem ich się nie rozwiąże. Tak przecież przez kunktatorstwo stracił Kościół klasę robotniczą w XIX wieku. Jest to jednak problem moralny i prawny, należący do czynników instytucjonalnych.

Drugą stroną tego zagadnienia jest aspekt wewnętrzny i psychologiczny, który nas głównie interesuje. Powiedziane zostało już przedtem, że do istotnych oznak właściwego powołania należy wewnętrzne zadowolenie ze swego stanu. Tymczasem powstaje sytuacja, że ktoś doszedł do przekonania, a takich są dziś tysiące,

iż dany stan mu nie odpowiada, bo czuje się w nim źle, nie dostrzega zadowalających wyników i nie widzi wielkiego sensu pozostawania w nim nadal. Sprawa zmiany powołania staje się oczywistą, lecz na przeszkodzie stoją moralne zobowiązania. Najprostszym wyjściem jest dyspensa. Ale gdy jej nie ma? Pozostaje więc ewentualność dalszego trwania na dawnym posterunku. Zachodzi tu jednak bardzo poważne niebezpieczeństwo przynależności czysto zewnętrznej przy pełnym buncie wewnętrznym i przekonaniu o bezsensowności działania. Może zaistnieć druga ewentualność: ślepe podporządkowanie się dyscyplinie bez wewnętrznego przeświadczenia o jej słuszności, co zabija osobowość, spontaniczność działania i swobodne poczucie. Przepis zostaje uratowany, lecz „zabita” osobowość. Czy tego rodzaju postawę można nazwać wiernością?

G. Marcel, za którego rozumowaniem tu idę, wprowadza rozróżnienie między stałością a wiernością. Stałość — to trwanie przy pewnym poglądzie. To implikuje również znamiona niezmienności. Od strony przeżywającego, stałość może mieć swe źródło albo w jego psychicznej dyscyplinie, co nazywa się logiczną konsekwencją, albo w poczuciu obowiązku. W jednym i drugim przypadku istnieje realne niebezpieczeństwo wewnętrznej bezduszności, która stałość przemienia w mechaniczność. Wtedy jednostka nie wyżywa się wewnątrznie lecz staje się niewolnikiem powziętych przedtem postanowień lub ciężącego obowiązku. Podobna stałość wobec drugich osób może być dla nich denerwująca, gdyż jest upokarzającą je jałmużną. Dla organizacji jest to członkostwo czysto zewnętrzne i wyraźna pańszczyzna. Zarówno dla wpłątanej w to jednostki, jak i dla drugich wytwarza się sytuacja nie do tolerowania i nie do zniesienia, bo wprost bezsensowna.

Natomiast wierność różni się od stałości. Wprawdzie stałość jest zewnętrznym pancerzem wierności lecz nie jest jej duszą. Wierność zakłada tożsamość z uznawanym poglądem, co musi być nieustannie potwierdzane afirmacją woli przeciw wszystkiemu, co nas chce od tego poglądu odwieść. Element woli wprowadza wewnętrzną obecność. Jest to coś więcej niż stałość. Jest to właśnie wierność. Ona domaga się nieustannego bycia z kimś, jeżeli nie ciałem, to zawsze duchem. Dlatego na wiernym przyjacielu możemy zawsze polegać, gdyż czujemy, że on jest zawsze z nami. Następną cechą wierności jest jej spontaniczność, wymykająca się spod kontroli rozsądku i nawet woli. Wierność tkwi w duszy i płynie z niej samorzutnie. Ani stałość ani żadna inna siła nie może wymusić wierności bez wewnętrznej aprobaty człowieka. Nic dziwnego, że wierność zdobywa się na takie ofiary, o któ-

rych stałość marzyć nawet nie może. Tymczasem w wierności płyną one zupełnie samorzutnie jakoś z duszy, dając zadowolenie osobiste, nie krępując drugiej osoby i ożywiając instytucję czy organizację.

W powołaniu potrzebna jest stałość, lecz jego duszą jest wierność, czyli nieustanna afirmacja woli, fizyczna i duchowa obecność oraz spontaniczność. Wtedy powołanie żyje w człowieku — a człowiek w powołaniu. Jest to oczywiście ideał. Ale co zrobić, gdy wierność się załamie, czy to z zewnętrznych czy wewnętrznych przyczyn? Przykładów nie trzeba wymyślać, bo życie ich dostarcza. Wtedy stałość można zachować z różnych pobudek i dla różnych celów np. małżeństwo nie rozchodzi się zewnętrznie dla ratowania własnej opinii lub dla dobra dzieci. A co z wiernością, która wymaga stałej afirmacji woli, duchowej obecności i wewnętrznej spontaniczności? Z punktu psychologicznego oceniając, wydaje się rzeczą bardzo trudną albo i niemożliwą regeneracja raz zerwanej wierności i zaufania. Jest to tak delikatna nić, że raz zerwana więcej nie daje się nawiązać. Teologia moralna i prawo kanoniczne chyba stoją na tym samym stanowisku, skoro dopuszczają „separatio” w małżeństwie. Ratuje się stałość małżeństwa względnie dobro dzieci. O wierności nic się nie mówi, zostawiając ją samym małżonkom czyli ich możliwościom psychologicznym. Jest to problem niezmiernie trudny, który teologia i prawo muszą wziąć pod uwagę.

WIERNOŚĆ POWOŁANIU A ROZWÓJ CZŁOWIEKA I ŻYCIA

Na pierwszy rzut oka oba te postulaty robią wrażenie sprzeczności. Wszak wierność powołaniu zakłada niezmiennie trwanie przy złożonym postanowieniu, natomiast rozwój człowieka i życia to wieczny ruch i zmiany. Stąd rodzi się oczywisty dylemat: dochować wierności powołaniu wbrew czy zgodnie z prawami rozwoju człowieka i życia? Jak pogodzić te tendencje, by nie dopuścić się zdrady powołania i nie wypaść z kursu życia?

Rdzeniem zagadnienia jest uświadomienie sobie różnicy między wiernością powołaniu a martwym fiksyzmem, jako przejawem zastygłej stałości. Duszą powołania jest wierność. Ona wnosi do ludzkiego życia wewnętrzny dynamizm, przeciwstawiający się rutynie. Życie czy zawód, pojęte jako powołanie, przestają być fabryczną taśmą, przesuwającą się automatycznie naprzód po spełnieniu poszczególnej czynności, a stają się żywym strumieniem, duchową jednością, podsycaną wewnętrzną motywacją i scalaną

jednym celem. W powołaniu jest coś z monolitu, co żyje w poszczególnych czynnościach, poprzez nie przepływa i swoiście je zabarwia, czyniąc z życia pulsujące kontinuum. Jest to wewnętrzna postawa wobec wszystkiego cokolwiek człowiek czyni. Dawniej nazywano to poświęceniem się. Dziś określa się modnie — zaangażowaniem. Można to ująć słowem „życiowa misja” lub „posłannictwo”, które wnosi do szarych czynności nerw życia, a całość ludzkiego losu podnosi do rzędu służby społeczeństwu i Bogu. Już św. Paweł podkreślał: „Nikt z nas nie żyje dla siebie...” (Rz 14, 7). Dlatego teologia współczesna zwraca uwagę, że powołanie ze swej natury jest misją duchową i altruistyczną, ponieważ nie ma takiego powołania, które by nie było służbą komuś lub czemuś. Powołanie egocentryczne jest wewnętrzną sprzecznością.

Miewamy okresy wyjątkowego entuzjazmu i gorliwości, kiedy nam wszystko „wychodzi”. Tymczasem okazuje się, że każdą czynność i zawsze można lepiej jeszcze wykonać, niż to zrobiliśmy. Tu nie chodzi o sam tylko wymiar moralny, ale i zawodowy, gdzie głos mają wysokie kwalifikacje zawodowe. Powołanie, rozumiane jako misja, każe człowiekowi sięgać po tę lepszą ewentualność, jako coś normalnego. Dlatego jego praca różni się od rutyny. Nie jest to też próżnością, gdy doskonałość dzieła stawia się sobie za cel. Wzbogacanie bowiem kultury pięknymi wytworami czyni świat doskonalszym, a życie — miłszym. W ten sposób człowiek włącza się w stwórczy proces Boży, trwający nieustannie i współpracuje z Bogiem nad udoskonaleniem świata i zbliżeniem go do Boga.

Punktem jednak centralnym wszystkich poczynąń człowieka czyli jego powołania jest osoba ludzka. Tak już na świecie jest, że nikt nie rodzi się doskonałym, ale nim się staje. Dlatego człowiek przynosi ze sobą na świat zasób życiowej energii i zadatki uzdolnień. Energia nie jest martwym kapitałem lecz potencjałem, czekającym na wyładowanie się. Zadatki zdolności są obietnicą i dynamicznymi możliwościami, nastawionymi na pełny rozwój. Wszystko to czeka jakby na zielone światło, by ruszyć w wir przygody życia. Powołaniu przypada tu rola kierownicza.

Nie wolno zapominać, że zawsze istnieje realne niebezpieczeństwo roztrwonienia posiadanych skarbów i zaprzepaszczenia pomysłów szansy. Gdy życiowa energia znajdzie fałszywy upust — wykoleja jednostkę, a społeczeństwu przynosi dawkę zła. Z drugiej znów strony chaotyczne rozproszkowanie się na dorywcze czynności może nie zostawić trwałego śladu w społeczeństwie i kulturze, nie przynieść satysfakcji jednostce i nie zintegrować jej osobowości.

Tymczasem autentyczne powołanie nie tylko ustawia człowieka na jednej drodze, ale — jako głos wewnętrznego upodobania — wciela się niejako w kontekst całego charakteru i wewnętrznych potrzeb, czyli czegoś, co jest w człowieku najbardziej spontaniczne, stałe i głębokie. Tu leży zagadka dobrego „czucia się” w powołaniu, ponieważ ono daje upust i wyładowanie drżącym w człowieku tendencjom, otwierając im drogę najbardziej naturalnego zaspokojenia. Życiowa energia właściwie i pożytecznie owocuje. Załączki uzdolnień osiągają pełnię rozwoju. Wyzwolone siły twórcze dają nie tylko dzieło życia lecz również pełny rozwój osobowości, jako plon rzetelnie spełnionego powołania.

Najtrudniejszą rzeczą było, jest i będzie uchwycenie wewnętrznego związku między wiernością powołaniu a rozwojem człowieka i życia. Nasze pragnienia i ich przedmiot, zainwestowane i zakonwiczowane w powołaniu, idą razem z nami, rosną lub maleją według kursu naszego życia. Istota wierności domaga się stałej ich afirmacji i psychicznej obecności, ale nie według dawnego wskaźnika, lecz aktualnego stanu psychiki i życia. To zmusza do rewizji starych schematów i do adaptacji do nowych. Duchowa plastyczność człowieka jest jedną z najcenniejszych zalet jego natury, której ludzkość zawdzięcza rozwój kultury. Przecież ludzka osobowość także zmienia się i dojrzewa, nie przestając być sobą. W ustosunkowaniu się do powołania obowiązuje to samo ogólne prawo. Wypaść z jego zasięgu — znaczy skostnieć. Dlatego przy zachowaniu naczelnej idei ludzkiego życia i powołania musi działać duchowa giętkość i gotowość do wewnętrznej reorganizacji, by czuć się dobrze i być pożytecznym w zmienionym stanie psychicznym i warunkach życia, które są wezwaniem do pożytecznego działania i odpowiednikiem jego powodzenia.

Ten sam obowiązek plastyczności spoczywa na prawie i instytucjach, które są dla człowieka, by mu dopomagać do rozwoju i osiągnięcia doskonałości. Dlatego dziś trudno utrzymać starą zasadę, że prawo zawsze ma rację, i według niej rozstrzygać wszelkie sporne problemy. Są sprawy, przy rozstrzyganiu których trzeba z niej ustąpić, choćby to było czasami bolesne. W procesie życia czy to biologicznego, czy społecznego, czy kulturalnego skostnienie jest zawsze oznaką sklerozy i starości, które nie pozwalają się nagiąć lecz grożą nieuleczalnym złamaniem. Natomiast plastyczność i podatność są zaletami prawdziwej żywotności i rozwoju. Podobnie jak jednostka musi ustawicznie duchowo się odnawiać, by sprostać naturalnemu rozwojowi swojego organizmu, tak samo instytucje muszą adaptować się do życia, by mogły być szczeblami do szczęścia ludzkości. Spróchniałe schodki nie gwarantują konsekwentnego postępu, podobnie jak

chorągiewka nie jest przewodnikiem ani drogowskazem. Zarówno rutyna jak i falowanie są jednakowo niebezpieczne.

Widocznie współczesny świat ma dość technicznego i społecznego automatyzmu, skoro tak głośno kontestuje we wszystkich dziedzinach życia. Wiemy, jak głośnym echem odbiło się w Kościele i świecie hasło papieża Jana XXIII o „aggiornamento”. Z myślą o realizacji tego hasła zebrał się Sobór Watykański II, zostawiając w swych uchwałach zasadę: „Ecclesia semper reformanda” — Kościół winien stale się odnawiać”. Dyrektywą i miarą tej reformy ma być prawo: „Adaptata renovatio” — odnowienie dostosowane do życia. Odnosi się to zarówno do jednostki jak i do instytucji. Nie pozostaje nic innego, jak tylko wprowadzać to prawo do życia.

Apoloniusz Zynel OFM Conv.

CHARAKTER NARODOWY — ZADANIE CZY LOS?

W roku 1830 panująca klasa w Polsce była w tym stopniu samolubna, ograniczona i tchórzliwa w Zgromadzeniu Ustawodawczym, w jakim była gotowa do działania, zapalona i waleczna na polu walki.

Friedrich Engels, 1840

Zaproszenie do napisania artykułu na temat polskiego charakteru narodowego stawia mnie w sytuacji męża, któremu zadano pytanie o charakter jego żony. Wie on dobrze, że jego żona jakiś charakter posiada, w codziennym życiu nauczył się cenić jego zalety. Ale kiedy przychodzi mu go opisać, pod krytyczne pióro ciśnie się mu zupełnie co innego, aniżeli to, z czym się żył. W końcu może mieć nawet wrażenie, że to, co napisał, jakoś tam się już i zgadza, a mimo to ma świadomość, że charakter jego żony jest przecież zupełnie inny. Nie należy oczekiwać ode mnie dokładnego opisu zagadnienia — dlaczego bowiem mnie miałoby się za pierwszym zamachem udać to, co tylu socjologom czy psychologom przyniosło dotychczas jedynie nieprzespane noce i solidne honoraria. Więc pozostaje empiria, moja własna. Składają się na nią doświadczenia Niemca z NRD z Polakami. Od razu — i chyba tak będzie lepiej — określmy stanowisko, skąd autor będzie snuł swoje wywody, jedną wielkością stałą: będzie nią data urodzenia — 1939.

Moje spostrzeżenia... W tym miejscu zadaję sobie pytanie, dlaczego właściwie Polacy tak często i z taką ciekawością zajmują się swoim charakterem narodowym? Co oznacza owa ciekawość? Ukrytą niepewność, czy raczej potrzebę ustawicznego utwierdzania się w tym, co oczywiste? Koniec dygresji. Moje spostrzeżenia są kruche, ograniczone subiektywnym horyzontem oraz bardzo ambiwalentne. Na pewno potwierdzą one zrazu pewne stereotypy, jak na przykład przysłowiową polską gościnność. Ale kie-

dyś w rozmowie ze znajomym Polakiem przytaczając jako argument przysłowie „gość w dom, Bóg w dom”, ze zdziwieniem usłyszałem od niego zupełnie inne: „świnia i gość nigdy nie mają dość”. Jak się to zatem ma do polskiej gościnności?

Wyjeżdżając obecnie za granicę albo odwiedza się przyjaciół — ci zaś są we wszystkich krajach zazwyczaj gościnni — albo jako turysta ma się prawo do z góry opłaconych usług. Mieszkając w hotelu doświadcza się gościnności danego kraju jedynie pośrednio, to znaczy — w formie obsługi. Wydaje mi się, że ta ostatnia w Polsce nie jest nadzwyczajna, nadzwyczajną gościnność spotkałem natomiast gdzie indziej.

W czasie podróży z moim przyjacielem po Rzeszowszczyźnie zdarzyło się, że niespodziewanie musieliśmy przenocować u jego znajomych w Rzeszowie; cztery osoby w jednym pokoju. Uderzyła mnie wtedy naturalność, z jaką służono nam wszystkimi istniejącymi możliwościami, bez wdawania się w ceremonialne usprawiedliwienia, że nie jest tak, jak by się należało, że tego lub tamtego brakuje. Tego rodzaju usprawiedliwiania wprawiają tylko w zakłopotanie samego gościa. Doświadczyłem naturalnej, szczerzej uprzejmości, której wielkoduszność oraz takt wyrażały się w tym właśnie, że była w pełni wolna od zwracania uwagi na „standard”. U nas natomiast nierzadko myślenie przywiązujące wagę do prestiżu skutecznie niszczy gościnność.

Czy znaczy to, że przeciętny Polak jest nieczuły na pokusy myślenia prestiżowego? Odwrotny przykład. Pewien przelotny znajomy z Polski poprosił mnie w Berlinie o radę przy zakupie parasola. Radziłem mu kupić parasol składany z powodu jego starannego wykonania oraz różnych praktycznych zalet. Radę moją odrzucił, obdarzając mnie przy tym spojrzeniem pełnym politowania, ponieważ — tak myślał mój znajomy — parasol przede wszystkim powinien imponująco wyglądać. Kupił laskę angielską złej jakości za 28 marek. Sądzę, że taka decyzja, przenosząca to, co robi na zewnątrz wrażenie, nad to, co dobrze spełnia swoje zadanie, nie jest w Polsce wypadkiem odosobnionym.

Wyliczając tym podobne historie można dojść do zwykłych i ogłupiających formułek na temat typowych Polaków, Francuzów czy Niemców. By się przed nimi ustrzec, trzeba, choć z całą ostrożnością, dojrzeć problem w kategoriach ogólnych. Chodzi tu o uchwycenie określonych postaw społecznych, nawyków myślenia i postępowania, dyspozycji psychicznych — występujących w jakimś narodzie z charakterystyczną częstotliwością. Przede wszystkim trzeba będzie tu brać pod uwagę historię a nie problem biologiczny czy zagadnienie dziedziczenia cech. Określenia, w które zaklina się rzekomo wieczny i niezmienny charakter narodowy,

są formułami mitycznymi i prawie zawsze zawdzięczają swoją koniunkturę zgoła odmiennym, niż mniemany, celom politycznym. Zapewne, wyrażenie „charakter narodowy” nie jest najszcześliwsze, bo idąc w wyżej sprecyzowanym kierunku w zasadzie odczytałoby się w słowie „charakter” tylko to, co wpisały w niego stosunki społeczne. Z drugiej jednak strony „charakter” zbyt wyrażnie odnosi się do osobowości, żeby mógł zarazem dość przekonująco wskazać na społeczne powiązania jednostki. W samym terminie „charakter narodowy” zawiera się i wyraża spór między psychologią a historią, między statystyczną cechą a społeczną normą. Póki ściślejsze dane socjologiczne nie zastąpią naszej spekulacji, póty pozostanie nie wyjaśnione, kto lepiej potrafi opisać charakter narodowy: tubylec czy raczej cudzoziemiec.

Gdyby cudzoziemiec, na przykład jakiś Niemiec, zapytał polskiego rozmówcę, czy ten uważa się za typowego Polaka, najpewniej otrzymałby odpowiedź twierdzącą. Niemiec by się zdziwił, ponieważ jego rodacy z reguły reagują niechęcią, kiedy ktoś chce określić ich właściwości oraz sposoby zachowania się jako typowo niemieckie. Typowym Niemcem, zarówno na Wschodzie jak i na Zachodzie, na dobrą sprawę nikt nie chce być. Utożsamienie jednostki z zespołem cech, uznanym w społeczeństwie powszechnie za narodowy, za typowy, dokonuje się w Polsce w sposób naturalniejszy i bez trudności. Widocznie polski robotnik, nauczyciel, proboszcz czy inżynier dostrzegają w wyobrażeniu „typowego Polaka” jakąś bezsprzeczną wartość, w której chcieliby uczestniczyć. Przez to ich stosunek do narodu przybiera pozytywny, zasadniczy ton, wzmacniający więź narodową. Przez nikogo nie kwestionowana, tworzy ona zobiektywizowane, niezawodne ramy społeczne dla heterogenicznych, a zatem nieraz także przeciwstawnych, indywidualnych doświadczeń oraz inicjatyw. Tu zakorzenia się zarówno podziw budząca woła jedności narodowej, jak i trzeźwe, jasne ustosunkowanie się do zalet i słabości własnego narodu, wszędzie w Polsce spotykane. Niemiec może pozazdrościć Polakowi naturalnej pewności, z jaką ten ostatni porusza się w tak nakreślonych ramach. Zostawia ona bowiem mało wolnego miejsca dla hybrydycznych przerostów różnej proveniencji, krzewiących się na gruncie niepewności narodowej, które to przerosty wykorzystują najchętniej pęknięcie między jednostką a narodem jako narzędzie manipulacji (czego przykładem może być narodowy socjalizm w Niemczech).

Gotowość do krytyki własnych narodowych słabości kończy się w zasadzie, kiedy w grę wchodzi cudzoziemiec. Wydaje się jakoby wobec cudzoziemców Polak rezygnował z trzeźwego realizmu; od razu bowiem przystępuje do narodowej apologii. Daleko idące

utożsamienie się poszczególnego obywatela ze swoim narodem wiąże się tu chyba z ukrytą niepewnością co do miejsca tego ostatniego wśród innych narodów. Niepewność przejawia się w najsprzeczniejszych postaciach: jako kulturowo-cywilizacyjne urzeczanie Europą Zachodnią przy równoczesnej lekceważącej obojętności wobec Wschodu oraz południowego Wschodu naszego kontynentu. Prowadzi także do przeceniania własnych podrzędnych osiągnięć, jeżeli tylko mają one europejski krój, podczas gdy oryginalne często pozostają prawie niezauważone. Pod jej wpływem w końcu rozwijają też nadmierne oczekiwania w stosunku do otoczenia np. co do jego wiedzy o Polsce. Tak nierzadko kulturalny i kulturą zainteresowany Polak ulega rozczerowaniu zagranicą, ponieważ jego rodzima publicystyka ze swoimi niezliczonymi polonikami wywołała w nim złudne wrażenie, że cały świat zajmuje się Polską oraz jej problemami. Pytając o źródło tego stanu rzeczy, jesteśmy odesłani do historii.

Polska — kraj opętany przez historię. Rzecz jasna nie myślę tu o przeszłości jako o przedmiocie nauki, ale jako określonym obrazie dziejów oraz o świadomości historycznej. Kariera świadomości historycznej jest jeszcze krótka, w ubiegłym stuleciu osiągnęła swój szczytowy punkt; dla Polaków był to okres rozbiorów, obcego ucisku, okres spiętrzonych marzeń i ambicji, które nazbyt długo czekać musiały na próbę rzeczywistości. Bez własnej państwowości przeszłość była zagrożona na równi z teraźniejszością; zagrożeniu temu przeciwstawiła się pełna zapалу świadomość historyczna, czujnie nastawiona na zachowanie przede wszystkim wartości narodowych. Można przyjąć, że aż do dzisiejszego dnia, nie zawodowi historiografowie, lecz pisarze najwytrwalej przechowywali oraz wszczepiali innym ową świadomość. W tym kraju nie byli wyłącznie artystami piszącymi piękne dzieła, lecz „rządcami dusz”, rzecznikami narodowej racji stanu, namiastką politycznych instytucji. Pisząc mniej lub więcej świadomie „ku pokrzepieniu serc”, malowali oni w sercach swoich czytelników upajające obrazy dawnej „Polonia triumphans”. I tak entuzjazm dla Długosza zamykał drogę refleksji nad Fryczem Modrzewskim. Powieści historyczne (Kraszewski, Sienkiewicz) jako uobecniona przeszłość oraz szyfr przyszłych możliwości, nie stanowiły świadectwa historycznej prawdy w jej dialektycznym kontekście, ale sposób podtrzymywania aktualnie zagrożonej godności narodowej argumentami historycznymi. Tak więc przeszłość skurczyła się do heroicznej historii narodowej, raz tragicznej, innym razem triumfalnej. A decydujące, choć emocjonalnie mało pobudzające, treści społeczne w dużym stopniu zostały wyparte z pola świadomości — jeśli tak rzec można — skazane na banicję.

„W nawiązaniu do polskich żołnierskich tradycji, a zwłaszcza do najbliższych tradycji walki o wolność, prowadzonej w podziemiu i na różnych frontach Europy w okresie ostatniej wojny, kształtuje się dziś i utrwała postawa patriotyczna wszystkich pokoleń” (B. Suchodolski, *Wychowanie pokoleń w okresie 1918—1968*, w: *Droga przez półwiecze*, W-wa 1969, s. 144—45). Żaden naród nie tworzy swoich dziejów wyłącznie tak, jak by tego chciał i nie może ich tworzyć bez względu na warunki. Warunki zaś dla historycznej egzystencji Polski były właśnie takie. To prawda ale czyż to jest wyrok losu, który świadomość może jedynie uwieczniać? Czyż po wszystkie czasy należy się uczyć patriotyzmu wyłącznie od owych młodzieńców, którzy leżą na polach walki „z cierpkim smakiem ojczyzny /pod sztywnym językiem”? (Z. Herbert, *Nike, gdy się waha*).

Wróćmy jednak do owych książek, które także i w XX wieku wywierają jeszcze swój wpływ. Polityczna rzeczywistość Polski między 1939 r. a 1945 r. nie pozwalała rozkoszować się wspomnianą literaturą jako li tylko dziełem sztuki. Na nowo gwarantowała ona literaturze oddziaływanie na czytelników o tyle tylko, o ile ta literatura była potwierdzeniem ich prawa do życia. Niezliczeni czytelnicy jednakże, dla których literatura historyczna jeszcze dzisiaj stanowi podstawę historycznej „wiedzy”, tkwią w przeszłości nie takiej, jaka była, lecz w tej, jaką pisarze widzieli. „Sienkiewicz, Krasiński, Prus, Żeromski byli moimi nauczycielami historii (podkreślenie H.O.) i nieraz jeszcze sięgam, choć już dawno przeczytane, po dzieła tych autorów”. (*Wypowiedź młodego robotnika*, ur. w 1934 r. w: *Współczesność* 9/1969). Wątpliwie także i Kleist miał swoje racje historyczne pisząc w 1808 r. pamflet *Hermannschlacht* przeciwko napoleońskiemu panowaniu nad Niemcami, ale kto dzisiaj chciałby z tego utworu uczyć się rzymskiej historii? Byłoby więc pouczające wiedzieć, czy ów robotnik zna i podziela także sąd Prusa dotyczący *Ogniem i mieczem*, czy odróżnia historię od historii, albo czy dla niego te „podręczniki” są ostatnim, kompetentnym autorytetem w sprawie przeszłości i teraźniejszości. W następstwie takiej postawy może dojść do przesunięcia historycznych perspektyw, jak to pokazuje Różewicz w swoim poważnym i śmiałym opowiadaniu *Wycieczka do muzeum*. Przewodnik po muzeum w Oświęcimiu wyjaśnia jakiejś grupie zwiedzających: „mimo, że jak wiadomo, istnieje prawo szanowane przez wszystkie narody, iż urwanemu z szubienicy daruje się życie, to jednak hitlerowcy powiesili tego mężczyznę po raz trzeci, wbrew prawom ludzkości, gdyż trzeba znać podstępność i charakter krzyżaków, co tak pięknie opisał

Sienkiewicz w *Krzyżakach* i Kraszewski w *Starej baśni*, a teraz przejdźmy dalej..." (W-wa 1966, s. 13—14).

Imponująco czujne rozumienie swojego własnego historycznego pochodzenia staje się problematyczne, jeżeli nie otwiera oczu na teraźniejszość. Wydaje się, że w Polsce nie wyleczono się jeszcze z „przewlekłej i wyniszczającej malarii dusz”, jak nazwał Żeromski historyzm, jeżeli mogło się zdarzyć w 1968 roku, że młody Polak, z wykształcenia fizyk pokłócił się z młodym fizykiem z Jeny z powodu jakiejś przelotnie rzuconej uwagi dotyczącej Wita Stwosza i zerwał z tego powodu przyjacielską znajomość.

Przejdźmy do innego tematu. Za poniekąd charakterystyczne dla Polaków uważam motywowanie codziennych niepowodzeń okolicznościami tkwiącymi w zamierzchłej przeszłości lub poza ich własnym krajem, w niepomysłnych konstelacjach międzynarodowych. Gdybym miał wyjaśniać ten stereotyp, krzewiący się bujnie zwłaszcza w ulicznej plotce przyjąłbym, że mamy tu do czynienia z przedłużeniem mentalności rozbiorowej, zwalniającej od małych ale za to konkretnych czynów, ponieważ nie warto, skoro wielkiego zasadniczego planu i tak zrealizować się nie da. Oczywiście wszystko szłoby gładko, gdyby nie ta „wielka przeszkoda”. W cytowanej już pracy o wychowaniu pokoleń między 1918—1968 r. czytamy: „Gdy sprawy pracy były zawsze trudnymi sprawami Polaków, działalność społeczna miała długie i wartościowe tradycje” (s. 145). Zdanie to brzmi jak diagnoza. No i co? Czy nadal ma tak pozostać? Znamienne, że autor zadowala się tym stwierdzeniem i już więcej nie poświęca uwagi dobrej robocie i jej tradycjom. Historia nigdy jednak nie oferuje nam tradycji w postaci gotowych produktów. Raczej jest tak, że świadomie wypracowuje się i modeluje niektóre z przekazanych doświadczeń. Kiedy nie dostaje tego wysiłku, nie ma też i pożądanej tradycji, która mogłaby kształtować teraźniejszą Praxis. Tymczasem co widzimy? Otwierając gazetę dowiadujemy się, że co drugi dzień to jakaś rocznica: w kinie druga wojna światowa nie może się skończyć, a na występie zespołu „Śląsk” publiczność traci dech, kiedy ułani Księstwa Warszawskiego biją obcasami w deski sceniczne.

Trzeba zadać sobie pytanie, czy zawsze są to właściwe okazje do publicznego świętowania. „Właściwe” to znaczy takie, które pozwolą, nie tracąc teraźniejszości, zdobyć przyszłość — bo przeszłość leży już poza sferą naszych wysiłków, ale czy zostanie w znaczeniu heglowskim przewyciężona i zachowana, o tym rozstrzyga teraźniejszość. Jedno wydaje się pewne, że być prawowitym mieszkańcem przyszłości znaczy iść drogą, która nie jest tak efektowna jak junacki patriotyzm wojskowych czynów z prze-

szłości. Sarmacka fantazja może pozostać na tej drodze niezaspokojona, bo coraz więcej trzeba będzie mierzyć „zamiar według sił”. „Wciąż o Ikarach głoszą — choć doleciał Dedal... /Jeśli/ poznawszy miękkość wosku umiemy dopadać wybranych brzegów — mijają nas w pieśni.

Breugel, co osiwił
pojmując ludzi, oczy im odwracał
od podniebnych dramatów. Wiedział, że nie gapić
trzeba się nam w Ikary, nie upadkiem smucić
— choćby najwyższy...

A swoje ucapić.

Bryll, Mazowsze, s. 31

Za mało jest jeszcze chęci do analizy wosku oraz jego właściwości, ale już dzisiaj związek patriotyzmu z wydajnością pracy stał się oczywisty, już dzisiaj musi on sprostać wezwaniu do racjonalnego zorganizowania społeczeństwa.

Powiem jeszcze jedno słowo jako pilny niemiecki czytelnik literatury polskiej. Przebija przez nią także ta postawa, która bezkrytycznie idąc za tradycją skłonna jest, często nie przyznając się do tego, przyjmować to, co narodowe za ultima ratio, przez co zamyka sobie możliwość owocnego dialogu z innymi narodami. Na płaszczyźnie czysto narodowej argumentacji nie widzę żadnego wyjścia z diabelskiego kręgu, przede wszystkim wtedy, jeżeli stosunek do innego narodu obciążają konflikty, tak jak to w ostatnich czasach w sposób bezprzykładny działo się ze stosunkiem do siebie narodów polskiego i niemieckiego. Przyczynku do tej kwestii dostarcza nowsza i młoda literatura polska zajmująca się tematyką niemiecką. Licznie ukazujące się książki przynosiły niepokojąco mało materiału poznawczego, mogącego przyczynić się do wyjaśnienia niemieckiego faszyzmu i w ten sposób pomóc polskim oraz niemieckim rówieśnikom uchwycić jego istotę i jego funkcję, jego korzenie oraz odmiany, jego społeczną treść i narodowe uwarunkowania, dzięki którym stał się potęgą. Wybiera się w nich najrozmaitsze punkty widzenia: psychologia głębi, krytyka ideologiczna, moralna analiza mechanizmu totalitarnego: wszystkie jednak razem wzięte mają tendencję do kończenia wspólnym mianownikiem — zepsuciem przedstawionych osób jako Niemców. Postawa psychologiczna odnosi zwycięstwo nad historyczną, a stąd już tylko jeden krok do kategorii „krwi”.

Szczególne niebezpieczeństwo niemieckiego faszyzmu, jeśli się go porównuje na przykład z włoskim, należy wprawdzie widzieć w jego niemieckim charakterze, niemniej jednak nie w charak-

terze Niemców. Jego osobliwość leżała w politycznej strukturze oraz ekonomicznej sile Niemiec, która otwarła przed nim realną możliwość poważnego zagrożenia świata; jako taki dopiero mógł sobie podporządkować i użyć jako narzędzia narodowo-specyficzne dyspozycje Niemców, doprowadzić je do krańcowości czy zbroczenia. W czym przyszło mu z pomocą ogłuszające moralnie i paraliżujące wszelką krytykę oddziaływanie faktycznych (choć chwilowych) sukcesów.

Polska krytyka często wskazywała na wynikającą z braku autentycznych doświadczeń żywotność stereotypów Niemca w nowszej literaturze. Co mnie szczególnie uderza to nieudolność autorów w odróżnianiu narodowej względnie nacjonalistycznej ideologii od społecznej rzeczywistości. Nawet tak subtelna próba, jaką jest *Trismus* Grochowiaka, rozpowszechnia banały wskutek tego, że nazistowską ideologię bierze za całą rzeczywistość a jej nosiciela oddziela od wszystkiego, co go naprawdę określa, a przecież w III Rzeszy nie przestały się liczyć pobudki materialne, działały mechanizmy presji i korupcji. W konsekwencji postać Hauptsturmführera wygląda jak owoc cieplarnianego chowu: krzyżówka himmlerowskiej teorii rasy z podręcznikiem psychoanalizy. Tego rodzaju istota żyjąca wyłącznie „z głowy” tj. ideologią, nie odkrywa żadnej prawdy o Trzeciej Rzeszy — jest w gruncie rzeczy tylko naiwna.

Przykład Kruczkowskiego natomiast pokazuje, że artystyczna analiza, rzeczywiście posuwająca naprzód rozprawę z narodowym socjalizmem, a nie tylko obstająca przy narodowych zastrzeżeniach, może się udać temu, kto już dokonał historycznej rewizji mitów własnego narodu. Moim zdaniem bez *Kordiana* i *chama*, *Niemcy* są nie do pomyślenia.

Rzadko kiedy książki osiągają swój główny cel — gruntowną zmianę postawy jakiegoś człowieka. *Niemcy* należą do tych, którym się to udało. Znam młodego człowieka, który dobrze orientował się co do zbrodni popełnionych przez Niemców w Polsce w czasie drugiej wojny światowej i właśnie dlatego dramat ten, dzięki woli sprawiedliwości, dzięki wyrzeczeniu się nienawiści i wydobyciu społecznych determinant tego, co ludzkie, wstrząsnął nim i zmusił do nowego spojrzenia na rzeczy. Sztuka Kruczkowskiego osiągnęła cel, do jakiego powołana jest dobra literatura; przełamanie wszelkiej introwertycznej świadomości narodowej, umożliwiające jasno dojrzeć położenie drugiego narodu. Wtedy dopiero uprzedzone spojrzenie może stać się spojrzeniem nieuprzedzonym, wtedy dopiero otwiera się szansa uczenia się od siebie nawzajem po to, aby w przyszłości utożsamianie się z własnym narodowym charakterem znaczyło: Praca nad nim.

Und weil wir dies Land verbessern
Lieben und beschirmen wir's
Und das liebste mag's uns scheinen
So wie andern Völkern ihrs.

A ponieważ kraj ten ulepszamy,
Miłujemy go i osłaniamy,
Najmilszym niech się nam wydaje
Jak narodom innym własny kraj.

Brecht, *Hymn dziecięcy*

W miarę narastania tekstu zauważyłem, jak bardzo potwierdziło się wyrażone na wstępie przypuszczenie, że padną przede wszystkim słowa krytyczne. Ale mam nadzieję, że czytający te słowa będzie pamiętał o tym, że nie zmienia się rzeczy sobie obojętnych, lecz tylko te, z którymi jest się najgłębiej związanym.

Heinz Olschowsky
tłum. Stanisław Grygiel

EWA MORAWSKA

Z SOCJOLOGII NARODOWEGO CHOCHOŁA

To, co przeżywamy jako przynależność do narodu, jest rezultatem dziedziczenia kulturalnego. W jego toku zostaje człowiekowi wpojone subiektywne poczucie związku z narodową wspólnotą, a także pewien zespół wyobrażeń o świecie, przekonaniach i mitów, wartości i stereotypów, które są w niej szczególnie popularne. Język humanistyki wyraża je nieraz w sugestywnych, obiegowych pojęciach.

Wokół wielu takich pojęć nagromadził się wiekowy ładunek nieporozumień i uproszczeń. Nawet żywiąc wobec nich uzasadnioną nieufność, nie można jednak zaprzeczyć, że odnoszą się do istotnie ważnych problemów społecznego życia i dziejów. Jednym z takich pojęć jest niewątpliwie „charakter narodowy”.

W ciągu XIX wieku, który zaznaczył się w dziejach Europy jako epoka bujnego rozwoju świadomości narodowej, problematyka charakteru narodowego była popularną dziedziną historyczno-refleksyjnej refleksji. Wywodziła się ona w znacznym stopniu z koncepcji Herdera, podjętej przez licznych kontynuatorów, którzy realny problem społeczno-kulturowych uwarunkowań, wyobrażeń i zachowań członków grup etnicznych roztopili bez reszty w metafizyce „Ducha Narodu”. „Ducha”, który w polskich rozważaniach i spekulacjach odgrywał ogromną rolę i przyoblekał się w różnorodne symbole, od „Chrystusa Narodów” do „papugi” lub „chochoła”. Otóż wydaje mi się, że historiozofia i refleksja publicystyczna, oparte głównie na tego rodzaju symbolice nie są najlepszym rodzajem edukacji narodowej.

W dziedzinie problematyki charakteru narodowego wyłonił się ostatnio nowy nurt badań, wywodzący się ze źródła odmiennego od większości dotychczasowych teorii, związanych zazwyczaj z historiozofią lub z historią. To nowe źródło stanowi antropologia kulturowa. Jej ekspansja poszła w dwu kierunkach, częściowo zresztą zlewających się w jeden nurt. Pierwszy kierunek stanowią badania cywilizowanych społeczności, wzorowane na etno-

graficznych studiach ludów pierwotnych i podejmowane przez zawodowych etnologów (R. i H. Lyndowie, L. Warner czy R. Redfield). Kierunek drugi to właśnie badania charakteru narodowego, które wyłoniły się jako kontynuacja studiów nad osobowością w społeczeństwach pierwotnych. Kierunków tych nie można oczywiście radykalnie rozdzielać, gdyż z samych założeń metodologicznych antropologii kulturowej wynika ścisły związek badań nad osobowością, kulturą i społeczeństwem. Zachowanie koncepcji nierozzerwalnego członu: „kultura-osobowość” jako zasadniczego pojęcia w analizie charakteru narodowego posiada istotne znaczenie, gdyż osłabia niebezpieczeństwo metafizycznego traktowania owego charakteru jako emanacji „duszy narodu”.

Część publicystów, snujących refleksje na temat polskiego charakteru narodowego, zdaje się unikać ściślejszych definicji. Z. Szpotański twierdzi na przykład, że nie mamy wcale pojęcia przedmiotu, więc też metod jego badania. Tymczasem, jak widzimy, w naukach społecznych pojęcie takie istnieje i podejmuje się próby definicji, choć rzeczywiście z metodami badań są ogromne trudności. Wydaje mi się więc, że jeśli mamy sensownie mówić o takim socjalno-kulturowym przecie zjawisku, jakim jest charakter narodowy, rzeczą niezbędną jest próba zdefiniowania możliwie jasno pojęcia, które mamy na myśli.

Nie powinno to oczywiście prowadzić do konstruowania wielopiętrowych, skomplikowanych abstrakcji. Wiem, jak niezwykle trudną rzeczą jest definiowanie pojęć, szczególnie takich, wokół których narosły tysiączne spory i konteksty emocjonalne. Chciałabym jednak zaproponować tutaj dwa ujęcia charakteru narodowego, (z pośród kilkunastu, wysuwanych w antropologii kulturowej). Ujęcie pierwsze jest oparte na wzorach zachowania wspólnych członkom danego narodu i przejawiających się w organizacji grupowej, w instytucjach, w zbiorowych osiągnięciach czy w polityce. W ujęciu drugim, charakter narodowy jest rozumiany jako system postaw, wartości i przekonań wspólnych dla członków danego społeczeństwa lub dla dużej jego części.

Trzeba jednak od razu uprzytomnić sobie zasadnicze trudności. O odrębnym charakterze narodowym danej społeczności można, jak się zdaje, mówić tylko na podstawie porównań z inną społecznością. Tymczasem, chcąc na przykład porównać częstości występowania pewnych zachowań czy wartości u różnych grup czy społeczeństw, trzeba najpierw mieć pewność, które z tych zachowań i wartości są typowe dla danego kręgu kulturowego w ogóle, a które płyną ze specyficznych warunków lokalnych. Trzeba także wiedzieć, które cechy stanowią rzeczywiście element charakteru narodowego, a które są wynikiem przynależności do okre-

ślonych grup zawodowych, płci, pokolenia, stanu albo klasy. Dopiero gdyby dało się w miarę ściśle odpowiedzieć na te pytania, można by przystąpić do porównywania zachowań poszczególnych narodów w mniej więcej podobnych sytuacjach. I w tym jednak teoretycznym wypadku, trudności trwałyby nadal. Niestety bowiem w historii nie ma sytuacji absolutnie identycznych i wobec tego wszelkie uogólnienia nazwać trzeba co najmniej dużym uproszczeniem.

Wszystko to wskazuje, że nawet z chwilą zdefiniowania skomplikowanego pojęcia, na przykład — w naszym wypadku — pojęcia charakteru narodowego, kłopoty się nie kończą. Choćby bowiem udało się stwierdzić, że owszem, coś takiego jak charakter narodowy istnieje rzeczywiście i da się określić tak a tak, to z chwilą przystąpienia do konkretnych badań owego charakteru, natychmiast pojawiają się trudności. Nie znaczy to, że metod takich badań nie ma wcale, ale znaczy, że są jak dotąd bardzo niedoskonałe i dają jedynie lepsze lub gorsze przybliżenia stanu rzeczy. Dotyczy to szczególnie badań nad charakterem narodowym, które wciąż jeszcze znajdują się w powijkach. Mimo to wszystko jednak, myślę, że jest to kierunek poszukiwań bardziej płodny niż część przynajmniej potocznych refleksji, posługujących się wspomnianą we wstępie symboliką.

Wracając tedy do prób definicji charakteru narodowego w socjologicznych kategoriach, chciałabym zaproponować dystynkcję między występującym najczęściej faktycznie w danym społeczeństwie zespołem zachowań i postaw, a dominującym w danej kulturze narodowej wzorem tychże. Innymi słowy, trzeba by mówić albo o empirycznym albo o normatywnym charakterze narodowym.

Wśród wypadków historycznych przełomu XVI i XVII wieku rokosz Zebrzydowski 1606—1608 zajmuje pozycję centralną, stanowi jakby moment przejścia od okresu wzrostu gospodarczego i kulturalnego w wieku XVI do upadku życia społecznego w wieku XVII. To moment załamania, zbierający jednocześnie w całość całą myśl społeczną poprzedniego wieku. Ponieważ chciałabym zająć się tu przejawami charakteru narodowego szlachty polskiej w tym właśnie okresie, rozróżnienie normatywnego i empirycznego charakteru przyda się bardzo. Będzie mi bowiem chodziło raczej o normy czy wzory popularne wśród szlacheckiego społeczeństwa, niż o faktycznie występujące zachowania. Zajmę się wobec tego drugą z wymienionych wyżej definicji charakteru narodowego, czyli tą, w której ów charakter rozumiany jest jako wspólny system wartości i przekonań wyznawanych (choć niekoniecznie praktykowanych w życiu). Rokosz, jako okres wzmożo-

nych napięć społecznych, może, jak mi się zdaje, stanowić szczególnie interesujący, a może i pouczający temat refleksji badawczych.

Chciałabym ukazać etos szlachecki na podstawie *Pism rokoszowych 1606—1608*¹. Jak większość źródeł historycznych zbior ten powinien być traktowany z dużą ostrożnością. Ryzykowne byłoby konstruowanie wzorów moralno-osobowych przeciętnego ówczesnego człowieka jedynie na podstawie utworów publicystycznych lub pism politycznych jego epoki. Postulaty i normy przedstawiano wtedy w formach szczególnie skrajnych, z ogromnym ładunkiem emocjonalnym, celowo wyostrajając sformułowania dotyczące pewnych wartości politycznych czy moralnych. Dalej, *Pisma* obejmują wypowiedzi zarówno rokoszan jak i zwolenników króla, magnatów, średniej szlachty i kleru — stanowią więc materiał bardzo zróżnicowany pod względem składu społecznego i poglądów politycznych. Materiał taki może więc odzwierciedlać zespół wyobrażeń moralno-politycznych szlachty z a a n g a ż o w a n e j (po którejkolwiek stronie), czyli, innymi słowy, może ukazać nam tylko te elementy charakteru narodowego, które występują w intensywnie przeżywanych konfliktach społeczno-politycznych.

Z konieczności też za reprezentanta narodu, trzeba przyjąć w tym wypadku szlachtę. Po pierwsze źródła dotyczące innych stanów zachowały się niestety w bez porównania mniejszej ilości, po drugie szlachta uważała się jak wiadomo za naród, a po trzecie wzór szlachecki, aż do czasów nam współczesnych, dominował (dominuje?) w naszym obliczu kulturalnym. Nie tylko więc nieznajomość innych warstw sprawia, że utożsamiać tutaj trzeba polski charakter narodowy z charakterem typowo szlacheckim. Działał tu jeszcze inny czynnik: dostosowywanie się jednostek, wychodzących z innych stanów, do dominującego w kulturze polskiej wzoru osobowego, którym był właśnie wzór szlachecki.

Jest ogromnie interesujące, że wszyscy niemal ludzie zaangażowani w rokosz, czy to po stronie króla czy opozycji, magnaci czy drobna szlachta, powołują się na te same wartości i normy, nawet głosząc odmienne w szczegółach programy. Wygląda więc na to, że szlachta w swojej większości wyznawała mimo wszystkich różnic jednolity system poglądów moralno-politycznych. Ciekawe jest przy tym, że słowo „moralny” odnosi się w pismach rokoszowych najczęściej do etyki politycznej. Wydaje się więc, że w okresie przełomu XVI i XVII wieku wyobrażenia moralne

¹ Jan Czubek, *Pisma polityczne z czasów rokoszu Zebrzydowskiego 1606—1608*, t. I—III, Kraków 1916, PAU.

szlachty były ściśle związane (a w czasie rokoszu może nawet tożsame) z ideami politycznymi.

Wyznawano więc powszechnie i przeżywano intensywnie wartości, które jednak w codziennym życiu nie były ani powszechnie ani intensywnie praktykowane. Bardzo przydatne będzie tu wobec tego rozróżnienie S. Ossowskiego², który dzieli wartości na „codzienne” i „uroczyste”. Wartości uroczyste to takie, które są przedmiotem wspólnych przeżyć, wytwarzają wspólny nastrój, niektóre z nich są odczuwane tylko w okresach nasilenia łączności społecznej. Sytuacja rokoszu stwarzając stan nietypowy, przywoływała jak się wydaje w ogromnym nasileniu owe normy uroczyste, integrując warstwę szlacheckie.

Może więc można nazwać charakterem narodowym po prostu zespół uroczystych wartości, który jest charakterystyczny dla danego kraju? W takim jednak razie właśnie rokosze, rewolucje i bunty byłyby najlepszym terenem poszukiwań i porównań zarówno z innymi narodami, jak i pomiędzy różnymi okresami historycznymi w jednym narodzie.

Wyobrażenia etyczne szlachty rokoszowej ogniskowały się wokół pewnych „idealnych” (czy zmitologizowanych) kategorii polityczno-prawnych, którym świadomość szlachecka przydawała walor i ocenę moralną.

Ich opis zacząć trzeba od pojęcia-klucza jakim jest „Złoty Wiek”. Pojęcie to wiąże bowiem w całość wszystkie pozostałe wyobrażenia moralne szlachty. Jej mity należą bez wątpienia do „utopii przeszłościowych”, (w odróżnieniu od „utopii przyszłościowych” dominujących na przykład w niektórych kołach lewic społecznych czy wśród współczesnych amerykańskich „proroków techniki”). Ów retrospektywny ideał występował szczególnie jasnoważnie w okresie rokoszu w związku z powszechnym (przynajmniej w rokoszowej publicystyce) poczuciem nadchodzącej „zguby Rzeczypospolitej”. Tej zgubie, jak sądzono, można było zapobiec tylko wracając do przeszłości: „Wprawcież prawo swe i wolność w starą ryzę, a wedle nich niech was rządzą i sami się sprawujcie”³.

Pozytywny układ odniesienia stanowił Rzym: jego ustrój, instytucje, etyka. Dowodzi to zresztą silnego powiązania, na wzór antyku, sfery działalności politycznej z systemem moralnym. Przez odniesienie do ideałów rzymskich, pojęcia takie jak państwo, dobry ustrój, sprawiedliwość, cnotliwy obywatel czy wolność i rów-

² Stanisław Ossowski, *Dzieła*, t. III: *Z zagadnień psychologii społecznej*, rozdz. IV, str. 84, W-wa 1967, PWN.

³ Jan Czubek, *Pisma*, t. II, s. 100.

ność zyskiwały sankcję moralną: „Sławny porządek Rzplitej... wszystkich cnót źródło Rzym nieprzemierzony”⁴.

Lecz równolegle — co widać bardzo wyraźnie — funkcjonował wzorzec inny: kult dawności rodzimej, sarmackiej tradycji, wspierany rozbudowanymi argumentami „historycznymi”. Było więc tak, jakby oba ideały, antyczny i rodzimy, nakładały się na siebie, tworząc właśnie mit „Złotego Wieku”. Dawność, tradycyjność to były najpowszechniejsze wartości. Coś jest dobre i święte, gdyż jest dawne, odwieczne — tak wyglądało, jak się zdaje, rozumowanie szlachcica.

„Złoty Wiek” to była jednak także zmitologizowana przeszłość własnego narodu. Towarzyszyła temu swoista narodowa megalomania: pieczęlowicie hodowano przekonanie o odrębności i wyjątkowości polskiego charakteru, czy, jak wówczas mówiono, „polskiego animuszu”. Pisano: „Owo zgola żaden was [Polaków] swą dzielnością nie celuje [tj. nie przewyższa] ni złotą wolnością”⁵. Albo: „Dla Boga, komu nasza starożytność wadzi... każda Rzplita swoim prawem słynie, starożytnością stoi, nowinkami ginie”⁶.

Argumentowanie dowodami z dawności i tradycji było oczywiście powszechne nie tylko w Polsce, lecz w całej Europie jeszcze na początku XVII wieku.

Przed wszystkim jednak poczucie rozbieżności stanu faktycznego z ideałami, sięganie po ideały do „bytu powinności” nie jest bynajmniej cechą szczególną szlachty polskiej. Rzecz jest powszechna po dziś dzień. Gdyby współczesnego człowieka zapytać na przykład, jakie wartości uznaje za najpiękniejsze, pewnie odpowiedziałby, że dobro powszechne, pokój, wolność jednostki czy coś w tym rodzaju. Ale dodałby niechybnie — że to, ot, wzniosłe ideały, od których życie, jak wiadomo, bardzo odbiega. Każda epoka oczywiście dysponuje pewnym zespołem określonych wartości, w każdej da się stwierdzić rozbieżność bytu i powinności. Wystarczy przyrzeć się choćby hasłom, na które powołuje się większość współczesnych manifestujących zbuntowanych na całym świecie. Powołują się na ideały, które nie są właśnie realizowane, które są wyrazem przekonań jak być powinno.

Jeżeli więc można mówić o szczególności tego zjawiska wśród polskiej szlachty okresu rokoszu, to tylko w tym sensie, że ideały specyficzne zbiegły się z przeszłością, że utożsamia się właśnie tradycja rodzima z wzorami rzymskimi, że poczucie doskonałości i własnego ustroju, ze względu na dawność i demokratyczny

⁴ Ibid., t. I, s. 1201.

⁵ Ibid., s. 324.

⁶ Ibid., s. 318.

charakter życia politycznego, uczyniło z pojęcia „Złotego Wieku” ośrodek całego systemu wartości dotyczących życia społecznego.

Otóż państwo i prawo uważano za podstawowe wartości polityczno-moralne. Była to sytuacja zgoła paradoksalna, bo ten szlachecki legalizm łączył się ze skrajnym indywidualizmem, z anarchią właściwie. W świadomości szlacheckiej funkcjonowały więc dwa systemy wartości obok siebie. Trzymając się nadal terminologii Ossowskiego, można powiedzieć, że legalizm był systemem wartości uroczystych, normatywnych, a indywidualizm wartością funkcjonującą na co dzień. Zaznaczyć jednak trzeba, że w tym wypadku system wartości uroczystych był w świadomości ludzkiej niezwykle żywy, a w każdym razie na każdym kroku wyznawano go publicznie. Szlachta naprawdę tymi kategoriami myślała, legalizm jako cecha jej świadomości występuje w *Pismach* bardzo jasno. Było tak zapewne dlatego, że szlachta uważała się za podmiot władzy, a państwo, jako zastrzeżoną dla niej domenę działalności, integrowała chyba głównie moc normatywna wyobrażeń moralno-politycznych. Wiara w prawo musiała więc być niezłomna.

W dość powszechnej świadomości utarło się mniemanie, że cechą główną szlachty polskiej była buńczuczność i waleczność. To właśnie jesteśmy nieraz skłonni przypisywać „charakterowi narodowemu”. Tymczasem, nawet w okresie rokoszu, wojny domowej (a i czasy były w ogóle niespokojne), dominował de facto ziemiański ideał życia, ideał w gruncie rzeczy pacyfistyczny. Nie znaczyło to oczywiście, że nie ceniono zalet rycerskich. Szlachcic-obrońca Ojczyzny był powszechnie poważany, (z obowiązku rycerskiego wywodzono zresztą uprzywilejowaną pozycję warstwy szlacheckiej). Był to jednak obrońca „Ojczyzny w potrzebie”, a w żadnym wypadku nie agresor. Agresja nie była zgodna ze szlacheckim pozcieniem legalizmu.

Ów legalizm obejmował także duże poszanowanie dla władzy królewskiej. Również w tym wypadku nasze dzisiejsze potoczne wyobrażenia są nieścisłe. Nie docenia się zwykle elementu monarchicznego w ustroju Rzplitej, mówi się głównie o wysiłkach ograniczenia władzy króla i o rosnącym samowładztwie szlachty. Wszystko to prawda, ale byłoby dużym uproszczeniem przedstawianie stosunku szlachty do króla tylko w tym jednym aspekcie stałego strachu przed *absolutum dominium*. Powaga władzy monarchicznej była tak silnie ugruntowana w świadomości przeciętnego szlachcica (świadczą o tym między innymi czołobitne formy obyczajowe), że większość laudów sejmikowych w okresie 1606—1608, wyrażając nawet poparcie dla postulatów rokoszowych, zawiera jednocześnie zastrzeżenia, iż wszystko ma się odbywać „z zachowania

waniem dignitatem JKMości”⁷. Także najostrzejsze egzorbitancje i petitia pod adresem króla formułowane były przeważnie z uniozoną grzecznością. „Lepiej ci temu służyć, którego obrała Rzplita panem, a nie szabla dała”⁸.

Silnie zakorzeniony był również pogląd, że król jest pomazańcem Bożym. Był od zawsze i był dany od Boga, te dwie cechy oddziaływały bardzo silnie na zakotwiczoną w „złotym wieku” dawności świadomość szlachecką. W stosunku do króla, tradycjonalizm łączył się właściwie z pacyfizmem. Jeśli go już atakowano, to tylko w imieniu Prawa, (również pradawnego). „Król prawa niechaj sługą, niechaj stróżem będzie”. I rokoszanie i rojaliści przejawiają więc, jak widać, ten sam w gruncie rzeczy legalizm, chociaż wyciągają z niego inne szczegółowe wnioski.

Pojęcia dobra Rzplitej, Ojczyzny, króla, interesu społecznego były w owym okresie jak się zdaje nierozdzielne. Stanowiły rodzaj „zbitki moralnej”. Działo się tak tym łatwiej, że Rzeczpospolita była dla szlachty jakby żywą osobą: zespół odpowiedzialnych za jej losy ludzi porównywano do jej „ciała”, a prawo do „duszy” tego organizmu.

Oprócz państwa i prawa, szermowano chętnie pojęciem „dobrego obywatela”. I tu również odwoływano się do przeszłości, do „Złotego Wieku”, przeciwstawiając panującemu zepsuciu cnoty przodków, takie jak męstwo, sławę, wolność, (o tej wolności jeszcze potem): Dobry obywatel był obrońcą praw i przywilejów szlacheckich, był cnotliwy, pobożny, sprawiedliwy, był miłośnikiem Ojczyzny. Podobnymi zaletami powinien być się zresztą odznaczać również dobry władca. Służbę Rzeczypospolitej uważano za najwyższą cnotę obywatelską, przy czym chodziło o aktywne zaangażowanie w sprawy publiczne, nie zaś głównie o zasługi militarne. Powszecznie nawoływano także do powrotu do „staropolskiej cnoty”. Ta cnota przypomina bardzo rzymski wzór obywatela, tak jakby Rzym i polska przeszłość utożsamiały się z kretelem w świadomości szlachcica. Tyle tylko, że powinności oddawać należało nie tylko Ojczyźnie, lecz także Bogu. Do ideałów rzymskich dołączyły się więc chrześcijańskie, i mamy oto — jeszcze raz — podwójny ówczesny „Złoty Wiek”, bez którego nie sposób rozważać wyobrażeń moralno-politycznych szlachty omawianego okresu.

I wreszcie, dobry obywatel żywiąc kult dla spraw rodzimych i przekonanie o doskonałości własnego ustroju z niechęcią odnosił się do cudzoziemców: „jedno, aby Polacy... cudzoziemców nie przyjmowali, staropolskich praw swoich psować im nie dali... bo

⁷ Jarema Maciszewski, *Szlachta polska i jej państwo*, W-wa 1969, WP, s. 161.

⁸ Jan Czubek, *Pisma*, t. I, s. 167.

w Rzplitej rośnie sedecyja, a cudzoziemska górę bierze ambicyja... prawom naszym, wolności, więcej niech nie szkodzi"⁹.

Prawda, że panujący wtedy król Zygmunt III miał szczególną skłonność do otaczania się cudzoziemcami. W okresie rokосу atak na cudzoziemców, obcych, jako winnych wszystkiemu był po prostu znaną i dziś formą kanalizowania nastrojów. Animoszja od obcych i przypisywanie im jak najbardziej zbrodniczych zakusów wobec Rzeczypospolitej „pasuje” niemniej bardzo do opisanych już wyobrażeń na temat rodzimej doskonałości.

Jest jeszcze jeden czynnik konieczny dla pełnego obrazu owych „dawnych, dobrych czasów”, mianowicie — z g o d a. I rokoszanie i legaliści ze smutkiem wspominają, jak to przodkowie nie wadzili się rzekomo nigdy, jak to zgoda budowała powszechny pożytek i szczęście. Szczególnie jasno widać w tym właśnie wypadku czysto normatywny charakter konstrukcji „Złotego Wieku”. Przez cały czas jest wszak mowa o tym, jak być p o w i n n o, ale ani nie odzwierciedla się to w tym, co faktycznie jest, ani nie widać rzeczowej analizy aktualnych przyczyn niezgody, nad którą się wciąż ubolewa.

No i wreszcie naczelne hasło, jakim szermowała szlachta w rokoszowej publicystyce, mianowicie wolność i równość. Owa wolność i równość była dana szlachcie od Boga, stanowiła jej cechę przyrodzoną, wyróżniającą ją od innych ludzi, którzy wywodzili się jej zdaniem z innego pnia genetycznego. Była to więc również właściwość zakorzeniona jeszcze w złotym wieku, niezmienna, nieomal metafizyczna: „Nam, Polakom w sukience wolności tak przystoi jakoby ją do nas, do naszych natur i geniuszów przymuska!”¹⁰. Może w tym przeświadczeniu właśnie szukać należy wyjaśnienia paradoksu, jakim jest wspomniane już połączenie legalizmu ze skrajnym indywidualizmem. Legalizm odnosił się zapewne do sfery życia publicznego, był narzędziem, postulowanym jako czynnik ładu, wolność i równość natomiast były rozumiane jako szlacheckie właściwości na użytek indywidualny. Już sam taki zestaw wartości wyznawanych musiał zawierać w sobie potencjalne konflikty. Gdy się zważy, że zakładano ich niezmiennego istnienie w jakimś trwałym, a tylko niestety przyćmionym chwilowo świętym porządku „Złotego Wieku”, nietrudno zrozumieć czemu zamiast szukać ich racjonalnej realizacji w sferze aktualnych, politycznych możliwości, karmiono się iluzjami i niezrządkiem walczone o iluzję, piękne w kategoriach „wartości uroczystych”, ale nieosiągalne lub wręcz szkodliwe w zwykłym życiu.

⁹ Ibid., s. 291.

¹⁰ J. Ostrowski-Danekowicz, *Swada polska i łacińska*, t. I, s. 303.

Nic dziwnego, że panowała zaskakująca wręcz rozbieżność między faktycznym zróżnicowaniem wewnętrznym stanu szlacheckiego, a wolnościowymi i egalitarnymi ideałami, jakie w tym stanie wyznawano. Zdawano sobie co prawda z tego sprawę: „...więc to jest wolność? To najgorszy ucisk ogółu ze strony garstki!”¹¹ pisano. Takich wykrzykników można znaleźć mnóstwo w pismach rokokowych. A mimo to wolność i równość funkcjonowały nadal w świadomości w sposób czysto normatywny i wciąż zafiksowany w „Złotym Wieku”. Widoczna była przy tym postępująca sarmatyzacja szlacheckich ideałów, wzorzec zawężał się do miary szlachcica, który postuluje przede wszystkim wygodne życie we własnym partykularzu. Lamentowano nad uciskiem ogółu ze strony garstki, ale jednocześnie pisano: „Wolność jest żyć jako chcieć bezpiecznie w swym domu, oprócz Boga, praw, sądów nie podlegz nikomu, mieć wolny plac w braterskim kole do mówienia, na zjeżdżiach wspólnych niwczym nie ponieść zelżenia”.¹² Już nie polityk, o horyzontach odpowiedzialnego za rzecz publiczną męża stanu, ale wygodny sarmata, gustujący w sejmikowym politykierstwie staje się więc uosobieniem szlacheckich wolności. Dołączał się tu zresztą, jako potężny motor, kształtujący opinię — lęk przed deklasacją. Tym bardziej więc akcentowano wolność i równość jako nieodłączalne i „z natury” (z samej dawności) posiadane właściwości. Szlachcic żył tedy mitem. Jego korzenie umieszczał w przeszłości, ale deklarował jego obecność stale, desperacko, w życiu codziennym, nie chcąc widzieć jak mało ma on już wspólnego z faktycznym stanem rzeczy i nie umiając także, czy nie pragnąc, zrewidować gruntowniej i mitu i rzeczywistości.

A tymczasem rzeczywistość rozmijała się z mitem coraz bardziej. Na przykład równość, w rozumieniu szlacheckim, oznaczała, że skoro każdy szlachcic jest równy drugiemu pod względem prawnym, to tym samym żaden w niczym nie ustępuje Radziwiłłom czy też Zamoyskim. Nikt nie ma wszakże wysuwać głowy ponad szereg, jak też nie należy wypadać z szeregu. Pisano tedy: „...abyś WKMość jednych familiej nad drugie nie wysadzał, dość ozdoby ma szlachcic polski ze swobody i prawa swego. (...) Tak się przodkowie naszy i my in ea aequalitate kochamy, że ta nas aequalitas trzyma i w niej libertas nasza constitit”.¹³

A tymczasem — jakże naprawdę wyglądała owa zasada równości w stosunku do szlachty służebnej? Na słowa Jazłowieckiego: „sługa mój, komornik, równy waści szlachcic”, Stanisław Stadnicki dawał taką oto charakterystyczną odpowiedź: „Komornik

¹¹ Biskup Marcin Szyszkowski na sejmie 1606.

¹² Jan Czubek, *Pisma*, t. I, s. 161.

¹³ *Ibid.*, t. II, s. 476.

WMci i równy WMci, nie mnie, bo Stadnicki żaden z kopy nie służywał".¹⁴ Ten drobny przykład dowodzi bardzo jasno, jak wyłączenie już „uroczysty” charakter miała wartość egalitaryzmu. Stadnicki, magnat, jeden z przywódców rokoshu, odwoływał się wszak stale na forum publicznym do wolności i równości, jako do wartości powszechnie uznawanych, sam jednakże, podobnie jak ówczesna magnacka grupa, wcale ich nawet nie odczuwał (by posłużyć się jeszcze jednym rozróżnieniem Ossowskiego).¹⁵ Szlachta zdawała sobie zresztą sprawę, że wolność i równość były już właściwie nierealne. „Żeby mi sąsiad możniejszy tyranem nie był...”¹⁶ pisał Anonim na początku XVII wieku.

Mimo to jednak, prawo, wolność i równość były nadal wartościami świętymi niemal. To, że odwoływano się do nich wciąż, i aż tak powszechnie, zdaje się wskazywać, że funkcjonowały już niejako przez negację istniejącego stanu rzeczy. Może wracanie wciąż do tego „jak powinno być”, „jak drzewie było” stanowi czasem ostatnią deskę ratunku w zalewie tego, co jest, a czego nie umie się, albo nie może zmienić.

Bywa to jednak ratunek bolesny. Szlachecka doktryna polityczna, ucząca „jak być powinno”, była na przykład na wskroś demokratyczna. Republikańska forma rządów miała także sama w sobie duże znaczenie wychowawcze: kształtowała przywiązanie do kraju, poczucie równości, w sumie — określone wyobrażenia moralne. Tymczasem wyobrażenia te były z góry skazane na szok zderzenia z faktycznym stanem rzeczy. Tym boleśniej więc musiała odczuwać szlachta niezgodność ideałów z rzeczywistością. Z drugiej jednak strony, i to jest zjawisko frapujące — mimo tej tak wyraźnej niezgodności, przeświadczenie o perfekcji ustroju „samego w sobie” było tak silne, że odnoszono się jak najbardziej wrogo do wszelkich idei reformatorskich. Mimo nawoływania do naprawy, mimo przestrzegania przed zgubą, każda właściwie próba naprawy konkretnej była szkalowana jako chęć wprowadzenia absolutum dominium i zajadle tępiona w imię tych właśnie wartości, których przywrócenia tak gorąco domagano się w teorii. Tak chyba wygląda, w przyziemnym, socjologicznym oglądzie polskie błędne koło, zwane chętnie przez naszych liryków „chochołem”.

Kończąc, powtórzę jeszcze raz cechy, które wydały mi się najistotniejsze dla szlacheckich wyobrażeń polityczno-moralnych doby rokoshu. Pierwsza z nich to zespolenie, na wzór rzymski, moral-

¹⁴ Ibid., s. 177.

¹⁵ Stanisław Ossowski, *Dzieła*, t. III: *Z zagadnień psychologii społecznej*, rozdz. IV, s. 73.

¹⁶ Anonim, XVII wiek.

ności i polityki. Druga to szlachecki legalizm, wysuwany, normatywnie w każdym razie, na plan pierwszy w większości ówczesnych wypowiedzi. Jest to tym bardziej interesujące, że rzeczywistość bardzo daleko odbiegała od legalistycznego ideału. Cecha trzecia to powszechne funkcjonowanie w świadomości szlacheckiej kategorii wolności i równości, przy podobnej niezgodności tych ideałów ze stanem faktycznym. Wszystko to nasuwa przypuszczenie, że wartości moralno-polityczne egzystowały w dobie rokoszu w dużej mierze autonomicznie, uporczywie przetrzymując kontrast z rzeczywistością.

Być może, działało się tak dlatego, iż, jak już pisałam, układem odniesienia dla świadomości społecznej szlachty była przeszłość, mit złotych czasów, moralno-polityczna utopia, która „fiksowała” pewne wyobrażenia, uodporniając je na realną sytuację i uniemożliwiając tym samym wszelkie jej zmiany, nawet po linii głoszonych ideałów. Ale mógł działać także mechanizm odwrotny: rzeczywistość, tak różna od wyznawanych wyobrażeń, mitologizowała te wyobrażenia tym silniej, czyniła z nich rodzaj „świętego obszaru”, pełniącego rolę twierdzy, chroniącej przed starciem z realnym życiem.

Ponieważ napisano już tomy na temat polskiej tolerancji religijnej, nie sądziłam, by trzeba było tu się nią osobno zajmować. Wspomnę więc tylko, że jak wynika z omawianych pism, nie była to jedynie tolerancja, i rozdział religii od polityki, choć te podkreślano bardzo mocno. („Bywał święty zwyczaj stary, sejm nie miewał nic do wiary”).¹⁷ Posuwano się jeszcze dalej: służba państwu i ojczyźnie stawiana była moralnie wyżej niż praktyki religijne: „...wiedząc, że szlachcicami pierwiej niż katolikami porodzili się przodkowie, (...) że Królestwo Polskie nie jest regnum sacerdotale, ale regnum politicum, (...) wiedząc co Panu Bogu powinni, religii świętej z policją nie miesza!”.¹⁸ Poglądy takie dowodziłyby, że więź stanową stawiano wyżej niż religijną, że rzeczywistym spoidłem narodu było poczucie szlacheckości, i że synonizm: „polak-katolik” pojawił się dopiero znacznie później.

Powyższe refleksje to naturalnie tylko migawkowe wskazanie pewnych elementów charakteru narodowego, w niedużym wycinku historycznym. Chcąc zanalizować te elementy naprawdę gruntownie, należałoby przedstawić ich związki z warunkami społecznymi i ekonomicznymi w Polsce, oraz zbadać, które z wyznawanych wartości były wówczas wspólne dla całej Europy. Tylko wtedy zostałby spełniony postawiony przeze mnie na początku

¹⁷ Jan Czubek, *Pisma*, t. I, s. 18.

¹⁸ *Ibid.*, t. II, s. 125.

postulat całościowych, społeczno-kulturowych badań nad charakterem narodowym. Aby być w zupełnym porządku, należałoby też właściwie dokonać historycznego opisu przebiegu rokoszu 1606—1608. Nie zrobiłam tego, bo wydaje mi się, że dla interesującego nas tu problemu wartości, dokładne dane historyczne na temat kolejnych zjazdów nie są najistotniejsze. Szkic ten nie może oczywiście pretendować do rangi solidnej całościowej analizy, a stanowi tylko zasygnalizowanie interesującego być może przedmiotu dla niej. Może także niektóre ukazane tu migawkowo elementy charakteru szlachty polskiej z doby rokoszu da się odnaleźć w naszej świadomości także i dziś. Nie istnieje wprawdzie, moim zdaniem, „charakter narodowy” jako właściwość stała i niezmienna, uważam go za właściwość historyczną, ale jasne jest także, że pewne wyobrażenia utrzymują się niezwykle uporczywie. Pytanie dlaczego tak się dzieje, to domena oczywiście socjologii, lecz przede wszystkim może psychologii i jej studiów nad „elementami konserwującymi” w świadomości.

Ewa Morawska

WESTWARD HO

Wjazd samochodem do Ottawy, nocą. Ulica szeroka jak wschodni trakt, niskie domki po obu stronach, rzęsiście oświetlone ale jakby prowizoryczne, girlandy lamp nad jezdnią, wygląda to prawie na wesołe miasteczko. W dzień jednakże stolica ujawnia inne, też chaotyczne, ale dostojniejsze oblicze: ciężkie budynki rządowe, co najmniej tak samo gotyckie jak parlamenty Londynu czy Budapesztu, hotel niby średniowieczne zamczysko z ilustracji Dulaca, powiększone do nadnaturalnych rozmiarów, z pełnym wyposażeniem w baszty, blanki, wieżyczki i wykusze. Tuż otwiera się uroczy (choć samochodowy) spacer nad szerokim kanałem: wszystkimi barwami ognia okryte drzewa, trawniki, domki w ogrodach. Gdzie indziej dalekie rozłogi wiodą do nadwodnego, romantycznego campusu Carleton University. Pomieszczenie gęstej zabudowy z pustkami, rozrzutność przestrzeni przypominają mi tylko jedną ze znanych stolic: New Delhi. Bez samochodu ani rusz. Ale styl jazdy jest tu zupełnie inny, nieporównanie spokojniejszy, niż w Indiach czy w Europie. We Francji samochód jest narzędziem przepychania się w pośpiechu, w Polsce wciąż jeszcze uważamy go za instrument uciechy sportowej (choćby nieudolnej). Kanadyjczycy na ogół traktują auto, jako wędrującą kanapę.

W samym centrum miasta rozległy, niski, wielopoziomowy bункier National Arts Centre, zbudowany przez architekta polskiego pochodzenia, w środku piękniejszy chyba, niż zewnątrz. Wspaniałe sale teatralne i koncertowe z obnażoną aparaturą techniczno-akustyczną, jako podstawowym elementem plastyki wnętrza, mają urodę tak surową, że człowiek nawykły do złudnych, zabawnych i właśnie dlatego czarodziejskich przepychów w stylu opery paryskiej i jej pochodnych (jak krakowski teatr Słowackiego), do tradycyjnej atmosfery, ucieleśnionej w *Łóżach* Renoira albo w *Annie Kareninie*, zastanawia się, czy w tych funkcjonalnie wysmakowanych, wykwintnie purytańskich salach potrafi zgłęścić się tak mocny nastrój, jak wśród łóż *de la belle époque*?

Lecz i poważniejsze znaki zapytania zawisły nad tym świeżo ukończonym, a właściwie świeżo rozpoczętym, odważnym i ryzykownym eksperymentem. Kanada uznała ambitnie, że stać ją na ... teatr narodowy. Zbudowała go w niewielkiej swojej stolicy (pół miliona mieszkańców), kilkakrotnie w trakcie prac powiększając rosnący jak lawina preliminarz budżetowy. Wiadomo, że choćby wszystkie sale były zawsze nabite, na co się chyba nie zanosí, trzeba będzie do NAC dokładać co roku ... ile? kilkadziesiąt, czy kilkaset milionów? To się jeszcze pokaże.

Kiedy zwiedzam ogromny gmach, najbardziej chyba zachwycając się korytarzami i schodami, niewiele się jeszcze w nim dzieje: dyrektor NAC, Hamilton Southam, były ambasador Kanady w Polsce i wypróbowany nasz przyjaciel, dopiero koresponduje z autorami, kompozytorami, reżyserami, kompletuje z całego świata orkiestrę (pod batutą Maria Bernardi: koncert otwarcia, 7 października, obejmuje utwory Haydna, Schumanna, Wagnera, Prokofiewa oraz dzieło Murraya Adaskina, zamówione przez NAC) ... Jakoś to będzie! Tej postawy Southam musiał nauczyć się u nas: ale miał widać predyspozycje: nie on jeden bowiem, lecz wielu Kanadyjczyków postanowiło podjąć ryzyko i patrzą teraz z niespokojną dumą na ten śmiały i kosztowny symbol swoich marzeń o kulturze.

Jemy obiad w doskonałej restauracji NAC, pijemy kawę w jego nadwodnej kawiarni, oglądamy książki na wystawach jego księgarni, szukamy auta w przestronnym labiryncie podziemnych jego parkingów. Mój zapał do budowania i w Polsce takich parkingów ostudza wiadomość, że pod niektórymi amerykańskimi buildingami świecą one pustką: od zaparkowanego auta do najbliższej windy trzeba wędrować tak długo wśród martwego milczenia wyszczerezonych samochodowych masek, że kobiety (i nie tylko one) boją się tam bardziej, niż w nocy na ulicy.

I drugi symbol, nieco dawniejszy: muzeum sztuk pięknych. Widziałem w Kanadzie tylko dwa muzea: to w Ottawie i drugie, przyrodniczo-ludoznawcze (jak nasze muzeum tatrzańskie), w Edmontonie. Mimo wszystkich różnic zostawiły mi oba to samo wrażenie: dziecinnego zapału, dużych możliwości i sporego jeszcze braku rozeznania. Jak człowiek, który raptem się wzbogacił i namiętnie zapragnął użyć pieniędzy na szlachetne cele: zbiera co popadnie, słabo jeszcze się w tym orientując i zapełniając swoje graciarnie w oczekiwaniu, aż jego syn skończy wyższe studia i zrobi w tym wszystkim porządek. Gęsto wiszą obok siebie arcydzieła i knoty, w gablotach sąsiadują wspańiałe autentyczne wyroby indiańskie czy ukraińskie z kanadyjską CEPELIĄ albo zgoła z najgorszymi odpowiednikami „głowy górala z fajką”. Poza tym

jako obiekty muzealne obejrzyć można różne przedmioty gospodarstwa domowego, które u nas ... hm ... wciąż jeszcze należą do kuchennej czy łazienkowej awangardy.

W salach z malarstwem kanadyjskim uderzają — jak na całym tym kontynencie — rozkoszne prymitywy (widoczki i portrety) z pierwszej połowy XIX wieku. A potem — z początkiem wieku XX — mamy sławną tutaj kanadyjską „siódmkę”, która zresztą nazwała się tak oficjalnie dopiero po pierwszej wojnie i jeszcze wtedy uchodziła za grupę rewolucyjną. Tych pejzaży — gdyby koniecznie szukać europejskich analogii — można by porównać z Sichulskim czy Jarockim plus ekspresjonizm niemiecki: podobny rozmach i nieco brutalna ozdobność arabeski, podobna jaskrawość kolorów, solidniejsza niż u naszych mistrzów konstrukcja. Ci Kanadyjczycy dają chyba autentyczne świadectwo tutejszemu krajobrazowi: jego geologicznemu i roślinnemu, raptownemu rozbuchaniu, jego *démesure*, jego surowej mocy.

Barwy jesieni są tu naprawdę niewiarygodne: jeden i ten sam klon ma naraz wszystkie kolory płomienia i kolor kawonu, zupełnie sztuczne w moim odczuciu tony jakieś purpurowe i amarantowe. Nie widać dużych drzew — wszystko tu szybko rośnie i szybko niszczeje — ale ich gwałtowna strojność oszałamia, kiedy tak płoną dziesiątkami kilometrów. Dojeżdżamy nad jezioro i wstawiamy samochód do szopy z idealną punktualnością: choć na wyspie nie ma telefonu, nie czekamy ani chwili. Spod dalekiej wstążki lasów ukazuje się na wodzie motorówka, z ogromną szybkością rośnie w oczach, zwalnia, wsuwa dziób do wody, jęk silnika cichnie, opadają skiby pian. Pykając życzliwie motorówka dobija do pomostu pod szopą. Państwo Southamowie przypłynęli po nas razem z Janem, czyli ze swym pudlem. Kierowca, który mnie tu przywiózł, to podkomendny Southama z ostatniej wojny, który troszczy się o wyspę i jej wyposażenie techniczne. Stary wiarus pilnuje dworu, kiedy ukochany jego rotmistrz (major, pułkownik) bawi w mieście: jak w dawnej polskiej powieści.

Biały dwór na wysepce ma pewno kilkadziesiąt lat: weranda z dachem na drewnianych kolumnkach, trzaska ogień na komini, liczne fotografie rodzinne, kilka tomów książki gościnnej, trochę rozstrojone pianino ... Toteż rozmowa z pisarzem szwajcarskim, panem de R., który wraz ze swą piękną żoną także tu gości, sama schodzi na tzw. dawne czasy. Nawet bardzo dawne: pisarz mówi o swoim przyjacielu, Polaku, którego rodzina sięga IX wieku. Mam ochotę dowiedzieć się, czy przed Chrystusem, ale tylko zapytuję ostrożnie, czy z tamtych lat zachowała się u tego pana

(nazwijmy go tu przez dyskrecję Rozdziała-Niedopuszczalskim) bogata dokumentacja rodzinna? Szwajcar niestety nic bliższego nie wie, słyszał natomiast, że w Polsce nazwisko i związane z nim ewentualne splendory zachowują wszyscy potomkowie danej rodziny, podczas kiedy w Anglii każdy syn nazywa się inaczej, *et finalement c'est toujours Smith*.

Potem zaczyna barwnie opowiadać swoje przejścia na Ellis Island. Kiedy mianowicie przybył do USA w czasie wojny, czy zaraz po niej, nie mógł zrozumieć pytania urzędnika od imigracji: jakiej jest rasy? Przecież w Szwajcarii istnieją trzy rasy, tłumaczono mu. Odpowiedział wtedy: napiszcie *homo alpinus*. Za tak niepoważny stosunek do władzy zamknięto go na Ellis Island. Gdybym tu podał jego ówczesne przeżycia i losy różnych osób, wśród których tam się znalazł, ten fragment „zapisków” czytano by z zapartym oddechem, choć może z pewnym niedowierzaniem. Ale nie chcę kłusować w rewirach pana de R. Obiecał, że to wszystko sam kiedyś opisze. Zresztą już próbował i to zaraz po opuszczeniu więzienia, przez którego kraty oglądał z bliska statwę Wolności. Lecz w jednym z wielkich tygodników USA odpowiedziano mu, iż nie mogą drukować kpin z amerykańskich instytucji. Na próżno tłumaczył, że chodzi tu o instytucję w gruncie rzeczy antyamerykańską.

To było ćwierć wieku temu. Teraz prasa amerykańska z dużym zapalem sama opowiada historie, od których włos się jeży: tuż po pobycie na tej idyllicznej wysepce, w drodze do Winnipegu, przeczytałem szczegółowy opis, jak „zielone berety” przy cichej zgodzie CIA zlikwidowały pewnego człowieka podejrzanego o to, że jest *agent double*. Depesza z Washingtonu przyszła za późno, by go ocalić. Powie ktoś o takiej prasie: zły to ptak, co własne gniazdo kala. Pamiętam jak dziś, że tymi słowami odezwał się do mnie na Pustyni Błędowskiej szef szwadronu cekaemów, kiedy po długim ćwiczebnym marszu powiedziałem głośno, że odparzyły się konie pod jukami. Od tamtego czasu żywię niezłomne przekonanie, że tłuczenie termometru w obronie honoru gniazda nie jest najlepszym sposobem leczenia gorączki. Każdemu życzyć by należało takiej gazety, jak „New York Times” (nie dlatego, że jego niedzielne numery ważą trzy i pół kilo!).

Ruszamy inną płaskodenną łodzią *hors-bord* ku dużej wyspie, wznoszącej się na granitowym cokole o słoniowych kształtach i barwach, ku jej wewnętrznym, tajemniczym jeziorom, które obrzeża nietknięty, młody matecznik. Trafiamy tam waziutkim przemykiem dzięki żółtej tablicy, która głosi: FISH SANCTUARY, unosimy w górę silnik, przepływając nad bielejącymi w wodzie, falującymi długowłosą trawą szkieletami zwalonych drzew, snu-

jemy się w cichym plusku wioseł po wodnym labiryncie, wreszcie wypływamy z powrotem na roztocz jeziora innym przesmykiem wśród skał i gęstwiny. Motor znowu terkocze, łódź rusza żwawiej, rozwiązują się języki. Nie wiem czemu rozmawiamy o hippiesach. Pan de R. przypomina ironiczną „konstytucję anarchistów”, wymyśloną bodaj przez Rocheforta. Paragraf pierwszy: nie ma istnieć. Paragraf drugi: nikt nie musi czuwać, by respektowano paragraf pierwszy. Pan de R. uważa, że niepisana konstytucja hippiesów jest bardziej komfortowa. Paragraf pierwszy: nie ma nic do roboty. Paragraf drugi: policja winna czuwać, by respektowano paragraf pierwszy.

Lot na zachód ponad trzema prowincjami stepowymi (*prairie provinces*): Manitobą, Saskatchewanem i Albertą. Mają razem niecałe trzy i pół miliona ludności, która do dwóch ostatnich prowincji napływać jąła głównie z początkiem XX wieku. Wówczas to dynamiczny minister Clifford Sifton, nie widząc jakoś wśród Anglosasów i Francuzów zbyt wielu chętnych do uprawy tych świeżo utworzonych prowincji, wypowiedział pewną złotą myśl: „Sądzę, że krzepcy wieśniacy, odziani w owcze skóry, których przodkowie orali ziemię w ciągu dziesięciu pokoleń, mający silnie zbudowaną żonę i pół tuzina dzieci, to będzie dobra krew ...”. Ta koncepcja hodowlana otwarła kanadyjskie prerie biedocie chłopskiej z Europy środkowej i wschodniej. Jej potomkowie stanowią dziś co najmniej połowę mieszkańców prowincji stepowych: ciekawy teren, demograficznie i kulturalnie. Od strony ekonomicznej — „spichlerz Kanady”, plus cynk i nikiel w Manitobie i odkryte pod drugiej wojnie złoża ropy w Albercie.

Stolica Manitoby, Winnipeg, nie wydała mi się miastem urodziwym: jeszcze bardziej prowizoryczna i bezładna niż to, co widziałem dotychczas, jakby cała rozkopana. Tym bardziej doceniam kulturę dyskusji podczas lunchu z rektorem w jadalni University of Manitoba (jest tu jeszcze druga, również prawie stuletnia wyższa uczelnia: University of Winnipeg). Przysiada się do nas profesor-monarchista (co w Kanadzie nie takie dziwne — mają wszakże królową) i wszczyną z rektorem dyskusję o autorytecie, zresztą głównie odwołując się do wydarzeń z ostatniego soboru i do sytuacji papieża. Identyczna dyskusja mogłaby się toczyć wszędzie, choć nie koniecznie na tak dobrym poziomie: znam argumenty obu stron, nawet formacje obu panów wydają mi się znajome. Konserwatywny profesor sprawnie szermuje boskim pochodzeniem wszelkiego autorytetu, który skądinąd opiera się na prawie naturalnym. Rektor, inżynier-urbanista, w dodatku je-

Uwożę z Winnipegu trzy publikacje wydziału slawistycznego University of Manitoba: *Readings in Polish Folklore*, czyli wybór oryginalnych tekstów z Kolberga, Glińskiego, Glogera i in., wydany przez prof. Rudnyckiego w roku 1953, jako pomoc dla studentów; pozycja druga — *Selected Poetry Lermontowa*, 1965, studium dwudziestostronnicowy zbiór przekładów, dokonanych przez dwóch Kanadyjczyków, panów C. F. L'ami (dziennikarza i pisarza pochodzenia irlandzkiego) i Aleksandra Welikotnego (wychowanka Miłkołajewskiej Szkoły Kawalerii w Petersburgu); pozycja trzecia, to *Slavica Canadiana* A. D. 1967. W selektywnej bibliografii „slawistów” znajduję sporo polskich komunikatów, sprawozdań, biuletynów, głównie kombatanckich i parafialnych, często powielanych; także kilka książek. Podam garść tytułów, jako ilustrację. Biuletyn Związku Kawalerii i Artylerii Konnej w Ameryce Północnej; *Submission to the Special Joint Committee of the Senate and the House of Commons on Immigration by the Standing Committee on Immigration of the Canadian Polish Congress National Executive Board* (długi tytuł); „*Jak tam idzie*”: *Bulletin of Polish Canadian Alliance Youth*; „*Nasza Credit Union*”: published by St. Stanislaus Parish (Toronto), Credit Union Limited; T. Krychowski: *The Polish Canadian Research Institute, its Aims and Achievements*; uwagi posła Haidasza (jego ojciec przybył z Polski) na drugim zjeździe kanadyjskich Słowian; Pierre A. Radwański: *Man, the Known* (206 stron); zbiór esejów: *Political Thought since World War II*, ed. by W. J. Stankiewicz (462 strony); Eryk Kosko: *Polish Engineers in Canada ...*; trzy prace z dziedziny psychiatrii dra Szyryńskiego, pięć prac z fizyki Bolesława Szczeniowskiego i tyleż z biologii S. Dubickiego; William Boleslaus Makowski: *History and Integration of Poles in Canada* (274 strony). Tylko w dziedzinie literatury trochę ubogo: na 21 pozycji duża większość ukraińskich, trzy słowackie i dwa polonica: wiersze Mariana Lisowskiego, tudzież Ivan Dobrachyński: *Lysty Nykodyma*.

Mimo ponawianych prób nie udało mi się ubłagać pracowników hotelu w Winnipegu, by zechcieli wyprasować mi ubranie i wyprać kilka chustek. Przeskakuję Saskatchewan (jeszcze tam wrócimy) i ląduję w stolicy trzeciej prowincji stepowej, Alberty. Zaraz po przybyciu do hotelu w Edmontonie ponawiam próbę z ubraniem i chustkami: skutek tym razem pozytywny. Drobnym ten szczegół podaję jako ostrzeżenie przed wyciąganiem z niniejszych zapisków jakichkolwiek pochopnych konkluzji. Podobnie i brzydotę Winnipegu zakwestionowałbym zaraz po starcie do Edmontonu: z lotu ptaka zobaczyłem srebrną rzekę i rdzawo fioletowy dywan drzew. Gdzie się to wszystko kryło, kiedy jeździłem po mieście?

Rozstasowuję się w edmontońskim pokoju i łazience, po czym zasiadam przy oknie, by napaść oczy wspaniałym widokiem dołiny North Saskatchewan River, której strome brzegi rumienia się jesienią. Telefon od Piotra, zaraz przyjeżdża po mnie i zabiera mnie do domu. Cieszę się bardzo, tylko chwila niepokoju, że trzeba będzie jednak zapłacić „za dobę”. Nie, hotel nie ma żadnych pretensji, przypomina jedynie, żeby wieczorem odebrać ubranie i bieliznę.

Kolacja w chińskiej restauracji, znacznie lepsza niż jadło kanadyjskie, cały czas podlewana świetną zieloną herbatą. Wieczorem przychodzi po sąsiedzku do Piotrów sędziwy generał Woliński, zięć prof. Lutosławskiego. Doskonale pamiętam profesora i z autopsji i naturalnie z legendy: gościł kiedyś u moich pradziadków, którzy mieszkali wtedy na Kleparzu, i rano jął na balkonie praktykować jogę w stroju raczej adamowym, co wywołało sensację wśród kleparskich przekupek.

Znowu więc toczy się rozmowa „o dawnych Polakach”. Gdybyż udało się namówić generała do pisania pamiętników!

Piotr zajmował się przez parę lat prospekcją, wiodąc życie po trosze traperskie: zakołkował sobie gdzieś na północy działkę — nie złotą, lepszą: uranową. Ale niewielkie były widoki, żeby tamte złoża zaczęto eksploatować: brak komunikacji, ciężki klimat. Tymczasem teraz przywiózł ktoś wiadomość, że biorą się do budowania dróg w tamtą stronę i kto wie ... Piotr jest w kłopotach, bo od kilku lat nie płaci podatku od swojej działki, więc tytuł własności przepadł: musiałby ją chyba na nowo oznaczyć i zgłosić.

Rozmawiam jeszcze z Piotrem i długo przez telefon z Zygmuntem, którego nie zdążę już zobaczyć, o ich życiu w tym najbardziej na północ wysuniętym dużym mieście Kanady (szerokość geograficzna Bałtyku, ale klimat kontynentalny!), tak odległym od łagodniejszych stref i od głównych w tym kraju skupisk cywilizacji: Montrealu, Toronto, Vancouveru. A jednak nie porzuciliby Edmontonu, mówią obaj. Może to trochę dobra mina do trudnej gry? Nie: tu na preriiach — mówią — żywy jest jeszcze *pioneer spirit*, dzięki któremu wzajemny stosunek ludzi jest życzliwy, solidarny, pomocny. A w tamtych miastach tworzy się już typowa, twarda, konkurencyjna, bezwzględna społeczność mrowisk urbanistycznych naszego wieku.

Późnym wieczorem oglądamy dubeltówki, przymierzam buty gumowe, grubą kurtę, czerwoną czapkę.

Nazajutrz budzenie o 5.15, wyjazd we trzech o 5.45. Ciemno jeszcze, ale niebo zaczyna się już czerwienić, jak witraż.

Żeby polować w Kanadzie, trzeba wykupić kartę łowiecką, która podaje na jaką zwierzynę dany myśliwy ma prawo polować i ile sztuk może w sezonie zabić (dzienny rozkład także jest ograniczony). Nie istnieją natomiast rewiry czy tereny łowieckie: po prostu każdy jedzie w plener, gdzie ma ochotę i strzela. Niestety często nie wie do czego strzela, to też wśród trofeów każdego sezonu naliczyć można kilkadziesiąt krów i co gorzej kilku myśliwych. Nie zawsze pomaga wielki napis COW, wymalowany na krowie przez roztropnego farmera, nie wystarczą obowiązkowe czerwone kurtki, a przynajmniej czapki: może taki obyczaj wśród jeleni, żeby rogi stroić na czerwono? myśli sobie co poniektóry Nemrod i łup. Mój przyjaciel wracał kiedyś do swego domku weekendowego w Rowdon (pod Montrealem) z dwojgiem dzieci, po rannym spacerze. Wychodząc z lasu zobaczył, że po przeciwnej stronie łąki składa się ktoś i najwyraźniej mierzy do nich. Cała trójka ledwo zdążyła paść na ziemię i wrzaskiem powstrzymać mordercze zamiary: myślałem, że to sarny, tłumaczył myśliwiec, bynajmniej nie zbity z tropu. Opowiadano mi też historię dwóch panien, które w późnej wiosnie życia postanowiły zasmakować łowieckich przygód: uzbrojone po zęby ruszyły na polowanie. Udało się im przy pomocy indiańskich forteli podejść pewnego osła, który paść się opodal swej stajni. Biedny osioł, wzięty w krzyżowy ogień, padł. Damy załadowały go na dach samochodu i dopiero w mieście dowiedziały się, że to nie łania (bo łanie także są tu zwierzyną łowną).

Myśliwi giną nie tylko od bratniej kuli: dosyć często po prostu się gubią. W czasie mego pobytu w Kanadzie prasa donosiła kilkakrotnie o poszukiwaniu różnych zaginionych grup. Gubią się czasem tuż obok własnych domów: niewysokie, lecz gęste lasy ze skońtunionym poszyciem, pozbawione wszelkich punktów orientacyjnych — dróg, ścieżek, przecinek, zrębów — nie są łatwe. Dodajmy do tego surowość kontynentalnego klimatu (gorące lata, ostre zimy) i brak fizycznej, a zwłaszcza psychicznej odporności ludzi z wygodnych miast — i mamy wypadki, kiedy o kilkaset metrów od ludzkich siedzib znajduje się myśliwych, zmarłych wskutek nerwowego wyczerpania.

Pytałem, czy te lasy nie stanowią idealnego schronienia i bazy wypadowej dla różnych zbójów? Jednak nie: bardzo dobra jest kanadyjska policja (pamiętacie *Tajemnicę Johna Keitha i Steelego z Królewskiej Konnej?*), a co ważniejsze — wielce skuteczne są jakieś okropne czarne muszki, które tak się dają we znaki, że zbiegli złodziejaskowie błagają podobno, by zabrać ich z powrotem do więzienia, byle się móc po tych muszkach dowoli wydrapać.

Jedziemy przez park narodowy. We mgle snującej się między pniami przepływa daleko para łosi, widzę też niewyraźnie jakieś małe jelenie, trochę podobne do naszych danieli. Później, tuż przy szosie, stadko wspaniałych, rozłożystorogich jeleni wapiti i dalej kilka bizonów (buffalo). Jeszcze poredziesiąt kilometrów. Nędzne, posępne, przeważnie chyba opuszczone ферmy, sklecone byle jak z desek, stojąc na gołych wydmuchach, w sposób niemal demonstracyjnie przypadkowy i nieprzytulny. Żadnego przy nich otoczenia, drzew, krzewów, ani śladu kwiatowych grządek. Ktoś mi później tłumaczył, że farmerzy ogałali całe otoczenie domów, by utrudnić podkradanie się Indianom. Jest chyba wyjaśnienie prostsze: trzebież nawet skrawka tych nieprzebranych lasów wymagała zapewne takiego wysiłku, że czasu nie stało na urządzenie się, tym bardziej skoro nikt nie wiedział, jak długi popas wypadł mu tu właśnie, nie gdzie indziej: ziemi było dosyć. W dodatku wystarczającym symbolem opanowania natury był po prostu sam brak lasu wokół domu. Farmer zapewne delektował się tym fragmentem krajobrazu, gdzie udało mu się zlikwidować drzewa i krzaki: któż by je miał sadzić z powrotem i po co?

A duża ilość opuszczonych ferm również tłumaczy się prosto. Pewna część rolników wyniosła się na ziemie bardziej urodzajne i korzystniej położone, inni przeprowadzili się do miasta. Mechanizacja rolnictwa ogromnie powiększyła obszar, który jest w stanie uprawiać jedna rodzina. Tam, gdzie były dawniej trzy ферmy, wystarczy teraz jedna. Świetnie się składa: wszak w mieście — wedle dosyć powszechnego jak dotychczas zdania — jest o wiele zabawniej. Ponadto w samym roku 1970 rząd ma zamiar wypłacić farmerom do 140 milionów dolarów, jako premię za NIEprodukcowanie zbóż. Kto ich nie sieje, dostaje 6 dolarów za akr (ok. 4 tys. m kw.) ugoru, jeszcze więcej za akr paszy. Chodzi o zredukowanie produkcji zboża w prowincjach stepowych i Kolumbii Brytyjskiej do minimum, celem upłynnienia nadmiernych zapasów. Już w roku 1969 zasiano o pięć milionów akrów mniej, niż w roku poprzednim. Ale rząd pragnąłby wyłączyć spod zasiewu dalsze 22 miliony akrów. W roku 1970 zboże zasianoby więc tylko na trzech milionach akrów! Oczywiście ta metoda „uzdrowiania rynku” jest tyleż radykalna, ile doraźna: opozycja (konserwatyści i socjaliści) krytykuje „krótkowzroczność” rządu i przewiduje „frustrację” farmerów.

Ujechaliśmy ze sto kilometrów. Okolica przypomina Kaszuby, wysunięte bardziej na północ. Już za późno na ranne ciągi kaczek, niestety nie możemy też zostać na ciągach wieczornych, bo mam na uniwersytecie prelekcję o godzinie 20-tej. Może się jednak nawiną jakieś przeloty w ciągu dnia. Nie zdążyliśmy zaha-

mować i przejechaliśmy dużego zaskrońca. Wysiadamy. Na trawiastym zboczku niedaleko opuszczonej lub może jeszcze śpiącej fermy wyrwa się prawie spod moich nóg kojot i ucieka jakby kulawo, wciąż oglądając się przez ramię. Kaczki kręcą się tu i tam w powietrzu. Później widzimy, że zapadają na dalekiej ścierni. Zasiadamy w zaroślach wokół niewielkiego jeziorka. Nielegalnie pożyczam strzelbę. Po wojnie, kiedy już wiedziałem, jak niemiło być zwierzyńą, zdawało mi się, że nigdy więcej nie potrafię strzelić do żadnej żywej istoty. Widzę, jak ciągnąć za sobą dwie długie, rozchylone zmarszczki suną po szklistej powierzchni kaczki rozmaite, inne niż w Europie, ale pokwakujące tak samo jowialnie: mam sympatię dla tych kaczek i za nic bym ich nie skrzywdził. Ale taka jest perfidia natury ludzkiej, że wystarczy przestawić punkt widzenia, by uczucia się rozkojarzyły: podobnie jak nieprzyjaciel nacierający w mundurze *feldgrau* nie był człowiekiem, tylko celem, tak też kaczka w locie jest czymś zupełnie innym, niż kaczka na wodzie. Jak daleko, jak ślepo trzeba iść po drodze rozkojarzeń, żeby spokojnie zabijać, nie jak ludzi, nawet nie jak zwierzęta, tych co mają inny kolor włosów, inny kształt nosa?

Szybko, z poświstywaniami skrzydeł nadlatują po chwiejnych torach najpierw trzy kaczki, chwilę później cztery. Strzelam dwa razy i ze zdziwieniem spuszczam czysto dwie kaczki. Zdziwienie rośnie w miarę, jak dalsze strzały idą bez pudła Panu Bogu w okna.

Potem siedzę długo nad innym jeziorem i obserwuję szczury wodne, które dopływając pod sam brzeg genialnie udają brązowe kawałki gałęzi, kołysane przez wodę. Potem idziemy tyralierą przez niewielki zagajnik brzoź, olch i sosen, bo zobaczyliśmy, jak z łąki frunęły tam jarząbki, zwierzyńa trudna i nawet tutaj cenniona. Zagajnik jest dosyć gęsto podszyty, sporo w nim wykrotów i zwalonych kłód. Włazę na jedną z nich i zapadam się w próchno po kolana. Łapiąc równowagę chwytam sterzący obok pień ułamanej brzoźki, który rozkrusza mi się w rękę na miazgę. Strzelam jednego jarząbka.

Z tymi kawkami na ścierni zupełnie się nam nie udało: niskie słońce już się czerwieniło. Nim zdążyliśmy dojść do jeziorka, za którym siedziały, zobaczyliśmy na tamtym brzegu czarną jakąś postać, niby żywy strach na wróble: podskakiwała, machała wielkimi rękawami, kaczki zerwały się chmurą i poszły bokiem. Naturalnie, huteryta broni resztek swego jęczmienia, mówi Jerzy. I nawet nic nie będzie można mu wytłumaczyć, bo się do nas nie odezwie, oni z nikim obcym nie rozmawiają! Huteryta po chwili przejeżdża w półciężarówce: czarna broda, czarny kapelusz

z wielkimi krezami, czarny płaszcz, jakby habit. Staje i wbrew oczekiwaniom bardzo grzecznie żałuje: nie wiedział, byłby pocze-kał aż podejdziemy bliżej.

Próbowałem dowiedzieć się czegoś więcej o tych huterytach, ale z miernym skutkiem. W brutalnym skrócie dałoby się może sprawę przedstawić — od pieca — jak następuje. Jednym z najbardziej płodnych zjawisk w dziejach naszej cywilizacji były — od pierwszej połowy XVI wieku poczynając — sekty protestanckie Europy środkowej, to znaczy grupy, zbuntowane przeciw zbuntowanym do niedawna, lecz wprędce oficjalnym Kościołom reformowanym. Sekty podjęły częściowo jedną z idei, która przyświecała pierwszym reformatorom, ale skostniała w zazdrośnym strzeżeniu lute-rańskiej czy kalwińskiej prawowierności. Jak często bywa z herezjami, sekty próbowały spod struktur instytucji odsonić to, co pierwotnie powołało te struktury do bytu: płomień ich wewnętrznej treści, uznając przy tym utopijnie zbyteczność samych struktur. I jak często bywa z herezjami, sekty z jednej strony prześladowali ci, od których się odłączyły i którzy dopiero co sami prześladowania cierpieli, a z drugiej strony one same wpadały niekiedy w różne skrajności, tym łatwiej, że podjęły zuchwałą próbę umasowienia pewnych zdobyczy arystokratycznego, rene-sansowego humanizmu. Sekty tworzyli na ogół ludzie prości, dla których granica między religią a przesądem i między Objawieniem a gnozą bywała jeszcze mniej wyraźna, niż dla ludzi wykształconych. Zrewoltowane przeciw „potęgom i tronom”, trafnie wyzywając, że instytucja zbyt często zapomina o wartości indywidualnego kontaktu z Bogiem i o wolności sumienia, sekty jednocześnie skłonne były zapoznawać wartość myślenia społecznego, i to takiego, które spaja ze sobą wiele pokoleń. Prowadziło to do ciągłego ich rozmnażania się przez pączkowanie. Czując ten brak, albo fatalną rzeczy kolejną same się instytucjonalizowały, albo wytwarzały zastępcze, czasem dla postronnych groteskowe kształty społecznego życia, w których prawdziwe obcowanie zastąpić miały wspólnie przeżywane dreszcze gnostycznych iluminacji i wtajemniczeń, a t r a d y c j ę — skrupulatnie zachowywane, choćby i niepojęte przepisy.

Sekty wydały w ciągu wieków wielu wspaniałych przywódców i jeszcze większą ilość wspaniałych, prawdziwie nabożnych, cichych „szarych ludzi”. Najpiękniejszym dorobkiem sekt jest głębsze niż dawniej ujęcie wolności i potępienie przemocy w świecie ducha: czy istniałoby dzisiejsze rozumienie tolerancji religijnej bez takich ludzi jak Sebastian Franck ze Szwabii, Coornhert

z Amsterdamu czy Jeremy Taylor z Anglii? Nie mówiąc o tym, że bez działalności sekt nie byłoby ani Kanta, ani romantyzmu. Ani Stanów Zjednoczonych.

Wiadomo, jak decydującą rolę w zasiedlaniu i organizowaniu USA odegrali różni nonkonformiści, uciekający za ocean od prześladowań religijnych: Pilgrim Fathers i purytanie w Nowej Anglii, kwakrzy z Williamem Pennem w Pensylwanii. Kliszą stał się obraz pioniera, idącego na zachód z karabinem w dłoni i Biblią w trokach, obraz improwizowanego pastora, którego kazania stanowią z początku główną twórczość literacką oraz ideologiczną nowych osiedli: np. o Indianach, że „chyba diabeł ukrył ich na tej ziemi, w nadziei, że nigdy nie dotrze tu Ewangelia Jezusa Chrystusa, by zniszczyć diabelskie panowanie nad nimi...”

Niezliczone amerykańskie wyznania (jest ich z górą 250!) wtopiły się jednak w tygiel amerykańskiego życia, przystosowały się, zmodernizowały, w wielu wypadkach stały się tylko jakby odznaką członkostwa tego czy innego, mgliście deistycznego klubu.

Inaczej w Kanadzie. Zdaje mi się, że sekty nie odegrały tam takiej roli, jak w USA. Najpierw dlatego, że z początku zasiedlili ją katolicy francuscy, a późniejsi przybysze anglosascy nie byli już uciekinierami od prześladowań religijnych; po wtóre dlatego, że jej przybrzeżne zgromadzenia ludności długo zależały bezpośrednio od korony brytyjskiej i oficjalnego jej kościoła, a daleki środek kraju ział pustką; wreszcie ze względu na koncepcję „mozaiki”, jako przeciwstawną „tygłowi”. Chociaż więc cała oświata z początku była w Kanadzie wyznaniowa, religia — z wyjątkiem głęboko integrystycznego Quebecu — organizowała życie chyba nie w tym stopniu, co w Stanach. Ale za to sekty zachowały w stopniu może wyższym swój charakter folkloryczny: charakter — *salva reverentia* — rezerwatów, gdzie dożywają ostatniego bodaj etapu dramatycznych swoich dziejów.

Wróćmy jeszcze na chwilę do historii. Znowu z uproszczeniem można by powiedzieć, że korzeniem wszelkich sekt byli anabaptyści, czynni już w pierwszej połowie XVI wieku (Thomas Münzer i Wojna Chłopska!). Chcieli oni wrócić do kościoła pierwotnego, stwarzając „wspólnotę świętych” w oparciu przede wszystkim o „wewnętrzne światło” (iluminację): odrzucali sakramenty z wyjątkiem Eucharystii i chrztu, którego jednak udzielali tylko dorosłym. Z anabaptystów wywiedli się między innymi mennonici, którzy odmawiali służby wojskowej, skłaniając się w przypadkach skrajnych do pacyfistycznej anarchii. Językami liturgicznymi kilkunastu różnych sekt mennonickich w USA (201 tysięcy wyznawców) i Kanadzie (150 tysięcy) są holenderski, niemiecki lub rosyjski. Ich członkowie odziewają się jedynie w sukno, które

sami tkają i nie używają guzików. Huterycy są właśnie sektą menonicką: żyją we wspólnotach jakby komunistycznych, które bardzo skutecznie uprawiają ziemię. Przedstawiciela takiej wspólnoty spotkaliśmy nad jeziorem.

Kiedy już weszliśmy w tę daleką dygresję, powiedzmy jeszcze, że wśród 28 określonych wyznań, które wylicza *Canada 1867—1967*, widnieją też duchoborcy (13 tysięcy). Poza Kanadą prawie nie istnieją. Założył ich niedaleko Charkowa około 1740 roku pewien były podoficer pruski, może kwakier: a kwakrzy też wywodzą się z anabaptyzmu. Duchoborcy nazwali się sami „Chrześcijanami Powszechnego Braterstwa”. Wszyscy są u nich równi, każdy może w tym samym stopniu otrzymać „światło wewnętrzne”. Nie mają określonych form kultu ani nawet form życia rodzinnego: wolne związki między nimi kończą się same z chwilą, „kiedy skończyła się miłość”. Odrzucają podatki, sądy, policję, wojsko. Trudno się dziwić, że nie zachwycili ani kościoła prawosławnego, ani caratu. Mimo to istnieli w Rosji do końca XIX wieku, cierpiąc różne uciski, przesiedlenia, chwilami prześladowania. Na ich rzecz do opinii światowej apelował Tołstoj. Mikołaj II pozwolił im emigrować: powędrowali na kontynent wolności religijnej, do Kanady, gdzie doskonale pracują.

Nie pojechałem do klasztoru Bazylianów, w pobliżu Edmontonu, gdzie przechowywane są podobno najstarsze i najpiękniejsze księgi liturgiczne grecko-końskie. Telefonowaliśmy, ale ojcowie wydawali się trochę zaniepokojeni perspektywą odwiedzin gościa z Polski, więc wolałem się nie narzucać. Martwili się tą luką w mojej podróży profesorowie pochodzenia ukraińskiego, z którymi spotykałem się na wielu uniwersytetach i którzy z reguły okazywali mi ogromną gościnność i uczynność. Rozmawiali ze mną dobrą polszczyzną, co niekiedy dziwiło profesorów pochodzenia polskiego. Przy najlepszych stosunkach ze swymi ukraińskimi kolegami, porozumiewają się z nimi po angielsku: może po prostu dlatego, że wielu lepiej zna ten język, zwłaszcza w dziedzinie swych specjalności, a może wchodzi tu w grę subtelna kwestia protokolarna: Ukraińcom mówiącym po polsku Polacy na ogół nie umieliby zrewanżować się znajomością ich języka: natomiast angielszczyzna stawia wszystkich *al pari*.

Życzliwość profesorów pochodzenia ukraińskiego wydawała mi się nawet chwilami tak akcentowana, że aż niejako programowa, co bynajmniej nie odbierało jej wartości: jakby chcieli podkreślić, że spotykamy się na gruncie podwójnie neutralnym, bo najpierw kanadyjskim, po wtóre uniwersyteckim, co tym szczęśliwiej pozwala

obu stronom wyzwolić się od przeszłości i stanąć na gruncie normalnych, ludzkich, „dobrosąsiedzkich” stosunków. Może mi się zresztą owa programowość przywidziała, może to tylko we mnie odzywały się czy rozładowywały jakieś nieuświadomione kompleksy?

Pewna rozmowa, zresztą nietypowa, szczególnie utkwiła mi w pamięci. Ktoś spośród wielu ukraińskich profesorów powiedział, ledwo poznaliśmy się, że musi jedną sprawę od razu postawić jasno: uniwersytet kończył w Niemczech podczas ostatniej wojny. I co pan uważa, zapytał nagle, czy wolno mi było wtedy korzystać z tych przywilejów, którymi Niemcy próbowali nas kaptować, czy też miałem się dać wziąć do ich wojska? Byłem młodym chłopcem, widziałem tylko taką alternatywę, ich uniwersytet albo ich wojsko, myślałem, żeby wojnie nie pozwolić się zniszczyć, żeby nie marnować młodych lat, jeśli się tylko da uczyć się, nawet z takiej szansy skorzystać, uczyć się, uczyć ... proszę mi powiedzieć, co pan uważa?

Współżycie obu grup, polskiej i ukraińskiej, jak mi mówiono układa się na ogół dobrze, czasem w postaciach dosyć nieoczekiwanych. Na przykład (a pamiętać trzeba, że stara emigracja zarówno polska, jak i ukraińska, to byli przeważnie biedni chłopci) prezesem Polonii w jednej z prowincji był niedawno Czartoryski (z Pełkiń), bardzo na swoim stanowisku ceniony i szanowany, także przez Ukraińców, którzy z reguły zapraszali go na wszystkie narodowe swoje uroczystości, nie tyle może jako prezesa Polonii, ile właśnie jako Czartoryskiego, bo rozumiecie (tłumaczyli Kanaadyjczykom), to jest nasz książę litewsko-ruski.

Miałem w rękę „Zalecenia”, które Królewskiej Komisji — Royal Commission on Biculturalism and Bilingualism — przedłożył Ukraiński Klub Wolnych Zawodów i Businessmenów z Reginy (Saskatchewan) w roku 1964. Warto zaznaczyć, że w Reginie było wówczas 6 tysięcy Ukraińców (5 procent ludności): mieli trzy kościoły, trzy budynki dla działalności organizacyjnej, spółdzielnię spożywców i towarzystwo kredytowe. „Zalecenia” streszczają się w tym, że jedność nie może oznaczać uniformizmu: zatem należy, bez osłabiania Federacji, uznać język francuski za drugi język oficjalny całej Kanady i uczyć go, w szkołach średnich z językiem angielskim, od trzynastego roku życia (podobnie z angielskiego w szkołach z językiem francuskim). Natomiast z nauki innych języków „etnicznych” uczniowie szkół państwowych winni korzystać wedle wyboru, od dziewiątego roku życia; kulturalne wysiłki „trzeciej grupy etnicznej” (to znaczy: ani angielskiej ani francuskiej) trzeba wspierać finansowo na wszystkich szczeblach administracji; nie należy stosować dyskryminacji

wobec członków trzeciej grupy przy mianowaniach na wyższe stanowiska rządowe. Te dwa ostatnie, ważne punkty podparte są w „Zaleceniach” ciekawymi statystykami, a drugi z nich — cytatai z prasy kanadyjskiej, mówiącymi o świetnych, lecz tylko potencjalnych urzędnikach państwowych, których się nie mianuje, bo mają obcy akcent.

Pisałem już, że w prowincjach stepowych jest 7 procent Francuzów, 43 procent Anglików i 50 procent trzeciej grupy. Ta trzecia grupa jest ogromnie zróżnicowana (zaokrąglam dane z roku 1961). W całej Kanadzie jest milion Niemców: 6 procent ludności kraju (w prowincjach stepowych — 14 procent), 470 tysięcy Ukraińców: blisko 3 procent (w prowincjach stepowych — 9 procent), 450 tysięcy Włochów: z górą 2 procent (0,75), 430 tysięcy Holendrów: z górą 2 procent (4), 324 tysięcy Polaków: prawie dwa procent (blisko 4), 200 tysięcy Indian: 1 procent (blisko 3), 173 tysiące Żydów: prawie 1 procent (0,80). Potem następują jeszcze 24 grupy narodowościowe, które nie dochodzą do 1 procenta, lecz razem dają ładną sumkę. Z tej reszty powyżej jednego procenta wychodzą na preriach Norwegowie, Szwedzi, Rosjanie, Austriacy, Węgrzy i Duńczycy. Z większych grup, jak widać z przytoczonych liczb, tylko Włosi i Żydzi są proporcjonalnie liczniejsi — mówiąc z pewnym uproszczeniem — w miastach przybrzeżnych, niż na preriach.

Ale wymowne stają się te statystyki etniczne (klasyfikacja według pochodzenia) dopiero w zestawieniu ze statystykami językowymi (klasyfikacja według języka, uznanego za ojczysty). Nie tylko bowiem ludzie pochodzenia angielskiego uważają język angielski za „ojczysty”: stosunek jest jak 100 (pochodzenie) do 140 (język), na preriach nawet do 160. I odwrotnie: w trzeciej grupie etnicznej średni stosunek w roku 1961 równał się 100 (pochodzenie) do 53 (język). Podobnie wygląda na preriach grupa francuska! U Polaków, mimo znacznego wzrostu liczebnego tej grupy w ostatnim ćwierćwieczu (częściowo wskutek imigracji wojennej) stosunek w roku 1941 równał się: 100 do 77, w roku 1951: 100 do 59, w roku 1961: 100 do 50... Wniosek jest oczywisty: w drugim lub trzecim pokoleniu imigrantów niewiele więcej osób, niż połowa tak mówi językiem kraju, skąd pochodzą, by uważać go za język ojczysty. Jest to tendencja powszechna i stała. Procent grupy językowej w stosunku do etnicznej wzrósł w dziesięcioleciu 1951—1961 tylko u Holendrów i Włochów (nie licząc pewnych drobnych zbiorowości) ale jedynie dlatego, że te dwie grupy są ciągle zasilane liczną emigracją.

Ów proces asymilacji językowej, a co za tym idzie kulturowej, wydaje się nieunikniony wobec przewagi anglosaskiej w Kana-

dzie i sąsiedztwa USA. Lecz ukraiński klub z Reginy usilnie przed nim przestrzega, utrzymując, że swoistą wartością Kanady powinno być bogate zróżnicowanie kulturowe, przy zjednoczeniu we wzajemnej tolerancji i we wspólnym, gorącym patriotyzmie. Tak rozejrzawszy się w sytuacji preerii rozumie się lepiej, jak brzemienny może być dla nich w przyszłości rozwój sytuacji Quebecu. Nie tylko dla nich. Na całym tym ogromnym kontynencie *Ethnic Power* zaczyna odgrywać rolę, której możliwości nikt do niedawna nie podejrzewał. Może drogę utorowała *Black Power*? Pamiętać jednak warto, że murzynów jest w USA 22 miliony, a tak zwanych *ethnic Americans* koło 40 milionów. Zaczynają czuć swoją siłę, wspólnie przeciwstawiać się anglosaskiej przewadze, działać wspólnie — i to już nie tylko przeciw tym, którzy stoją jeszcze niżej. „W Detroit (pisze „Newsweek” z 21 grudnia 1970), gdzie trzy piąte mieszkańców to murzyni i Polacy, Black-Polish Conference — na czele której stoją czarny kongresman i polski ksiądz — zdołała dwukrotnie rozładować napiętą sytuację...” Tenże numer donosi o powstaniu CCC, czyli Calumet Community Congress, który chce reprezentować amerykańskich *ethnics*. Wiele zależy od tego, jaką drogą pójdzie ta siła, która na naszych oczach budzi się i przeciąga ramiona.

Pluralizm kulturowy Kanady dobrze ilustruje jeszcze jedna statystyka z owych „Zaleceń”, które już tak obficie cytowałem. Chodzi o czasopisma w językach trzeciej grupy. W roku 1963 istniało ich 94 (niestety nie ma statystyki nakładów) w 32 językach. Tabela podaje trzy polskie pisma: na każde z nich przypada 54 tysiące osób z polskiej grupy językowej. Wyliczę zatem dla orientacji te grupy, które mają co najmniej trzy pisma (w nawiasie — ilość osób z odnośnym językiem ojczystym, przypadających na jedno pismo). Litwini: 3 pisma (5 tys.), Szwedzi: 3 (11 tys.). Słowacy: 4 (11 tys.), Chińczycy: 4 (12 tys.), Żydzi (jidisz): 4 (21 tys.), Serbokroaci: 5 (6 tys.), Węgrzy: 6 (14 tys.), Holendrzy: 7 (24 tys.), Włosi: 9 (38 tys.), Niemcy: 9 (63 tys.), Ukraińcy: 19 (19 tys.).

Ta ostatnia liczba dobrze ilustruje dynamiczność grupy ukraińskiej. Przejawia się to nie tylko w dziedzinie publikacji, organizacji, sztuki (istnieją np. ukraińskie muzea i skanseny), lecz i w życiu politycznym Kanady: są ukraińscy prezydenci miast i ukraińscy senatorowie. W grupie polskiej — jeśli mnie wzrok nie mylił — widywałem tylko ochotników na senatorów.

Ostatnie moje przeżycie z Edmontonu: konfrontacja z pijakiem, chyba jedynym, jakiego spotkałem w Kanadzie. Na lotnisko odwieźli mnie Piotrowie i pijak widocznie słyszał, że rozmawiamy

po polsku, bo kiedy postawiłem walizkę na wadze, podbiegł raptem chwiejnym kroczkiem, nie bez wysiłku zepchnął walizkę, zamiast niej ulokował swój worek, po czym wytrząsając mi małą, ale za to brudną piastką pod nosem zawołał: *You are just a DP for me!* Te ręce spracowały się dla Kanady (demonstracja obu piastek), a pan tu przyjeżdża, po co właściwie? Pan jest dla mnie tylko dipisem! powtórzył bardzo głośno. Zanim zdążyłem wyjaśnić, że naprawdę nie zamierzam stwarzać mu konkurencji w jego zacnym i zacnie zakropionym znoju, dostrzegłem, że panienka od biletów zniknęła i po sekundzie wróciła z dostojnie wyglądającym panem. Pan spojrzał mroźnie na pijaka i spytał retorycznie: *Have you been drinking?* Po czym dodał, nie czekając na odpowiedź: *We shall be watching you. Behave.*

Biedny pijak znikł, zapadł się pod ziemię, a panienka cała czerwona przeprasza mnie, jakby to była jej wina, i mówi, że takie niegościnne występy nigdy się w tym kraju nie zdarzają, że przecież każdy przybysz mile tu jest widziany ... Pocieszam ją, że pijacy są na całym świecie tacy sami, na co ona: *You really are a good-natured man.* Nie wiem, czego się spodziewała? Że wyciągnę rewolwer, jak w westernie? Wszakże wówczas nie miałem jeszcze calgaryjskiego kapelusza.

Calgary, to miasto na południu Alberty, pospiesznie rzucone w goły step; na pociechę o sto kilometrów rysuje się w pogodne dni zjawia Gór Skalistych. Założnikiem miasta był posterunek policji konnej, która w roku 1875 próbowała zaprowadzić tu jaki taki porządek w niepochwytnej społeczności łowców buffalo, traperów i handlarzy whisky. Oprócz tych przedstawicieli białej cywilizacji siedzieli wśród tutejszych Indian tylko nieliczni misjonarze. Calgary jest ośrodkiem potężnej hodowli bydła rogatego, stąd od półwiecza z górą doroczne Calgary Stampede, *the greatest outdoor show on earth*, słynące dobrze znanymi z amerykańskich filmów baraniami skokami dzikich *brancos*, wyścigami *chuck wagons*, ale i koni pełnej krwi, defiladą Indian, powiewaniem cowboyskich kapeluszy, westernową gwarą: jedna restauracja zwie się tu Guvnor's Grill, druga, która obraca się wkoło na wysokim słupie — Husky Tower, drukowane powitanie dyrektora związku turystycznego zaczyna się: *Howdy, Friend!*

Proboszcz polskiej parafii pokazuje mi fotografię kardynała Wojtyły w cowboyskim kapeluszu: dostają je tutaj „lepsi goście”. Naprawdę? Zapragnąłem pożądliwie calgaryjskiego, białego kapelusza: ileż mi doda splendoru w oczach moich dzieci. Ze wstrętem słucham historii o zbłązowanym księciu Filipie, który świeżo do-

stając iksty z rzędu kapelusz (bo nie pierwszy raz był w Calgary) zapytał niedelikatnie: co mam z tym robić? Jajka w tym wieść do domu? czym oburzył całą Kanadę. Ale przez półtora dnia nie zdołałem wcale zapisać się w Calgary jako lepszy gość: wręcz przeciwnie, mój odczyt na tutejszym uniwersytecie cieszył się najniższą frekwencją, jaką w całej podróży zanotowałem (bodaj dziesięć osób). Od czegoż jednak cudowna polska gościnność i uczynność? Nawet nie wiem kiedy zaczynają urywać się telefony, pani M., choć po wypadku kuleje, działa szalenie. W rezultacie przed samym odlotem ona i Jaś-prospektor wiozą mnie do jakiegoś biura turystycznego, zza biurka wstaje strzelisty młody drab w kraciastej koszuli, z wisiosem na piersiach, sam wkłada *white hat* ozdobiony mnóstwem oznak i nie bacząc na wymowne zerknięcia pani M. na zegarek (bo zaraz odlot) ani na speszoną minę Jasia, który w tym momencie uważa mnie za skończonego głupca, „zaprzysięga” mnie nad wyraz uroczyście do klubu *white-hatterów* (muszę powtarzać gwarową „przysięgę”, z której wynika, że zawsze będę równie gościnny dla wszystkich, jak Calgary było dla mnie), wsadza mi na głowę kapelusz, po czym mówi cicho: a gdybyś kiedy potrzebował pomocy innego *white-hattera*, to zaśpiewaj tylko piosneczkę, której cię zaraz nauczę: raz — dwa — trzy ... tu młodzian z lekka przysiada i wydaje z siebie ryk tak okropny, że jeszcze w samolocie długo brzęczą mi uszy.

Jacek Woźniakowski

SASKIE REFLEKSJE

Okolo trzech tysięcy krętych, „przełomowych” szos, pokrytych często archaiczną, kostkową nawierzchnią, kilkaset zabytków z rozmaitych epok i taśma krajobrazów przemyskających i odmieniających się tak szybko, że zaledwie migawki osadzają się w pamięci, zatrzymane jako tło silniejszych wrażeń, lub jako efekt chimerycznej pogody, skąpiącej słońca, za to mgły, deszczu, a nawet przedwczesnej zimy przydzielającej co niemiara. Trzy tygodnie Saksonii z bliska, na co dzień, prawie na dotknięcie ręki, a jednak nie dającej się dotknąć, nie pozwalającej wyczuć pulsu — jednak zawsze jesteś tu tylko gościem, tylko „Ausländerem”, którego przyjmuje się z obojętną uprzejmością. Co mi więc pozostało? Strzępki filmu z zarysami budowli i barwami obrazów? Zamki jak pięści zaciśnięte na skałach i zamki jak uśpione, drapieżne zwierzęta u rzek, w dolinach. Miasta duże i miasteczka małe jak wioski — te pierwsze o twarzach zmasakrowanych w czasie wojny, że dziś już w nowej zabudowie zacierają się ich dawne rysy, te drugie haftowane z szachulca, przywołane do realnego istnienia ilustracje z książek dziecinnych z epoki naszych babuń. Za dużo, żeby pamiętać i za krótko, żeby zrozumieć. Przez głowę przemykają jakieś pomysły i porównania, skojarzenia i wyjaśnienia; czy jednak wyrastają one z faktów, czy tylko ze złudzeń podsuwanych przez tę wyjątkowo kapryśną jesień?

Więc jedna z owych niemieckich krain, które powstały w okresie ekspansji wojowniczych plemion, w okresie przypadającym na schyłek tego zakrętu dziejowego, w którym narody, wyłaniając się z puszczy i z milczenia historii, za ojczyznę miały ładowne wozy i łatwo przenośne obozy. Sprzeczne i niezdecydowane kierunki ich marszów coraz bardziej dzieliły i rozdrabniały uniwersalistyczną koncepcję antyku, rysując na białych jeszcze obszarach map konstelacje wszystkich naszych przyszłych konfliktów. Sasi parli na wschód, samym niemal środkiem tej europejskiej rynn, póki im od południowego wschodu drogi nie zagroziły góry, a od wschodu

puszcze i przesieki w nich rąbane przez kudłatych wojów nie-
mniej zapewne kudłatego ale chytręgo władcy jakiegoś niepraw-
dopodobnego państewka zaszytego w głuszy. Ponieważ północą
posuwał się napór innego ludu tej samej rasy, natrafiającego na
te same przeszkody, więc pierwsze potężne uderzenie owego
„Drang nach Osten” załamało się już dziesięć wieków temu i aż
do następnych wielkich germańskich inwazji odbywających się
w niedawnej przeszłości i w zasięgu nawet naszych własnych
wspomnień, przez stulecia ruch w owym raz przyjętym kierunku
odbywał się powoli, bez walk i bez widocznych sukcesów. Wyle-
wał się poza coraz wyraźniej określone granice państwowe mi-
gracjami mieszczan i chłopów, przylądkami i archipelagami — na
Śląsk i Morawy, na Siedmiogród, Wołyń, a nawet nad Don. Sak-
sonia w owym pokojowym etapie „Drang nach Osten” nie brała
właściwie większego udziału: zajęta własnymi sprawami, to zna-
czy przetrawianiem swych słowiańskich pokarmów. Kiedy przy-
łądki i archipelagi germańskiej ekspansji częściowo roztopiały się
i wynaradawiały wśród słowiańskich, romańskich i ugrofińskich
narodów, tu — w samym sercu tego jednego z najpotężniejszych
państw Rzeszy — dokonywał się proces wynaradawiania ludów,
które, zanim zostały wchłonięte, nie zdążyły nawet wykształcić
własnej państwowości.

Więc historia innym biła tu tętnem niż u nas — „w Koronie”,
innym nawet niż na Śląsku czy Pomorzu, więc jeśli przelotnego
„Ausländera” zatrzymują tu i zadziwiają pewne dla tubylców
oczywiste zjawiska, to dzieje się tak dlatego, że tam, skąd on
przybywa, o innych porach przeszłości zegary dziejów dzwoniły
głośniej, lub na odwrót — ciszej.

*

Po Naumburgu i Magdeburgu, po Halberstadt, Quedlinburg
i Gernrode romanizm zachowany na obszarze Saksonii w jej
dzisiejszych, administracyjnych wymiarach¹⁾ wypada właściwie
niezbyt imponująco. Więcej tu — podobnie jak u nas — wspa-
niałych resztek poprzeraśnianych tkanką późniejszych stylów, jak
choćby śliczne „złote wrota” katedry we Freibergu, niż w ca-
łości i w mniej więcej pierwotnym stanie zachowanych zabytków.

¹⁾ Saksonia w swych politycznych granicach, w których — połączona z Tu-
ryngią — stała się monarchią pod rządami Wettynów, nie pokrywa się z po-
jęciem geograficznym, które przesuwa jej północno-zachodnie granice aż po
Magdeburg. W niniejszej relacji opieram się jednak na obecnych granicach
administracyjnych, które z grubsza pokrywając się z dawnymi państwowymi,
obszar Saksonii dzieli na trzy dystrykty: lipski, drezdeński i Karl-Marx-Stadt.

Niemniej to, co przetrwało i tu i na sąsiednich, geograficznie saskich jeszcze obszarach, pozwala wielu naukowcom na posługiwanie się określeniem: „saska odmiana romanizmu”. Dla mnie jej najpiękniejszym wykwitem był bez wątpienia Wechselburg. Już sama sceneria tworzy niepowtarzalny nastrój, nastrój wzmocniony jednym z nielicznych słonecznych popołudni: najpierw kręta, marna ale malownicza droga wśród lesistych wzniesień, później miasteczko osadzone „na bakier” na zboczu lub może słuszniej łódź porywana ku górze przez falę uderzającą w burtę i na samym dziobie dawny klasztor, z kościołem czystym jak gdyby wyjęto go z podręcznika, lecz nie sztywnym i bezdusznym, nie pokrytym jeszcze warstwą banału, który zwykł porastać najbardziej renomowane zabytki, pełen drobnych i zachwycających niespodzianek, gdzie spokojne rytmy architektury łączą się z małymi lirykami rzeźbionych głowic, gdzie lektorium, o ileż skromniejsze od analogicznego w Naumburgu, jest zarazem bardziej rzeczywiste więc też i wzruszające, gdzie rzeźbiona w drzewie ogromna grupa Ukrzyżowania chwilowo znajduje się nisko, na wyciągnięcie ręki, więc jej cudowna monumentalność przybliżona nam została, nie tracąc na tym nic ze swej wielkości i gdzie stary „Küster” gra Bacha cicho i delikatnie, bo za ścianą kościoła, w budynku dawnego klasztoru znajdują się teraz chore dzieci.

Poza Wechselburgiem inne renomowane okazy romanizmu nie zrobiły na mnie większego wrażenia, chociaż w takim na przykład Gndensteinie oglądać można romańskie palatium zupełnie nie zafalszowane przez poprawiaczy historii sprzed wieku (czego dość zatrważającym przykładem jest Wartburg). Natomiast ze zdumieniem oglądałem kilka romańskich i gotyckich kościołów, których niemiecka nazwa „Chorturmkirche” nie da się właściwie dokładnie przełożyć na nasz język (kościół z prezbiterialną wieżą, względnie z prezbiterium wieżowym). W tej odmianie typowego wiejskiego kościoła wieża nie stoi — tak jak to się zwykle zarówno u nas jak i na całym świecie spotyka — przy zachodniej fasadzie nawy, lecz wyrasta ze środka prezbiterium. Wszystkie kościoły romańskie dzięki temu, że dominują w nich duże płaszczyzny murów, że otwory są niewielkie i rzadkie, że wieże ich mają szczególnie masywny wygląd — wydają się nam dziś dziełami architektury tyleż sakralnej co obronnej. Jest sprawą oczywistą, że w owych czasach, kiedy jeszcze murowanych budowli nie było na świecie zbyt wiele, każda z nich odgrywała ważną rolę przy ewentualnej obronie, niemniej saskie „Chorturmkirche” są w jakimś sensie najsilniej optycznie warowne: są małymi kamiennymi wzlotami ku niebiosom i małą ale twardą jak orzech twierdzą tu na ziemi.

W muzeum, które mieści się na zamku w Miśni, przechowywana jest drewniana figurka Panny Marii z Dzieciątkiem, pochodząca z Otdorf, a powstała około połowy XII wieku. Mimo niewielkich rozmiarów jest równie monumentalna jak olbrzymie Ukrzyżowanie w Wechselburgu, przy czym owa nie tyle Matka co Władczyni, sztywna i frontalna jak idol, posiada parę warkoczy spływających na ramiona i piersi, warkoczy, które niespodziewanie przywracają jej zwyczajną ludzkość. Czas, krusząc w wielu miejscach ową rzeźbę, stał z niej również barwy, którymi była niewątpliwie pierwotnie pokryta, ale domyślać się można natychmiast, zwłaszcza jeśli się przedtem widziało prześliczną Madonnę z lektorium kościoła mariackiego w Halberstadt, że te strumyczki splecionych włosów musiały być niegdyś „złote” (bo tak się o ich włosach mówi kobietom, by się im przypodobać, gdyż te idealne istoty wolą barwę metalu od tej, którą słońce nadaje żdźbłom dojrzewających zbóż).

W tym, co tu mogłem zaledwie naszkicować, zawiera się jakaś surowa bezpośredniość, która musiała cechować naród młody, który dopiero przedwczoraj zamienił szalasy koczownicze na potężny obszar urodzajnych ziem, który dopiero wczoraj odłożył tarczę i miecz, wciąż gotów znów za nie pochwycić. A może przenikło do tej sztuki coś z tego drugiego narodu, który narodem nie zdążył się narodzić, gdy już zaczęły go pochłaniać obyczaje i mowa tych, którzy nim i jego ziemiami dopiero co zawładnęli. Bo kto dziś zaręczy, czy germańska czy też słowiańska krew płynęła w żyłach tej dziewczyny, którą stała się idealnym prawzorem Madonn z Halberstadt czy z Otdorf? I kto zaręczy o pochodzeniu rzeźbiarza, posledniego ucznia wielkich mistrzów, który na wieś niosąc wzory z katedr i opactw, tłumaczył tryumfalny styl średniowiecza na nieco zgrzebną, kamienną kantyczkę?

*

W 1168 roku odkryta zostaje w obrębie dzisiejszego miasta Freiberg żyła srebrna. Data ta wydaje mi się o wiele bardziej brzemnienna w następstwa od bardzo wielu dat bitew, w których ktoś kogoś zwyciężył, stanowiących ulubiony repertuar dręczycielsko-pytaniowy naszych pedagogów.

„Ziemiorództwo”, jakby rzekł Staszic, saskich gór — Rudaw (a więc już sama nazwa wskazuje w co obfitowały) — staje się coraz gorliwiej eksploatowane, im bliższa jest końca epoka średniowiecza. W Annaberg i w Pirna, w Schneeberg, Marienberg i dziesiątkach innych miejscowości rozkwita górnictwo i górnictwo

społeczności oraz wzbogaceni na nich feudalowie wznoszą kościoły Bogu i sobie samym na chwałę. W północnej nawie kościoła w Annaberg tryptyk, który od frontu wygląda mniej więcej tak samo jak sto tysięcy powstałych w tej epoce tryptyków, na odwrócie i to nie tylko na skrzydłach, lecz także na tyle części środkowej zachował wielkie malowidło wykonane w 1521 r. przez malarza Hansa Hesse, w którym w sposób symultaniczny i skrzący się kolorami przedstawiono „Biblia pauperum” górnictwa i hutnictwa srebra. W krajobrazie godnym starych mistrzów niderlandzkich zaczyna się to wszystko od wydzierania ziemi jej skarbów, kończy zaś w mennicy pod postacią garści niepozornych, wstrętnych i kochanych krążków.

Na ziemiach saskich gotyk trwa niemal niepodzielnie aż do lat 30-tych XVI wieku. Nie jest to jednak ów styl logicznego pięcia się w górę, który znamy z podręczników, styl wyrosły z geometrii czyli z abstrakcji, który przypomina las w sposób niezamierzony, po prostu dlatego, że przyrost lasu jest równie logiczny i abstrakcyjnie geometryczny. Późny gotyk rozkwitający na górnim urodzaju Saksonii jest zjawiskiem już zupełnie odmiennym. W pewnym sensie należy jeszcze po trosze do międzynarodowego (by nie rzec kosmopolitycznego) stylu, który Francuzi określają mianem „porządku płomienistego” (*l'ordre flamboyant*), gdyż podobne cechy wykryć można zarówno w Anglii jak i w Hiszpanii, a w czeskiej Kutnej Horze przebudowa tamtejszego kościoła przypomina w ogólnym zarysie koncepcję halowych rozwiązań tych wszystkich saskich Pirn i Annabergów (dodajmy zresztą, że właśnie Kutna Hora była wówczas ośrodkiem czeskiego górnictwa).

„Otwieranie gór” — jak się niegdyś pięknie określało górnictwo inwestycyjne — to tylko ekonomiczna baza zjawisk dokonujących się w sztuce i malowidło Hessego jest tylko cennym dokumentem historycznym. To, że saski najpóźniejszy gotyk ma w sposób niewątpliwy swe własne oblicze, wynika z pewnością z innych przyczyn, których oczywiście nie potrafię wyjaśnić dokładnie, których jedynie mogę się domyślać. Górniczy urodzaj stworzył tylko możliwości podejmowania takich realizacji, w których wypowiedzieć się mogli artyści nieprzeciętni, artyści, którzy — jak sądzę — wbrew temu, że zalicza się ich do kategorii epigonów przemijającej epoki, nieśli w sobie zarodek czegoś nowego, czegoś, co miało się zrealizować w dość odległej przyszłości, ale w mniejszej i uboższej emocjonalnie skali. Nie ma już teraz miejsca na dostojeństwo, hieratyzm, równowagę: u twórców obecnie artystów odrodzony mistycyzm ściera się z bezwzględnie analityczną ciekawością świata i człowieka. Niepokój, ruchliwość, zamiłowanie do zawilej dekoracyjności, niespodziewane bogactwo i niespodzie-

wana oszczędność graniczące ze sobą o krok. Wszystko to mieści się w rzeźbie i malarstwie ale również w architekturze tego okresu. Ten najpóźniejszy gotyk jest cały zapatrzony w siebie, cały w sobie zagubiony, jest spazmatycznie introwersyjny. I właśnie w architekturze dostrzec to najłatwiej: te wszystkie olbrzymie kościoły, których kulminacjami są świątynie w Annaberg i w Pirna, mają zewnętrzne sylwetki surowe i nawet skromne (jeśli nie brać pod uwagę wymiarów). W Saksonii zewnętrzna oprawa „gotyku płomienistego” trafia się co prawda tu i ówdzie (Zwickau, Rochlitz, wieża schodowa tzw. Grosser Wendelstein zamku w Miśni), ale to co najpiękniejsze, co tam najbardziej saskie i najbardziej niezwykle, to wnętrza.

W historii sztuki niewłaściwie nazywa się ten okres mianem „gotyku łamanego”. Termin bardzo trafnie dobrany dla scharakteryzowania epizodu występującego w rzeźbie i malarstwie na przestrzeni trzeciego ćwierćwiecza XV wieku, w odniesieniu do architektury jest zupełnie nieodpowiedni: w najpóźniejszym gotyku saskim nie się nie łamie. Olbrzymia pieśń sklepień, czy może taniec sklepień rozpiętych w Annaberg lub w Pirna jest jedną wielką pochwałą linii giętkiej i krętej, rwącej się — to prawda — ale nie łamiącej. Gwiazdy i sieci wynikają nie z łamania się żeber lecz z ich przenikania. Ale w Annaberg, gdzie kościół parafialny jest szczytowym osiągnięciem najpóźniejszego gotyku saskiego, nie ma już nawet gwiazd: gnące, wijące się zebra układają się tu w motywy kwiatów i gałęzi, czasem odrywają się od sklepień przemieniając w węże, czasem urywają, a raczej rozkwitają popiersiami świętych i proroków, jakieś oszalałe drzewo Jesego, które znikąd nie wyrasta, nie ma początku, nie ma końca, więc nie drzewo, ale w ogóle roślinność: życie.

Inny przykład tych napięć, których sztuka saska jest tuż przed i kilkanaście lat po 1500 roku pełna (bo to wszystko, o czym tu piszę, jest przygodą i losem jednego pokolenia): przez Ehrenfriedersdorf przejeżdżam we mgle i w śniegu i tylko jakiś przypadek, może wolne miejsce na parkingu, może potrzeba zapalenia papierosa sprawia, że wysiadam z wozu, gramolę się na wzgórze, by obejrzeć kościół, i choć ten nie przedstawia się od strony architektonicznej ciekawie, przecież zaglądam do „Pfarramtu” z prośbą o klucz. I jeszcze dalszy łaskawy dla mnie zbieg okoliczności: bo wewnątrz stoi wielki ołtarz rzeźbiony przez Hansa Wittena, ale ja już byłem widziałem nie takie Witteny i może odszedłbym nie zobaczywszy tego, co w Ehrenfriedersdorf jest najcenniejsze, gdyby nie uprzejmy Küster, który przy pomocy gasidła do świec zamknął oficjalną, ozdobną i mieniącą złoceniami część środkową. I wtedy ukazały się moim oczom obrazy malarza, o którym wiadomo tyle,

że nazywał się Hans von Cöln i że czasowo przebywał w Chemnitz, współpracując z Wittenem. Więc najpierw (bo jest to politytyk, czyli ołtarz o dwóch parach skrzydeł) cztery sceny pasyjne, którym u dołu, w kolistych medalionach jak w wypukłych lustrach, towarzyszą cztery parabole ze Starego Testamentu, a później czterech świętych tak strojnych, tak wspaniałych i pysznych, ze atrybuty swych męczeństw dzierżą w rękach, jak buławy zwycięskich wodzów. Najnowszy, skrótowy zresztą bardzo komentarz do sztuki saskiej² powiada, że Hans von Cöln jest „nieprzebadanym jeszcze późnogotyckim manierystą” i dodaje, że chociaż współczesny Cranachowi, nie wykazuje ze sztuką mistrza z Weimaru najmniejszych nawet związków. Komentarz ten nie dopowiada jednak tego, co wydaje mi się sprawą zupełnie oczywistą — jest bowiem w malarstwie Hansa von Cöln patos i wykwinność, strojność i zmanierowana gestyka, a przede wszystkim ekspresyjność i wizyjność, które cechują największego geniusza tej epoki i tego kierunku, Mathisa Gotharda Neidhardta, którego zna się powszechnie z przypadkiem nadanego mu w sto lat po śmierci nazwiska: Grünewald. Oczywiście — Hans von Cöln jest tylko naśladowcą geniusza, a nie zdarzyło się jeszcze i nie zdarzy, by naśladowca geniusza sam był geniuszem, ale jest zjawiskiem dostatecznie niezwykłym, by poświęcić mu chwilę uwagi. Znający perspektywę, ale piętrzący ją tak, że uczestnicy Ostatniej Wieczery w sposób najzupełniej jeszcze gotycki tłoczą się w jednej niemal płaszczyźnie, dla pięknego układu draperii poświęcający prawdę anatomii, jest ten malarz w nastroju, w kolorze, w ekspresyjności na pewno największym w malarstwie mistrzem najpóźniejszego gotyku saskiego.

W rzeźbie jest nim wspomniany tu już Hans Witten. Wykonał on bardzo wiele dzieł wybitnych: tryptyki i pojedyncze rzeźby, tworzył zarówno w drzewie jak i kamieniu, płynął na fali tradycji cyzelując mistrzostwo i precyzję wykonania, mnożąc skomplikowane maswerkowe baldachimy, płataniny szat, ostro charakteryzowane twarze świętych. Jako autor tryptyków, nawet jako autor doskonałych aniołów z pulpitemi w Karl-Marx-Stadt — Ebersdorf, nie uzyskałby w dziejach większego znaczenia. Ale Hans Witten wyrzeźbił również tzw. tulipanową ambonę dla katedry we Freibergu, portal północny kościoła zamkowego w Karl-Marx-Stadt (dawniej Chemnitz) wspólnie ze swym pomocnikiem Franciszkiem Maidburgiem, a przede wszystkim tzw. Kolumnę Biczowania, która znajduje się w tymże kościele.

² *Deutsche Kunstdenkmäler. Ein Bildhandbuch. Bezirke Dresden, Leipzig, Karl-Marx-Stadt, Leipzig 1969, s. 368.*

Tulipanowa ambona jest igraszką mistrza, jest dziełem wirtuoza, który chciał zamienić kamień w materię żywą, roślinną, i któremu się to udało: dzieło zachwyca i pozostawia widza chłodnym obserwatorem, nie można bowiem doznać wzruszenia wobec tour de force techniki, choć można przed nim pochylić czoła. W pewnym sensie również tour de force jest portal, o którym wspominałem. Jest w nim jednak coś więcej: jest próbą przeprowadzenia nowej koncepcji kompozycyjnej, jest próbą wprowadzenia nowego stylu, tak jest — nowego stylu, który może nam się tylko wydaje stylem najpóźniejszego gotyku, gdyż nie korzysta jeszcze z włoskich czyli antycznych motywów ornamentalnych. Koncepcja portalu jest — mimo bogactwa rzeźb — w zasadzie prosta: wysokie, smukłe pole między dwiema szkarpami wypełnia rama dzieląca całość na trzy strefy. Portal sam w sobie nie odgrywa roli: dekoracja nie eksponuje lecz zaledwie toleruje to wejście, dla ozdoby którego powstała. Istotą jej jest struktura podziału, utworzona z suchych, pogiętych, pucuinanych i przenikających się pni drzewnych³. I tu leży zagadnienie, które interesuje mnie najsilniej: czy jest jeszcze gotykiem ta igraszka wykoncypowana i przeniesiona w kamień z form naturalnych? Gotyk był jedynym właściwie stylem czystej abstrakcji, jeśli bowiem odjąć mu to, co wyraźnie przynależy do warstwy przedstawieniowej (więc wyobrażenia świętych, cykle pasyjne, maryjne, starotestamentowe, podobizny nagrobne, przedstawienia heraldyczne i symboliczne) pozostaje igraszka abstrakcji: mnożenie i łączenie ze sobą kilku zaledwie podstawowych form geometrycznych: koła i półkoła, łuku ostrego, trójk- i czteroliścia, a „rybi pęcherz” nazwę swą zawdzięcza współczesnym skojarzeniom, pierwotnie bowiem nie usiłował niczego przypominać. Realizm przedstawień figuralnych, a także realizm tych dodatków do architektury, jakimi są kapitele i zworniki oplecione liśćmi winorośli, dębu czy nawet pocziwej kapusty, wkomponowany jest w tło wydedukowane z geometrycznej abstrakcji. Witten (nie on jeden zresztą, ale jeden z nielicznych robiących to z takim rozmachem) proponuje w miejsce abstrakcji zupełnie nową koncepcję: realizm scen umieszcza w ramach o równie realistycznym pochodzeniu. Mówi się: — późny gotyk posługuje się suchymi gałęzmi, omdlewającymi, więdnącymi jak gdyby fiałami, wyraża się w tym wielkie umiowanie epoki. Czy jest tak naprawdę?

³ Język niemiecki, tak podatny dla tworzenia pojęć, ma i dla opisanego tu rodzaju dekoracji specjalny termin: „Astwerk”. Sucha gałąź jest podstawowym składnikiem, najpierw zastępuje w wielu przypadkach czysto abstrakcyjną dekorację maswerkową, a później przenika i czas jakiś trwa w kreacjach o wyraźnie włosko-renesansowym charakterze, zwłaszcza w portalach.

Ale najbardziej dla mnie zaskakującym dziełem rzeźbiarza z Chemnitz jest „Kolumna Biczowania”. Stoi we wnętrzu pustego poza tym kościoła zamkowego, zamyka perspektywę filarów dźwigających baldachim zawitych sklepień. Poprzedza ją stół ołtarzowy, najprostsza mensa pozbawiona jakichkolwiek ozdób. „Kolumna Biczowania” jest zaś znowu suchym pniem drzewa, do którego przymocowano obnażonego Zbawiciela i wokół którego spiralnie i tanecznie uwijają się oprawcy. Polichromia pogłębia weryzm i ekspresję tej grupy, która w sztuce nie ma poprzedników, ale i nie ma następców. Nie istotnym jest tu bowiem to, że owa dziwaczna rzeźba odznacza się gwałtowną, okrutną ekspresją — ta bowiem jest charakterystyczna dla całej tej krótkiej, spazmatycznej epoki, ale istotnym jest to, że mistrz, który wykonał szereg znakomitych technicznie, ale kompozycyjnie tradycyjnych ołtarzy tryptykowych, dał tu nagle coś, co najzupełniej ową tradycję przewraca i niweczy. Dzieje średniowiecznego ołtarza, to dzieje rozbudowy architektonicznej struktury coraz wyżej i szerzej rozrastającej się nad mensą. Coraz w niej więcej świętych i ozdób, coraz bardziej dominuje nad tym, co jest w ofierze mszy najistotniejsze — nad prostym stołem mensy.

Renesans nie przyniesie w tej dziedzinie większych zmian: strukturę szafy gotyckiej zastąpi strukturą łuku tryumfalnego. Retabulum będzie nadal, aż do naszych dni rozbudowywać się w coraz potężniejszą, coraz teatralniejszą architekturę w architekturze. Propozycja Wittena pozostaje bez echa. Nie była to propozycja renesansowa, choć zdawała się zapowiadać nową epokę. Ale czy była jeszcze gotycką?⁴

„Kolumna Biczowania” powstaje w 1515 roku. W dwa lata później, na drzwiach kościoła w Wittemberdze...

*

W kościele zamkowym dawnego Chemnitz, a obecnie Karl-Marx-Stadt, gdy przychodzę obejrzeć „Kolumnę Biczowania”, jest właśnie po niedzielnym nabożeństwie. Już prawie nikogo nie ma w świątyni, kościelny porządkuje coś w kruchcie, a opodal ołtarza młody pastor rozmawia z jakąś kobietą. Długie włosy opadają mu ondulowanymi lokami na ramiona, a puszyste baczki okalają przystojną twarz. Gdyby nie schludność stroju i koafiury,

⁴ Termin „manieryzm późnogotycki”, podobnie jak inne próby określenia tego krótkotrwałego ale niezmiernie bogatego i indywidualnego zjawiska (np. barok gotycki), są, jak mi się wydaje, wadliwe w samej zasadzie, gdyż przenoszą pojęcia przyjęte dla innych epok i stylów na grunt, na którym — poza przypadkowymi zbieżnościami — analogie rzeczywiste nie istnieją.

można by go uznać za szczególnie ekscentrycznego hippiesa. Pośród kościołów reformowanych, luterański zaliczyć można niewątpliwie do najbardziej zachowawczych. Wyszedł z wielką energią naprzeciw zmian, które były u schyłku średniowiecznego świata niezbędne, ale później, w swego rodzaju osaczeniu w jakim się znalazł, mając z jednej strony „papistów”, z drugiej zacieklejszych bodaj od tamtych „kalwinów” i innych reprezentantów tendencji skrajnych, zatrzymał się jak gdyby w pół kroku. Dlatego niewłaściwe jest pomawianie luteranizmu o obrazobórstwo, skoro w protestanckich kościołach zachowało się więcej średniowiecznych Madonn i świętych, niż w katolickich, z których wymiottił je wszechwładny barok. I może dlatego ondulowane włosy i puszyste baczki przy biało obramowanych patkach i czarnej sukni współczesnego „ministra”.

Reformacja w wydaniu saskim obrazoburczą na pewno nie była. Ale jednocześnie z jej nadejściem rozpoczyna się to, co pewien niemiecki historyk sztuki określił jako „wielkie umieranie” sztuki swego narodu. Istotnie, jeśli porównywać będziemy indywidualności i osiągnięcia dwóch generacji, następujących po tej, która wydała Grünewalda i Dürera, Holbeina i Cranacha Starszego, to rezultaty takiego porównania okażą się dla nowej epoki katastrofalne. Wyjaśnianie tego zjawiska faktem, że sam Luter wysoko cenił muzykę, ale do sztuk plastycznych i ich roli w kościele nie przywiązywał większej wagi, ani też tym, że w okresie przełomowym było aż nadto nowych kościołów i nowych wystrojów wewnątrz, nie tłumaczy tego zjawiska. Gdyby następne po Dürerze pokolenie przyniosło równego mu geniusza, to — mimo niesprzyjających okoliczności — ujawnić by się musiał, „wielkie umieranie” jest bowiem przenośnią, tętno nie ustaje nigdy i tylko straszliwie słabnie.

Mamy zresztą inny sprawdzian; twórczość Cranacha Starszego oraz jego następców i naśladowców. Będzie na pewno niesmaczną przesadą, jeśli powiem, że podobnie jak nasz kraj Mniszkówną, Saksonia zalana jest Cranachem i jego spadkobiercami. Bardziej stosowne byłoby porównanie warsztatu saskiego z warsztatem ostatnich dwóch generacji Kossaków. Faktem jest, że niemal w każdym odwiedzanym przeze mnie kościele pokazywano mi „obrazy malowane przez samego Łukasza Cranacha”, gdy ja nawet szereg najlepszych, w muzeach zgromadzonych dzieł przypisywanych mistrzowi, oglądałem z dużą dozą sceptycyzmu.

„Casus Cranach” jest dla epoki „wielkiego umierania sztuki niemieckiej” symptomatyczny. Niewątpliwie przesadą było łączenie jego nazwiska z nazwiskami geniuszów tej miary co Grünewald i Dürer, ale krytycy bardzo lubią grupować i segregować

to, co do grupowania i segregowania z pewnością się nie nadaje. Cranach był malarzem bardzo wybitnym i bardzo sprawnym. Przedreformacyjna twórczość odznacza się wieloma doskonałymi osiągnięciami zarówno w malarstwie religijnym (liczne Madonny, tryptyk św. Katarzyny w Dreźnie), portretowym, jak i świeckomitologizującym (naiwnie-perwersyjne akty).

Jeden z pierwszych, wśród artystów niemieckich, opowiedział się zdecydowanie po stronie reformacji, co więcej — będąc w bliskich stosunkach z Lutrem — wyrósł na czołowego reprezentanta sztuki w służbie nowego wyznania. Próbował stworzyć syntetyczną plastyczną wykładnię tegoż i jego kompozycja poświęcona odkupieniu stała się pierwszym ikonograficznym manifestem reformacji.

Replikował ją (z pewnymi odmianami) i replikowali ją po nim jego uczniowie, tak że malowidła o tej tematyce zawędrowały i do Królewca, i do Wrocławia, i nawet do Nysy, gdzie w katolickim kościele św. Jakuba, na katolickim epitafium znajdziemy dość nieudolną parafrazę jednego z motywów przedstawienia: Chrystusa zwyciężającego grzech i śmierć. Najwybitniejszym z tej serii przedstawień jest pogrobowiec artysty — utwór będący dziełem zapoczątkowanym przez mistrza zapewne, ale ukończony już po jego śmierci, niewątpliwie przez syna: — tryptyk ołtarzowy w kościele miejskim w Weimarze. Osią kompozycji jest Chrystus ukrzyżowany i baranek eucharystyczny stojący u stóp Krzyża. W tle staro- i nowotestamentowe wykładnie dziejów zbawienia — zwiastowanie pasterzom (zapowiedź), czciciele węża miedzianego (grzech przeciwko pierwszemu przykazaniu i zarazem zapowiedź Męczeństwa Pańskiego), a wreszcie człowiek (Adam?), uciekając przed diabłem i śmiercią wprost w buchającą ogniem otchłań piekielną. Na pierwszym planie natomiast Zmartwychwstały Zbawiciel depczący i niweczący kościotrupa śmierci i maskarę grzechu po jednej stronie krzyża oraz trzej mężowie po drugiej: św. Jan Chrzciciel, Luter, ale pośrodku sam Cranach, w ten sposób wywyższony niejako nad świętego i reformatora, wywyższony podwójnie, gdyż na niego tryska krew z rany w boku Ukrzyżowanego.

Pojęcie „Epitaphienaltar” jest — o ile się nie mylę — wyłączną własnością języka niemieckiego, a jako zjawisko plastyczne również zdecydowanie dominuje na obszarach protestanckich. Jest to połączenie ołtarza z epitafium, połączenie o tyle istotne, że fundator i zarazem zmarły, który sam siebie czy też którego upamiętnić zamierzano, zrównany został z przedstawieniami świętych i ustawiony w retabulum w sposób analogicznie równo-

rzędny do tematu głównego, w jaki Cranach wprowadził samego siebie obok Lutra w obrazie weimarskim.

Na obszarach katolickich takie ujęcie byłoby niemożliwe: owszem — jeszcze u schyłku średniowiecza zaczęto w ołtarzach przedstawiać ich fundatorów, ale te małe portreciki zepchnięte są na margines kompozycji. W krajach katolickich plastyka sepulkralna zdobywa się na dzieła wielkie i czasem konkurujące z wystrojem służącym ściśle kultowi (ogromne nagrobki przerażające rozmiarami ołtarz w katedrze tarnowskiej, typowo polskie kaplice nagrobne dobudowywane od czasu Zygmuntońskiej do istniejących już kościołów), ale te dwa składniki wystrojów kościelnych są jednak zawsze rozdzielone. Umarły może być przedstawiony w pełnej postaci, ale pozostaje w ramach swojego pomnika nagrobnego i nawet, kiedy jak u Bernardynów rzeszowskich całe prezbiterium zamienia się w mauzoleum rodowe — zmarli fundatorzy i ich poprzednicy ze ściennych nisz kierują wzrok ku ołtarzowi w „wieczystej adoracji”.

W małej wiosce Seifersdorf koło Drezna typ ołtarza epitafijnego doprowadzony został do ostatecznej konsekwencji: epitafium stało się tu ołtarzem przez umieszczenie w prezbiterium, ponad mensą oraz przez uzupełnienie go reliefem z Ostatnią Wieczerzą. Ale relief jest prawie niedostrzegalny na pierwszy rzut oka, gdyż w ołtarzu dominuje przedstawienie rycerza klęczącego przed Krucyfiksem, przy czym rycerz jak chrańszcz w swej zbroi jest duży, a Krzyż jest małym Krzyżykiem ustawionym na pulpicie, przed którym klęczy zmarły. Indywidualny gest pobożności podniesiony tu został do roli podstawowego tematu ikonograficznego.

*

Ołtarz w Seifersdorf powstał w latach 1604—5. Jesteśmy już w innej epoce, która miała się okazać równie krótkotrwałą i równie dynamiczną co epoka najpóźniejszego gotyku. I równie bezpotomną.

Nie wiem, czy reformacja była rzeczywiście przyczyną „wielkiego umierania”, które zakończyło się gdzieś w 70-tych latach XVI wieku. Faktem jest, że była ona rzeczywiście dość obojętna wobec sztuk plastycznych, nie doceniając ich roli w oddziaływaniu na wiernych. Ale — jak już wspomniałam — nie tylko nie niszczyła odziedziczonych po katolicyzmie rzeźb i malowideł, lecz również nie przeszkadzała w próbach stworzenia sztuki własnej, protestanckiej. Obojętność swą posuwała tak daleko, że odrzucając gorliwie wszystko, co było rzymskie w dyskusji ideowej, akcep-

towała równocześnie bez najmniejszych oporów nowinki przyznoszone spoza Alp przez wielką migrację włoskich artystów i rzemieślników.

Być może kraje niemieckie zaczerpnęły zbyt głęboki oddech na początku ery nowożytnej, być może nie można było już utrzymać tego napięcia i tego poziomu. Przez dwa środkowe ćwierćwiecza XVI wieku trwa adaptacja italskich wzorów do germańskich nawyków, powstają utwory mniej lub więcej wykoślawione, dzieła nie zrównoważone. Nowy rozmach zaczyna się u schyłku stulecia, kiedy powstające dzieła trudno już nazwać renesansowymi, a niezupełnie jeszcze da się określić modnym do niedawna terminem: manieryzmu. Przełom XVI i XVII wieku jest ponowną erupcją energii twórczych, pozostających tak długo w uśpieniu. Podejmowane są wielkie zadania, buduje się dziesiątki większych i mniejszych rezydencji, kościołów, ratuszów i kamienic mieszczańskich. Rozkwita wspaniałe rzeźba (malarstwo daleko pozostaje w tyle). I rzecz zadziwiająca — wraz z tym rozkwitem podejmowane są w wielu wypadkach zagadnienia i motywy wygasłe zdawać by się mogło przed przeszło półwieczem. Już od dawna zauważono, że ten okres, który następuje po renesansie i który prowadzi do baroku, okres więc, który zdecydowano się dopiero w naszym stuleciu ochrzcić mianem manieryzmu⁵, w odniesieniu do sztuki północnej, niesie w sobie po części formalny ale głównie ideowy nawrót do epoki gotyckiej. Na północy, a konkretnie w Niderlandach wypracowana zostaje i rozpowszechniona dzięki drukowanym wzornikom ornamentacja, która — choć znana również we Włoszech — jest poniekąd antytezą tego wszystkiego, co w renesansie odzyskano po antyku; ściśłego nawiązywania w dekoracji do form naturalnych. Kartusz i ornament okuciowy są typowymi produktami teoretycznej spekulacji — mogą przypominać i przypominają wyroby metalowe, ale właśnie wyroby. Z pilastrów i fryzów, z obramień, a nawet tympanonów znikają motywy roślinne i zwierzęce, choć fantastyczne często, ale powołane do istnienia wprost z życia, na zasadzie tyleż obserwacji co żartu. Zwijające się na brzegach kartusze, i płaskie, nie zaczynające się i nie kończące na dobrą sprą-

⁵ Ten najmłodszy składnik periodyzacji historii sztuki ma krótką wprawdzie ale niezwykle burzliwą historię. Najpierw przyjęty z oporami, później rozwinięty i akceptowany z zachwytem, wywołał falę wstrzemięźliwej reakcji. Doczekał się niezwykle bogatej bibliografii i przez długi czas egzystował w dużej mierze dzięki temu, że widziano go i interpretowano oczami krytyka sztuki połowy XX wieku (G. R. Hocke, *Die Welt als Labyrinth*). Dobrze się stało, że przełożono i opublikowano u nas książkę J. Shearmana (*Manieryzm*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1970), która przywraca zjawisku jego naturalne wymiary i znaczenie.

wę metalowe listwy wyrosły w umysłach artystów, stały się po-
nownym, tryumfalnym powrotem abstrakcji. Równocześnie za-
częły się zmieniać proporcje i porządki, w ruinę padać zaczęły
witruiiańskie, a nawet serliańskie i palladiańskie dobre rady. Na
tych gruzach nowe utwory, jakże dalekie od równowagi, syme-
trii i ładu budować zaczęli z jednej strony nieudolni uczniowie
nieudolnych imitatorów Witruwiusza, tych różnych autorów
„książeczek z kolumnami” (Säulenbüchlein), jak też artyści zain-
spirowani niezwykle, wizjonerskimi nieomal miedziorytami
znakomitego Wendela Dietterlina.

Lauenstein może jest jeszcze, a w każdym razie niegdyś było
miasteczkiem. Dziś jest to pochyły rynecek, zamek i kościół na
tle lesistych zboczy górskich. Trzeba tam jechać długo, złą drogą
i jeszcze na dobitkę mocować się z atlasem samochodowym,
objazdami i fatalnym oznakowaniem szos. Ale to wszystko sowi-
cie się opłaca. Bo nigdzie poza Lauensteinem nie ma w Saksonii
takiego manieryzmu, gdyż mauzoleum we Freibergu jest zbyt
włoskie i zbyt niderlandzkie, a inne dzieła braci Schwenke czy
Wawrzyńca Hornunga zachowane w Pirnie i jej okolicach nigdy
nie uzyskały tak specyficznego „zagęszczenia” jak właśnie tu,
gdzie prezbiterium jest wąskie, gdzie dobudowana doń kaplica
rodu Bünaów pęka po prostu w szwach od tej piramidy rzeźb,
które w nią zostały wtłoczone, gdzie wszystko poza tym jest tyl-
ko z tej epoki, w której pancerni brzuchacze i ukryzowane damy
liczyli się na równi z biblijnymi przypowieściami.

Jest to jednocześnie szczyt laicyzacji protestantyzmu i szczyt
jego artystycznych aspiracji. Już nigdy później, może dopiero
w okresie klasycyzmu w jego berlińskim wydaniu, protestantyzm
nie zdobędzie się na tak własny, dynamiczny, patetyczny i de-
magogiczny nawet wyraz w sztuce. Na tym zakręcie dziejowym
wypracowywał swoją, naprawdę swoją formułę i brzmiała ona
najwyraźniej, właśnie tu — w Saksonii — gdzie poczęła się re-
formacja. I w tym zachłyśnięciu, w tym spazmatycznym i ora-
torskim zarazem okrzyku zawiera się coś, na co nie miałyby
wpływu zmiany mód i fasonów ornamentu. W nadchodzącej „mał-
żowinowej” i „chrząstkowej” dekoracji wypowiadałby się równie
dobrze jak w „okuciowej”, gdyż wbrew pozorom były one rów-
nież czysto abstrakcyjnymi tworem. O tym świadczą wczesne
realizacje tego typu, na przykład wystrój kościoła w Strehla,
Wilsdruff czy Pegau.

I znów nasuwa się pytanie: czy ów saski manieryzm (o ile
przyjmujemy, że termin ten do wspomnianych zjawisk pasuje), nie
miał już po takich realizacjach jak kościół w Lauenstein niczego
do zaproponowania? Czy musiał przejść w barok lub ustąpić mu

z drogi? Bowiem barok na pewno nie był jego konsekwencją. I wydaje mi się, że przynieśli go w prochownicach muszkieteryz Tilliego, przyjechał na wozach markietanek, przywiał go wichry ze smrodem dymów i falami zaraz. Wojna trzydziestoletnia nie obaliła, może nawet umocniła w Saksonii protestantyzm, ale równocześnie zubożyła go i wyjałowiła w tym sensie, że nie miał sił w sprawach drugorzędnych podejmować swej własnej, manifestacyjnej przeszłości, że akceptował to, co mu przynosili z południa usługownicy rzemieślnicy włoscy, francuscy czy niderlandzcy. A z kolei wtedy, gdy rozkwitł w pełni barok w swym włoskim, najpóźniejszym wydaniu, gdy powstało to Drezno, które znamy z obrazów Belotta, protestantyzm nie był już ideologią. Był tylko religią. Ideologią — w sposób sztuczny i nietrwały stały się apetyty dynastyczne Wettynów.

*

„Grüne Gewölbe” nie ma dziś zielonego sklepienia i jest tylko gestem wobec tradycji. Bo prawdziwe „Grüne Gewölbe”, podobnie jak trzy czwarte Drezna uległo zniszczeniu w czasie tej nocy śmierci miasta. Ale zbiory ocalały i można wypatrzeć oczy w tym zbiorowisku najcudowniejszej biżuterii i najbardziej zdegenerowanego gustu. Widziałem kilka kolekcji precjozów: złoto scytyjskie, carskie srebra, drogie kamienie tureckich sułtanów i królów angielskich. Biżuteria — przeznaczona przecież na najbardziej nieobliczalne ciała tego nienajlepszego ze znanych światów, na ciała kobiet — była zawsze tą gałęzią sztuki, która uprawia ekwilibrystykę na krawędzi szmiry. W Dreźnie ekwilibrystyka ta znaczona jest wyjątkowo licznymi upadkami. Tylko że — znów tak jak to jest z kobietami — te upadki są czasem tak olśniewające, że dopiero po pewnym czasie uświadomić sobie można, iż były naprawdę upadkami.

Cała jubilerska produkcja Dinglingera jest w gruncie rzeczy przedziwnie dobranym małżeństwem niezrównanej techniki i pomysłowości ze złym smakiem. I nie chodzi nawet o ogromne kompozycje z jakimiś „wielkimi mogołami” lub scenami dworskimi, ale o taki drobiazg, jak o kolekcję figurek karłów dworskich. Kolekcja ta powstała z wykorzystania ogromnych, zdegenerowanych, chorobliwie zdeformowanych pereł: są one brzuchami i płucami, są tułowiami zdegenerowanych człowieczków, którzy swą degeneracją mieli rozweselać pozornie „normalnych” wielkich tego świata. Te dinglingerowskie karzełki to zbiór analogiczny do zbioru zwyrodniałych trofeów zgromadzonych w tzw. „Monströnsaal” pałacu myśliwskiego w Moritzburgu. Wydaje się rzeczą

oczywistą, że ludziom rozmiłowanym w tego rodzaju kolekcjach dalekie musiały być wszelkie sprawy, które my, niepoprawni poprawiacze naszego niewydarzonego stulecia, nazywamy mianem „spraw humanistycznych”. Tułów ze zwyrodniałej, rozdętej obrzydliwie perły, korona utworzona z połamanych, pogiętych, obarczonych skamieniałą puchliną rogów jelenich...

W Muzeum Historycznym, mieszczącym się w semperowskiej galerii przyległej do Zwingeru, obok olśniewających zbroi i rozmaitych odmian oręża znajduje się również gabłota mieszcząca szatę koronacyjną Augusta Mocnego. Szatę i nawet koronę przygotowaną na koronację nie tu, w Dreźnie, ale tam, daleko, w Krakowie. Ponad gabłotą wisi tablica zatytułowana: „Złoty sen Augusta Mocnego o polskiej koronie”. Na tablicy wyobrażono mapę Saksonii z naniesionymi wszystkimi poczynaniami, które ten wettynowski Herkules podejmował, aby ze swego kraju wycisnąć jak najwięcej pieniędzy. Sprzedawał i zastawiał, wydzierzawiał i frymarczył. Ze swego Drezna, które powoli przerastało rozmiarami i rozmachem te jakieś nad Wisłą podrzemujące miasteczko, marzył ten saski osilek o kraju, do którego kluczem było owe zaspane miasteczko, z katedrą mniejszą od każdego z budowanych przez niego kościołów i z tradycją wspanialszą niż tradycja dziejów całego jego państwa.

Zdobycie upragnionej korony kosztowało krocie. Trzeba było Polaków przepłacać, bo z czystej miłości nie wybraliby nigdy monarchą jakiegoś tam Sasa. Trzeba było też przygotować i szatę, i koronę, nie było bowiem pewne, czy prawdziwa, wawelska korona wydana zostanie pretendentowi do niej w dniu koronacji. Od tego czasu Sasi mają do nas żal, że rękami ich monarchy zrujnowaliśmy ich kraj, że przez jego i synalkową rozrzutność, a za ich ciężką pracę przyozdobiliśmy Warszawę tuzinem najprzedniejszych pałaców. A my mamy do nich akurat z tych samych przesłanek wynikające pretensje, że wystawili sobie Drezno takie, jakim było do tej jednej jedynej nocy w 1945 roku. Pretensje dziś oczywiście najzupełniej irracjonalne, pogrzebane w gruzach historii i w gruzach miast, z których jedno umierało w ciągu jednej nocy, a drugie w ciągu niemal pięciu lat.

Do unii pod koroną Wettynów nie doszło, ocena panowania Sasów w naszym kraju jest jednoznaczna i byłoby chyba bezproduktywnym „gdybaniem”, jeśliśmy chcieli rozważać perspektywy połączenia się obu państw. Nie, nie chodzi tu o to, że inny naród, inny język i inne wyznanie; wykazaliśmy w najlepszym okresie naszych dziejów, że możliwe było złączenie w jedną całość takich właśnie różnorodnych składników.

Po prostu to nie była już ta epoka, w której mogliśmy my i mogliby Sasi wnosić w taki związek elementy twórcze. Związki bowiem, które mają szansę powodzenia, to znaczy trwania i rozwoju, zawierać można między partnerami zdrowymi na ciele i umyśle. Kiedy jednak pochylałam się nad perłobrzuchymi, złotomaszkarnymi figurkami w gablocie „Grüne Gewölbe”, mam wrażenie, iż nie są to podobizny dworskich wesołków lecz karykatury tych, którym tam gdzieś nad Wisłą mogło się zdawać, że mają jakąś „sarmacką” ideologię i że czynią coś na użytek państwu, z którym się utożsamiali. Był to nie pierwszy i nie ostatni niestety okres naszych dziejów, w którym ideowa i moralna korupcja społeczeństwa sięgnęła zenitu.

A jaki był ten drugi partner? Wystarczy odpowiadać w imieniu króla jegomości; był bowiem absolutyzm saski o wiele mniej radykalny niż takiż w Prusach czy Francji, dostateczny jednak, by nie pytać tu, nad Łabą, o zdanie uperuczonych podwładnych, którzy teraz mieli się stać braćmi podgolonych rębajłów znad Wisły. I nagle wszystko zdaje się pozorem: od kändlerowskich figurynek porcelanowych poczynając, w których i król w kontuszu, i szlachta-bracia i pasterscy kochankowie są li tylko operetkowymi przebierańcami, aż po wspaniałość nikomu właściwie niepotrzebną Zwingeru, będącego przykładem architektury, którą tzw. „Dehio”⁶ określa słusznie jako „ein Höhepunkt der europäischen Barockarchitektur”, a zarazem przykładem architektury na niby. Więc taki był ten, który reprezentował Saksonię w momencie, w którym dwa nasze kraje i dwa nasze narody zbliżyły się najbardziej: stawiał zachwycające budowle, będące w całości przedłużeniem ogrodu (choć zazwyczaj postępowało się na odwrót), nadwornym jubilerom zlecał wykonywanie drogocennych ohyd i kolekcjonował kalekie rogi dzikich zwierząt.

W kilka dziesięcioleci później opuszczał Saksonię niejaki Jan Joachim Winckelmann. Miał za sobą kilka lat pracy w charakterze bibliotekarza u możnej rodziny von Büнау i pewną książkę specjalistyczną, która miała odegrać w dziejach i sztuki i nauki europejskiej rolę niepoślednią. Wątpić jednak można, czy w cza-

⁶ G. Dehio, *Handbuch der deutschen Kunstdenkmäler, Die Bezirke Dresden, Karl-Marx-Stadt, Leipzig*, Berlin 1966, s. 73. W tekście używam określenia tzw. „Dehio”, ponieważ z pierwotnego opracowania dokonanego przez tego wybitnego historyka sztuki w nowych edycjach pozostało niewiele. Względnie bardzo wiele: sam pomysł i formuła — reszta jest wynikiem zupełnie na nowo podjętych, zazwyczaj zespołowych opracowań. Na marginesie warto wspomnieć, że idea wydawanych u nas *Katalogów Zabytków Sztuki* ma również źródło w pomysle Dehia stworzenia krótkich, możliwie zwięzłych opisów zabytków, dostępnych każdemu, gdy wielkie i drogie inwentaryzacje mogą służyć jedynie naukowcom.

sie pracy w Lauenstein, gdzie zamek i kościół ryglują z dwóch stron pochyły rynek, zamilowanie do sztuki antyku zrodziło się z podziwiania ołtarza, nagrobków i innych rzeźb znajdujących się w miejscowym kościele. Równie negatywnie, z perspektywy swych naukowych doświadczeń, oceniać musiał architektoniczno-rzeźbiarsko-cukiernicze fantazje Pöppelmann'a i Permosera. Raz jeszcze Europa północna miała się wycofać z drogi, która po burzach i naporach zdawaćby się mogło stawała się jej własną drogą, raz jeszcze miała powrócić do antycznych źródeł, przy tak walnym współudziale skrzętnego, saskiego bibliotekarza, i raz jeszcze miała te pieczołowicie kolekcjonowane nauki zrozumieć najzupełniej fałszywie.

*

Niedziela. Z rozkoszą zasiadam za kierownicą, gdyż uganianie po pięknym lecz stromym Budziszynie dało się solidnie we znaki moim nogom. Kraj tu prawie w niczym nie różny od Dolnego Śląska. Tyle tylko, że na tablicach z nazwami miejscowości wypisane są one podwójnie — w niemieckim i słowiańskim brzmieniu. Po drodze do Kamenz chcę koniecznie zobaczyć klasztor Marienstern w miejscowości Panschwitz-Kuckau, gdyż kościół tamtejszy w sposób zdumiewający przypomina swym wnętrzem pocysterską świątynię w Kamieńcu Żąbkowickim, a w konsekwencji również św. Jakuba w Nysie. Niestety dane mi było zobaczyć to wnętrze tylko z kruchty i przelotnie. Właśnie miało się zacząć nabożeństwo, zakonnik zapalał światło, w ławkach gęstniał tłum napływający przez gotycką bramę odgradzającą od drogi zabudowania klasztorne. O ile jednak mężczyźni nie odznaczali się w tym tłumie niczym, o tyle kobiety w przytłaczającej większości przybrane były w czarne aksamitne spódnice i kaftany ozdobione równie czarnym haftem, w czarne czepce z cieniutkim białym rąbkiem nad czołem oraz czarnymi kokardami i wstęgami z tyłu. Podobne stroje widziałem już chwilę przedtem przed mijanym wiejskim kościółkiem. Natomiast nigdzie w czasie mej miesięcznej wędrowki nie widziałem tak licznie przybywających do kościoła wiernych.

Starałem się podłuchać ich mowę, ale do moich uszu dochodziły tylko poszczególne słowa, podobne i niepodobne do naszych, trochę takie, jak polskie, gdy wymawiał je mój profesor Wojśław Mołè, który pochodził ze Słowenii. Byłbym tu chętnie został na mszy, ale musiałem jeszcze zobaczyć Kamenz, a był to już ostatni dzień mej saskiej wędrowki. Miałem zresztą szczęście: miasto ukazało mi się w przelotnym blasku słońca, a uprzejmy pastor

chętnie otworzył kościół i służył rzeczowymi informacjami. Zapytany o mowę lużycką odpowiedział:

„U nas ostatnie nabożeństwa w języku serbskim ustały z początkiem naszego stulecia. Tu w mieście język ten zamarł. Trwa jeszcze w Panschwitz-Kuckau i kilku okolicznych wsiach, wie pan, tam gdzie są katolickie parafie, bo to przecież bardzo tradycyjne środowiska”.

Spośród wrażeń przywiezionych z Saksonii, z tych kilku tysięcy kilometrów i kilkuset zabytków, z taśmy krajobrazów i przełotnych rozmów, jednym z najmocniejszych były właśnie te kobiety, czarne i dostojne, może nie tragiczne w tej czerni, ale pogodzone z nią w ten cierpliwy sposób, który sprawił, że w tych kilku wsiach otaczających klasztor nazwany „Gwiazdą Marii” przetrwała mowa narodu, który własnego państwa nigdy się nie doczekał i nie doczeka, który nie miał ojczyzny określonej granicami, ale który ją miał po prostu w każdym skrawku uprawnej ziemi, w każdym leśnym drzewie i w mowie, wiążącej tych ludzi jeszcze zanim wzniesiono tu ów wielki gotycki kościół, zanim ustaliły się — wpoprzek narodu — granice innych narodów, zanim magrabia Gero wyciął w pień starszyznę plemienną. Państwo — ten twór ponoć ludzki — jest czymś co jest nam dane. Rodzimy się i niemal równocześnie z naszym pierwszym wrzaskiem dokonuje się akt naszego „przypisania państwu”. Ale ojczyzna jest sprawą wyboru. Można ją półświadomie wyssać z mlekiem matki, ale można ją również najzupełniej świadomie wybrać, choć na pozór jest pojęciem abstrakcyjnym, nie znajdującym odniesienia do rzeczywistości, choć może nie istnieć ani w barwach map ani w traktatach zdobionych krętymi podpisami.

Tadeusz Chrzanowski

W GÓRACH NIEPOGODA

1

Jak Światogora
Drużyny świętej
Błyszczą w ulewie
Cerkiewne hełmy

2

I ledwie w drzewach
I po kryjomu
Dziś baśń się liczy
Do zabobonu

3

Dymi poemat
W jałowcach kurzy
Jest niepogoda
Ciała i duszy

4

Na tyłach cerkwi
W tych ranach Boga
Tylko wiatr gwizdże
Na wylot w nogach

5

Na wylot w sercu
Na wylot w rękach
Nad życiem pędzi
Wielka elegia

6

W roju komarów
Głowę pochyla
U nóg jest tylko
Matka pokrzywa

7

Chciał kraje stworzyć
Z marzenia mleka
Teraz mu reszta
Szaty ucieka

8

I coraz dalsze
Trąb cudu grzmienie
Na ziemię wraca
Wielkie zmyślenie

9

Do pasa nosi
Tę wierszy brodę
Myszy że święty
Ludzie że złodziej

10

Dni ikonostas
Wśród szyderstw tłumu
Pod głową tylko
Wiązka piołunu

11

I światopisy
Skrobiać coś piszcza
Miotłą pędzone
Na pośmiewisko

12

Bo z tarczą mitu
Piszące ramię
Toczy swą wojnę
Z wielkim komarem

13

I losy świata
Nierozstrzygnięte
Przebija pióro
Puste powietrze

14

Kłęby wzbijają
Wielkiego kurzu
Komarze bzyki
Metafizyki

15

Na tyłach cerkwi
Na tyłach Boga
Tylko wiatr gwizdże
Na wylot w nogach

16

I rajske wrota
Już wyłamane
A za wrotami
Myszy te same

17

Te same kurze
Te same deszcze
I dziury w dachu
I woły rzewne

18

Bo raj coś gnije
Właśnie od drzewa
I mysz sklepieniem
Rajskim przebiega

19

Bo wrota rajske
To wrota carskie
Na wrotach ptaszki
Siedziały martwe

20

I nie śpiewały
I nie kukały
Kiście winogron
Deszcze strącały

21

I raju nie ma
Nieba rozbite
Zielony został
Gór nieużytek

22

I w nogach świętych
Wieków puchlina
I włosów gniją
Złote warzywa

23

Niewykochane
Niewytarzane
W żelazne pasy
Modlitw ubrane

24

Choć zachwycenie
Na świętej twarzy
Pod suknią raju
Parskanie klaczy

25

Licho na zimę
Kopuły szyte
Zamarzła tiara
Warkocze lite

26

Dymi poemat
W jałowcach kurzy
Jest niepogoda
Ciała i duszy

27

Ciemności wielkie
Grzechocze niebem
Bezpańskiej burzy
Ten krowi czerep

28

Stoi jak trumna
Kapliczka ruska
Sypie się z Syna
Śmiertelna glina

29

Dymitr umarły
Deszczem podparty
Loki gliniane
Rosną już same

30

Jest zawinięty
W chorągwi szuwar
Ach niepogoda
Jest wielka w górach

31

Ulewy nagle
Wyprały barwę
I nimb spłowiły
Nie daje wiary

32

I sama stoi
Na deszczu włócznia
I paki żalu
Nocą wypuszcza

33

Dymi poemat
W jałowcach kurzy
Wielki kamieniec
Leży na duszy

34

I jedna Łemków
Żalu ulica
Jedna nad nimi
Cerkiew płacznicza

35

Wszystko co zmieści
To serce moje
To trzy kopuły
Żalem skręcone

36

Skręcone żalem
I górskim wiatrem
Szepczą modlitwy
Nad Bogiem padłym

37

I cherub jeszcze
Na chórze śpiewa
Nie wie że świata
Już dawno nie ma

38

Na tyłach cerkwi
Życie przekwita
W brzęku komarów
I Magnificat

39

I we mnie wszystko
Jest takie kręte
Jak tej buczyny
Konary święte

40

I kto chce poznać
Te ścieżki moje
Będzie sto razy
Wiedziony w pole

41

Spichlerzu duszy
Z tą cerkwią lasem
Tyś podkopany
Przez dziki zdarzeń

42

Na spichrze duszy
Bieleje zima
I prawdy ziaren
Stale ubywa

43

Więc nad tym życiem
Więc nad tym sercem
Są załamane
Góry jak ręce

44

I pustka wielka
Nic się nie dzieje
Tylko się zwolna
Zwęgla sumienie

45

Tylko się zwolna
Człek taki staje
Że mu dalekie
Rajskie śpiewanie

46

I malowane
W te oczy Boga
Łomocą nieba
Drewniane wrota

47

Ściągnąłem z siebie
Wiersza koszulę
Nakryłem Boga
I tę kopulę

48

Bo w Jego domu
Zawsze bezdomny
Pisałem złotym
Drzewcem chorągwi.

Jerzy Harasymowicz

GARŚĆ WSPOMNIENI O STANISŁAWIE MICHALSKIM*

Zawodna pamięć nie pozwoliła mi zachować obrazu chwili, w której po raz pierwszy w życiu spotkałem się ze Stanisławem Michalskim. Było to zapewne niedługo potem, jak rozpocząłem w Warszawie, we wrześniu 1918 r., pracę w Departamencie Nauki i Szkół Wyższych Ministerstwa Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego pod kierownictwem Jana Łukasiewicza. Lecz już dużo wcześniej znałem postać Stanisława Michalskiego jako *spiritus movens* Kasy im. Mianowskiego oraz redaktora *Poradnika dla samouków*. Pośrednikiem przy tym był w znacznej mierze Zygmunt Janiszewski, wówczas świeżo docent Uniwersytetu we Lwowie, młody, świetnie zapowiadający się matematyk, którego przedwczesna śmierć w kilka lat później była nieodżałowaną stratą. Janiszewski był stypendystą Kasy, bliskim współpracownikiem Stanisława Michalskiego i głównym współautorem tomu *Poradnika* poświęconego matematyce; osobiście zawdzięczam niezmiernie wiele obcowaniu z nim i pomocy, której od niego doznałem,

* Stanisław Michalski urodził się 21 kwietnia 1865 r. w Równem na Wołyniu, z zawodu inżynier technolog w służbie kolejowej, z zamiłowania działacz oświatowy; inicjator i 1898–1939 redaktor *Poradnika dla samouków*, 1918–1939 kierownik działu naukowego „Kasy im. Mianowskiego — Instytutu Popierania Nauki” w Warszawie i redaktor rocznika *Nauka Polska, jej potrzeby, organizacja i rozwój*; 1928–1939 dyrektor „Funduszu Kultury Narodowej”. Zmarł w Krakowie 30 grudnia 1949. Piękne wspomnienie pośmiertne poświęcił mu prof. Władysław Konopczyński w *Tygodniku Powszechnym* (1950, nr 3, s. 2).

W r. 1960 grono przyjaciół Zmarłego, z inicjatywy dwójga jego najbliższych i długoletnich współpracowników Faustyna Dzika i Janiny Maikowskiej przystąpiło do przygotowania monografii, przedstawiającej jego życie i działalność, monografia miała objąć trzy odcinki czasowe, lata 1890–1915 (tom I), 1916–1939 (tom II), 1939–1949 (tom III). Prace były dosyć daleko posunięte, ale wydawnictwo nie zostało zrealizowane, jego inicjatorowie pomarli. Niniejsze wspomnienie było przygotowane do wymienionego wydawnictwa.

Materiały dotyczące życia i działalności Stanisława Michalskiego są przechowywane w Archiwum Polskiej Akademii Nauk w Warszawie oraz w Bibliotece Uniwersyteckiej w Łodzi.

zwłaszcza przy mej pracy doktorskiej. Janiszewski też ukazał mi styl pracy społecznej na terenie popierania nauki, który realizował — o czym przekonałem się później — Stanisław Michalski.

Nasze stosunki osobiste nawiązały się, gdy Stanisław Michalski objął stanowisko Naczelnika Wydziału Nauki w Departamencie Nauki i Szkół Wyższych, przejściowo zaś także kierownictwo Departamentu, stając się moim zwierzchnikiem. Sądzę — niech mi to wolno będzie stwierdzić — że pozyskałem sobie jego życzliwość, mimo że w niejednej sprawie różniliśmy się poglądami. Zbliżenie pozostało trwałe także po moim przeniesieniu się do Wilna, gdy Stanisław Michalski został Dyrektorem Funduszu Kultury Narodowej, jakkolwiek w tym czasie rzadko już spotykaliśmy się osobiście, kontakty zaś dotyczyły najczęściej wspólnych zainteresowań dotyczących spraw i osób objętych działalnością Funduszu.

Gdy dziś po upływie lat wywołuję w pamięci obraz tego niezwykłego człowieka, o pięknych, wyrazistych, budzących zaufanie rysach, otwartym spojrzeniu i męskiej postawie, myślę jednocześnie o dziele, którego dokonał. Wspaniały rozwój Kasy im. Mianowskiego w ostatnich latach przed pierwszą wojną i okresie międzywojennym jego był głównie zasługą: dalszym ciągiem realizowania tej samej myśli, która kierowała działalnością Kasy i rozszerzeniem tej działalności na skalę ogólnopaństwową był Fundusz Kultury Narodowej, zainicjowany i kierowany przez Stanisława Michalskiego. W obrębie zaś działań tych instytucji zasługują w pierwszym rzędzie na wymienienie serie wydawnicze pomysłu Stanisława Michalskiego i szczególnie jemu bliskie: *Poradnik dla samouków* (w nowym wydaniu 10 obszernych tomów, informujących o najnowszych osiągnięciach w różnych dziedzinach nauk) oraz *Nauka Polska* w dwudziestu kilku rocznikach. *Nauka Polska* miała jako cel budzić i skupiać badania dotyczące uprawnienia i rozwoju nauk w Polsce, wyrazem zaś zainteresowań rozszerzonych poza Polską i obejmujących rozwój nauki światowej stał się rocznik *Organon*, powstały już u schyłku dwudziestolecia. Doniosłość tego wszystkiego, co zostało tu podane w kilkunastu wierszach, staje się widoczne, gdy się wejdzie w szczególty dobrze znane bliższym i dalszym współpracownikom dokonanego dzieła.

U podstawy całej działalności Stanisława Michalskiego leżała myśl prosta i jasna: uświadomienie sobie doniosłości nauki dla życia narodowego. Myśl ta znajdowała oparcie w gorącym uczuciu tego samotnie żyjącego człowieka, skierowanym zarówno ku samej nauce, której wartość i piękno w pełni oceniał, jakkolwiek

sam nie pracował naukowo — jak zwłaszcza ku młodym pracownikom nauki, których otaczał troskliwą i czynną opieką. Stypendia z Funduszu otrzymywali różni młodzi pisarze i artyści. W służbie idei, której poświęcił swe życie, posługiwał się starannie wypracowaną i systematycznie stosowaną metodą. Metoda ta, gdy się z nią zetknąłem, wzbudzała we mnie wątpliwości, byłem wciągnięty w inne sposoby pracy; dopiero z upływem czasu potrafiłem zdać sobie sprawę z jej zalet: prostoty, oszczędności sił, skuteczności. Dwa były, jak sądzę, zasadnicze jej elementy. Po pierwsze, staranny dobór współpracowników i klientów, otrzymujących pomoc; wymagania były wysokie, zwłaszcza co do zalet charakteru, a duża intuicja i znajomość ludzi sprawiały, że rozstrzygnięcia były z reguły trafne. Po drugie, co wynikało z poprzedniego, duże zaufanie do osób, które przeszły pomyślnie przez sito oceny; pozwalało to na pomijanie przesadnych formalnych środków kontroli użytkowania funduszy udzielanych na cele stypendyjne, wydawnicze itp. Dyrektor Funduszu miał sieć korespondentów w różnych miastach i instytucjach, ludzi poważnych, odpowiedzialnych i tak, jak on sam, oddanych sprawie. List lub notatka, otrzymana od któregośkolwiek z nich, stawała się podstawą decyzji, która w rzadkich tylko przypadkach wymagała późniejszej korekty.

Praca organizacyjna dokonana przez Stanisława Michalskiego — myślę tylko o tym, z czym się sam zetknąłem — była olbrzymia. Fundusz Kultury Narodowej i zgrupowane wokół niego inne organizacje (np. interesująco pomyślane Koło Naukoznawcze) zajęły centralną pozycję w systemie instytucji naukowych, ale — zaznaczyć trzeba — była to centralizacja szczególnego rodzaju, w niczym nie hamująca inicjatywy instytucji naukowych działających w różnych miastach Polski. Fundusz Kultury Narodowej pomagał, ale nie dyktował, realizując w sposób zbliżony do ideału współpracę czynnika administracyjnego, jakim był sam, ze sferami naukowymi, odpowiedzialnymi z fachowego punktu widzenia za podejmowane prace, decydującymi o ich potrzebie i celowości. Oczywiście Fundusz Kultury Narodowej kierował się pewnym własnym programem działalności, który był nieraz krytykowany z różnych punktów widzenia, jak każde dzieło ludzkie. Nikt jednak nie mógł kwestionować faktu, że w tym, co odpowiadało zapatrywaniom Stanisława Michalskiego, program ten wpływał z najbardziej szlachetnych i nieosobistych motywów.

Dzieło stworzone przez Stanisława Michalskiego runęło wraz z całym ustrojem państwowym w chwili wybuchu wojny. Pozostały jako trwały jego ślad w polskim dorobku kulturalnym pu-

blikacje stanowiące ważny jego składnik, przede wszystkim komplet *Nauki Polskiej* jako dokument nieprzemijającej wartości. Przetrwało też, co nie mniej ważne, zaszczerpione całą działalnością Stanisława Michalskiego w szerokich kołach społeczeństwa przekonanie o doniosłości nauki w całości kultury narodowej.

Tadeusz Czeżowski

ZDARZENIA – KSIĄŻKI – LUDZIE

JEREMI I INNI

„Rekolekcje Oświęcimskie” w 195 numerze Znak budzą otuchę przez swą wolę pozytywnego podejścia do straszliwych doświadczeń tak jeszcze niedawnej przeszłości, wolę przeciwstawienia ludzkiej bestii wartości najgłębiej człowieczych. Widzimy jakby dwa nurty. Pierwszy: co zrobić, żeby Oświęcim (który urósł już do symbolu) nigdy się więcej nie powtórzył, „by to się stać już nie mogło nigdy i nigdzie”? I niezbędna tu analiza psycho i socjologiczna.

Nurt drugi najlepiej może charakteryzują słowa b. Proboszcza Oświęcimia, ks. Kurowskiego: „...nie mogłem tego zrozumieć, póki nie zobaczyłem w tym wszystkim Golgoty”, a także Prof. Pigonia: „Kto i mocą czego zdołał tam nawet pozostać człowiekiem?... obronić w sobie prawdziwie ludzkie życie?”...

Te dwa nurty dopełniają się. Obok woli skończenia ze wszystkim, co odczłowiecza — schodzenie wgłąb istoty ludzkiej, wgłąb tej zagadki, z jednej strony straszliwej i ponurej, z drugiej — radosnej i wielkiej, ujawniającej się w tych najcięższych próbach. Usiłowania te są bardzo cenne i wymagają odwagi. Tak nieraz trudno patrzeć rzeczywistości prosto w oczy! Nie staje jeszcze przed nami w całej prawdzie fakt, że człowiek na przestrzeni całej historii tworzył i tworzy nieustannie straszliwe, męczeńskie „Golgoty” i że odkupieńcza Golgota Zbawiciela jest tego wiecz- nie żyjącą konsekwencją.

Może stanowiłyby przyczynek do problematyki Oświęcimia wyjątki ze wspomnień Jakuba Lusseyrant¹. Przeszedł on wprawdzie „tylko” Buchenwald, który na mniejszą niż Oświęcim skalę był mordownią, uruchomioną przez zwyrodnialców — ale problemy były te same. To, co dostrzec potrafił ten od dziecka niewidomy człowiek, warte jest moim zdaniem, naszej uwagi.

Celowo też zacytuję na wstępie to, co mówi on o widzeniu, jako o podstawowym akcie życia ludzkiego.

¹ Jakub Lusseyrant, *Życie zaczyna się dziś*.

..., „Oczy tworzą barwy... Pozwólcie mi to powiedzieć, gdyż zbyt jeszcze mało te sprawy są zgłębiane, a pochodząc od niewidomego, mają trochę więcej szansy zatrzymania na sobie waszej uwagi. Oczy tworzą barwy. Oczywiście, nie te oczy fizyczne, o których mówi okulistyka: te dwa nietrwałe organy, umieszczone z przodu czaszki, to tylko zwierciadélka. Lecz gdy się one stłuką — o c z y żyją dalej. Te oczy prawdziwe, o których chcę mówić, pracują wewnątrz nas.

Widzenie — to podstawowy akt życia, akt niezniszczalny, niezależny od fizycznych narządów, którymi się posługuje. Widzenie — to ruch życia, powstający w nas wobec każdego zewnętrznego bytu. To akt wyprzedzający napotykanie byty, lub idący w ślad za nimi. Oto, co wiem po 25-ciu latach ślepoty”...

Coś z takiego widzenia ma autor, gdy ukazuje nam świat, w którym kontrastowym tłem dla życia — a życie, to pokój, radość i miłość — było uśmiercanie, przerażenie i nienawiść. Pod takim straszliwym ciśnieniem widzenie to, prawda tego widzenia, przemawia mocno i przekonywająco.

Autor ukazuje nam kilku ludzi, spotkanych w obozie śmierci: „..., Pragnąłbym stać się bardzo skromnym w swej relacji o tym człowieku, który był bardzo wielki, a tak mało na to wyglądał. Przejście jego przez moje życie było tak krótkie (zaledwie kilka tygodni), że nie przypominam sobie nawet jego postaci. Zachowałem niejasne wspomnienie o człowieku silnym, prostym, krępy, dość niskim. Twarzy nie widzę². Zdaje mi się, że nigdy nie zastanawiałem się nad nią. Nawet i wtedy: widziałem inną, bardziej realną.

Spotkałem go w styczniu 1944 r. Był jednym z tych 6 tysięcy deportowanych Francuzów, przybyłych do Buchenwaldu pomiędzy 22 a 26 stycznia, lecz nie był podobny do żadnego z nich.

Kiedy wspominam o Buchenwaldzie, muszę coś wyjaśnić: będę dalej tę nazwę często wymieniał, ale nie oczekujcie ode mnie opisów potworności i kaźni. Owszem: były one jak najrealniejsze. Nie jest jednak dobrze o nich mówić, bo żeby mieć prawo mówienia o nich, należałoby być lekarzem, a nie pisarzem, i to lekarzem nie tylko ciała. Ograniczę się tu więc do nieuniknionych, czysto schematycznych elementów scenerii, czasem nawet będę mówił o deportacjach w sposób szokujący może niektórych czytelników: będę mówił tylko o tym, co stąd powstało dobrego.

² Niewidomy autor często używa określenia: widzę, nie biorąc go nawet w cudzysłów. Jak wynika z omawianej książki, od chwili utraty wzroku powstało w nim stopniowo nie tylko głębsze, wewnętrzne widzenie, ale także w łączności z nim jakiś rodzaj postrzegania, analogiczny do naszego zmysłu wzroku.

Jeżeli tak często do owych chwil powracam, to dlatego, że były one na samym progu mego życia jak spichlerz, przepełniony do szczytu, pełen cierpienia i radości, pytań i odpowiedzi.

Jeremi — bo tak się nazywał — nie mówił o obozie nawet wtedy, kiedy w nim był. Nie miał oczu utkwionych w dymy krematoriów ani w dwanaście setek upiornych istot ludzkich z bloku 57. On patrzył poprzez to wszystko.

Początkowo nie wiedziałem, kim jest. Mówiono o „Sokratesie”. Moi liczni sąsiedzi wymawiali to imię nieoczekiwanie, wśród mrowienia się strachu i zimna. „Sokrates powiedział”... „Sokrates śmiał się” ... A „Sokrates” był nieco dalej, po drugiej stronie tego tłumu z wygolonymi czaszkami. Nie rozumiałem, dlaczego nazywają oni tym mianem jednego spośród siebie, lecz miałem ochotę poznać tę osobistość. W końcu go zobaczyłem, choć nie zachowałem żadnego wrażenia z tego spotkania. Wiem tylko, że podczas, gdy oczekiwałem wymownego i ciętego rezonera, czy już nie wiem jakiego filozofa o postawie moralno-tryumfalistycznej — zobaczyłem coś całkiem innego. Był po prostu kowalem, przybyłym z małej miejsciny, który w dodatku dostał się tu z tak mało istotnych powodów, że nigdy nawet się o nich nie dowiedziałem... Był kowalem w miasteczku francuskim i lubił opowiadać tę historię z szerokim uśmiechem. Mówił o tym w sposób tak prosty, jak wszyscy zawodowcy mówią o swoim zawodzie. I tylko z trudem można się było tu i ówdzie dopatrzeć tej innej kuźni — duchowej. Wybaczcie, że używam tego wytartego określenia, lecz w tym wypadku jest ono prawdziwe i pełne. Usłyszałem nagle Jeremiasza, mówiącego o ludziach, którzy nie przychodzili do jego kuźni z powodu swych koni czy wozów, lecz dla siebie samych ... by zaczerpnąć trochę brakującego im życia ... Nieraz spotykałem osoby zadziwiające, które roztaczały taki splendor gestów i słów, że było się zniewolonym spuszczać oczy w ich obecności. Jeremi nie był zadziwiający. Nigdy w świecie! Nie był tu po to, by nas przytłaczać swoją wielkością. To nie ciekawość popchnęła mnie ostatecznie ku niemu: potrzebowałem go, jak ktoś umierający z pragnienia potrzebuje wody ... Widzę Jeremiasza idącego przez nasz barak. Pomiędzy nim i nami tworzy się mała przestrzeń, w znaczeniu dosłownym, materialnym. Tam, gdzie się zatrzymał, natychmiast ludzie ustępowali nieco, dając mu trochę wolnego miejsca. Był to odruch, nie dający się wytłumaczyć samym tylko szacunkiem: cofali się raczej tak, jak robi się krok w tył, by dać miejsce komuś, kto pracuje.

Zwróćcie uwagę, że było nas ponad tysiąc osób, stłoczonych w tej stajni, a w tym 400 chorych. Wszyscy byliśmy dotknięci trwogą głęboko i bezpośrednio. Nie myślcie też o nas, jak o jed-

nostkach, lecz jak o zlepku, o plazmie. Byliśmy przyklejeni jedni do drugich. Jedyne ruchy, jakie mogliśmy w tym tłoku wykonywać, polegały na popychaniu, zczepianiu się lub rozczepianiu. Teraz lepiej zrozumiecie to dziwne zjawisko (że nie powiem: ten cud) owego małego dystansu, który się tworzył wokół Jeremiego.

Nie był on fascynujący, ani surowy, ani nawet wymowny, lecz był — i to się widziało. Czuło się to, jak się czuje dotknięcie ręki na ramieniu, która zniewala do obrócenia się, gdy się jest w ucieczce. Za każdym razem, gdy się zjawił, powietrze stawało się lżejsze, możliwe do oddychania. Odbierałem podmuch życia prosto w twarz...

Znałem w Buchenwaldzie tych, którzy umarli, bo ich zamordowano. Lecz znałem także wielu, którzy szybko marli, jak muchy, dlatego po prostu, bo uwierzyli, że są w piekle. Tak — po prostu. I to wówczas Jeremi zabierał głos.

Trzeba było być człowiekiem tak jasnym i prostym, tak do głębi przenikającym rzeczywistość, by patrzeć w ogień piekielny — ale i dalej, poprzez ogień, na tamtą jego stronę. Potrzeba tu było czegoś więcej jeszcze, niż nadziei. Trzeba było widzenia. Pocziwiec Jeremi widział — lecz nie to, co myśmy wszyscy oglądali. To, co on widział, to nie był ten Buchenwald, miejsce kaźni, głodu, razów i śmierci, dokąd ludzi zsyłali inni źli ludzie-zbrodniarze... Spytać może, skąd o tym wiedziałem? Wszakże Jeremi prawie nic nie mówił. Istnieje w niektórych ludziach jakaś prawda i pełnia widzenia tak kompletna, że staje się ona komunikatywna, udziela się innym, choćby tylko na chwilę. I wówczas milczenie przemawia jaśniej, niż wszelkie słowa.

Kiedy Jeremi przychodził do nas poprzez blok, w swej małej aureoli przestrzeni, przynosił wzmożone życie. Oto dlaczego ustępowaliśmy przed nim o krok. Nie sądźcie wszakże, że nas pocieszał. W tym stanie, do jakiego byliśmy doprowadzeni, wszelkie pocieszenie warte byłoby tyle, co marny romans, lub kiepska bajka niani. Gdybyśmy byli na tyle szaleni, żeby choć na chwilę uwierzyć w jakąś pocieszającą bajkę, przebudzenie byłoby straszne.

Jeremi widział trzeźwo, mówił twardo, ale czynił to łagodnie. Głos miał równy, ruchy dokładne i opanowane, ale było to przyzwyczajenie zawodowe, spokój naturalny. Powtarzam: to był dobroduszny pocziwiec, nie żaden prorok. Tak mało dokoła siebie czynił hałasu, że nie wiem, ilu spośród tych dwunastu ludzi, którzy przeżyli dni owej zimy 1944 r. w baraku 57, zdołaliby go sobie dziś przypomnieć. Pragnąłbym bardzo nie być z nich jedynym... Była to wyspa na tym oceanie wściekłości i cierpienia. Człowiek, który nie krzyczał, nie wzywał daremnie pomocy, któ-

ry był jakoś samowystarczalny. Człowiek — który nie marzył: to było najważniejsze. Myśmy marzyli: o żonach, dzieciach, domach rodzinnych, nieraz o dawniejszych nędzach i smutkach, które teraz nasza rozpacz nazywała wolnością. Marząc, nie byliśmy w Buchenwaldzie, ze wszystkich sił duszy nie chcieliśmy go. I za każdym powrotem z naszych marzeń on jednak był — i mścił się tym strasznie.

Jeremi nie był rozbity — po cóż więc miałby marzyć. Gdyśmy go zobaczyli, przychodzącego do nas z całą swą straszną pogodą mieliśmy ochotę krzyknąć: „Zamknij oczy! To, co się tu widzi spala!” Lecz krzyk ten utkwiał nam w gardle, gdyż oczywistym było, że ten człowiek patrzył prościutko w cały ów koszmar bez zmrużenia oka. Z tym wszystkim nie miał miny misjonarza, czy bohatera, po prostu nie przeżywał strachu i to w sposób tak naturalny, w jaki myśmy wszyscy go przeżywali.

— Dla kogoś, kto umie patrzeć, jest tak, jak zwykle w życiu — mawiał. Z początku nie rozumiałem. Oburzałem się nawet. Jaki! Buchenwald podobny do życia? Wszyscy ci ludzie, oszaleli, spoiniewierani, ta wyjąca groźba śmierci, ci zewsząd SS-mani, a nawet wśród uwieczonych wrogowie, to wzgórze, wznoszące się przeciw niebu, najeżone dymami krematoriów, ze swymi siedmiu kręgami, z zasiekami naelektryzowanych drutów w lesie — to wszystko „jak zwykle w życiu”!

Oburzałem się, aż do czasu, gdy Jeremi sprawił, że zobaczyłem... To nie była jakaś rewelacja, piorujące odkrycie. Chyba nawet nie nastąpiła między nami żadna wymiana słów. Lecz dnia pewnego stało się dla mnie jasne, fizycznie niemal doświadczone, że ten kowal pożyczył mi długoterminowo swoich oczu.

Oczyrna tymi zobaczyłem, że Buchenwald nie był jedynym, ani nawet jednym z „uprzywilejowanych” miejsc największych ludzkich zbrodni i mąk. Zobaczyłem także, że nasz obóz nie znajdował się, jak sądziliśmy, w sercu Turynii, nad doliną Jeny, w tym a nie innym określonym miejscu. Spojrzenie Jeremiego nauczyło mnie, że Buchenwald był wewnątrz ludzi, smażony i przesmażany, podsycany bez końca, straszliwie kochany. I że — konsekwentnie — my możemy go usunąć, jeżeli tylko dość mocno będziemy tego pragnęli.

„Jak zwykle w życiu”... Jeremi czasem się z tego usprawiedliwiał. I dawniej spotykał ludzi dotkniętych strachem, takim, który najtrudniej było przewyciężyć: strachem bezprzedmiotowym. I widział ich potajemne pragnienia: czynić zło samym sobie. Tętał jedynie wszystkie okoliczności złożyły się na pełną całość: wojna, naziści, szaleństwo polityczne i nacjonalne, stworzyły arcydzieło: chorobę i nieszczęście doskonałe — obóz koncentracyjny.

Myśmy — rzecz jasna — widzieli to po raz pierwszy. Jeremi nie dziwił się naszemu osłupieniu, lecz uważał, że szkodzi nam ono. Mówił, że w życiu normalnym, patrząc uważnie, zobaczymylibyśmy te same okropności, a mimo to kiedyś bywaliliśmy szczęśliwi. A więc gdy nazizm stworzył nam ten straszliwy mikroskop, nie był to powód, aby przestać żyć. Sam dawał przykład: odnajdował radość w... bloku 57. Znajdował ją w tych chwilach dnia, w których my przeżywaliliśmy jedynie trwogę. I znajdował ją w takiej obfitości, że przy nim i nam się udzielała.

Było to przeżycie niewytłumaczalne, niewiarygodne w obozie śmierci: radość przychodziła, aby nas napełnić. Wyobraźcie sobie ten dar! Tego się nie pojmowało, ale się dziękowało i jeszcze dziękowało!

Jakaż to była radość? — Wyjaśnienie, które dać potrafię jest niewystarczające i ubogie. Radość, że się żyje, że się jeszcze żyje, w owej chwili, w chwili następnej, w każdej chwili, gdy o tym pomyśleć. Radość z doświadczenia życia innych, przynajmniej niektórych. Radość w ciemnościach nocy, jakby wbrew samym sobie. Czyż mogę zresztą wiedzieć? Radość! Czy to nie wystarcza?

Nam to nie tylko wystarczało. To było coś nieskończenie więcej. Było to jak nagle wybawienie o kilka kroków od piekła. To była od nowa możliwość wszystkiego, wielka wygrana. Poznałem ten stan duszy przez pośrednictwo Jeremiego i inni poznali go również — wiem o tym. Radość z odkrycia, że radość istnieje, że jest w nas tak jak życie — bez uwarunkowań, że jej żadne, najstraszliwsze okoliczności nie potrafią zabić... Pewnego dnia spostrzegłem w sobie miejsce, gdzie nie byłem zdeptany, gdzie maski śmierci były tylko majakami, gdzie życie nie zawisło ani od obecności obozu, ani od jego nieobecności...

Jak Jeremi zniknął mi z oczu? Niewiele mogę o tym powiedzieć. Odszedł tak cicho, jak przyszedł. Pewnego dnia powiedziano mi, że umarł. Musiało to być w kilka tygodni po naszym przybyciu do obozu. Tam ludzie w ten sposób odchodzili — Prawie nigdy nie wiedziało się, jak umierali. Odchodziło ich zbyt wielu na raz i nikt już nie miał ochoty ni możliwości wchodzić w szczegóły ich śmierci — ginęli tam po prostu w masie bezimiennych. Śmierć tam była ugruntowana solidnie: należeliśmy do niej wszyscy w mniejszym czy większym stopniu, my — jeszcze żyjący. Śmierć innych była więc tak dalece naszą osobistą sprawą, że nie mieliśmy siły zaglądać jej w oczy.

Nie wiedziałem więc, jak umarł Jeremi. Pamiętam, że przyszedł na parę dni przedtem i powiedział, że przychodzi ostatni

raz. Powiedział to po prostu, nie tak jak się mówi o nieszczęściu. Była to zwyczajna zapowiedź faktu.

Nie zdaje mi się, bym nad tym cierpiał. To nie powinno było być bolesne — i nie było. Wypełnił służbę, miał prawo wyjść z tego świata, który przemierzył od krańca do krańca...

Jeremi, gdy do mnie mówi, nie przemawia z głębi mojej przeszłości, lecz z samego centrum mojej teraźniejszości...

*

...Jestem zmuszony zostawić dużo cienia dookoła osoby Ludwika Onillon. Gdyż człowiek ten, który mnie tak wiele nauczył, sam nie wiedział nic. Naprawdę nic. A jeśli przez wyjątkowy przypadek jakaś wiadomość wtargnęła do jego głowy, wprowadzała go z miejsca w osłupienie.

W chwili, kiedym go spotkał, Ludwik był — złodziejem. Nie, nie włamywaczem ani kleptomanem: po prostu brał cudzą żywność. Zdarzyło się to w pierwszych miesiącach mojego pobytu w obozie, a działo się to w świecie widm...

Czy źle się wyrażam? Oni już nie byli ludźmi w ścisłym znaczeniu słowa, ci moi koledzy więzienni. Ja również nie byłem człowiekiem. Za dużo było terroru, głodu i zimna. Zaczynaliśmy ruchy, nigdy ich nie kończąc, otwieraliśmy usta, lecz po to, by wypowiedzieć pół słowa. Wszyscy mieliśmy wygląd zjaw, tłukących się po baraku od pułapu do podłogi, w naprężeniu usiłujących mimiką naśladować ruchy żyjących.

Co do mnie, nie widziałem, nie słyszałem już prawie nic. Dobiegały mnie wprawdzie krzyki, urywane oddechy, oszalałe klótnie, lecz wszystko to zostawało zawieszone w powietrzu, jak coś nierealnego: to nie zdawało się pochodzić od istot ludzkich, a tym bardziej ode mnie. Moja pamięć z tych czasów była pamięcią człowieka pijanego, stapała ze sobą wspomnienia, zagęszczała je lub przemieszczała, tańczyło w niej wszystko. I rzecz dosyć dziwna: parę osób wyłoniło się z niej nietkniętych — Jeremi, a później Ludwik złodziej.

Od trzech dni nie jadłem chleba. To było poważne, gdyż chleb stanowił połowę naszej żywności. Pozostawała zupa. Nie jadłem już chleba gdyż nie wpadłem na to, by ochronić ten, który dostawałem, to znaczy, aby go zjeść od razu w całości. Ktoś więc trzy razy z rzędu zabrał mi moją porcję.

W końcu powiedzieli mi inni: to „drewniana noga” zjadła mój chleb.

Drawniana noga była mi już nieco swojska, gdyż obijałem się o nią każdego wieczora w chwili, gdy walczyłem o moje wążut-

kie miejsce noclegowe w natłoczeniu ciał na drugopiętrowych pryczach. Była ona jedynym nieruchomym przedmiotem, który leżał tam, doskonale twardy, doprowadzający do szału swą nieruchomością wśród nieustannego rojenia się głów i ramion. Odziewał ją chłodny materiał, nogawka wzdłuż porozdzierana. Dotychczas nie zastanawiałem się nawet, czy na końcu tej nogi jest człowiek, w miarę możliwości wołałem ją omijać, bo robiła wrażenie zbyt nieustępliwe. Lecz dnia tego, lepiej poinformowany, dotarłem do człowieka. To był właśnie mój pierwszy kontakt z Ludwikiem.

„Oni mówią, że to ty ukradłeś mi chleb. Czy to prawda?” W ten głupi sposób zwróciłem się do niego. Nie oczekiwałem, by zawołał „Ależ tak!” A może oczekiwałem? W owym okresie naszego życia zasady kłamstwa i prawdy jak również wszystkie od-ruchy były gruntownie pomieszanе.

Lecz nie powiedział „tak”. Powtórzył tylko cztery czy pięć razy „Co, co, co, co!” — a słowa i głos bez określonego wyrazu stały się coraz słabsze. „Co” mówiło „tak” z całkowitą oczywistością, wymowniej, niż przyznanie się.

Nie wiem, co mną wówczas kierowało, prawdopodobnie instynkt, bo z pewnością nie wspaniałomyślność. Zresztą nie czułem już urazy: zaproponowałem „drewnianej nodze” przymierze, żeby łatwiej żyć. Będziemy się trzymać razem. On stanie się moim wielkim towarzyszem, moim bratem. Pewny jestem, że on nie ukradł mego chleba, więc go i nie ukradnie. Mówiłem tej nie-miej istocie długie szeregi tego rodzaju absurdów, a on trwał, zakrzepły na końcu swojej nogi, niby pień drzewa, ze swoim „co?!” zamartłym na ustach.

W ten sposób zaczęła się jedna z najprawdziwszych przyjaźni, jaką mi Niebo zesłało...

Na przyjaźń, którą mu ofiarowałem, Ludwik nie odpowiedział słowami, lecz natychmiast podzielił się ze mną okryciem. Tak rozpoczął się między nami „dialog”, który miał trwać przez 15 miesięcy dzień po dniu. Dialog, bardzo mało typowy. Gdyż to stworzenie umiało wprawdzie mówić, ale nie umiało odpowiadać. To też pytając nie wiele mogłem się o nim dowiedzieć. Potrzebna była cierpliwość. On zaś monologował i opowiadał swoją historię często i uparcie, ale za każdym razem zmieniał całe partie opowiadania, jak gdyby poprzednio się pomylił.

Oczywiście od razu spostrzegłem, że sprzymierzyłem się z kimś, kogo ludzie nazywają „przygłupkiem”. Lecz dla mnie był on Ludwikiem, Ludwiczkiem — odkrywałem nowy świat, którego nowość polegała na postawie otwierania się bez wydawania sądów... Gru-

ba, tępa głowa Ludwika miała siłę sprawić, że natychmiast po-
dzielałem wszystkie stany jego duszy.

Po kilku godzinach zawiązały się już nici uczucia między „drew-
nianą nogą” a mną... Był on zbyt naiwny, by zaliczyć go do do-
rosłych, ale też zbyt sprytny, by traktować go jeszcze jak dziec-
ko. Stał jakoś na granicy. Od dawna już trwał na skraju swej
drogi i nie ruszał się. Pozwalał życiu toczyć się przez siebie, spy-
chać się z miejsca na miejsce, jeśli tak chciało, ale sam zachowy-
wał się biernie. Ludwik, to była mgła. Bardziej lub mniej gorąca
czy zimna, bardziej lub mniej nieprzejrzysta — zależnie od chwi-
li. I jakże mógłbym sądzić tę istotę!...

...Otóż drewniana noga ożywiła się przy mnie, ożyła w sposób
nagły i gwałtowny, zwłaszcza gdy się dowiedziała, że przez mamę
jestem obywatelem miasteczka Anjou. To był pierwszy wybuch
Ludwika. „Nie! coś takiego! nie! coś takiego!” To było dla niego
zbyt piękne, gdyż on także pochodził stamtąd: urodził się nad
Loarą, w okolicy Anjou. Na lewym brzegu? Na prawym?... To
było za trudne! Ludwiczek zagmatwał się beznadziejnie w opi-
sywaniu mostów i brzegów. Tak czy inaczej, było się „krajana-
mi” i to odkrycie miało najbardziej nieoczekiwane skutki. Było
to jak odkrycie, że znam jego język, że nie mówię tylko „gada-
niem księżowskim”, lecz znam również „słowa użyteczne”. Jego
zachwyt przeszedł w upojenie. Chodził kołysząc się na swojej
sztucznej nodze, dawał kuksańca sąsiadom i zmuszał ich do wy-
picia tej nowiny. Ten nastrój był zresztą zaraźliwy, gdyż i ja —
student, dla którego tajemem nie było, że Demokryt pochodził z Ab-
dery, a św. Augustyn z Tagasty — i ja także prędko zacząłem
uważać za wyjątkowo wzruszający ten fakt, że obaj z Ludwikiem
pochodziliśmy z miasteczka Anjou...

...Następnego dnia wszyscy już o tej przyjaźni wiedzieli, gdyż
Ludwik towarzyszył mi wszędzie. Uczynił się moim opiekunem
i pomocnikiem i walczył o to, aby nim pozostać.

Przypominam sobie przyjęcie, jakie nam zgotowało towarzy-
stwo, a w szczególności denuncjatorzy Ludwika, dla których obra-
zą i skandalem było widzieć nas tak sprzymierzonych. Wiedzia-
łem, że nie śniło im się nawet to, co istniało pomiędzy nami dwó-
ma. Nie mogli oni nawet przeczuwać, czym może być kontakt
człowieka z człowiekiem, ponieważ nigdy nie uczyli się tego
w swoich szkołach.

...Informowano mnie na ucho, że Ludwik miał ojca nieznanego,
co dla tej dziwnej moralności było hańbą, spadającą na syna.
Inni mi raportowali, że Ludwik stracił nogę w ciemnych oko-
licznościach, w wieku lat 10-ciu. Ton poufały dawał do zrozumie-
nia, że dziesięcioletni malec mógł stracić nogę aż po pachwinę,

popołniając np. zbrodnię, lub na skutek jakichś występnych machinacji.

Wiem, trudno w to uwierzyć! Co do mnie, musiałem się przyzwyczajać, gdyż to prześladowanie, rozpoczęte tak nagle, trwało przez piętnaście miesięcy, bez najmniejszych oznak znużenia. Prawie na nie nie odpowiadałem: byłem zbyt zdumiony i oburzony.

..., „Młody szef ruchu oporu, jak pan, mój mały, powinien — do diabła! — mieć swoją godność i nie kompromitować się!” powtarzał wściekle komendant akcji. Inni burczeli, kiedyśmy przechodzili z Ludwikiem, pokazywali nas palcami, gadali o fatalnych skutkach towarzyskiego „mezaliansu”.

Biedni ludzie, wierzyli, że są jeszcze u siebie, za murem swoich konwenansów i swej przezorności!

Lecz nie byliśmy u siebie. — Nie byliśmy nigdzie, gdzie można by coś jeszcze ochraniać, wyjąwszy życie i miłość. A te ratować trzeba było niezwłocznie, gdyż i życie i miłość wyciekały z nas.

*

Czy trzeba na to łaski płynącej z Golgoty, żeby zbliżyć się do źródła życia i żeby pojąć, jak życiodajną tajemnicą jest bliźni?

opr. A. Gronostajska

MIGAWKI ZE ŚWIATA NAUKI

ŻYCIE STAMTĄD

Czy istnieje życie poza granicami naszej planety — to problem jeden chyba z najbardziej podstawowych, jakimi pasjonuje się świat uczonych. Dziś jednak, po latach spekulacji, astronomowie zaczynają gromadzić materiał obserwacyjny, który może dać nam parę rzetelnych odpowiedzi. I tak np. w ubiegłym roku radioastronomowie stwierdzili w przestrzeni kosmicznej obecność olbrzymich chmur, uformowanych z pewnych prostych związków chemicznych, takich jak amoniak, alkohol i formaldehyd, które — wedle przypuszczeń uczonych — dały początek wszelkim żywym organizmom. W pierwszych tygodniach grudnia 1970 grupa uczonych amerykańskich oznajmiła, iż natrafiła na aminokwasy wewnątrz meteorytu i to odkrycie stanowi jeszcze je-

den ważki argument za hipotezą, że istnienie życia poza naszą planetą jest nie tylko możliwe, lecz również nader prawdopodobne.

28 września 1969 roku w pobliżu miejscowości Murchison w południowej Australii spadł meteoryt w rodzaju tych, jakie zdaniem specjalistów biorą swój początek z pasa asteroidów między Marsem i Jowiszem. W kilka godzin po upadku kawałki meteorytu zostały zebrane i przewiezione pośpiesznie do ośrodka badań lotniczych i kosmicznych NASA w Ames pod San Francisco. Tam zostały one z kolei poddane skomplikowanym badaniom, w wyniku których wyodrębniono skład chemiczny analizowanych szczątków meteorytu, podobnie jak w przyzmacie uzyskuje się rozbitcie na poszczególne elementy snopu białych promieni świetlnych. Zespół uczonych, którymi kierował dr Keith Kvenvolden, zidentyfikował w masie meteorytu obecność 16 rodzajów aminokwasów, stanowiących podstawowe składniki białek prostych. 5 spośród nich należy do grupy 20 ogółem aminokwasów, spotykanych we wszystkich żywych komórkach na naszym globie. Uczni wykryli także w meteorycie pewną liczbę węglowodorów, występujących w ziemskich żywych organizmach.

Co prawda już poprzednio natrafiano w meteorytach na aminokwasy, a nawet mówiło się o odkryciu w ich wnętrzu skamielin oraz żywej bakterii, ale wszystkie te poprzednie odkrycia uczeni traktowali z dużą rezerwą, podejrzewając możliwość „zakażenia i zanieczyszczenia” szczątków meteorytowych już po ich upadku, a przed poddaniem ich analizom laboratoryjnym. „Wystarczy dotknąć palcem wewnętrznej ściany zlewki laboratoryjnej, a następnie nalać do niej wody i wstrząsnąć, by otrzymać ślady aminokwasów” — mówi dr Cyril Ponnamperna z ośrodka w Ames, odpowiedzialny za całość badań nad meteoritem z Murchison. I dlatego uczeni z Ames, przystępując do analizy skały meteorytowej, przywiezionej z Australii, starali się zachować odpowiednie środki ostrożności. Wyniki badań zdają się świadczyć o ich sukcesie. Tak np. niektóre spośród wykrytych w meteorycie aminokwasów nie są znane — jak dotąd — biologom z procesów organicznych na Ziemi. Dalej, proporcje, w jakich występuje w meteorycie z Murchison jeden z typów węgla, węgiel 13, są wprawdzie identyczne do tych, jakie zaobserwowano już w poprzednich okazach meteorytów, lecz zupełnie różne od proporcji, które znamy z naszej planety! Faktem jest także, iż analiza spektralna jednej z grup węglowodorów wygląda odmiennie od tego, co obserwujemy w trakcie identycznych badań tych związków, gdy pochodzą one z terenu naszego globu. W konkluzji zatem wypadaloby sądzić, iż owe aminokwasy i węglowodory pochodzenia kosmicznego wytworzyły się w wyniku procesów chemicznych, jakie zaszły z dala od naszej planety. Już tego rodzaju wniosek jest nader znamienny, ale na dodatek uzupełniają go dane, dostarczone przez najnowsze badania radioastrono-

miczne. I tak przed paroma miesiącami zespół z uniwersytetu harwardzkiego, pracujący pod kierunkiem dra Carla Gottlieba odkrył w pobliżu centrum galaktyki ziemskiej chmurę alkoholu, inny zaś zespół z uniwersytetu w Marylandzie, któremu patronuje dr Ben Zuckerman, wykrył obecność w przestrzeni kosmicznej kwasu mrówkowego. Dr Sidney Fox wreszcie, z uniwersytetu w Miami, donosi o zaobserwowanych przez niego w kosmosie zjawiskach syntezy chemicznej z udziałem amoniaku i formaldehydu. „To wprost niebывale”, mówi kierownik programów badawczych NASA, prowadzonych w dziedzinie biologii kosmicznej, dr Richard S. Young, „że możemy obserwować w przestrzeni te substancje pośrednie związków organicznych”. I dalej wyraża pogląd, iż na powierzchni Księżyca można będzie znaleźć materię organiczną. W każdym razie zaś badania w Ames nad meteorytem z Murchison dowodziłyby, iż procesy takie zachodzą na asteroidach.

Z pewnością i w świetle tych odkryć innego znaczenia nabiorą próbki skał księżycowych, jakie przywieźli na ziemię amerykańscy kosmonauci w roku 1971, w pojeździe Apollo 14. Podobnie niezwyklej rezultatów można oczekiwać po opracowaniu naukowym składu próbek z kosmosu i danych, jakie dostarczają radzieckim uczonym ich sondy kosmiczne. Już zresztą próbki księżycowe, jakich dostarczyły uczonym załogi Apolla 11 i Apolla 12 sugerowały zawartość aminokwasów, lecz dotąd podejrzewano, iż analizowane skały ze Srebrnego Globu były na Ziemi zanieczyszczone. Teraz wszakże wydaje się, że w głębi Wszechświata istnieją jacyś prekursorzy życia w naszym pojęciu tego słowa. „Cały, wylaniający się obraz — mówi Sidney Fox — mówi o czymś w rodzaju jedności Kosmosu”.

wg *Newsweek*, 14. XII. 1970

Opracował A. Tok

ŻYCIE W CHMURACH

Życie na naszym globie kwitnie w przeróżnych i zupełnie nieoczekiwanych miejscach. Znamy np. odmianę mikroskopijnej rośliny, której nie szkodzi gorący kwas siarkowy. Są i takie, które doskonale prosperują w temperaturze około 20 stopni poniżej zera. Pewien gatunek alg żyje wyłącznie w sierści leniwca trójpalczastego, inny wędruje wraz z żółwiami, na powierzchni ich skorup... Ostatnio wydaje się, iż nawet chmury, unoszące się w ziemskiej atmosferze, tworzą środowisko wystarczające dla życia mikroorganizmów. Bruce Parker, mikrobiolog amerykański z Virginia Polytechnic Institute, pisujący do miesięcznika przyrodniczego *Natural History*, dowodzi w każdym razie, iż mikroskopijni przedstawiciele świata zwierząt i roślin żyją, żerują, a nawet rozmnażają się wewnątrz obłoków, płynących po niebie.

Na trop tego zjawiska naprowadził Parkera przypadek. Przed dwoma laty wynalazł on przyrząd do pomiarów zawartości zanieczyszczeń i substancji odżywczych w wodzie. Parker zajmował się wówczas problemem zanieczyszczeń wód w St. Louis. Uczony umieścił swój instrument pomiarowy w posiadanym przez siebie basenie ze złotymi rybkami. Ze zdumieniem stwierdził następnie, iż po deszczu, a szczególnie po burzliwych ulewach, instrument wykazuje gwałtowny wzrost ilości substancji odżywczych (takich jak np. witamina B₁₂) w wodzie tego otwartego zbiornika. Substancje te normalnie występują razem z żywymi organizmami i Parker bezskutecznie dociekał, czemu ich ilość gwałtownie wzrastała po opadzie deszczu. „Chyba że organizmy żywe znajdowały się tam, skąd deszcz padał”...

Ażeby sprawdzić, czy istotnie procesy biologiczne przebiegają w chmurach, Parker zastosował środek chemiczny zwany TTC, który po zaatakowaniu go przez enzymy, produkowane w żywych, aktywnych komórkach — zmienia gwałtownie barwę z jasnożółtej na różową. Jeżeli chmury — rozumował — zawierają tylko zarodniki i inne uśpione formy życia, tak jak to większość uczonych przypuszcza, to w takim razie owe zarodniki, przynajmniej w ciągu pierwszej godziny kontaktu z TTC, nie uaktywniają się i nie zmieniają jego barwy. Lecz kiedy Parker, po pobraniu z powietrza próbek bakterii, alg i grzybów, znajdujących się w owym domniemanym stadium uśpienia, podzielał nimi na TTC, już w ciągu pierwszych 15—20 minut preparat ów zmienił barwę na różową, a więc w czasie, w jakim reaguje on na aktywne komórki! Ażeby jednak doświadczenie sprawdzić, Parker zamknął owe próbki z powietrza w pojemniku z dwutlenkiem węgla. Natychmiast po poddaniu pojemnika działaniu światła, komórki alg zaczęły pobieranie dwutlenku i rozpoczął się proces fotosyntezy, świadczący iż mikroośliny nie znajdowały się bynajmniej w stadium uśpienia.

W jaki sposób jednak owe mikroorganizmy mogą żyć w chmurze? Wiele z nich, jak sądzi Parker, ma wystarczająco duże rozmiary, by posłużyć za jądro, wokół którego formują się maleńkie krople wody. A woda jest nieodzowna dla życia organizmów ziemskich. Musimy też pamiętać o tym, iż substancje, jakimi się owe mikroorganizmy odżywiają, są niezwykle różnorodne i że mogą one występować nawet w nie zanieczyszczonych oparami chmurach. Są nimi np. tlen, azot, dwutlenek węgla, amon, tlenki azotu, dwutlenek siarki, tlenek węgla, metan i butan. Wraz z pyłem, porywane przez wiatr z powierzchni ziemi wędrują w chmury także niezbędne mikroorganizmom minerały jak potas, fosfor, wapń, żelazo i magnez.

Jeżeli procesy życia w chmurach przebiegają na tak wielką skalę, jak to przypuszcza Parker, w takim razie przed biologami otwierają się nowe horyzonty dla badań ekologicznych. Z jednej strony chmury mogą przenosić epidemie, kryjąc w swym wnętrzu szkodliwe wirusy

czy bakterie. Z drugiej wszakże strony mikroorganizmy, które żerują na zawartości smogu lub dymu, mogą nam dopomagać w walce z zanieczyszczaniem atmosfery. Wprowadzane do chmur mogą wchłaniać niepożądane dla człowieka gazy i drobiny, unoszące się w zanieczyszczonych oparach, zmieniając je w nieszkodliwe obłoki.

wg *Time*, 2. XI. 1970

Opracował A. Tok

MAGNETYCZNA ZAGŁADA

Co najmniej 171 razy w ciągu ostatnich 76 milionów lat siła ziemskiego pola magnetycznego z tajemniczych powodów słabła, by następnie powrócić do poprzedniego stanu natężenia, a oba ziemskie bieguny magnetyczne ulegały odwróceniu. Uczni już od dawna podejrzewali, iż zmiany te mogły się do pewnego stopnia wiązać z takimi odwiecznymi zagadkami biologicznymi jak nagle wyginiecie dinozaurów przed 65 milionami lat. Ostatnio pracownicy obserwatorium geologicznego Lamont-Doherty Uniwersytetu Columbia w Stanach Zjednoczonych dorzucili nowe świadectwo do dawnych spekulacji. Twierdzą oni mianowicie, iż sześć gatunków radiolaria — małych morskich żyjątek — wyginęło gwałtownie w czasie lub tuż po zmianach, którym ulegały oba bieguny magnetyczne. Dowodzić tego mają próbki, pobrane z dna Pacyfiku i wód Antarktyki. Po przeprowadzeniu badań mikroskopowych pół miliona skamielin, wydobytych za pomocą głębinowych świderów z dolnych warstw dna oceanów, paleontolog James D. Hays i geofizyk Neil Opdyke doszli do wniosku, iż dwa gatunki radiolarii wymarły 2 400 000 lat temu, jeden wyginął przed dwoma milionami, dalsze dwa zniknęły przed 1 800 000 laty, a ostatni wreszcie przed milionem lat. Daty wyginiecia owych żyjątek są o tyle znamienne — jak wyjaśniał Hays na posiedzeniu amerykańskiego towarzystwa geologicznego — iż przypadają w osobiwej bliskości znanych zaburzeń ziemskiego pola magnetycznego.

Można oczywiście dyskutować nad tym, jak owe zaburzenia wywołały tego rodzaju spustoszenia biologiczne. Niektórzy uczeni wysuwają teorię, iż w czasie zmian biegunów magnetycznych ulegała osłabieniu ochronna tarcza magnetyczna, broniąca zazwyczaj Ziemię przed nadmiernym i szkodliwym napromieniowywaniem naszej planety przez Słońce. Ostatnio jednak wielu geofizyków przypuszcza, iż nawet jeżeli działanie pola magnetycznego zanikało zupełnie podczas zmiany biegunów, siła dodatkowego promieniowania nie była aż tak potężna, by położyć kres istnieniu całych gatunków. Skoro tak wszakże, to — jak

niektórzy zaczynają mniemać — odpowiedzialnymi za spustoszenia biologiczne mogą być same zmiany magnetyczne.

Jeżeli jednak zmiany magnetyczne wywarły wpływ na losy dinozaurów, to czy mogłyby one także zaszkodzić istotom wyższym, w rodzaju człowieka? Dziś nikt jeszcze nie umie na to odpowiedzieć, chociaż samo pytanie bynajmniej nie musi mieć charakteru czysto akademickiego. W ciągu ostatnich 10 milionów lat bowiem, ziemskie bieguny magnetyczne ulegały wzajemnemu odwróceniu nie rzadziej, niż przeciętnie co każde 220 000 lat. Ale ostatnia zmiana nastąpiła przed 700 000 laty — co oznacza, iż następny przeskok magnetyczny mocno się już opóźnił...

wg *Time*, 30. XI. 1970

Opracował A. Tok

CZĄSTKI ELEMENTARNE TACHIONY

Od roku 1905, kiedy to Albert Einstein sformułował szczególną teorię względności, potwierdzoną później przez niezliczone eksperymenty — fizycy wierzą, że prędkość światła w próżni c ($c = 300\,000$ km/sek) jest największą możliwą prędkością energii lub informacji.

Podstawą dla tego wniosku jest równanie teorii względności stwierdzające, że masa jakiegokolwiek cząstki wzrasta, gdy wzrasta jej prędkość, i staje się nieskończenie wielka, gdy prędkość osiąga prędkość światła c . Ponieważ masa jest miarą bezwładności cząstki, zatem gdy masa staje się nieskończona, nie można już zwiększyć prędkości cząstki przy użyciu siły skończonej wielkości. Inaczej mówiąc, gdy prędkość cząstki zbliża się do c , jej energia staje się nieskończona (formuła Einsteina $E = mc^2$), zatem cząstce tej trzeba by dostarczyć nieskończenie wiele energii, co jest niemożliwe, bo nie znamy żadnego nieskończonego źródła energii.

Powyższe argumenty nie wykluczają jednak możliwości istnienia cząstek, które z a w s z e poruszają się szybciej od światła. Cząstki takie nie musiałyby pokonywać bariery „światłnej” nieprzekraczalnej dla zwykłych cząstek. Te hipotetyczne cząstki nazwano tachionami. Tachiony (jeśli w ogóle istnieją) nie mogą być w stanie spoczynku, tj. one także nie mogą przekroczyć bariery światłnej, ale „od góry”. Ta własność nie jest tak dziwna, jeśli się zauważy, że fizyka cząstek elementarnych zna już cząstki, które nie mogą być w spoczynku, ponieważ poruszają się zawsze z prędkością c ; są nimi foton i neutrino.

Inne własności tachionów są bardziej osobliwe: masa tachionu jest liczbą urojoną (zawierającą -1), energia tachionu maleje ze wzrostem prędkości, dążąc do zera, gdy prędkość staje się nieskończona. Procesy, w których biorą udział tachiony, wyglądałyby rozmaicie dla dwóch

obserwatorów. Np. jeśli obserwator 1 stwierdza, że tachion został wyemitowany przez atom, to obserwator 2 poruszający się względem obserwatora 1 może stwierdzić, że ten sam tachion został zaobserwowany przez tenże atom.

Wkrótce po wysunięciu hipotezy tachionów rozpoczęły się ich poszukiwania. Jeden z eksperymentów wykonany w tym celu w Princeton University przez T. Alvagera i M. N. Kreislera opierał się na przypuszczeniu, że tachion poruszając się w próżni powinien nieustannie emitować energię (w postaci fotonów). (Jest to analogia tzw. efektu Czerenkowa dla znanych „zwykłych” cząstek). W doświadczeniu pierwiastek promieniotwórczy wysyłający promienie (fotony) był umieszczony za grubą zasłoną ołowianą, w której fotony zostawały pochłonięte mogąc przy tym wyprodukować tachiony. Tachiony przeniknęłyby bez trudności przez ołów do obszaru próżni, gdzie mogłyby emitować fotony łatwo obserwowalne. Wynik niestety był negatywny: żadnych śladów promieniowania nie stwierdzono. Nie powiodły się też inne eksperymenty.

Możliwe, że poszukiwania tachionów nie udały się, bo były prowadzone po omacku, jako że własności tachionów nie znamy, możemy się ich tylko domyślać. Zawsze można mieć nadzieję na odkrycie tachionów, ponieważ nie wydaje się możliwe udowodnienie, że ich być nie może, podobnie jak nie można udowodnić, że nie może istnieć cząstka o ładunku równym połowie ładunku elektronu, chociaż takiej cząstki nikt nie znalazł.

wg *Scientific American*, February 1970
oprac. tl

AUTOR „CHMURY NIEWIEDZY“

CIERPIENIE I SZUKANIE

Choćbyś zapomniał o wszystkich innych stworzeniach i ich działach — ba, nawet i o swych własnych uczynkach — pozostanie jednak nadal pomiędzy tobą a twoim Bogiem nagie poznanie i czucie twego własnego istnienia.

Lecz teraz spytasz mnie, jak możesz zniszczyć to nagie poznanie i czucie? Bo sądzisz może, że jeśli tego dokonasz, znikną zarazem wszelkie inne przeszkody — i jeśli tak właśnie myślisz, to masz słuszość. Ale na to odpowiadam ci i stwierdzam, że bez zupełnie szczególnej łaski, której Bóg udziela darmo komu zechce, a także bez całkowicie z nią zgodnej gotowości twojej na przyjęcie tej łaski, owo nagie poznanie i czucie własnego istnienia w żaden sposób nie może być zniweczone.

A ta gotowość jest nie czym innym, jak silnym i głębokim duchowym cierpieniem. Lecz w tym cierpieniu trzeba ci zachować rozwagę, w taki sposób: czuć winienność, gdy tego bólu doświadczasz, aby nie natężyć ani ciała ani ducha zbyt gwałtownie, lecz siedzieć całkiem cicho, jak gdybyś zasypiał zmęczony płaczem i pogrążony w smutku. To jest prawdziwy ból; to jest cierpienie doskonałe; i oby było ono z takim, który potrafi mu sprostać. Wszyscy ludzie mają powody do trosk; ale szczególnie i najbardziej ma taki powód ten, kto wie i czuje, że jest. Wszystkie inne bóleści w porównaniu z tą są jak coś na niby w porównaniu z czymś prawdziwym. Bo ten może boleć prawdziwie, kto wie i czuje nie tylko, czym jest, ale że jest. A ktokolwiek odczuł kiedy tę boleść, niech boleje; bo nigdy jeszcze dotąd nie doznawał cierpienia doskonałego. Ten ból, gdy się go znosi, oczyszcza duszę nie tylko z grzechu, ale i z udręki, na jaką zasłużyła przez grzech; a także czyni ją zdolną do przyjęcia takiej radości, która wyrwa z człowieka wszelką świadomość i czucie własnego istnienia.

Owa boleść, prawdziwie pojmowana, pełna jest świętego prag-

Fragmenty z „Chmury niewiedzy” anonima angielskiego z XIV wieku zamieściłszyśmy poprzednio w numerach 187 i 197 „Znak”.

nienia; w przeciwnym razie żaden człowiek w tym życiu nie byłby zdolny jej unieść ani trwać w niej. Bo gdyby dusza nie była jakoś karmiona i pokrzepiana dobrym dziełem, które się w niej dokonuje, nie zdołałaby wytrzymać bólu, jaki jej sprawia poznanie i czucie własnego istnienia. Ilekroć bowiem zdarza jej się doznać prawdziwego poznania i czucia swojego Boga w czystości ducha (tak jak to jest możliwe tutaj), a potem czuje, że nie może — bo znów jej wiedza i czucie są jakby pochłonięte i napełnione plugawą śmierdzącą bryłą własnego ja, które musi być zawsze znienawidzone i wzgardzone i zapomniane, jeśli ktoś ma być doskonałym uczniem Boga — ilekroć to jej się zdarzy, tylekroć niemal szaleje z bolesti. Tak że człowiek płacze i jęczy, wyteża siły, przeklina i oskarża sam siebie; i (krótko mówiąc) tak mu ciąży brzemień samego siebie, że nie dba zgoła, co się z nim stanie, byle tylko Bóg był zadowolony. A jednak w całym tym bólu nie pragnie nie być: bo to byłby diabelski obłęd i pogarda dla Boga. Przeciwnie, podoba mu się prawdziwie to, że jest; i z serca dziękuje Bogu za wartość i za dar swego istnienia, chociaż bez ustanku pragnie tracić poznanie i czucie własnego bytu.

Ten ból i to pragnienie każda dusza musi mieć i odczuwać w sobie (czy w taki, czy w inny sposób), wedle drogi, jaką Bóg raczy prowadzić swoich duchowych uczniów, zgodnie ze swą wolą i ich uzdolnieniem cielesnym i duchowym, stopniem postępu i usposobieniem — aż do chwili, kiedy będą mogli zjednoczyć się doskonale z Bogiem w doskonałej miłości; jeśli Bóg dozwoli, i na ile to jest możliwe tutaj.

Ale jedno ci powiem: w tym dziele młody uczeń, jeszcze nie zaprawiony i nie wypróbowany w duchowej pracy, może bardzo łatwo ulec omamieniu, i jeśli prędko się nie spostrzeże, jeśli łaska go nie powstrzyma i nie nakłoni do pokory w szukaniu rady, grozi mu ruina władz cielesnych i duchowe zabląkanie się w wyobraźni. A wszystko to przez dumę oraz cielesność i ciekawość dowcipu.

A ta zwodnicza złuda zdarzyć się może w taki sposób. Młody mężczyzna czy kobieta zaczynający swą drogę pobożności czytają i słyszą o owej bolesti i pragnieniu: jak człowiek ma podnosić serce do Boga i nieustannie ma pragnąć żywej miłości ku swemu Bogu. I natychmiast z ciekawości dowcipu pojmują te słowa nie duchowo, jak były zamierzone, ale cielesnie; i w nieznośny sposób wysilają swoje cielesne serca w piersiach. A jeśli jeszcze nie dostaje im łaski, a obfitują w dumę i ciekawość, napinają swoje żyły i swoje moce cielesne tak zwierzęco i tak gwałtownie, że w krótkim czasie popadną w zmęczenie, niesmak i słabość ciała i duszy; a to każe im wyjść z siebie i szukać na zewnątrz fałszy-

wej, próżnej cielesnej pociechy, która by im przyniosła odświeżenie ciała i duszy. Albo, jeżeli w to nie popadają, biorą przez duchową ślepotę — cielesne objawy wywołane ich niewłaściwymi wysiłkami za ogień miłości dany i zapalony przez Ducha Świętego. Zaiste, z tego omamienia i z jego rozgałęzień powstaje wiele szkód: niemało obłądy, herezji oraz błędów.

Nie daj Boże, wszelako, abyś miał mnie tak rozumieć, że chcę rozłączyć to, co Bóg złączył: ciało i ducha. Bóg chce bowiem, aby mu służyć i ciałem i duszą, obojgiem razem, tak jak należy, i wynagradza człowieka błogosławieństwem zarówno co do ciała jak i duszy. I rzeczywistość tej nagrody okazuje rozpalając niekiedy ciała swych oddanych sług tu, w tym życiu — nie raz czy dwa, lecz nawet często wedle swej woli — zgoła cudowną słodyczą i pociechami. A niektóre z nich przychodzą nie z zewnątrz do ciała, przez okna naszych zmysłów i dowcipu, ale z wnętrza, powstając i tryskając z obfitości wesela duchowego i prawdziwej pobożności ducha. Taka pociecha i taka słodycz nie powinny budzić podejrzeń i kto je odczuwa nie ma się ich obawiać.

Nie mogą one być złe, jeśli zdołałeś się pozbyć złud, płynących z ciekawości dowcipu i z nadmiernego natężania cielesnego serca, tak jak cię uczę, albo może jak lepiej nauczyłeś się sam.

Proszę cię, skłaniaj się ochotnie do łagodnego poruszenia miłości w twoim sercu (nie w cielesnym, ale w duchowym sercu, którym jest wola) i idź za tym poruszeniem, bo będzie ci ono przewodnikiem w tym życiu i przywiedzie cię do błogosławieństwa w przyszłym. To jest istota wszelkiego dobrego życia i bez tego żadne dobre dzieło nie może się zacząć ani zakończyć. Jest to nie co innego jak dobra i zgadzająca się wola skierowana w Boga, a z nią coś takiego jak upodobanie i radość, że w twojej woli odbija się wszystko, cokolwiek On czyni.

Taka to dobra wola jest istotą wszelkiej doskonałości.

A kto ją posiada, w tej mierze, w jakiej to tu możliwe, równie jest pogodny i rad, gdy z woli Bożej otrzymuje słodycze i pociechy, jak gdy ich nie otrzymuje.

Tak, duchowy mój przyjacielu. Możesz już w pewnej mierze się przekonał, że kto nie zna sił własnej duszy i sposobów ich działania, łatwo ulega złudzeniom rozumiejąc cielesnie słowa, które napisane były duchowo.

I dlatego chociaż ktoś inny mógłby cię zachęcać, byś skupił wszystkie siły i całą bystrość we własnym wnętrzu i tam czcił Boga — jakkolwiek będzie to najprawdziwsza prawda, byle do-
brze rozumiana — ja jednak, bojąc się złudy cielesnego pojmo-

wania, wolę nie udzielać ci takiej rady. Wcale nie staraj się być we własnym wnętrzu. I — krótko mówiąc — nie chcę też, żebyś był na zewnątrz siebie, ani ponad sobą, ani z tyłu, ani z jednej strony, ani z drugiej strony.

„A więc gdzieś będę?” — zapytasz — „Nigdzie, według ciebie!” — I gdy tak powiesz, powiesz prawdę: bo tam właśnie chciałbym ciebie mieć. No bo jak? cielesne nigdzie, to przecież duchowe wszędzie. Zważaj więc pilnie, żeby twoja duchowa praca nie była nigdzie cielesnie; a wtedy gdziekolwiek będzie to coś nad czym uporczywie pracujesz duchem, niewątpliwie ty jesteś w duchu, tak jak z pewnością twoje ciało jest w tym miejscu, gdzie przebywasz cielesnie. A chociaż twoje cielesne zmysły niczego tu nie znajdują, czym by się pożywiły, bo to, co robisz, uważają za nic, cóż z tego. Rób dalej to nic, byleś to robił dla miłości Boga. I nie ustawaj z tego powodu, lecz trudź się pilnie w tym niczym, z czujnym pragnieniem, byś mógł posiadać Boga, którego żaden człowiek poznać nie może. Bo mówię ci prawdę, że wolę raczej być tak nigdzie wedle ciała, mocując się z tym ślepym niczym, niż być tak wielkim panem, że mógłbym być cielesnie gdziekolwiek mi się spodoba, wszędzie, wesoło bawiąc się każdym czymś, tak jak pan się bawi swoim czymś.

Nie obchodzi mnie to wszędzie i to coś, gdy je porównam z tym nigdzie i z tym nic. Nie troszcz się nigdy, jeśli twoje zmysły i twój dowcip nie mogą zrozumieć owego nic; co do mnie, kocham je za to tym więcej. Jest ono rzeczą takiej ceny samo w sobie, że dlatego nie daje się zrozumieć. Owo nic łatwiej można odczuć niż zobaczyć: jest bowiem całkiem ślepe i całkiem ciemne dla tych, którzy choć przez krótką chwilę spoglądali na nie. Niemniej jednak — powiem prawdziwiej — dusza czując to bardziej jest oślepiona przez obfitość duchowego światła, niż przez jakąkolwiek ciemność czy niedostatek cielesnego światła. Któż jest ten, który to nazywa nic? Z pewnością jest to nasz zewnętrzny człowiek, a nie wewnętrzny. Nasz wewnętrzny człowiek zwie to *Wszystko*; bo przez to właśnie nauczony jest dobrze rozumieć wszystkie rzeczy cielesne czy duchowe, bez szczególnego wpatrywania się w żadną z nich dla niej samej.

Przedziwnej zmianie ulega afekt człowieka czującego duchowo owo nic, gdy się ono nigdzie dokonuje. Bo gdy dusza po raz pierwszy patrzy na nie, znajdzie wszystkie swe poszczególne grzeszne czyny, kiedykolwiek popełnione od urodzenia, cielesnie czy duchowo, skrycie, w mroku — jakby wymalowane na tym. I jakkolwiek tym obraca, zawsze stają jej one przed oczyma; aż póki nie przyjdzie czas, że po wielkiej, twardej pracy, po wielu westchnieniach bólu i gorzkich łzach, większą część tego wymaże.

W zeszycie pt. „Rekolekcje Oświęcimskie” natrafiłem na słuszne stwierdzenie dra Stanisława Kłodzińskiego (str. 1095): „Wiele jej aspektów (mowa o problematyce psychologicznej) ...czeka wciąż na wnikliwsze prześledzenie. Brak także opracowań roli wiary w obozowych sytuacjach i roli duchowieństwa w społecznym oporze przeciw okupacji i bestialstwu hitleryzmu. Czy ich inspirowanie i pomoc w realizacji nie stanowi dziś zadania dla środowisk takich jak ZNAK?”. Wiadomo mi, że od lat tego rodzaju pracę prowadzi dr Kłodziński a jej rezultatem są zeszyty oświęcimskie dorocznie wydawane przez „Przegląd Lekarski”. Omawiają one problematykę świata lekarskiego. Gdy chodzi o duchowieństwo, które przeszło przez obóz koncentracyjny w Oświęcimiu, to jak dotąd, o tym się nie pisze. Dachau doczekało się opracowań. Wysuwam więc następującą propozycję:

Ks. Ryszard Wilczyński, wicerektor Seminarium Duchownego (ul Manifestu Lipcowego 4) od lat gromadzi dane odnośnie duchowieństwa kierowanego do Oświęcimia. Na tej podstawie została ustalona lista strat księży archidiecezji Krakowskiej, a ich nazwiska umieszczono na tablicy pamiątkowej w kruście Bazyliki Mariackiej w Krakowie. Sądzę, że bez większego trudu te materiały, bardzo szczegółowe, jakie o każdym księdzu zgromadził, można by było opracować, a przede wszystkim tego rodzaju listę strat ogłosić. Na tablicy pamiątkowej są umieszczeni tylko księża krakowscy oraz ci, którzy w okresie okupacji zmarli, a dokumentacja ks. Wilczyńskiego dotyczy wszystkich duchownych kierowanych do Oświęcimia, względnie przez Oświęcim do innych obozów. Byłaby to pewna odpowiedź na bardzo szlachetny i słuszny apel dra Kłodzińskiego.

Ks. Czesław Obtulowicz
Kraków

W związku z przygotowaniami do Procesu beatyfikacyjnego i potrzeba opracowania krytycznego życiorysu M. Kolumby (Róży) Białeckiej (1838—1887), Założycielki Zgromadzenia SS. Dominikanek z Wielowsi zwracamy się do wszystkich, którzy posiadają jakiegokolwiek materiały związane z życiem i dziełem, albo o tych materiałach wiedzą, z gorącym apelem i prośbą o ich nam udostępnienie. Głównie chodzi o listy i inne pisma Fundatorki. Materiały względnie wiadomości o nich prosimy nadsyłać na adres:

**SS. Dominikanki
Biała Niżna 90
pocz. Stróże k/Gorlice**

SOMMAIRE

A l'occasion du XXV anniversaire du mensuel „Znak” lettre de Son Eminence le Cardinal Karol Wojtyła, Archevêque de Cracovie à M-me Hanna Malewska, Rédacteur en Chef . . .	141
JÓZEF TISCHNER: Perspectives de l'hermeneutique . . .	145
PAUL RICOEUR: L'hermeneutique des symboles et réflexion phi- losophique (I). Le conflit des interprétations (traduit par Halina Bortnowska) . . .	173
STANISŁAW GRYGIEL: L'acte révèle la personne . . .	200
Le Cardinal Karol Wojtyła: L'idée de participation personnaliste LE CARDINAL KAROL WOJTYŁA: L'idée de participation person- naliste et communautaire (fragments du livre: <i>La personne et l'acte</i> , ed. „Znak” 1970) . . .	209
J. A. KŁOCZOWSKI, OP: J. B. Metz sur la théologie „politique” et sa fonction critique . . .	226
HALINA BORTNOWSKA: Théologiens du „Concilium” sur l'ave- nir de l'Eglise (compte-rendu du Congrès de Bruxelles 12—17—IX. 1970) . . .	237
Interview avec Mr le prof. Jean Rémy de Louvain: L'Eglise et la dynamique des changements sociaux . . .	258
APOLONIUSZ ŻYNEL OFM CONV.: La vocation en tant qu'une aventure humaine . . .	275
HEINZ OLSCHOWSKY: Le caractère national — devoir ou destin? . . .	297
EWA MORAWSKA: Qu'est-ce qu'un caractère national — point de vue sociologique . . .	306
JACEK WOŹNIAKOWSKI: Notes de voyage (5). Westward HO . . .	319
TADEUSZ CHRZANOWSKI: Impressions d'un voyage en Saxe . . .	338
JERZY HARASYMOWICZ: Poèmes . . .	357
TADEUSZ CZEŹOWSKI: Quelques souvenirs sur Stanisław Mi- chalski . . .	361
Chronique	
ALINA GRONOSTAJSKA: Témoignage de Jacob Lusseyrant sur le camp de concentration de Buchenwald . . .	365
Mélanges scientifiques . . .	374
L'auteur de <i>The Cloud of Unknowing</i> : Souffrance et la poursuite de Dieu . . .	381

STUDIA AKADEMICKIE NA KUL

W związku z podejmowaną przez młodzież decyzją wyboru studiów oraz uczelni — przekazujemy informacje o Katolickim Uniwersytecie Lubelskim (KUL) oraz o warunkach przyjęć na tę Uczelnię.

KUL posiada dla młodzieży świeckiej 2 wydziały: Nauk Humanistycznych i Filozofii Chrześcijańskiej.

Na Wydziale Nauk Humanistycznych można studiować filologię polską, filologię klasyczną, historię i historię sztuki. Na Wydziale Filozofii Chrześcijańskiej młodzież ma do wyboru:

— specjalizacja: filozofia teoretyczna: (historia filozofii, logika, metodologia nauk, teoria poznania, metafizyka, teodycea i inne),

— specjalizacja: filozofia praktyczna (etyka, filozofia społeczna, filozofia prawa, filozofia gospodarcza, filozofia kultury, socjologia, etyka społeczna, metodologia nauk społecznych i inne),

— specjalizacja: filozofia przyrody: (filozofia przyrodyżywionej, filozofia przyrody nieożywionej, biologia i inne),

— specjalizacja filozoficzno-psychologiczna: (psychologia ogólna, psychologia eksperymentalna, psychologia wychowawcza, psychologia rozwojowa, psychologia kliniczna, psychoterapia, badania inteligencji (testy), historia psychologii, psychometria i inne).

Termin zapisów — zapisy na KUL trwają. Ostateczny termin zapisów upływa z dniem 15 czerwca 1971 r.

Młodzież, która otrzymała świadectwo dojrzałości w latach ubiegłych składa podania o przyjęcie w terminie od 15 kwietnia do 5 maja 1971 r.

Studenci mogą ubiegać się o stypendia oraz mieszkania w Domach Akademickich KUL.

Szczegółowych informacji w sprawie zapisów i warunków studiów udzielają Kancelarie Wydziałowe: (Lublin, Al. Racławickie 14) nr telefonu 319-23 — Wydział Nauk Humanistycznych: 304-32 — Wydział Filozofii Chrześcijańskiej codziennie oprócz niedziel i świąt w godzinach urzędowych.

TREŚĆ ZESZYTU

KARDYNAŁ KAROL WOJTYŁA DO REDAKTORA NACZELNEGO „ZNAKU”	141
JÓZEF TISCHNER: PERSPEKTYWY HERMENEUTYKI	145
PAUL RICOEUR: HERMENEUTYKA SYMBOLI A REFLEKSJA FILOZOFICZNA	173
STANISŁAW GRYGIEL: CZYN OBJAWIENIEM OSOBY?	200
KARDYNAŁ KAROL WOJTYŁA: MYŚLI O UCZESTNICTWIE (fragment książki „Osoba i czyn”)	209
JAN ANDRZEJ KŁOCZOWSKI OP: J. B. METZ O TEOLOGII „POLITYCZNEJ”	226
HALINA BORTNOWSKA: TEOLOGOWIE „CONCILIUM” O PRZYSZŁOŚCI KOŚCIOŁA	237
HALINA BORTNOWSKA: WZAJEMNE ZROZUMIENIE WENĄTRZ KOŚCIOŁA. WYWIAD Z PROF JEAN RÉMY Z LOUVAIN	258
APOLONIUSZ ŻYNEŁ OFM CONV.: POWOŁANIE — PRZYGODĄ	275
HEINZ OLSCHOWSKY: CHARAKTER NARODOWY — ZADANIE CZY LOS?	297
EWA MORAWSKA: Z SOCJOLOGII NARODOWEGO CHOCHOŁA	306
JACEK WOŹNIAKOWSKI: ZAPISKI Z PODRÓŻY (5) — WESTWARD HO	319
TADEUSZ CHRZANOWSKI: SASKIE REFLEKSJE	338
JERZY HARASYMOWICZ: W GÓRACH NIEPOGODA	357
Moje pokolenie	
TADEUSZ CZEŻOWSKI: GARŚC WSPOMNIEŃ O STANISŁAWIE MICHAŁSKIM	361
ZDARZENIA — KSIĄŻKI — LUDZIE	
A. GRONOSTAJSKA: JEREMI I INNI	365
MIGAWKI ZE ŚWIATA NAUKI	
A. Tok.: Życie stamtąd	374
A. Tok.: Życie w chmurach	376
A. Tok.: Magnetyczna zagłada	378
tl: Cząstki elementarne tachiony	379
JEDENASTA WIECZOREM	
AUTOR „CHMURY NIEWIEDZY”: CIERPIENIE I SZUKANIE	381
LISTY DO REDAKCJI	386
SOMMAIRE	387

W P O P R Z E D N I C H
N U M E R A C H

Mircea Eliade: Symbolika Środka 88 •
Paul Ricoeur: Funkcja symboliczna mitu
172 • Antoine Vergote: Mit, wierzenie
wyalienowane i wiara teologiczna 172 •
Aline Fialkowski: Paul Ricoeur i herme-
neutyka mitów 172 • Mieczysław Maliński:
Egzystencjalność symbolu 191 • Czy ist-
nieje charakter narodowy? 196 i 198

ZNIAK

M I E S I Ę C Z N I K