

ZNAK

M I E S I Ę C Z N I K

S. A. Jaegerschmid OSB . . .	ROZMOWY Z EDMUNDEM H U S S E R L E M
Stefan Swieżawski	WALKA O KONCEPCJĘ KOŚCIOŁA w XV W.
Zenon Szpotański	HEGEL – SPÓŹNIONA R O C Z N I C A
Piotr Iwanowski	DEBATA O BOGU
Janusz Frankowski	D Ł A C Z E G O CHRZEŚCIJAŃSTWO NIE WYRZEKNIE SIĘ STAREGO TESTAMENTU

OPOWIEŚCI CHASYDÓW

EWOLUCJA ISLAMU • ŚLĄSKIE STUDIA HISTORYCZNO-TEOLOGICZNE •
OPERACJONIZM W FIZYCE I W ŻYCIU • MIGAWKI ZE ŚWIATA NAUKI

Jedenasta wieczorem: Św. Augustyn – Modlitwa

K R A K Ó W

ROK XXIV

LUTY (2)

1972

212

ZESPÓŁ

HANNA MALEWSKA, MARIA MORSTIN-GÓRSKA, STEFAN SWIEŻAWSKI, STANISŁAW STOMMA, JERZY TUROWICZ, STEFAN WILKANOWICZ, JACEK WOŹNIAKOWSKI, HALINA BORTNOWSKA, STANISŁAW GRYGIEL, MAREK SKWARNIKI, 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

ADRES ADMINISTRACJI: KRAKÓW, WIŚLNA 12, I P., TEL. 501-62

PRENUMERATA

krajowa: kwartalnie zł 45.—; półrocznie zł 90.—; rocznie zł 180.— Wpłaty na konto na konto „Ruch”, 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. 10

Papier sat. kl. V 61 × 86 65 g.

Zam. Nr 1816/71

INDEKS 38420

O-11

Drukarnia Wydawnicza Kraków, Wadowicka 8

S. ADELGUNDIS JAEGER SCHMID OSB

ROZMOWY Z EDMUNDEM HUSSERLEM (1931–1938)

Rozmowy z Husserlem S. Adelgundy Jaegerschmid, OSB, które ukazują się drukiem po raz pierwszy, są jedynym w swoim rodzaju świadectwem oddanym Mistrzowi przez przyjaciela a zarazem ucznia. Autorka prezentuje w nich ze skrupulatnością historyka treść rozmów, jakie miała z Husserlem od 1931 r. aż do ostatnich dni jego życia, ukazując przy tym niektóre elementy sytuacji zewnętrznej, w jakiej Husserl znajdował się w tym okresie. Aby lepiej rozumieć sens dawnego świadectwa, przypomnijmy niektóre mniej lub bardziej znane fakty.

Edmund Husserl (1859–1938) należy do grona najwybitniejszych filozofów czasów nowożytnych. Przez długie lata studiował matematykę, a filozofią zajął się, gdy miał już 40 lat i gdy zainteresowały go teoretyczne podstawy matematyki. Początkowo działał w Getyndze, a od 1916 r. we Fryburgu badeńskim. Rozwijając zagadnienia natury tworców idealnych, sposobów ich poznawania, stał się Husserl twórcą no-

wego kierunku filozoficznego zwanego fenomenologią. Ale Husserl był nie tylko genialnym teoretykiem. W sposób zadziwiający wiązał on zdolności teoretyczne z pedagogicznymi. Wystarczy przypomnieć, że jego uczniami lub współpracownikami byli ludzie, których nazwiska wypełniają karty podręczników współczesnej filozofii: Max Scheler, Martin Heidegger, Edith Stein, Roman Ingarden, H. Conrad-Martius, A. Pfänder, M. Geiger, J. Hering, D. von Hildebrand i wielu innych.

Na filozofię polską wpłynął Husserl przede wszystkim przez Romana Ingardena, który w wielu sprawach polemizował z poglądami Mistrza, pozostając mimo to aż do końca w głębokiej z nim przyjaźni. Śladem tej przyjaźni są między innymi wydane niedawno w serii „Phaenomenologica” listy Husserla do Ingardena (zob. niżej przypis nr 5). Husserl był z pochodzenia Żydem, z wyznania protestantem. Pod koniec życia światowej sławy uczony pozostaje osamotniony. Terror hitlerowski wytwarza wokół niego pustkę. Po śmierci pozostaje po nim olbrzymia ilość rękopisów (ok. 40 tysięcy stenografowanych karteczek). W sytuacji najwyższego niebezpieczeństwa nieliczna grupa uczniów i przyjaciół usiłuje wywieźć rękopisy za granicę. W grupie tej znajduje się także Siostra Jaegerschmid. Gdy nie udaje się jej umieścić rękopisów w Szwajcarii, inny uczeń i przyjaciel Husserla, o. H. L. von Breda przewozi je do Belgii, gdzie po wojnie zakłada przy Łowańskim Uniwersytecie Katolickim „Archiwum Husserla” zajmujące się opracowaniem i wydawaniem uratowanej spuścizny.

Kim jest autorka wspomnień s. Adelgunda Jaegerschmid? Oddajmy w tym miejscu głos samemu van Bredzie: „Przed wstąpieniem do klasztoru s. Aldegunda jeszcze jako protestantka uczęszczała we Fryburgu na wykłady Husserla. Jej przejście na katolicyzm i wstąpienie do klasztoru wywarło olbrzymie wrażenie na jej licznych znajomych i przyjaciółach, tym bardziej że fakty te nastąpiły wkrótce po uzyskaniu w sposób błyskotliwy doktoratu z historii. W 1938 roku zdobyła sobie prawdziwe uznanie w środowiskach uniwersyteckich Niemiec Południowych, gdzie często zabierała głos w sprawach religijnych. Pochodziła ze starej rodziny wojskowych i temu być może zawdzięczała odwagę moralną i fizyczną, której dowody składała podczas całego okresu rządów nazistowskich. W przeciwieństwie do wielu innych, zawsze otwarcie nawiedzała dom Husserla. Podczas jego choroby często przy nim czuwała, a po śmierci podtrzymywała radami

i przyjaźnią wdowę po Mistrzu... Zostało zatem zdecydowane, że w poniedziałek 19 września (1938 r. przyp. J. T.) s. Adelgunda przedsięwzięcie podróż do Konstancji i że zabierze ze sobą niemal wszystkie stenografowane rękopisy. Gdy tego samego dnia w poniedziałek rano składałem w przedziale s. Adelgundy trzy ciężkie walizy zawierające więcej niż 40 tysięcy stron rękopisów Mistrza, dla dzieła Husserla wybiła godzina *exodus e patria*". (W: Husserl et la pensée moderne, *Phaenomenologica*, 2, Haag 1959, s. 23 i 24).

Rozmowy obejmują okres, w którym Husserl będąc już na emeryturze, przygotowuje swe, jak sądzi, podstawowe dzieło. Dzieło nie zostało doprowadzone do końca, jako ślad pracy pozostał stos gęsto stenografowanych karteczek. Jednocześnie w Niemczech narasta terror antyżydowski. Husserl coraz bardziej zapada na zdrowiu. Z grona uczniów i przyjaciół tylko nieliczni pozostają nadal przy Mistrzu.

Maszynopis wspomnień wraz ze zgodą na tłumaczenie i publikację w Polsce otrzymałem bezpośrednio od Autorki, z którą spotkałem się podczas mego pobytu za granicą we wrześniu 1971 roku. Ogłoszony obecnie tekst został w porozumieniu z Autorką w kilku miejscach bardzo nieznacznie skrócony, ale nie dotyczy to wypowiedzi Husserla. Również w kilku miejscach dla większej jasności zaopatrzyłem tekst w przypisy, których oryginał nie posiada.

Józef Tischner

28. 4. 1931

Wizyta pod wieczór, prawie dwugodzinna. Mówił o naszym pobycie w St. Märgen (Czarny Las) w lutym roku 1920. Potem opowiadał o swoim chorym wnuku.

— A teraz niech siostra opowie o nieziemskich albo też o ziemskich przeżyciach w St. Lioba.¹

Próbuję prędko doprowadzić do tego, aby rozmową kierował on. Mówi mistrz, uczennica słucha. Czasem mu się sprzeciwiam i w ten sposób zmuszam go do zajęcia stanowiska oraz do wyjaśnienia trudnych kwestii i problemów.

— Życie zakonne, w ogóle życie chrześcijańsko-religijne, porusza się ciągle na ostrzu noża. Łatwo upada, ale też zawsze się podniesie. Ono ma cel: widzi świat w Bogu, nie neguje świata. Kryje

¹ St. Lioba to nazwa macierzystego klasztoru S. Adelgundy we Fryburgu-Günterstalu.

się w tym, rzecz jasna, niebezpieczeństwo, że człowiek zanadto się będzie zadowalał światem, bądź też będzie się wyżywał w działalności charytatywnej oraz w pobożności.

Potem mówi o religii indyjskiej. Gorąco poleca mi książkę Romain Rollanda o Gandhim, którą niedawno przeczytał.

— Religia indyjska ma w przeciwieństwie do chrześcijaństwa nirwanę, która stanowi zaprzeczenie świata. Każde działanie wyzwala bierność, a w ten sposób naraża się na stagnację. Każda natomiast bierność — jej punktem wyjściowym jest spokój w Bogu — kryje w sobie pragnienie działania: działalności charytatywnej.

Ja: Zupełnie tak jak powiada Tomasz.

On: Tak jest, tak powiedzą wszyscy wielcy świata. Każda decyzja jest już aktem woli. Każde osiągnięcie jako rezultat czynu pociąga za sobą bierność, a przez to niebezpieczeństwo. Dlatego należy zawsze wszelkie osiągnięcie znowu obracać w czyn.

Rozmawiamy o życiu religijnym i powołaniu do życia zakonnego.

Ja: Aby prowadzić życie religijne, musi człowiek być powołany do tego.

On: Raczej zostać wezwany. To jest czysta łaska. Sfera to dla mnie niedostępna, mimo że od młodości należałem zawsze do najgorliwszych poszukiwaczy Boga. Prawdziwa nauka jest uczciwa i czysta; ma zaletę prawdziwej skromności, a równocześnie posiada zdolność krytyki i rozróżniania. Świat dzisiejszy już nie zna prawdziwej nauki, wpadł w skrajnie wąską specjalizację. Za naszych czasów bywało inaczej. Sala wykładowa była dla nas kościołem, profesorowie byli kaznodziejami.

Opowiedziałam mu, jak my w naszej młodości szukaliśmy na uniwersytecie prawdziwej nauki nie dla egzaminu i nie dla chleba, i jakeśmy jej służyli w czystym uniesieniu. Zresztą zawsze tylko niewielu było takich, którzy znali cele wyższe niż egzaminy. Po tem zakończyłam:

— I myśmy ongiś palili się do nauki. Ale czy myśli Pan, że nauka może zbawić nasz świat i podźwignąć? Przecież zawsze istnieje ona tylko dla nielicznych.

On: Prawdziwa nauka czyni bezinteresownym i dobrym. Dziś nawet uczeni zupełnie materialistyczni czy naturalistyczni (badacze przyrody), nawet matematycy, ludzie bez żadnego wyznania, potrafią poświęcić swojej nauce życie. Tutaj nauka jest dobra, nawet jeśli nie prowadzi do religii. Z drugiej strony nie sposób przecież twierdzić, że nauka, która ostatecznie prowadzi do religii i do Boga, nie jest prawdziwą nauką. Osiągnięcia prawdziwej nauki musi rozwijać i wykorzystywać praktycznie pedagogika we wszelkiej postaci — po to, aby świat odnowił się przez nie. To musi czynić siostra, sestro Adelgundis; a dusz spragnionych jest ogrom.

Najlepsza pozostanie zawsze miłość — prawdziwa, praktyczna miłość bliźniego, której źródła tkwią w miłości do Boga. Tę zaś nie zawsze można znaleźć w systemie wyznaniowym. Religia spotyka się z nieufnością często dlatego, że ludzie religijni wcale nie są religijni w głębi. Jakże często bywa to tylko pozór, jak często konwenans, zabobon!

Ja: Ten prawie zawsze pochodzi z braku wykształcenia, z niewyszkolonego rozumu.

On: Tak, rozum, jak i wszystko, jest zarazem dobry i zły, a podobnie też i nauka.

Ja: Nie, to dopiero ludzie wnieśli zło oraz poniżyli rozum. Sam w sobie nie jest on przecież zły, a tylko dobry.

Husserl znowu powraca do nauki.

On: Prawdziwa nauka musi być nauką uniwersalną, która na zasadzie autonomii ogarnia całość wszystkich oczywistości, a do tych zalicza się również religia. W tej sferze jest także miejsce dla chrześcijaństwa. Z takiej nauki uniwersalnej, jaką wypracowała fenomenologia, dochodzi się w końcu do łańcucha teleologicznego, który w ostateczności prowadzi do Boga, do absolutu.

Na moje pytanie, czy rzeczywiście wierzy w absolut (przedtem mu zaprzeczał), odpowiedział:

— Są to rzeczy względne i musimy mieć tę odwagę, by spojrzeć w oczy rzeczom względnym. One też mogą być oczywistościami; tak np. w logice ludów pierwotnych znajdziemy całkiem inne oczywistości niż w naszej. Zresztą, możemy się tak nastawić, że zrozumiemy; możemy się w to wczuć. Tak przecież przeżywam w swojej świadomości ból drugiej osoby, chociaż go nie doświadczam na swoim ciele. Fenomenologia jako nauka istnieje dla tych, którzy nie mają takiego dostępu do wiary jak siostra. Co mają począć ci wszyscy, którzy z religią stykają się dopiero w swoich późniejszych latach? — Tacy już się z nią nigdy nie żyją.

Interesowało mnie zagadnienie liturgii i fenomenologii, liturgia bowiem jest opus operatum i dzięki temu może stanowić mniej więcej coś w rodzaju redukcji fenomenologicznej w niektórych wypadkach. Husserl nie był w stanie odpowiedzieć na to; dla niego było do pomyślenia oddziaływanie religijne wyłącznie poprzez wpływ wielkich indywidualności na zasadzie współprzeżywania ich świętości. Zna on w pewnym stopniu Teresę z Avili, którą trochę studiował, kiedy Edith Stein² pod wpływem pism

² Edith Stein (1891—1942), „najbardziej ceniona uczennica Husserla w Getyndze i jego pierwsza asystentka we Fryburgu, otoczona legendą głównie z racji wyjątkowej osobowości, nawrócenia, wstąpienia do klasztoru karmelitanek a wreszcie śmierci w nazistowskim obozie koncentracyjnym w Oświęcimiu”. H. Spiegelberg, *The Phenomenological Movement*, The Hague 1965, tom I, str.

Teresy przeszła do Kościoła katolickiego. Husserl pojmując Tomasza i mistyków jako wyraz i odbicie religii — zawsze jako subiektywny objaw życia religijnego. Na moją uwagę, że właśnie liturgia w swoim obiektywizmie (sakramenty) wychodzi na spotkanie fenomenologii, Husserl odpowiada:

— Jest najniebezpieczniejszym błędem uważać, że subiektywne błędy najlepiej pokonuje się obiektywną prawdą. Nie, tylko jasnym subiektywizmem możemy przemóc subiektywizm biorąc go zupełnie serio i nie pozwalając się co do tego wprowadzić w błąd.

Potem mówi o Karlu Barth oraz pokazuje mi numer czasopisma *Zwischen den Zeiten*. Z kolei rozmawiamy o Dietrichu von Hildebrandzie³ i o Edith Stein, których proces rozwojowy porusza go szczególnie.

On: Można się przecież osobiście nadal nawzajem lubić, nawet jeżeli się rozstało z powodów światopoglądowych. Dowód dała Edith po swoim nawróceniu się. Hildebrand natomiast po zmianie religii odsunął się. Pewna liczba moich uczniów, o dziwo, w kwestiach religii opowiedziała się w sposób radykalny, a mianowicie jedni byli czy też stali się głęboko wierzącymi chrześcijanami-ewangelikami, inni natomiast przeszli na łono Kościoła katolickiego. W ich stosunku do mnie nic się przez to nie zmieniło; nadal opiera się on na wzajemnym zaufaniu. Poza tym jestem zawsze do dyspozycji, kiedy trzeba posprzeczć się o prawdę. Zawsze jestem gotów przyznać się do swoich błędów i w ten sposób wydać się w ręce przeciwnika.

Na zakończenie tej rozmowy powiedział ciepło:

— Niech siostra zawsze pozostanie taka, *semp er idem, semp er idem*, abym musiał siostrze zazdrościć — słyszy siostra: abym musiał siostrze zazdrościć — tego jej wiecznego spokoju.

Kiedy wychodziłam, rozmawialiśmy o Starym i Nowym Testamencie. Wskazał na swoje biurko, na którym leżała Biblia i powiedział:

— Któż jeszcze potrafi zrozumieć Stary Testament? Moimi ulubieńcami są teraz prorocy Jeremiasz i Izajasz. W młodości zupełnie nie chciało mi się rozumieć Starego Testamentu. Wydawał mi się tak bardzo bezsensowny, ale jest przecież inaczej, prawda?

223. Por. także: Roman Ingarden, *O badaniach filozoficznych Edith Stein*, *Znak*, nr 202; S. Immaculata Adamska, *W poszukiwaniu prawdy. Edith Stein*, *Znak*, nr 167 oraz tamże fragment tekstu Stein pt. *Krzyż i noc*.

³ Dietrich von Hildebrand zajmował się jako uczeń Husserla zagadnieniem teorii wartości etycznych i w tej dziedzinie doszedł do interesujących wyników. Prace z tego okresu zostały opublikowane w wydawanym przez Husserla czasopiśmie *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung* w numerach z roku 1916 i 1922.

5. 12. 1933

Husserl: Zasadą Kościoła jest męczeństwo. Moim zdaniem jest to jedyna rzecz, którą musi on sobie znowu uzmysłowić. Ale czy ma on za sobą jeszcze naród, który by mógł poprowadzić do jakiegoś nowego „Kulturkampfu”? A może nie ma on już odwagi podjąć się takiej walki? Czy z dwojga złego Kościół nie powinien był raczej wybrać tego większego i nie zawierać konkordatu z Niemcami? I jedyną drogą ratunku stanie się męczeństwo także dla nauki. Siostra, siostró Adelgundis, miała dobrze: przyszła do szkoły dobrego Finkego, bez trudu opanowała dobrą metodę, mogła pracować — a mógł to każdy, kto miał trochę oleju w głowie. Ale ta dzisiejsza młodzież! Może tylko bohaterowie ducha, ludzie radykalni potrafią jeszcze raz ocalić naukę. Kościół zastępował element racjonalny zawsze syntezą rozumu i wiary. Jednakże zbyt wielu ludzi było religijnych tylko powierzchownie; wprawdzie wierzyli oni, że są religijni w swej głębi i że są mocni w swojej katolickiej wierze, dziś jednak zbankrutowali! Tak samo i nauka przestała być dla ludzi sprawą wewnętrzną; w przeciwnym bowiem razie nie byłiby jej z tak lekkim sercem wyrzucili za burtę! Również w nauce będą męczennicy. Jeśli bowiem dzisiaj ktoś opowiada się za czystą nauką i chce ją przeforsować, to musi być bohaterem i mieć odwagę na poniesienie męczeństwa. — Widzi siostra, Kościół i nauka mają cel ten sam: Boga. Jedni dochodzą do tego poprzez oddawanie czci Bogu i dobroczynność, inni poprzez badawczą pracę umysłu i obyczajne życie. I jedni, i drudzy są jednakże zagrożeni przez sceptycyzm i sofistykę w rozmaitych postaciach. Kościół zrobił się przez to zbyt rozpolitykowany, zbyt z tego świata, natomiast nauka popadła w materializm i bezdeny racjonalizm. Skutki tego można dziś dostrzec w chaosie, w paradoksalności, a nawet w przekręceniu i wynaturzeniu wszelkiego porządku.

23. 2. 1934

— O wartości chrześcijanina rozstrzyga zawsze moment, w którym staje on przed możliwością męczeństwa. Wielu z was (katolików) traktuje życie duchowe jako rodzaj biletu wolnego wstępu do łoża w niebie na premierę z hymnami i zapachem kadzidła. Reformacja, to największe błogosławieństwo dla potrzebującego naprawy Kościoła katolickiego, odniosła sukces tak łatwo i szybko z powodu rażącego nieuctwa kleru. Dzisiaj wprawdzie kler ma za sobą długie studia, jest bardzo uczony w łacinie, grece i innych rzeczach, ale w konwiktach kapłańskich jest zbyt dużo ruchu,

a zbyt mało odpowiedzialnego osobistego życia z Bogiem i przeżywania Jego w pojedynkę. Mam jedno pytanie: przecież Edith Stein dostatecznie poznała jasno wyważone umysłowe skrepowanie scholastyki. Jak to się dzieje, że u św. Teresy z Avili właściwie zupełnie się tego nie czuje?

Ja: Dla człowieka postronnego jest to chyba tajemnicą: każdy prawdziwy scholastyk będzie w pewnej mierze również mistykiem, zaś każdy prawdziwy mistyk — scholastykiem.

On: To dziwne: zatem ogląda ona (Edith Stein) ze szczytu jasność i rozległość horyzontu w całej jego cudownej przejrzystości i wyrazistości, a zarazem tkwi w niej skręt inny, skręt do wewnątrz i perspektywa własnego ja.

Ja: Tak, w Bogu jest to możliwe, ale tylko w Nim.

On: W niej (w Edith) wszystko jest na wskroś prawdziwe; w przeciwnym wypadku musiałbym powiedzieć, że jest to udawane lub sztuczne. A zresztą, właśnie w Żydzie tkwi radykalizm i umiłowanie męczeństwa.

Mówił to w związku z życiem Edith Stein w Karmelu i mentalnością karmelitańską.

Po dłuższej rozmowie o Karmelu wyłożyłam mu ideę benedyktyńską oraz opisałam swoją osobistą postawę, która znajduje adekwatny wyraz w regule św. Benedykta. Bez prostoty, klarowności, trzeźwości (realizmu) mój stosunek do Boga jest nie do pomyślenia. Powiedziałam, że Edith Stein stoi znacznie wyżej ode mnie i że jej życie może być dla mnie zawsze tylko pewnego rodzaju ideałem oraz symbolem. Husserl odparł na to:

— Siostra musi być absolutnie wierna sobie i swojemu benedyktyńskiemu stylowi. Nigdy nie wolno siostrze żywić zbyt mocnego pociągu do Karmelu i do Edith Stein.

W tym momencie pani Husserl weszła do pokoju i powiedziała:

— Pozwól jednak siostrze Adelgundis zachować podziw dla Edith Stein, ona jej i tak nie będzie naśladowała.

On: No tak, to jest pokora. Dobrze, niech ją siostra zachowa. Bo gdyby siostra doszła kiedyś do tego, że będzie zadowolona z siebie i nie będzie spoglądała ku czemuś, co jest ponad nią, wówczas przestałaby siostra być pokorna, a bez pokory nie ma rozwoju. Niech tylko siostra w swojej benedyktyńskiej radości nadal darzy ludzi na świecie miłością.

Następnie rozmawialiśmy o ascezie. Husserl powiedział:

— Gniew na przykład jest rodzajem nienawiści. Proszę się go wystrzegać, bo zabija on i innego, i człowieka samego.

Później zapytał:

— Czy mógłbym i ja przyjechać kiedyś do Beuron? ⁴

Ja: Ależ oczywiście.

On: Ach, ja już jestem chyba za stary. Przecież ja się już nie mogę nawrócić.

Ja: I nie powinien Pan tego robić; nikt tego nie będzie oczekiwał i nikt też nie będzie usiłował nakłonić Pana do nawrócenia się. Jest Pan przecież, jak to Pan sam mi kiedyś powiedział, w stanie łaski. To jest najważniejsze i w zupełności wystarcza.

Kiedyś mianowicie postawił mi był z wielką powagą osobliwe pytanie (bo też to mu rzeczywiście leżało na sercu):

— Siostró Adelgundis, a czyż ja t a k ż e nie jestem w łasce?

W rozmowie dodałam:

— Stan łaski jest najważniejszy. W każdym razie będziemy się w Beuron cieszyć z Pańskich odwiedzin i okażemy Panu pełne zrozumienie. Będzie się Pan dobrze czuł w tej p a x.

On: To byłoby piękne — tylko tego już się nie da zrobić. Ale mimo to proszę mnie na zawsze zachować w swojej przyjaźni.

3 maja 1934. Odwiedziny w St. Lioba

Bardzo mu zależało na tym, by razem z żoną złożyć mi wizytę w podzięce za list z okazji jego 75 urodzin. Przyniósł kwiaty. Przede wszystkim jednak chciał dowiedzieć się czegoś bliższego o obłóczynach Edith Stein w kolońskim Karmelu (pod koniec kwietnia r. 1934). Odczytałam mu relację, przysланą mi przez jedną z uczestniczek (nauczycielkę gimnazjalną Marię Merz, dziś w Herford). Husserl słuchał z uwagą i przejęciem. Od czasu do czasu przerywał mi pytaniami o instytucje i zwyczaje kościelne. Sprawiało mu to prawdziwą satysfakcję, że Edith Stein jest ceniona także przez Kościół i zakon. Wydał mi się troskliwym ojcem, którego córka związała się przez małżeństwo z nową rodziną. Dodał, nie bez ojcowskiej dumy:

— Nie wierzę, by Kościół posiadał neoscholastyka tej miary co Edith Stein — Bogu dzięki, że w kolońskim Karmelu może ona nadal pracować.

Dostrzegłam jego żal, że nie był obecny na uroczystości obłóczyn w kolońskim Karmelu. Powiedział prostodusznie:

— A przecież byłbym mógł być ojcem oblubienicy. Jaka szkoda, siostró Adelgundis, że przynajmniej siostra nie była przy tym.

Na moją uwagę, że byłabym po prostu nie miała pieniędzy na bilet, odpowiedział natychmiast: „Chętnie byłbym je dał siostrze”.

⁴ Słynne opactwo benedyktyńskie.

Potem musiałam mu pokazać obrazy św. Teresy, chodziło bowiem o strój zakonny. Wziął sobie jeden obrazek, a poza tym opis ceremoniału naszych benedyktyńskich zaślubin i tekst ślubowania zakonnego w St. Lioba. Powiedział potem:

— Przestudiuję to sobie z całą dokładnością.

Później rozmawialiśmy o współczesności, a przede wszystkim o duchowym upadku naszych czasów. Przerwał mi szybko słowami:

— Ależ skąd, jak można tutaj w klasztorze mówić o czymś podobnym! Tu jest inny świat, świat sam dla siebie, który znajduje się poza obrębem tego złego czasu. Tu jest jak w niebie.

Następnie musiałam otworzyć przed nim szafy biblioteki. Okazał ogromne zainteresowanie przede wszystkim ojcami Kościoła i zaraz też wyciągnął tom pism św. Augustyna. Z widoczną radością i głębokim wzruszeniem obejrzał kaplicę z Najświętszym Sakramentem i chór. Potem wyszliśmy do ogrodu. Husserl wydawał się głęboko zamyślony, nawet odszedł od nas i powrócił dopiero po chwili. Nagle ujął mnie za rękę i zapytał wnikliwie:

— Czy i siostra pełni rolę duszpasterza?

Ja: Owszem.

On: O, to dobrze. Więc teraz wiem, siostro Adelgundis, dokąd będę mógł udać się, kiedy będę miał w duszy zmartwienie i fraśunek. Przyjadę do St. Lioba, a siostra mnie pocieszy. Usiądę sobie tutaj byle gdzie w zaciszu ogrodu z którymś z ojców Kościoła. Ja ich jeszcze zupełnie nie znam.

Matka przełożona, dla której do końca życia zachował prawdziwy szacunek, przyszła do nas na moment. Zapytał jej z uśmiechem:

— Czy nie obawia się matka o s. Adelgundis, która darzy mnie przyjaźnią?

Matka przełożona, bezstrosko śmiejąc się, zaprzeczyła temu.

Państwo Husserlowie zabawili około dwu godzin. Potem odprowadziłam ich do tramwaju. Odjechali, dziękując bez przerwy „za wielkie przeżycie”. Kiedy podczas tej wizyty opowiadałam Husserlowi o osobliwościach Karmelu, jak np. o kratkach, zasłonach i opuszczonych welonach, powiedział na wpół żartem, na wpół serio:

— Ale siostra nie zniknie pewnego dnia za kratą, prawda? Ja jeszcze potrzebuję siostry.

31. 12. 1934

Husserl opowiadał o liście s. Benedykty (Edith Stein), o Dunsie Szkocie i dodał:

— Tak, to jest mistyk, mistyk, w większym stopniu niż Tomasz

z Akwinu. Dzisiaj z sekularyzacji i z rozpolitykowania dojrzewa Kościół i dojrzewa kler do prawdziwego życia wewnętrznego. Jak dotąd, Kościół unikał „Kulturkampfu”, najpierw bowiem pragnął przeprowadzić odsekularyzowanie, aby być pewnym swojej owczarni. Ja pragnę tego samego, czego pragną Kościoły: doprowadzić ludzkość do wieczności. Moim zadaniem jest próbować tego poprzez filozofię. Wszystko, co napisałem dotychczas, są to tylko prace wstępne; jest to jedynie wykuwanie metod. Do jądra, do tego co istotne, człowiek — niestety, w ciągu jednego tylko życia nie dojdzie. A jest rzeczą tak ważną, by od liberalizmu i racjonalizmu doprowadzić filozofię z powrotem do tego, co jest istotne, do p r a w d y. Przedmiotem każdej prawdziwej filozofii musi być kwestia bytu ostatecznego, prawdy. I to jest dziełem mojego życia.

Ja pozostanę kacerzem. Gdybym był młodszy o 40 lat, to chyba bym pozwolił, aby ręka siostry doprowadziła mnie do Kościoła. Ale widzi siostra, jestem już taki stary, a ponieważ wszystko robiłem zawsze bardzo gruntownie, to na każdy dogmat potrzebowałbym co najmniej pięciu lat. Może więc siostra sobie wyliczyć, do jakich sędziwych lat musiałbym dożyć, aby dojść do końca. Czy jednak mimo to zechce siostra zachować przyjaźń dla mnie?

Widzi siostra, na moim biurku i na moim stole do pracy zawsze leżą różne wydania Nowego Testamentu. A kiedy wiele lat temu byłem bardzo chory, s. Benedykta siedziała przy moim łóżu boleści i czytała mi go.

Ja: Tak, mnie też może Pan kazać przywołać, jeśli kiedyś Pan zachoruje lub gdy nadejdzie Pańska ostatnia choroba.

Husserl: O, już to sobie wyobrażam, że w godzinę mojej śmierci siostra będzie siedziała przy mnie i będzie mi czytała Nowy Testament, kiedy ja będę odchodził do wieczności!

4. 2. 1935

Do St. Lioba przyjechał w odwiedziny kapłan duński Messerschmitt, który niczego nie pragnął goręcej jak poznania Husserla, pastor Messerschmitt bowiem był entuzjastycznym i dobrze przygotowanym fenomenologiem. Zawiozłam go do Husserla na rozmowę filozoficzną. Potem zostaliśmy zaproszeni na herbatę, a rozpromieniona pani Husserl z radości zapaliła świece. Miłość i serdeczność obojga gospodarzy głęboko uszczęśliwiała. Pewnej obecnej tam krewnej pana domu zostałam ku swojemu zdziwieniu przedstawiona jako „jedna z najmiłszych uczennic wuja Edmunda”.

18. 2. 1935

Przyjechałam wprost ze Strassburga (z wykładów) i przywiozłam Husserlowi pozdrowienia od monsignore Beaudin, jego wiernego, starego ucznia, księdza katolickiego i profesora filozofii katolickiej na uniwersytecie. Na życzenie Husserla odwiedziłam w Strassburgu również innego jego ucznia, teologa ewangelickiego profesora Haeringa. Spotkanie z oboma profesorami było miłe.

6. 4. 1935

Przyszłam na dłuższą wizytę do pani Husserl. Jej męża bardzo bolała głowa, co twarzy jego nadawało wyraz cierpienia. Zostawiliśmy go więc samego.

8. 4. 1935

Wizyta z gratulacjami z okazji 76 urodzin Husserla. Był tak wzruszony, że mu się w oczach zakręciły łzy i ledwie dobył z siebie głosu. W tym czasie niektórzy jego przyjaciele i uczniowie już się byli od niego odwrócili — skutek antyżydowskich nastrojów w III Rzeszy. Był bardzo zainteresowany zbliżającymi się moimi ślubami zakonnymi w dniu 1 maja i kiedyś go uprzejmie zaprosiła na nie, powiedział:

— Osiem dni temu byłaby mnie siostra nie znalazła w tak radosnym nastroju. Byłem mianowicie ogromnie podniecony pytaniem, czy z powodów czekających mnie wykładów we Wiedniu i w Pradze będę mógł być obecny przy tym, czy nie, a przecież bardzo mi na tym zależy. Nie — wykłady byłbym przełożył, na uroczystości siostry muszę być za wszelką cenę. Ale teraz wszystko jest dobrze. Pojadę tam dopiero w jesieni.

Prosił mnie o objaśnienie obrządku ślubów zakonnych. Na jego życzenie zostawiłam mu jeden egzemplarz, który chciał mieć, by go dokładnie przestudiować.

1. 5. 1935

Na uroczystość wieczystych ślubów zakonnych w St. Lioba w Günterstalu przybył Husserl z żoną na czas. Ze swoich bardzo dobrych miejsc mogli wszystko świetnie widzieć i, jak mi mówiono,

obserwowali święty ceremoniał z najwyższym zainteresowaniem i w najgłębszym skupieniu. Po zakończeniu uroczystości, która trwała około dwu i pół godziny, zostałam wezwana do biblioteki, gdzie oboje — poruszeni i przejęci, Husserl zaś wzruszony do łez — powitali mnie i życzyli mi szczęścia. On podarował mi swoją wielką fotografię z podpisem, jego żona — wspaniałą, rozkwitłą kalię. Nagle chwycił się za serce, dostał zawrotu głowy i miałyśmy sporo kłopotu, zanieśmy go szklanką wina z powrotem postawiły na nogi. Ze swoim dyskretnym uśmiechem szepnęła tylko: „Zbyt duża to była porcja radości dla mnie, to było zbyt piękne”. Potem dołączyła do nas moja przyjaciółka dr Käthe Lithauer z Lipska, lekarka, i odprowadziłyśmy państwa Husserlów drogą w dół przez ogród. Z wielkim nabożeństwem i radością oglądał on swoją uczennicę w habicie i wianku.

4. 9. 1935

Husserl: Czym w religii jest szczerść serca, tym w filozofii jest prawosc umyslu. Przez cale swoje zycie ja o te prawosc walczyłem, ba! — wojowałem i podczas gdy inni dawno już bywali zadowoleni, ja wciąż od nowa pytałem się i sprawdzałem, czy mimo wszystko gdzieś w głębi nie ma jakiego cienia nieuczciwości. Cała moja praca — także i dzisiaj — polega jedynie na ustawicznym sprawdzaniu i przesiewaniu, wszystko bowiem, co ustalam, jest przecież względne. Człowiek musi mieć tę odwagę, by to, co jeszcze wczoraj uznawał za prawdę, a w czym dziś widzi błąd, uznać też i ogłosić za taki. Tu absolutu nie ma. Powiedziałem to raz przed wieloma laty swojemu uczniowi, o. franciszkanowi Pacificusowi. Był bardzo mądry i w rzeczach filozofii także zgadzał się ze mną, ale tylko do pewnego punktu. Później nie znalazł w sobie odwagi, aby zawrócić i cokolwiek ogłosić za błąd. Dla niego również i w filozofii istnieje tylko absolut. I tu nasze drogi się rozeszły.

Napawa mnie głębokim zalem (tu Husserl zrobił się bardzo poważny i stanowczy, prawie podniecony), że tak źle się mnie rozumie. Od chwili wielkiego przewrotu w mojej filozofii, od mojego wewnętrznego zwrotu już nikogo nie mam koło siebie. Gdy w roku 1901 ukazały się *Logische Untersuchungen*, była to zupełnie drobniutka praca debiutanta — a wedle tych *Logische Untersuchungen* osądza się Husserla dzisiaj. Tymczasem po ich ukazaniu się ja przez długie lata nie wiedziałem dobrze, co z tego wyniknie. Sam sobie nie zdawałem jasno sprawy, a teraz pech chce, że tej książki wszyscy się uczepili. A to przecież był tylko nieodzowny etap...

Także Edith Stein zgadzała się ze mną tylko do r. 1917... J., jak również Koyré też nie poszli w moje ślady. Twierdzi się nawet, że wycofałem się na pozycje kantowskie. Tak błędnie pojmują mnie ludzie! A to dlatego, iż zauważono, że moja fenomenologia jest jedyną filozofią, która ma odniesienie także do scholastyki. Ponieważ wielu teologów studiowało moje *Logische Untersuchungen* — a dzieł późniejszych niestety już nie — twierdzono, że przeszedłem najpierw zwrot ku religijności, a potem znowu popadłem w niewiarę! A ja mimo wszystko kiedyś wierzyłem — dziś jest to już więcej niż wiara, dzisiaj ja wiem — że właśnie moja fenomenologia, i jedynie ona, jest tą filozofią, która może być przydatna Kościołowi, ponieważ towarzyszy tomizmowi i filozofię tomistyczną posuwa naprzód. Dlaczego Kościół kurczowo trzyma się tomizmu? Jeśli Kościół jest żywy, to musi rozwijać się także w fenomenologii. Słowo Boże jest wciąż to same, jest wiekuiste. Jednakże interpretacja filozoficzna zależy każdorazowo od ludzi żyjących w danym czasie. A zatem jest względna. Proszę wziąć pod uwagę tylko to, że Tomasz miał za sobą wielkiego poganina Arystotelesa i że właśnie na nim budował. Sam Tomasz był głową mądrą i produktywną, kontynuował pracę samodzielnie. A tymczasem neotomizm (Husserl z niechęcią mówił przede wszystkim o neotomistach francuskich) jest rzeczą najbardziej nieproduktywną, jaka tylko istnieje. Filozofia katolicka kiedyś musi z tego wyrosnąć. Ja mam zadanie powierzone mi przez Boga, misję. Muszę ją spełnić i po to też żyję.⁵ Ciągłe i co dzień, od 35 lat, posuwam się w swej pracy naprzód i tworzę rzecz nową. Nie miałem czasu, by przygotować do druku moje rękopisy. Poza jednym Finckiem nie miałem od czterech lat ani jednego ucznia, przed którym mógłbym się wypowiedzieć. Przez cały ten czas wypowiedzenie się było dla mnie po prostu czymś niemożliwym. Cierpiałem przez to, ale rady nie było. A teraz, kiedy po siedemdziesiątce —

⁵ Husserl był głęboko i szczerze przekonany o swej szczególnej misji we współczesnym świecie. Czytamy np. na innym miejscu: „Jesteśmy zatem — i jakże nie mielibyśmy tego zauważyć — w naszym filozofowaniu funkcjonariuszami ludzkości. Nasza zupełnie osobista odpowiedzialność za nasze istnienie jako autentycznych filozofów z wewnątrz-osobistego powołania niesie ze sobą odpowiedzialność za prawdziwy byt człowieka, który jest bytem w stronę jakiegoś Telos, i który — jeśli w ogóle może się urzeczywistnić, to tylko przez to, że będziemy filozofami na serio” (*Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, w: *Husserliana*, t. VI, Haag 1954, s. 15). W wykładzie, jaki wygłosił z okazji jubileuszu 70-lecia urodzin (8 kwietnia 1929) na uniwersytecie we Fryburgu, powiedział: „Przeciw jednej rzeczy muszę zaprotestować, a to przeciw mówieniu o mojej zasłudze. Nie mam żadnej zasługi. Filozofia była misją mojego życia. Musiałem filozofować, inaczej w tym świecie nie mógłbym żyć” (E. Husserl, *Briefe an Roman Ingarden*, herausg. R. Ingarden, Haag 1967, s. 161).

mam obecnie lat 76 — nie mam kręgu uczniów ani możliwości nauczania, nie posiadam też szkoły, która by zechciała moje myśli rozwijać i głosić. Prorok jest ustami Boga. I to całkiem bezpośrednio. Nie jest nauczycielem, nie pracuje. Nie ma żadnego zadania we właściwym, zwyczajnym sensie.

Na to powiedziałam:

— A jednak i prorok jest człowiekiem, a Boży nakaz tylko przechodzi przez niego. Ze strachem odczuwa on swoją ludzką słabość (Jeremiasz) i zostaje oczyszczony (Izajasz), działa w nim bowiem również natura, a nie tylko samo powołanie i sama łaska. Może on podjąć się zadania albo się też go zrzec. Pan jest prorokiem, panie tajny radco, ponieważ ma Pan coś do powiedzenia epoce. Pan ma misję do spełnienia wśród ludzi.

Husserl:

— Moją misją jest jedynie nauka. Nią chcę służyć obydwom chrześcijańskim wyznaniom. Może kiedyś w przyszłości ludzie przyznają, że ja swój sposób rozumowania musiałem zmienić i że w ten sposób pozostałem wierny samemu sobie.

Moi uczniowie dzielą się na dwie grupy: jedni to kozły, drudzy to owce. Kozły to ci, którzy chcą mnie widzieć takim, jakimi są sami: religijnym, wyznaniowym, a nie radykalnie wolnym, niczym nie skrupowanym, obiektywnym, prawdziwym, uczciwym. Owce — z tymi zaś rozumiem się doskonale niezależnie od tego, czy to są gorliwi katolicy, czy protestanci — to tacy, którzy w sprawach religii przyznają mi prawo wolności osobistej, oraz którzy przyjmują mnie i cenią takim, jakim jestem. Dlatego to ja już od dawna doskonale z nimi współuję.⁶

W naszej przyjaźni, siostrzo Adelgundis, przez te wszystkie lata od r. 1916 nie powstała ani jedna rysa, ponieważ siostra nigdy nie podjęła ataku na mnie w przedmiocie religii.

W dalszym ciągu rozmowy tak wyraził się on o Wilhelmie Humboldcie i o Goethem lat późniejszych:

⁶ Husserl kilkakrotnie robi w rozmowach aluzje do swych uczniów. Częściowo dotyczą one opozycji, jaka wyłoniła się przeciwko niemu, gdy zaczął on stosować w swych badaniach zmodyfikowaną metodę idealizmu transcendentnego. Wielu dopatrzyło się w tym zdrady pierwotnie jednoznacznie realistycznego stanowiska, jakiego wyrazem były *Logische Untersuchungen* (1900—1901). Wokół tej sprawy toczyć się będą liczne polemiki i dyskusje. Zagadnienie pozostaje otwarte do dnia dzisiejszego. Trzeba jednak i to podkreślić, że mimo teoretycznej opozycji, przyjaźń między Mistrzem a uczniami nie została w niczym przez Husserla naruszona. Prawdziwym powodem odsunięcia się od Husserla wielu jego niemieckich uczniów nie były sprawy teoretyczne, lecz polityczne, związane z ideologią hitlerizmu. W tym leżały prawdziwe źródła tragedii filozofa, tragedii, która przedstawiała być jego osobistą sprawą, a stawała się sprawą człowieka, europejskiego humanizmu, ludzkości.

— Obrali oni sobie wówczas wspaniały sposób rozprawiania o różnych rzeczach, mianowicie głęboki i mądry, ale nie za głęboki i naukowy. Był to wytworny sposób filozofowania, ale nie filozofia w ścisłym znaczeniu słowa. Koniec końców był to ekspresjonizm w najpiękniejszej postaci. Dziś nie ma już prawie żadnej duchowej kultury i metody, wszystko jest zbudowane na uczuciach, popędach i wrażeniach bez podbudowy rozumu.

Ja: Jeszcze u Pascala jest coś, co stoi pomiędzy uczuciem a ratio, a co on nazywa „logique du coeur”.

Husserl: Tak, bardzo dobrze jest spostrzegać i osądzać rzeczy nie zimnym rozsądkiem, lecz w sposób spokojny, jasny, mający w sobie coś wspólnego z sercem (co zresztą nie jest uczuciem).

W końcu przyszła do nas do pracowni pani Husserl, która poruszyła kwestię tyrańcy i mordercy (Hitlera). Długi czas trwała dyskusja we trójkę. Na jej zakończenie powiedział Husserl z prostotą i siłą:

— Uważam, że jestem chłopem na tyle przyzwoitym, że w momencie decydującym bez wahania uczynię to, co będzie słuszne.

Grudzień 1935

Spędziłam u Husserlów godzinę. Mówili z bardzo ożywionym i radosnym podnieceniem o gościnności i wielkim zrozumieniu, z jakim spotkali się podczas wykładów w Pradze. Potem byłam z mistrzem sama. Kiedy zabierałam się do wyjścia, zaczął filozofować i mówił o swojej filozofii co najmniej przez 45 minut, a cały ten czas obojeśmy stali. W końcu sformułował swe myśli krótko i jasno:

— Życie ludzkie nie jest niczym innym jak drogą do Boga. Ja staram się osiągnąć ten cel bez dowodów, metod i podbudówek teologii, to znaczy dojść do Boga bez Boga. W swojej egzystencji uczonemu muszę niejako eliminować Boga po to, aby utorować drogę do Boga ludziom takim, którzy w odróżnieniu od siostry nie posiadają pewności wiary poprzez Kościół. Ja wiem, że takie moje postępowanie mogłoby być niebezpieczne dla mnie samego, gdybym sam nie był człowiekiem głęboko przywiązanym do Boga i wierzącym w Chrystusa.

Zimą roku 1936 Husserl ciężko się rozchorował na zapalenie płucnej. Do zdrowia powracał powoli. Całą tę zimę zajęły mi wyjazdy z odczytami, toteż zobaczyłam się z nim znowu dopiero w dniu jego 77 urodzin.

8. 4. 1936

Cierpienie malowało się w rysach jego twarzy, ale moje gratulacje przyjął wielce ożywiony i rozpromieniony, a potem, zanim

jeszcze właściwie mogłam dojść do słowa, z entuzjazmem prawie młodzieńczym, jaki zwykle daje poczucie radości, zawołał:

— Musi siostra pojechać ze mną do Rapallo, jedziemy tam za 8 dni, lekarz zalecił mi Południe jako nieodzowne dla wyzdrowienia. Niech siostra poprosi swojej przełożonej, by zezwoliła na tę podróż. Potrzebna mi jest pielęgniarka i uczennica, z którą mógłbym porozmawiać. Wynajęliśmy niewielkie umeblowane mieszkanie, jedzie ze mną żona i Elly (córka Husserla), a gotować będzie kochana Josephine (wierna, długoletnia gosposia, opiekunka pani Husserl i prawie przyjaciółka rodziny). Będzie cudownie i niezmiernie się cieszymy na myśl o tych tygodniach. Ale siostra też musi pojechać.

Dnia 15 kwietnia 1936 r. wyjechałam razem z Elly przez St. Gotthardt do Mediolanu. 16 czy 17 dokładnie zwiedziłyśmy Mediolan i Pawie (pustelnię). 17 wieczorem, przyjechałyśmy do Rapallo.

18 kwietnia 1936

Objęłyśmy, Elly i ja, we władanie zwrócone ku północy i o tej porze roku jeszcze mocno chłodne, staromodnie umeblowane mieszkanie (6 pokoi) na parterze przy via Dante. W ogrodzie i na ulicy przed domem rosły palmy. Próbowaliśmy urządzić mieszkanie trochę bardziej swojsko, przytulniej i wygodniej oraz przygotować je na przyjęcie kuracjuszy odpowiednio do ich gustów. Państwo Husserlowie przyjechali o godz. 12. Elly i ja pojechałyśmy po nich. Husserl wyglądał na zmęczonego, ale radość ze spotkania wszystko przegoniła. Po obiedzie w jakimś pensjonacie (dom jeszcze nie był zagospodarowany) poszłam powolutku z nim samym w promiennym blasku wiosennego słońca do naszego domu przy via Dante. Pod potężną palmą opodał naszego domostwa, ale jeszcze na jezdni przystanął jak gdyby pogrążony w głębokiej zadumie — musiałam odciągnąć go na chodnik, bo nie dostrzegał niczego. Uważnie obejrzał palmę i wyliczał szczegóły jej kształtu, jestestwa. Potem zaczął mówić o kulturze i przyrodzie twierdząc, że czystej przyrody nigdzie już właściwie nie ma.

Wieczorem przechadzka nad morzem. Husserl, oparty o moje ramię, kroczył powoli i zmęczony, ale pełen cichej radości.

19. 4. 1936

Po południu, po herbacie (niedziela), poszliśmy we dwójkę znowu do ogrodu koło kasyna, do cudownie urządzonego parku uzdrowis-

kowego w Rapallo wzdłuż wybrzeża morskiego, który częściowo biegł w dole obok ostrych załomów skał, po części zaś wspinał się na stoki gór. Nie był to jeszcze „sezon”, więc rozkoszowaliśmy się niebywale ciszą i brakiem zwyczajnej publiczności uzdrowiskowej. Samotne wycieczki nad morze, skryte zakątki wśród skał z widokiem na błękit morza ogromnie radowały Husserla. Miękkie, łagodne powietrze Południa, radość, jaką sprawiała pogodna okolica, napawała nas oboje zupełną niefrasobliwością.

Wieczorem, po kolacji przy via Dante, rozmowy z Husserlem, jego żoną i córką o Kościele i pobożności.

20. 4. 1936

Dzień dżdżysty. Rozmowa o Schelerze i Heideggerze.

Husserl: Ja jestem tylko ojcem fenomenologii. Niektórzy (neoscholastycy) uważają, że ja utknąłem. Z prac neoscholastyków znam przy tym w oryginale — tego nie wolno siostrze powiedzieć nikomu — tylko przełożoną przez Edith Stein *De veritate*, ale tę znowu odrzuciłem, bo nie wolno mi iść żadną inną drogą jak tylko swoją. Potrzebowałem lat, by zrozumieć, że byłem prowadzony. Bo też właściwie to ja nigdy nie studiowałem filozofii, a tylko matematykę i nauki przyrodnicze. Przed absolutem i objawieniem zatrzymuję się tak samo niedługo jak scholastyka.

Przy herbacie mówił o swojej pracy, tzn. o tym, z czym nosi się w danej chwili. Nazwał to „wstępnym etapem do dzieła swojego życia”.⁷ Pracował nad nim bez przerwy, od rana do wieczora, nie przestrzegając nigdy żadnej niedzieli ni święta. Zgodziliśmy się, że to niedobrze.

Po herbacie przechadzka z Husserlem, który słabo się trzymał na nogach i pozwolił się prowadzić. Powiedział ze smutkiem:

— Utraciłem ojczyznę, zostałem odtracony. Prawdziwa filozofia jest tym samym co religijne uprzytomnienie sobie samego siebie.

Później rozmawialiśmy o Guardinim, którego książkę o Dostojewskim bardzo ceni. Guardini należy do tych pisarzy chrześcijańskich, których uwielbia i z którymi czuje się głęboko związany. Jego książkę *Der Herr* przeczytał z wielkim zainteresowaniem. Na-

⁷ Chodzi o cytowaną wyżej *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentalen Phänomenologie*, której stosunkowo niewielki fragment ukazał się w Belgradzie w 1936 r., ponieważ w Niemczech Husserla już wtedy nie chcieli drukować. Całość, jaka ukazała się w tomie VI *Husserlianów*, nie jest tekstem autoryzowanym przez Husserla, lecz dokonana przez Waltera Biemela rekonstrukcją opartą na materiałach rękopiśmiennych. Tom obejmuje autoryzowany przez Husserla fragment ogłoszony w Belgradzie (czasopismo *Philosophia*).

tomiał z Theodorem Haeckerem zdecydowanie się nie zgadzał. Po kolacji spór o pojęcie geniusza. Husserl skłonny jest uznać za geniusza także ducha niszczącego, świętym jednakże odmawia genialności. Było w nim coś na kształt buntu, który zdumiewał mnie tym bardziej, że po południu oświadczył, iż bardzo chciałby przeczytać kiedyś jakiś dobrze napisany żywot świętego. Na jego prośby dałam mu *Byzantinisches Christentum* Hugona Balla, które znacznie przewyższa poziom wielu hagiografii.

21. 4. 1936

Kiedy rano, jak zwykle, wracałam z kościoła, Husserl spotkał mnie w ogrodzie i powiedział:

— Siedziałem na słońcu i czytałem Nowy Testament.

Pokazał mi egzemplarz, który kiedyś należał do zabitego na wojnie jego syna Wolfganga. Potem dodał z uśmiechem:

— Więc miałem podwójne słońce.

Przy kolacji rozmowa o inkwizycji, o zakonach, o Ignacym Loyoli. Debata nad książką Hugona Balla. Husserl, którego ideałem życiowym jest mądre umiarkowanie stoika, jak najostrzej występuje przeciw niepomiernej szorstkości oraz zagorzałemu, bezwzględ-nemu rygoryzmowi bizantyjskich męczenników.

23. 4. 1936

Przed obiadem spacer z Husserlem nad morzem. Wieczorem rozmowa o nawróceniu.

26. 4. 1936

Przy herbacie był Husserl przybity, nieporadny. Cierpi z powodu nadmiernej obfitości światła i chłodu, które w tym zadziwiającym kraju panują równocześnie. Po chwili — kiedy inni już byli wstali od stołu — zwraca mi uwagę na silne promieniowanie słoneczne, które dostrzega na połyskliwych liściach jakiegoś krzewu w ogrodzie.

— Błyszczą i świecą się wszystkie, a jednak różne bywa to świecenie: matowe i stonowane albo błyszczące i jaskrawe.

Wieczorem przechadzka z panią Husserl do Zaagli. Rozmowa o spowiedzi, łasce, symbolice, etyce chrześcijańskiej. Jej intelektualizm wznosi między nią a mną mur nie do przebycia. Przy kolacji, kiedy Husserl ku wielkiej radości nas wszystkich jadł ze świetnym

apetytem, bardzo się on ożywił. Tę zmianę nastroju duchowego i fizycznego spowodowało przypuszczalnie nabycie ciemnych okularów. Opowiadał dokładnie o swoim nauczycielu Franzu Brentano. Ten wprawdzie będąc księdzem ożenił się, ale w głębi duszy pozostał katolikiem i księdzem do tego stopnia, że pewnego dnia dopuścił się rękoczynu wobec Husserla, kiedy ten twierdził, że kult świętych jest bałwochwalstwem. Husserl za pozwoleniem Brentana miał na uniwersytecie wykład o Lotzego dowodach na istnienie Boga. Arystoteles i Tomasz byli jedynymi filozofami, których Brentano uznawał prócz samego siebie. Husserl coraz to zapewniał, że bardzo ceni Guardiniego. Dziś twierdził, że w książce *Spiegel und Gleichnis*, którą mu dałam, Guardini dosłownie przyłączył się do Hedwig Conrad Martius. Theodora Haeckera znowu potępił jako nietwórczego, w każdym razie nie interesuje go on tak jak Guardini. Zażywając swoje pigułki, powiada Husserl żartobliwie:

— Fechner mawiał o dogmatach, że są jak pigułki. Nieprzeżute dają się łatwiej połknąć i pomagają, natomiast kiedy się je przeżuwa, są gorzkie i niestrawne.

Na życzenie Elly ja odczytałam po kolacji jedną homilię wielkonoćną Grzegorza Wielkiego, a potem Elly drugą. Husserl słuchał z zaciekawieniem i uwagą, a następnie powiedział, że muszę mu kiedyś zrobić tę przyjemność i wygłosić kazanie!!! W tym okresie nie raz wyrażał on osobliwe życzenie, bym poświęciła godzinę dla jego zbudowania. Kiedyś się na to nie zgodziła, był wyraźnie zawiedziony.

Tego wieczora jeszcze długo gawędziliśmy o symbolizmie oraz o historycznej i genetycznej egzegezie Biblii. Potem Husserl długo (do godz. 11) wyjaśniał nam różne zagadnienia statycznej eschatologii naszej Ziemi, jak on to nazywał:

— Skończoność, oderwana od Boga (od nieskończoności), z powrotem dąży do nieskończoności. Łaska to Boża wolność.

Husserl opowiedział się za poglądem, wedle którego człowiek zbliża się do swego Boga, do Nieskończonego, tylko poprzez nieustanną walkę. W praktyce odbywa się to bez łaski. Człowiek zatem wprawdzie potrzebuje Boga, ale i Bóg potrzebuje świata i ludzi. Zaoponowałam. Tego wieczora rozstaliśmy się o późnej godzinie bez rozwiązania kwestii i bez zgody — trochę urażeni i zmartwieni tym, iż nie udało się nam dojść do porozumienia.

1. 5. 1936

Wieczorem święciliśmy nasz wyjazd. Husserl przepięknie mówił o miłości. Kiedyś się rozchodzili, powiedział z przejęciem:

— Niech siostra pozostanie taka radosna i czysta — niech siostra nigdy nie będzie konwencjonalna.

Lato 1936

Po powrocie z Rapallo spędzili państwo Husserlowie całe lato aż do późnej jesieni w Kappel koło Neustadt, gdzie wynajęli część mieszkania w domu emerytowanego nauczyciela Zimmermanna. Atmosferę przepełniał tu spokój i wielka życzliwość dla Husserlów. W swojej subtelności Husserl bardzo silnie reagował na całą wrogość w stosunku do Żydów, która się podówczas zaczynała. Tego lata pracował bardzo intensywnie nad początkiem swojego nowego dzieła, do którego na krótko przed tym ukończone prolegomena ukazały się były w Belgradzie (wydawnictwu niemieckiemu nie wolno było przyjąć dzieł Husserla!!!). Jego samopoczucie było zmienne. Wiejska ustronność wysoko położonej miejscowości, rozległa panorama Czarnego Lasu, która ma tutaj głównie cechy płaskowyżu, z dalekimi widokami i horyzontem, ponad którym w dni wiatru halnego wykwiata srebrzystą poświatą łańcuch Alp — to wszystko wpływało kojąco na jego ostatnio bardzo wrażliwą duszę. Sądzę, że przywidywał mu się tutaj morawski krajobraz jego młodości. Ciągłe podkreślał on swoje genetyczne związki z Adalbertem Stifterem i Rainerem Marią Rilke. Świeże, zdrowe powietrze górskie (Kappel leży na wysokości 900—1000 m) pobudzało go do twórczej pracy. Czasem wydawało się, iż ogarnia go prawdziwe przerażenie, że już nie zdoła ukończyć swego dzieła. Pracował wówczas gorączkowo, bez przerw, w pokoju z zamkniętymi oknami i nie sposób było nakłonić go, by poszedł się przejść. Pani Husserl zaprosiła mnie na parę dni, by mógł się trochę odprężyć, ponieważ moja obecność trochę go jednak odrywała od pracy i zmuszała do przechadzek ze mną, podczas których przerywał swoje głębokie milczenie i znowu zaczynał mówić. W czasie wspólnych posiłków bywał on jednakże najczęściej nieobecny duchem i znacznie bardziej milczący niż zazwyczaj; wydawał się z jednej strony bardzo przegnębiony ciężkimi myślami i troskami, z drugiej strony zaś silnie poruszony wewnętrznymi wizjami.

Przypominam sobie dwa długie, samotne spacer. Z początku trzymał się na nogach trochę niepewnie, co z pewnością było skutkiem długiego ślęczenia w pokoju. Wkrótce jednak na tym punkcie nastąpiła poprawa. Z głęboką radością chłonał piękno letnich dni w górach, rozległy, niezmacony widok łagodnych wzniesień, w które jego dusza jak gdyby ulatywała. Mówił długo o swych umiłowanych Niemczech i o niezasłużonej nienawiści, która wylewała się na Żydów niemieckich na podobieństwo jakiegoś obrzydliwego.poto-

ku nieczystości. Husserla bolało to głęboko, był bowiem niemiecki aż do najgłębszych pokładów swej duszy. Wszystko to było dla niego niepojęte. Byliśmy razem na cmentarzu w Kappel i opowiadał, że upatrzył sobie tutaj grób, miejsce ostatniego spoczynku.⁸ Spodziewał się, że tutaj będzie mógł w pokoju doczekać we śnie zmartwychwstania. Cieszyło go wyrażnie, kiedy mu opowiadałam, jak to także my (moja siostra i ja) już jako dzieci obrałyśmy sobie za miejsce spoczynku ten cmentarz przepięknie położony na skraju gór i lasów — w dzieciństwie bowiem w ciągu czterech niezapomnianych lat spędzałyśmy po sześć tygodni wakacji letnich zawsze w Kappel i znałyśmy każdy zakątek w jego bliższej i dalszej okolicy. Na jednym ze spacerów Husserl powiedział:

— W tych dniach przysłało mi z Ameryki pewne czasopismo, w którym jakiś jezuita — a więc jeden z ludzi waszych, siostrzo Adelgundis — napisał o mnie jako o filozofie chrześcijańskim. Jestem przerażony tym przedsięwzięciem nadgorliwym, zbyt pochopnym, o którym nie miałem pojęcia. Jak można robić coś podobnego, nie zasięgnąwszy mojego zdania! Nie jestem filozofem chrześcijańskim. Proszę, niech siostra zajmie się tym, abym po śmierci nie był podawany za takiego. Nieraz już mówiłem siostrze, że moja filozofia, fenomenologia, nie pragnie być niczym innym jak tylko drogą, metodą, przy pomocy której wskazuje się drogę powrotu do Boga ludziom, którzy odeszli właśnie od chrześcijaństwa i od chrześcijańskich Kościołów.

Całą zimę spędziłam w podróżach i przyjechałam do niego znowu dopiero dnia

23. 3. 1937

Husserl: Co robi chrześcijaństwo, by uzasadnić siebie jako naukę? Nosi ono w sobie oczywistość — oczywistość na pewno nie zawsze i nie wszędzie absolutną. Ale musimy uznawać również oczywistości względne. W przeciwnym razie rozprzęgniemy życie, w przeciwnym razie rozłożymy życie chrześcijańskie, które przecież nosi w sobie oczywistość swojej wiarygodności. Możemy, rzecz jasna, podchodzić do chrześcijaństwa także z nauką — scholastyka, prawo kościelne i administracja kościelna już to uczyniły — ale żywe życie jest przecież ważniejsze od tego wszystkiego i tutaj chętnie zgadzamy się na oczywistość względną. Czyż jest w życiu religijnym jakaś oczywistość bardziej pewna i prawdziwa niż modlitwa? Czcza papłani-

⁸ Grób Husserla i jego żony znajduje się we Fryburgu-Günterstalu w pobliżu klasztoru St. Lioba.

na na pewno nią nie jest! A przecież modlitwy nie można nazwać oczywistością ostatnią i absolutną. To samo tyczy się nauki. Źródłem jej błędów w ciągu trzech ostatnich stuleci (ale scholastyka też nie jest wolna od tego) było właśnie to, że wskutek sceptycyzmu nauka utraciła zakorzenienie w tym, co jedynie naprawdę istnieje.

8. 4. 1937

Tymczasem wokół Husserla zrobiło się bardzo pusto. Narodowy socjalizm postarał się mianowicie o to, by krąg jego przyjaciół coraz bardziej się przerzedzał i by odsunęła się od niego również nauka oficjalna. Kiedy przyszedłem do niego z gratulacjami z okazji jego 78 urodzin, był sam. Pogawędziliśmy sobie serdecznie.

— Chrześcijaństwo, to jest Kościół, przejąwszy filozofię grecką (Arystotelesa), wdało się tym samym w konflikt zgubny i nie do rozwiązania. Przez to bowiem stanęły przeciwko sobie filozofia perennis et revelata oraz filozofia autonomiczna. Pan Bóg stworzywszy świat, stworzył zarazem i filozofię (słowem Husserla towarzyszy delikatny, pełen humoru uśmiech), i na pewno nie była ona zła, lecz dobra! Kiedy człowiek bada i myśli w sposób wierząco-religijny — a religijny jest każdy filozof — i prawdy objawionej nie przyjmuje ot tak sobie, lecz czyni ją również przedmiotem badań, no i gdy się zapuszcza do „piekła całkowitego sceptycyzmu”, aby prawdziwie dać teleologiczne uzasadnienie, wtedy scholastycy nie chcą iść razem z nim i dopiero neoscholastycy czują, że właściwie muszą wyjść poza Tomasza (ach, Tomasz, to było oczywiście coś wręcz wielkiego, niebywały fenomen). Ale neoscholastycy obawiają się pominięcia wszelkiego objawienia, dogmatów, a nawet samego Boga — nawet gdyby do tego miało dojść tylko w ich myśleniu (a więc hipotetycznie). W swojej redukcji fenomenologicznej chciałbym tylko objąć wszystkie filozofie i religie przez powszechną metodę poznania. Ontologizm to herezja wielce niebezpieczna. Kiedy go głosiłem, neoscholastyka mi przytaknęła. Później jednak nie potrafiła zrozumieć, że to był jedynie pewien etap na mojej drodze. Przez abstrakcję dochodzi się do bytu w ogóle a wyłącza się świadomość, a tymczasem właśnie dopiero w niej byt nabiera życia i żywy pozostaje. Materia jest także czymś duchowym, tylko znajduje się na najniższym szczeblu ładu duchowego.

Latem zostali Husserlowie „ze względów rasowych” zmuszeni do opuszczenia swojego ulubionego mieszkania na drugim piętrze domu nr 40 przy Lorettost., gdzie przeżyli tyle szczęśliwych lat i gdzie wielka, wspinała pracownia Mistrza wydawała się nam

zawsze czymś w rodzaju świątyni nierozzerwalnie związanej właśnie z tym miejscem. Przemieszkali tam równo dwadzieścia lat. Przedtem mieszkali przy Bayernstrasse. Tyły obydwóch domów leżą naprzeciwko jeden drugiego. Tutaj poznałam Husserla w roku 1916. Doszło do tego tak: pewnego dnia otrzymałam ręcznie pisaną pocztówkę od niego, bym go odwiedziła w jego mieszkaniu w celu odebrania kilku książek filozoficznych ze spadku po jednej z jego uczennic (dr Julii Bender), które ta zapisała mi w testamencie. Z wielkiej biblioteki swojej zmarłej uczennicy wybrał Husserl osobiście dla mnie, studentki na pierwszym semestrze, Wildebranda *Einleitung in die Philosophie*, Grundriss Paulsena i pewne kompendium (z biblioteki Reclama).

Zamiana mieszkania latem r. 1937 nie była zła i często miałam sposobność podziwiania mądrego zrządzenia Boga, który dał Mistrzowi za ostatnią stację jego ziemskiej wędrówki cudownie piękne mieszkanie położone na półpiętrze domu nr 6 przy Schöneckstrasse (Haus Faist). Dom ten wygląda nicomal jak rotunda, w każdym razie ma się z niego na wszystkie strony najpiękniejsze widoki i perspektywy. Do mieszkania, złożonego z pokoi niewiele, ale bardzo przestronnych, dochodzi się z ulicy poprzez malutki mostek na parterze. Pokoje połączone są szerokim, niczym nie przegrodzonym tarasem, który opasuje dom z trzech stron. Ma się stąd wspaniały widok na całe stare miasto aż po Kaiserstuhl i po Wogezy, a nawet wyczuwa się bieg Renu między górami. Nowa pracownia Husserla była co prawda nieco mniejsza od starej, ale swoją obfitą bibliotekę zdołał on w niej ustawić. Jego biurko stało bezpośrednio przed wysokim i szerokim, sięgającym aż do posadzki oknem ze szlifowanego szkła kryształowego, za którym pięknie i wyraziście rysowała się wieża katedry. Niekiedy wieczorem jej sylwetka z czarowną klarownością odbijała się na tle nieba, które czasem jarzyło się nad Wogezami wszystkimi odcieniami czerwieni, złota i zieleni.

Podczas gdy pani Husserl była zajęta przeprowadzką, jej mąż pojechał prawie na dwa tygodnie do Breitnau koło Hinterzarten (Czarny Las). Miejscowość tę, położoną na poziomie 1000 m, lubił on bardzo z powodu jej ustronności i charakteru. Gospodyni oberży Pod Krzyżem, która już od wielu lat była oddana państwu Husserlom, nie bała się go przyjąć także w roku 1937. Prawda, musiało się to odbywać w tajemnicy (!) i Husserl jadał sam na sam w małym pokoiku. Odwiedziłam go pewnego pięknego dnia latem. Z dyskretną radością spotkał mnie przy autobusie i spędziliśmy razem cały dzień aż do wieczora. Większość czasu przebyliśmy na powietrzu. Widok kwitnących łąk i dojrzewających łąnów przepełniał go rzewną radością. Czas i wszystko, co działo się w Niem-

czech, bardzo go przygnębiało. Tym silniej chwycił się wierności i miłości nielicznych starych przyjaciół, którzy mu pozostali. Obcych unikał, co było zrozumiałe. Około południa poszliśmy do kościoła w Breitenau, który stoi pośrodku cmentarza i jest otoczony niewysokim białym murem. Przyjmuje on w Chrystusowym pokoju jednakowo żywych i umarłych, a ponad falującymi polami zbóż i wzniesieniami, pokrytymi ciemną jodłą, ogląda nawet najwyższe szczyty Czarnego Lasu. Przechadzaliśmy się między rzędami mogił często przystając. Husserl spozierał z zamyśleniem w dal, na jego duszy leżał cień smutku. Spokojnie, ale z bolesnym wzruszeniem opowiadał, że jest zaproszony do Francji, by przewodniczyć kongresowi kartezjańskiemu, ale pan minister wyznań religijnych i oświaty Rust odmówił mu wyjazdu uzasadniając to w ten sposób, że Husserl nie jest zdolny reprezentować niemieckiej filozofii za granicą. Z tego powodu Rust zaproponował powierzenie tego zadania profesorowi Krieckowi⁹ z Heidelbergu. Krieck zresztą napisał właściwie smutny, ba! — żałosny artykuł o Husserlu do nowego Brockhauusa, który my wszyscy odczuliśmy jako ogromnie obraźliwy, jeżeli nie podły. Staraliśmy się wprawdzie zataić to przed Husserlem, ale w końcu dowiedział się on pewnego dnia o tym fakcie od kogoś innego. Czuł się głęboko dotknięty tym, jak traktują go teraz te Niemcy, którym oddał całą swoją żywotną siłę i trud. Jego posępnego nastroju nie zdołało rozwiać nawet to, że stanowisko przewodniczącego kongresu kartezjańskiego zostało nie obsadzone. Francja bowiem oczywiście nie zgodziła się na pana Kriecka.

— Widzi siostra, siostró Adelgundis, nawet moje popioły nie będą godne spocząć w niemieckiej ziemi.

I ze spojrzeniem na groby, które (po raz pierwszy i ostatni) niezupełnie było wolne od goryczy:

— Nawet tutaj nie wolno mi zaznać spokoju. Widzi siostra, do czego już doszły Niemcy! Może nawet tutaj, na tym wiejskim cmentarzu, fanatycy zbezczesziliby mój grób, gdyby go znaleźli.

Po południu Husserl był bardzo zmęczony i zjedliśmy w ogrodzie wiejskiego domku, w którym mieszkał. Tego dnia nie udało mi się go rozweselić. Rozmawialiśmy o Stifterze, jego rodaku, którego

⁹ Ernst Krieck (1889) filozof narodowego socjalizmu, wykładał najpierw we Frankfurcie n. M. a potem (od 1934 r.) w Heidelbergu. Uczył m. in., że „dzięki przywództwu rasy nordyckiej postawione zostały fundamenty i zarysy niemieckiego porządku narodowego. Nauka i wyższe uczelnie muszą zająć właściwe miejsce w ramach życia narodowego, odcinając się od wszelkich schematycznych abstrakcji i fałszywego 'obiektywizmu'." (Por.: *Philosophisches Wörterbuch*, begr. von H. Schmidt, wyd. 10 opracowane przez W. Schingnitzę i J. Schondorffa z roku 1943).

bardzo lubi i z którego wytworną, dyskretną godnością ma tyle wspólnego. W ostatnim roku swojego życia znowu lubił czytać Stiftera i miał zwyczaj dyskutować o tym, co przeczytał. *Wittiko* zresztą to ostatnia książka, którą Husserl czytał na krótko przed śmiercią.

Niedługo miał Husserl cieszyć się korzystnymi warunkami pracy w swoim mieszkaniu. Dnia 10 sierpnia 1937 r. obchodzili państwo Husserlowie bez żadnego rozgłosu swoje złote gody. Było wyraźną ich wolą, by nie dowiedział się o tym nawet nikt z kręgu przyjaciół. Tego dnia rano podczas ubierania się w łazience Husserl poślizgnął się i widocznie odniósł obrażenia wewnętrzne. Lekarze przypuszczają, że przez ten upadek nabawił się śmiertelnej choroby. Wywiązało się wysiękowe zapalenie płucnej, które z krótkimi przerwami polepszenia wobec chwiejności stanu ogólnego zżerało go coraz bardziej. Było to cierpienie nadzwyczaj długie, bolesne, dokuczliwe, które trwało osiem miesięcy. Stary lekarz domowy, dr Otto, który się nim opiekował, oświadczył, że w swojej długoletniej praktyce nie napotkał ani jednego podobnego przypadku. Z punktu widzenia medycyny pacjent nie mógłby być żyć, czyli istnieć, do kwietnia r. 1938. Pokarmu przyjmował coraz mniej. Gorączka wahała się i nieustannie podgryzała siły. Dwukrotnie powstawały ciężkie wysięki, wobec których musiano stosować punkcję. Ponieważ na życzenie i prośbę Husserla czasem oddawałam mu posługi pielęgniarские, asystowałam przez to także przy jednej punkcji: milczące cierpienie pacjenta miało w sobie coś wstrząsającego. Husserl i tak zresztą skarżył się bardzo rzadko i ze wszystkiego był zadowolony, z tym tylko, że go prawie wcale nie można było nakłonić do jedzenia, a wszelkie namowy tylko go denerwowały. Jego ciało topniało, duch jednak żył swoim surowym życiem własnym i żadnego uszczerbku nie doznawał. Czasami miewało się wrażenie, że istnieje jeszcze sam tylko duch. Jego ciało było naprawdę zagadką dla lekarzy. W każdym razie szydziło sobie z wszelkich doświadczeń medycyny. Duch funkcjonował bez przerwy i roztaczał swoje bogactwa niby rozbity alabaster Magdaleny.

16. 9. 1937

Kiedy go przyszedłam odwiedzić, Husserl bynajmniej nie leżał. Czasami, czując się dobrze, w godzinach wieczornych wstawał z łóżka. Jedliśmy w jego pracowni siedząc obok siebie. Ujął moją rękę i trzymał ją w czasie rozmowy. Na dworze dobiegał końca

piękny jak rzadko kiedy dzień wczesnej jesieni. Było zupełnie cicho. Słońce pomału chowało się za Wogezy. W złocistej poświacie wieczoru sylwetka katedry wspaniale i uroczyście wznosiła się ponad wieloletnią, szarą gmatwaniną dachów miasta, które tak kochał. W jego oczach widniało światło wieczoru. Tonęły one całe w obrazie łagodnie jarzącego się na horyzoncie łańcucha gór oraz miasta, które miał u swych stóp. Nagle przerwał głębokie milczenie, które długo panowało między nami. Nie odrywając wzroku od katedry mówił cicho, ale dobitnie:

— Nie wiedziałem, że umieranie jest takie ciężkie. Tak bardzo przecież, i to przez całe życie, starałem się odrzucać od siebie wszelaką próżność, a właśnie teraz — już po przebyciu swojej właściwej drogi — gdy będąc całkowicie świadom odpowiedzialności za swoje zadanie i gdy wreszcie w wykładach we Wiedniu i w Pradze, a potem w ostatnim dziele *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentalen Philosophie* (wydanym w r. 1936 w Belgradzie) po raz pierwszy, zupełnie spontanicznie przekroczyłem siebie i zrobiłem niewielki początek — teraz muszę odejść i pozostawić swoje zadanie niedokończone. Właśnie teraz, kiedy jestem gotów, wiem, że zaczynam od początku, bo być gotowym znaczy zaczynać od początku.

A myślałem sobie, jak to pięknie będzie, jeśli kiedyś wypełnię swoje zadanie, swoje zadanie wobec świata, i poprzez fenomenologię wskażę ludziom nowy styl ich odpowiedzialności po to, aby uwolnić ich od ich próżności i od ich ja — o Boże, przecież ja od młodych lat walczyłem z próżnościami i teraz byłbym się ich już prawie pozbył, także tej próżności zawodowej, bez której nie może pracować młody człowiek: czci i uwielbienia ze strony mych uczniów. Tak, teraz, kiedy prawie minuty dzielą mnie od śmierci, byłbym się też cały zwrócił ku Nowemu Testamentowi i czytał tylko tę jedną księgę. Jakiż by to piękny był zmierzch życia! Wreszcie, po spełnieniu swojego obowiązku i zadania, miałbym teraz poczucie, że mi wolno robić to, przez co poznam siebie. Bo nie czytając Biblii nikt przecież nie może poznać samego siebie.

Siostry zadanie, moje drogie dziecko, widzę w pierwszym rzędzie w tym — o, obyż nadal było ono dane siostrze! — by młode dusze ludzkie pozyskiwać poprzez miłość dla miłości i strzec ich przed największymi niebezpieczeństwami Kościoła: przed jałową próżnością i skostniałym formalizmem. Proszę mi przyrzec, że siostra nie będzie mówiła czegokolwiek tylko z tego powodu, że już to powiedzieli inni. Wielkim, świętym modlitwom Kościoła nieustannie grozi niebezpieczeństwo, że staną się czcze, bo się ich już nie nasycą osobistym przeżyciem. Kościół — może nie młodzi w Kościele, przyjaciele siostry — moje dzieło odrzuci, Kościół bowiem widzi

we mnie największego nieprzyjaciela scholastyki, a przynajmniej neoscholastyki.

I z leciutkim ironicznym uśmieszkiem dodał:

— Ale Tomasza to ja bardzo szanuję — bo też nie był on neoscholastykiem.

Przez miesiące zimy Husserl wyraźnie niknął. W marcu stan jego był już tak poważny, że często czuwałam po nocach przy jego łóżku. Spał dużo i leżał w półśnie, którego jednak nie można było nazwać całkowitą utratą świadomości. Często wydawało się, że jak gdyby rozmawiał z samym sobą albo jak gdyby toczył dyskusję z jakimś niewidocznym rozmówcą. Bardzo często, kiedy przychodziłam wczesnym rankiem, leżał w półśnie, a ja siedziałam przy jego posłaniu bez słowa, cichutko, dopóki się nie obudził. Wówczas za każdym razem przebijała w jego rysach ogromna radość, która z dnia na dzień stawała się coraz bardziej promienna i uduchowiona. Jego wargi zawsze wypowiadały słowa wdzięczności, przyjaźni. Teraz pragnął dać temu także wyraz zewnętrzny, kiedy bowiem był zdrowy, czynił to nadzwyczaj rzadko i tylko w szczególnie podniosłych chwilach. Mówił zazwyczaj niewiele, obecnie bowiem przebywał w świecie, w którym słowa nic już nie znaczą. Ale też nie potrzeba było słów, aby dać świadectwo naszej jedności i naszemu związkowi. Przypominam sobie, jak w tych dniach, kiedy mi nieraz opowiadał o swojej młodości, powiedział o motcie na sierocińcu Franckiego w Halle. Wiązało się to chyba z pierwszymi trudnymi latami jego kariery naukowej, albowiem owo motto, obok którego tak często przechodził, miało dla niego głęboki sens: „Młodzieńcy ze słabości upadną; lecz którzy mają nadzieję w Panu, odmienia siłę, wezmą pióra jak orły; polecą a nie utrudzą się, chodźć będą a nie ustaną” (Iz. 40 31).

Podczas dyżuru w nocy z 16 na 17 marca 1938 r. wywiązała się między nami następująca rozmowa, którą zapisałam natychmiast jeszcze w nocy. Wydawało mi się, iż posłuszny on jest prawom, które obowiązują już w innym świecie. Zaczął nagle, bez żadnego wstępu i bez żadnych aluzji:

— Przed wszelkim początkiem stoi zawsze Ja, które jest, myśli i szuka związków w przeszłości, teraźniejszości i przyszłości. Ale właśnie tu leży ten trudny problem. Co było przed początkiem?

Owe ostatnie rozmowy nie były już rozmowami fenomenologa, który czuł się powołany do spełnienia jakiegoś zadania na miarę świata, lecz rozmowami ukochanego, odchodzącego nauczyciela i przyjaciela, który niebawem stanie przed obliczem Boga. Jakże gorąco życzyłam sobie wiedzieć, że jego dusza jest wolna od wszelkiego niepokoju i daleka od wszelkiej tylko zewnętrznej przypadkowości. Na jego słowa odrzekłam:

— Przed początkiem istnieje Bóg — bo przecież powiedział Jan: „Na początku było Słowo, a Słowo było u Boga, a Bogiem było Słowo”.

On: Tak, to jest problem, który możemy rozwiązać tylko stopniowo.

Po chwili ciągnął swe rozmyślanie dalej:

— Dla studium filozofii niezmiernie ważni są presokratycy. Niech siostra postara się o to, by ich czytano. Arystoteles powiada... (tu następują dwa słowa greckie, których nie rozumiem): „Początkiem jest istniejący byt; oddzielenie *episteme* od *doksa* stanowi twórcze odkrycie istniejącego bytu.” Filozofia jest to namiętna wola poznania tego, co istnieje. Bardzo trudne są te sprawy, o których napisałem w swojej książce. Każda filozofia jest filozofią początku, filozofią życia i śmierci. Ciągłe zaczynamy od nowa, czynimy to coraz częściej. Usiłowania mojej filozofii szły zawsze od tego, co subiektywne, do istniejącego bytu.

W jaką godzinę potem powiedział jak gdyby w ciężkiej zadumie:

— Rozmyślając o tym wszystkim zakładamy zawsze jaźń, a nie jakąś rzecz, nie drzewo czy dom.

Później znów się zdrzemnął. Kiedy myślałam o jego słowach, oto co przyszło mi na myśl: podczas jednej z naszych ostatnich rozmów mówiliśmy o jego wykładach z filozofii. Postawiłam mu pytanie, które tak często nurtowało mnie jako studentkę. Wtedy jednak nie odważyłam się zapytać o to jego samego:

— Dlaczego nigdy nie rozmawiał Pan z nami o Bogu? Wie Pan, ja Go wtedy byłam utraciła i szukałam Go w filozofii. Z wykładu na wykład czekałam na to, że Go (Boga) odnajdę poprzez Pańską filozofię.

Na to dał mi taką odpowiedź:

— Biedne dziecko, jakież ja wtedy zawód sprawilem siostrze i jak ciężką odpowiedzialność wzięłam na siebie, nie mogąc dać wam, czegoście szukali! W wykładach nigdy nie podawałem niczego gotowego, wciąż tylko filozofowałem na temat tego, co mnie dręczyło. Teraz wreszcie byłbym zdolny do wygłaszania wykładów, które rzeczywiście mogłyby coś dać młodym ludziom, ale teraz już jest za późno.

W ciągu ostatnich dwóch tygodni musiano zaangażować pielęgniarkę, która stale przebywała przy nim. Bolało mnie ogromnie, że tej przyjacielskiej posługi nie mogę mu świadczyć w pełni aż do ostatka, miałam bowiem nie cierpiące zwłoki obowiązki w klasztorze. Dotyczyło to przede wszystkim nadchodzącego Wielkiego Tygodnia, który miał być ostatnim tygodniem Mistrza na ziemi. Siostra Kläre Immisch z Czerwonego Krzyża, córka kolegi

Husserla, profesora Immischa, bardzo subtelna i po chrześcijańsku nastrojona pielęgniarzka ewangelicka, podjęła się ostatniej posługi miłosierdzia wobec Husserla z radością i pogodą.

Siostra Immisch opowiedziała mi o następującej rozmowie, która toczyła się w związku z listem otrzymanym przez Husserla z Ameryki, od jego córki Elly Rosenberg.

Wielki Czwartek, 14 kwietnia 1938

Po południu o godzinie 14,30 powiedział on w obecności siostry Kläre:

— Tatuś rozpoczął setny semestr swej pracy (odpowiadało to w przybliżeniu rzeczywistemu stażowi uniwersyteckiej działalności pedagogicznej Husserla), a dane mu są nowe osiągnięcia. Zaczyna się nowy okres twórczej pracy, który wróży jeszcze dwa lata prawdziwie nowych przemysłów. Potem jednak praca twórcza po mału zacznie ustawać... Że nie bezowocne były procesy, które przez ostatnie lata rozgrywały się we mnie, pojmą wszyscy, którzy współżyli ze mną w duchu ciągłości.

Staje się i już się też stało: życie i śmierć, ostateczny cel mojej filozofii. Żyłem jako filozof i chcę spróbować filozofem umrzeć. Od Boga zależy to, co było mi dane zdziałać i co jeszcze może być dane.

Wszystko to zostało wypowiedziane jako monolog po przebudzeniu i tak, jak gdyby chciał kontynuować na głos, w sposób dostępny kręgowi słuchaczy, to co przedtem widział lub o czym myślał we śnie. Była logika w tych zdaniach, chociaż zupełnie odmienna od tej, jaką Edmund Husserl zwykł był operować z takim mistrzostwem i ostrością. Potem przez chwilę milczał i wydawało się, że jego dusza raz jeszcze powróciła do ciała z zaświatów. Ujrawszy przy swym łożu siostrę, zapytał jej, mając na myśli śmierć, której zbliżanie się odczuwał:

— Czy można też dobrze zasnąć?

Siostra: Tak, w całkowitym pokoju.

Husserl: Jak jest to możliwe?

Siostra: W Panu.

Husserl: Proszę nie myśleć, że ja boję się cierpień, ale one mnie oddzielają od Boga.

Jakże musiał cierpieć na tę bolesną myśl, że nie potrafi doprowadzić do końca swojego posłannictwa, że nosi w sobie przyszłe wielkie dzieło filozoficzne, że je ogląda jako ideę, a jednak już nie ma siły, aby mu nadać kształt! Aż do tego momentu jego życie, cierpienie, przygotowywanie się do śmierci nosiło niepodzielnie

stempel pełnej godności postawy życiowej starożytnych. Można było chyba powiedzieć o nim, iż zmierzał ku śmierci jak Sokrates wolny od lęku i samotny, że przytłaczało go ciężko jedynie to, co stało się z jego ojczyzną. Teraz wszakże droga jego życia zbaczała niespostrzeżenie łagodnie, początkowo jeszcze opornie, potem jednak coraz pewniej i wyraźniej, ku światu chrześcijańskiej myśli i wiary. Siostra, która z nadzwyczajnym taktem wmyślała się w tę wielką, szukającą swojego domu duszę, wyrecytowała mu z pamięci Psalm 23 „Pan jest pasterzem moim” w niezrównanie pięknym tłumaczeniu Lutra. Kiedy siostra Kläre doszła do słów: „Choćbym też chodził w dolinie cienia śmierci, nie będę się bał złego, albowiem Tyś ze mną”, Husserl powiedział:

— Tak, ja to mam na myśli, ja właśnie to mam na myśli. On pewno jest przy mnie, lecz ja Go nie czuję.

Potem siostra mówiła mu słowa pieśni: „Ujmij tedy me dłonie i prowadź mnie... Wiedziesz mnie przecież do celu, nawet przez noc”.

Husserl: Tak, to prawda, i czegoż bym ja jeszcze mógł chcieć, co jeszcze czuć? Niech siostra modli się za mnie.

W Wielki Czwartek, o godzinie 21 wieczorem, powiedział on, pełen prawdziwej, uczciwej miłości, do swojej żony:

— Bóg przyjął mnie do swej łaski. Teraz pozwolił mi umrzeć.

Rzecz charakterystyczna, że słowo to, płynące z prawdziwej miłości, skierował do wiernej towarzyszki pięćdziesięciu lat swego życia. Kiedyś, podczas długiej, serdecznej rozmowy, chodząc oparta o moje ramię po obszernym tarasie przed pokojem chorego, powiedziała mi ona w zaufaniu:

— Ja przecież chciałam w naszym małżeństwie być tylko brukiem, po którym on stąpa...

Od wieczora w Wielki Czwartek nie wspomniał Husserl już ani słowem o swojej pracy filozoficznej.

Wielki Piątek, 15 kwietnia 1938

Ostatnia rozmowa, pożegnanie.

Rano, kiedy się obudził, żona mu powiedziała:

— Dziś jest Wielki Piątek.

Husserl: Jaki wielki dzień, Wielki Piątek! Tak, Chrystus nam wszystko wybaczył.

Dzień ten przedrzmiał on w tym dziwnym półśnie, który cechuje umierających i w którym dusza tuła się pomiędzy dwoma światami.

Przychodzę o zmierzchu. Jest cichy, jasny wieczór wiosenny ze

śpiewem ptaków w powietrzu i słodkim, korzennym zapachem ziemi. W momencie, gdy razem z panią Husserl stoją u jego łóża, on unosi ramię. Uśmiech przebiega po jego rysach, poznaje mnie. Każdy ruch sprawia mu widocznie ból. Mimo to chwyta moją rękę, całuje ją z tą rycerskością, która zawsze była mu właściwa, i zatrzymuje w swojej. Nie znajduje słów powitania, więc pani Husserl powiada żartem i z lekką aluzją: „Cieszysz się, że siostra Adelgundis jest tutaj?” Na wpół z uśmiechem, na wpół z wyrzutem odpowiada:

— Jak możesz o coś podobnego pytać?

Kiedy zostajemy sami, on, dręczony straszliwą dusznością, prosi, by mu pomóc się podnieść, a potem siedzi podparty moim ramieniem. Panuje głębokie milczenie, aż wreszcie cicho i jakby ze skargą powiada:

— Prosiłbym Boga żarliwie, aby pozwolił nam umrzeć. Teraz już dał swoje przyzwolenie na to. Ale to wielkie rozczarowanie, że my jeszcze żyjemy.

Próbuję natchnąć go silną nadzieją chrześcijanina i mówię:

— Jak Chrystus dzisiaj na krzyżu, tak i Pan musi jeszcze cierpieć do końca.

On z głębokim przekonaniem i z wielką powagą — a brzmiało to niby „Amen!”:

— Tak.

Ponieważ jest pełen wewnętrznego niepokoju i lęku, a nie może mówić, powiadam mu:

— Bóg jest dobry, Bóg jest przecież bardzo dobry.

Husserl: Bóg jest dobry, tak, Bóg jest dobry, ale bardzo niezrozumiały. Wielka próba nadchodzi teraz dla nas.

Potem wydaje się, że czegoś szuka. Zanim znów zacznie mówić, poruszają się jego ręce złożone z wielkim przejęciem, podczas gdy na twarzy maluje się wyraz głębokiego skupienia. W końcu wyjaśnia ruchy swoich nawzajem szukających się rąk i mówi:

— Są to dwa ruchy, które się stale nawzajem szukają, spotykają się, a potem znów szukają siebie.

Usiłuję przetransponować jego słowa do świata nadprzyrodzonego i nadać im sens chrześcijański:

— Tak, niebo i ziemia spotykają się w Jezusie. W Chrystusie Bóg przybliżył się do człowieka.

Husserl (żywo): Tak, tak jest. To jest analogia między...

Ponieważ szuka słów i widocznie dręczy go, iż nie może ich znaleźć, próbuję znowu dosnuć do końca wątek myśli zaczętej przez niego:

— Tak, Jezus stał się analogią między Bogiem i między nami ludźmi. To jest Wielki Piątek, zbawienie i zarazem Wielkanoc.

Husserl (jak gdyby czuł ulgę i wyzwolenie, z głębokim przekonaniem i przejmującym mnie do głębi spojrzeniem wewnętrznego zrozumienia):

— Tak, tak jest.

Po jakimś czasie, od dawna już znowu leżąc na poduszkach, znów porusza rękami i kreśli w powietrzu linie robiąc przy tym ruchy, jakby się bronił przed czymś, co widział, a co go trwożyło. Na moje pytanie, co widzi, odpowiada w zadumie głębokiej jak sen, głosem całkowicie mi nieznanym, który wydaje się, że dochodzi z tamtego świata:

— Światłość i mrok, tak, wielki mrok i znowu światłość...

Jak mi potem powiedziała jego żona, była to ostatnia rozmowa Husserla. Od tej chwili już tylko leżał milcząc i długo drzemał. Jednego z ostatnich już dni, po południu, kiedy spał, powiedział po przebudzeniu z niewypowiedzianie promiennym spojrzeniem i głębokim błyskiem oczu:

— Och, widziałem coś tak cudownego, proszę szybko notować! Zanim siostra przyniosła notatnik, opadł z osłabienia na bok.

Siostra Adelgundis Jaegerschmid OSB, dr fil.
(Klasztor St. Lioba, Freiburg-Günterstal)
tłum. Zygmunt Abrahamowicz

STEFAN ŚWIEŻAWSKI

CORPUS MYSTICUM · A CORPUS POLITICUM

UWAGI NA TEMAT
PRZYGOTOWYWANEGO DZIEŁA
O FILOZOFII XV-GO WIEKU

Od wielu lat przygotowuję dzieło o filozofii europejskiej XV-go wieku. Idea napisania takiego dzieła zrodziła się z realnych potrzeb, które pojawiły się w toku pracy zespołu osób, których celem jest pogłębiona znajomość polskiej filozofii w XV w. W Polsce grupa około dwudziestu osób (prawie wszyscy są moimi uczniami) podzielona na kilka zespołów, z których najpoważniejszy skupia się w Akademii Nauk, podejmuje od piętnastu lat mniej więcej, systematyczne badania zawartości rękopisów średniowiecznych (przeważnie filozoficznych) znajdujących się w bibliotekach polskich. W miarę studiowania rękopisów dochodzi się do poznania głównych idei tego okresu w Polsce a także poglądów poszczególnych mistrzów. Aktualnie specjaliści dobrze przygotowani studiują stan poszczególnych dyscyplin filozoficznych w Polsce tego czasu. Wszyscy ci wyspecjalizowani historycy dość szybko doszli do przekonania, że nie byłoby możliwe poznanie problemów filozoficznych, które znajdują się często w tekstach, w których nie podejrzewa się, że mają charakter filozoficzny, bez dobrej znajomości problematyki filozoficznej w Europie późnego średniowiecza. Członkowie ekip zwracali się do mnie z propozycją napisania dzieła dotyczącego tego rozległego tematu.

Podejmując to zaproszenie uświadomiłem sobie zaraz na początku mych przygotowań, że takie całościowe ukazanie filozofii późnego średniowiecza, a w szczególności europejskiej w XV w. dotychczas nie istnieje i jest niezbędne do wypełnienia tej luki. Mediewiści rozważali zazwyczaj tę epokę jako okres dekadencji i zniekształcenia tego, co było wielkie i cenne w średniowieczu; z drugiej strony historycy filozofii epoki nowożytnej zajmując się XV wiekiem interesują się najczęściej jedynie ówczesnymi humanistami, których bada się jako prekursorów nowożytności. W sumie, nieliczni są historycy filozofii, którzy studiują z tym samym zainteresowaniem dwie wielkie tradycje intelektualne tej epoki: humanizm i scholastykę.

Moim punktem wyjścia było zgromadzenie najważniejszych da-

nych, które zostały ustalone w toku badań życia intelektualnego tej epoki. Należało więc przejrzeć i przestudiować około czterystu dzieł dotyczących historii filozofii, teologii, nauk ścisłych, medycyny, humanizmu, uniwersytetów itd. wynotowując wszystko, co się odnosi do historii poglądów, a ściślej filozofii XV-go wieku. Materiał bardzo bogaty wynikł z tego przeglądania i został następnie uporządkowany w dwóch rodzajach kartotek: rzeczowej i imiennej.

Na podstawie tego pogrupowanego materiału stanowiącego rezultat wielu badań życia intelektualnego XV-go wieku, został sporządzony plan przygotowywanego dzieła. Dzieło to będzie prezentacją uporządkowanych problemów filozoficznych XV-go wieku i będzie miało ogólny tytuł:

FILOZOFIA EUROPEJSKA XV-GO WIEKU

Tytuły poszczególnych tomów:

tom I w dwóch częściach:

1. Uwarunkowania życia intelektualnego w Europie w XV w.
2. Poznanie.

tom II w dwóch częściach:

1. Mądrość i wiedza; filozofia i teologia.
2. Byt i jego racje.

tom III: Świat.

tom IV: Człowiek.

tom V: Relacje między ludźmi.

tom VI: Materiał erudycyjny.

Tomy będą publikowane przez Akademię Teologii Katolickiej w Warszawie i będą się ukazywać oddzielnie. Zostaną wydane po polsku z obszernym streszczeniem w języku francuskim. Przewiduje się także wkrótce przekład francuski całego dzieła.

Pierwszy tom (około 500 stron) ukaże się w 1972 roku opatrzony indeksem rzeczowym i indeksem nazwisk.

*

Publikowany poniżej artykuł stanowi fragment rozdziału trzeciego zawartego w pierwszej części tomu pierwszego przygotowywanego dzieła.

CORPUS MYSTICUM A CORPUS POLITICUM

...Można powiedzieć bez przesady, że wiek XV to wiek rodzącej się nowożytnej eklezjologii, która od tej chwili nie przestaje (mimo pozornego jakby zanikania tej problematyki w pewnych okresach) być jednym z najważniejszych działów teologii; *De Ecclesia* Husa spełnia tu rolę płodnego katalizatora...

Epoka, którą się zajmujemy, jest niezmiernie złożona i trudna do zrozumienia... Nie jest dla naszych celów istotne wiedzieć, czy np. proponowane przez słynnego mistrza krakowskiego Benedykta Hesse rozróżnienie Kościoła na *corpus mysticum*, którego głową jest sobór, i *corpus politicum*, którego zwierzchnikiem jest papież, spotkało się z wyczerpującą odpowiedzią i gdzie oraz kiedy zostało uznane za nieortodoksyjne. Ważne natomiast dla lepszego zrozumienia myśli XV-to wiecznej jest to przeciwstawienie owych dwóch typów organizmów społecznych, ściślej dwóch koncepcji Kościoła, ale w dalszych następstwach w ogóle dwóch wizji kultury i życia ludzkiego. W wieku XV znajdziemy zarówno prawdziwych świadków i męczenników tego archetypu, któremu na imię *corpus mysticum*, jak i bezwzględnych wyznawców *corpus politicum*... Przypatrzmy się kilku sylwetkom-symbolom; dwie pierwsze należą do grona tych, którzy życie swe położyli na szali walki o wartości, które składają się w sumie na ten ideał Kościoła, chrześcijaństwa i ludzkości, który określiliśmy mianem *corpus mysticum*. Dwie dalsze, to zwiastuni nadchodzącej ery wszechpotęgi państwa, teoretycy i budowniczowie *corporis politici*.

Ograniczymy się do kilku spojrzeń na Husa i husytyzm. Już przy rozpatrywaniu genezy tego ruchu stajemy wobec pytania, czy w poglądach Wyklifa można upatrywać całą przyczynę husytyzmu (teza Losertha), czy należy tu raczej wskazać na wiele źródeł i uwarunkowań współdziałających; jaka była właściwa rola innych współtwórców husytyzmu i współczesnych zwolenników skrajnej reformy Kościoła, zwłaszcza zaś Hieronima z Pragi? Coraz częściej słyszy się głosy, że ten ostatni był skrajniejszy i bardziej nawet wpływowy niż Hus. Wielki współczesny znawca tych zagadnień P. De Vooght jest zdania, że na to, by dotrzeć do własnych poglądów Husa, należałoby raczej uwydatnić to, co u innych opuścił, niż to, co od nich przejął.

Jakkolwiek by się te sprawy miały, jest niewątpliwe, że u samego Husa dojrzewa coraz bardziej pogląd, że Kościół to *universitas praedestinatorum*, pogląd w eklezjologii, który stawia go coraz wyraźniej po stronie tych, którzy ponad wszystko widzą w Kościele *corpus mysticum*, organizm duchowy, nie utożsamiający się z widzialną instytucją. Głową jego jest Chrystus a papieżowi przysługuje tylko prymat moralny, wypływający ze zwierzchnictwa służby, a nie władzy: *primatus virtutum et aedificationis ecclesiae*. U papieża, który ma być wzorem moralnym dla wszystkich wiernych, nie może zachodzić żadna dysharmonia między świętością a wykonywaniem urzędu, jaką można jeszcze ścierpieć u niższych członków hierarchii.

Do jakiego stopnia ta wizja Kościoła różniła się od tej, jaką po-

siadali wszyscy niemal ówczesni przedstawiciele myśli ortodoksyjnej, okazuje się w pismach, którymi odpowiadano na te poglądy Husa. Trudno nam dziś uwierzyć np., że modelowi eklezjologicznemu Husa przeciwstawia Stanisław ze Znojma takie pojęcie Kościoła jako *corpus mysticum*, zgodnie z którym organizm ten stanowią wyłącznie: papież i kardynałowie; papież spełnia tu rolę analogiczną do zmysłu wspólnego (*sensus communis*), a kardynałowie pełnią takie funkcje jak pozostałe zmysły. Zaś Stefan Paleć w swoim *Antihus* zarzuca Husowi przede wszystkim jego niesubordynację w stosunku do stolicy Piotrowej. Trudno chyba o jaskrawsze krzyżowanie się dwóch, jakże odmiennych perspektyw. To, co Stanisław nazywa *corpus mysticum*, nie jest w treści swojej niczym innym jak juretycznie rozumianym pojęciem Kościoła jako *corpus politicum*.

Już za życia Husa, a tym bardziej po tragicznej śmierci jego i Hieronima, ustosunkowano się do husytyzmu jako do groźnej herezji, a jednak rzeczywistość czeska zmuszała do podejmowania dyskusji z husytami wciąż na nowo. Dyskusje te, prowadzone nie raz przez najznakomitszych teologów epoki, dotyczą niejednokrotnie spraw filozoficznie ważnych. Oto trzy przykłady: w r. 1410 poseł króla Francji Jakub de Nouvion odbywa w Pradze dysputę z teologami na temat bogactwa kleru, Jan Stojkowicz z Raguzy właśnie w swoich dyskusjach z Grekami i husytami dochodzi do sprecyzowania znaczeń takich terminów jak „*nisi*; *ex*; *per*”; w częstych kontrowersjach eucharystycznych (Komunia pod dwiema postaciami, częsta Komunia itp.) porusza się zagadnienie ontologiczne i etyczne nie obojętne z punktu widzenia czysto filozoficznego.

Historycy filozofii ograniczają się jednak zwykle w tym punkcie do jednego tylko aspektu, do żywego w owych czasach przeświadczenia o związkach zachodzących między herezją Wyklifa i Husa a skrajnym realizmem metafizycznym: *Universalis realia sunt haeresis seminaria!* Trzy znamienne fakty, rozsiane na przestrzeni całego wieku XV, pokazują aż nadto wymownie jak ustosunkowano się do tego właśnie zagadnienia. Już w r. 1412 Wydział teologiczny w Heidelbergu podejmuje znamienne uchwałę spowodowaną „szerzeniem się błędów praskich”; zawiera ona postanowienie: *quod nullus... dogmatiset... perversa condemnataque dogmata Wycleff, etiam universalis realia, verum potius contraria*¹ — W dobrze znanym piśmie książąt elektorów opiekunów wszechnicy kolońskiej wysłanym trzynastcie lat później (1425) do Uniwersytetu kolońskiego, wy-

¹ F. Ehrle, *Der Sentenzenkommentar Peters von Candia des Pisoner Papstes Alexanders V. Ein Beitrag zur Scheidung der Schulen in der Scholastik vierzehnten Jahrhunderts und zur Geschichte des Wagestreites*, w: *Franziskanische Studien*, 1925 — Beiheft 9, t. I, s. 173, przyp. 1.

rażnie stwierdzają autorzy listu, że to właśnie „stara droga” (dokładniej jej realizm!) stała się źródłem herezji: Exemplum adest de Pragenses, quorum error ex tali doctrina emanavit². — Wreszcie u progu ostatniego ćwierćwiecza w r. 1474 (more gallicano: 1473) nominaliści paryscy w swoim piśmie obronnym wspominają jeszcze o tym samym związku herezji ze skrajnym realizmem i antynominalizmem, oraz o prześladowaniu nominalistów przez husytów w Pradze.

Śmierć Husa i Hieronima nie tylko nie położyła tamy rozwojowi husytyzmu, lecz wręcz przeciwnie, przyczyniła się do nadania temu ruchowi nowych sił żywotnych. Dzielił się wówczas husyci na terenie Czech na dwie partie: ultrakwistów czyli kalikstynów i taborytów, a idee husyckie zaczynają wywierać swój wpływ we wszystkich niemal środowiskach europejskich. Wpływ ten przejawia się oczywiście bardzo rozmaicie, bądź jako rosnąca świadomość, że istnieje taki nurt i związany z nim zespół zagadnień, bądź jako ogólne oddziaływanie na dany teren lub środowisko, bądź wreszcie jako wyraźne sympatyzowanie z husytyzmem lub przeciwnie, zwalczanie go.

Swoista wizja Kościoła jako ciała mistycznego, za którą oddał swe życie Jan Hus, nie wydała na razie tych owoców, o jakich marzył. Tym, co husytyzm wnosił w ówczesne życie, było raczej wzmoczenie narastających tendencji sekularyzacyjnych. Dziwnie wyglądają jednak plany Opatrzności, wykorzystujące „znaki czasu” i urzeczywistniane po „krzywych liniach historii”. Kto wie, czy dokonujący się w epoce nowożytnej proces laicyzacji, w niektórych jego przejawach nazbyt gwałtowny i bolesny, nie był jednak tym koniecznym etapem, przygotowującym grunt pod taki stan umysłów, dzięki któremu Kościół, oczyszczony z obciążeń corporis politici, mógłby się objawić w postaci znacznie bliższej swemu prawzorowi jako corpus mysticum?

Wśród wielu stosów, które zapłonęły w wieku XV, dwa są w interesującej nas perspektywie szczególnie wymowne i tragiczne: jeden, w pierwszym dwudziestolecu wieku, na którym zginął Hus, a drugi na samym jego schyłku, na którym śmierć męczeńską poniósł Girolamo Savonarola. Każdy z nich na swój sposób dążył do realizacji Kościoła jako corpus mysticum i walczył z przerosdami i wypaczeniami corporis politici. Savonarola mając trzydzieści lat (1482) osiedla się we Florencji, wstępując do dominikanów, do klasztoru św. Marka, już wslawionego przez uczzonego biskupa św. Antonina i przez Fra Angelico. Jako dewizę całej jego działalności i twórczości

² F. J. von Bianco, *Die alte Universität Köln und die spätern Gelehrten — Schulen dieser Stadt...* I Theil, Erste Abtheilung: *Die alte Universität Köln*, Köln 1856, s. 238—239.

ci, które rozwija we Florencji aż do śmierci (23 maja 1498), można by przytoczyć zdanie, które kiedyś powiedział: Lepiej być nierządnicą, żołdakiem, gburem niż letnim. O tym, że nie był letni, świadczy całe jego życie, ale w sposób szczególny ostatni etap, w którym z całą świadomością zbliża się do okrutnej i perfidnie wyreżyserowanej śmierci, walcząc z nagromadzonym w Kościele pod rządami Aleksandra VI złem i zepsuciem; prawdopodobnie właściwą przyczyną jego skazania i kaźni były podjęte przez niego u władców chrześcijańskich starania o zwołanie soboru powszechnego i złożenie na nim z tronu niegodnego papieża.

Savonarola nie daje się zwieść pozorom i zło tkwiące aktualnie w Kościele upatruje w fakcie, że mógł ktoś taki jak Aleksander VI stanąć na jego czele. Nie chce od niego żadnej łaski tak jak jego przyjaciel Pico della Mirandola, który po śmierci Wawrzyńca Wspaniałego (1492) uzyskuje od Aleksandra przebaczenie dawnych błędów i nawet zezwolenie na publikację *Apologii* i *Conclusiones*, nie chce też wygłaszać przed nim żadnych mów, jak uczyni to np. w cztery lata po śmierci Savonaroli Kajetan, przemawiając przed Aleksandrem VI jakby na „temat-symbol”: *De causa et origine mali*³. Jak starożytni mędrcy i prorocy jest Savonarola nieustępliwy w swej walce z wszelką korupcją toczącą kler i chrześcijaństwo, w swej sile przekonania o potędze grzechu, a jeszcze bardziej o konieczności reformy od samych podstaw praw i moralności, co więcej jest przeświadczony, że największym złem w życiu społecznym, zarówno kościelnym jak i państwowym, jest tyrania i że tylko poprzez odrodzenie wolności, przez zrzucenie z tronu tyranów (obojętne czy będzie to Aleksander VI, czy Medyceusze lub inni władcy) można wrócić do czystego świadczenia Ewangelii. Pico ujmuje to wszystko w bardzo proste słowa, gdy mówi o Savonaroli, że był on *Mirus veritatis amator*⁴.

Walka ze złem jest więc u niego zawsze walką o zwycięstwo prawdy i od tej strony winien być przedmiotem zainteresowania historyków filozofii. Jeśli np. przeciwstawia się wszechpotędze Platona we Florencji, to czyni to na to, aby w przedstawieniu prawdy uniknąć jednostronności i przesady. Podobnie z faktu, że wyraźnie nie darzy sympatią tych, których określa jako *sillogisatori della Sorbona*⁵, nie wolno wyciągać wniosku, że Savonarola jest w ogóle wrogiem nauki, bo z drugiej strony wiadomo przecież, że nie tylko sporządzał wyciągi z pism Alberta Wielkiego, a jego *Trionfo della Croce* jest zebraniem i streszczeniem św. Tomasza *Summa contra gen-*

³ J. F. Groner, *Kardinal Cajetan — eine Gestalt aus der Reformationszeit*, Fribourg — Louvain 1951, s. 67.

⁴ E. di Rovasenda O. P., *Savonarola Moralista — Mistico — Profeta*, w: *Studi Savonaroliani*, I—III, Ferrara 1925—1953, t. III, s. 88.

tiles, ale już w opinii współczesnych uchodzi za jednego z najwybitniejszych tomistów; zdaniem Kajetana, trzech tomistów najlepiej zrozumiało św. Tomasza: Jan Capreolus, Piotr z Bergamo i Hieronim Savonarola. Jeszcze ważniejszy jest jednak w interesującym nas kontekście fakt, że w r. 1494 właśnie Savonarola drogą kupna ratuje przed zniszczeniem i rozsypką wspaniałą bibliotekę medycejską.

Podobne legendy, wynikłe z niedostatecznej znajomości faktów lub z jednostronnej ich interpretacji, potworzyły się także na temat stosunku Savonaroli do sztuki. Jest prawda, że Savonarola jest zdecydowanym przeciwnikiem głoszonego przez humanistów programu dydaktycznego, zgodnie z którym naczelną rolą przypadałaby retoryce, a poezja miałaby być tym „przedmiotem”, od którego miałyby się zaczynać nauczanie. Wedle Savonaroli wykształcenie młodzieży powinno się rozpoczynać od religii; w tym punkcie mógł Giovanni Dominici zaczerpnąć wiele od Savonaroli. Ale z drugiej strony potrafił Savonarola w sposób dociekliwy i subtelny rozwinąć ważne wedle św. Tomasza w poezji pojęcie simplicitas i przeprowadzić wnikliwe dociekania na temat wzajemnych powiązań poezji i malarstwa.

W tym świetle staje się dla nas mniej dziwne i niepojęte, że ten dominikanin, na swój sposób wierny Tomaszowi, wróg wszechwładzy nauki, reatorki, poezji mógł mieć najbliższych przyjaciół wśród czołowych humanistów; mógł nawet wpływać na twórczość poetycką Benivieniego lub tak potężnie oddziaływać na Pica della Mirandola. Pico od wczesnej młodości znajdował się już pod dużym wpływem Savonaroli i znamy nawet dziś etapy utrwalania się ich wzajemnej przyjaźni. Wiemy też, że z biegiem lat przyjaźń ta się umacniała i wpływ Savonaroli wzrastał. Już na parę lat przed swą śmiercią (17 listopada 1493) Pico zachęcony przez przyjaciela rozdaje swe bogactwa, żyje coraz bardziej ascetycznie, odmawia oficjum brewiarzowe i nosi się z myślą wstąpienia do dominikanów; urzeczywistnia to jednak dopiero w czasie śmiertelnej choroby i na łożu śmierci przywdziewa habit św. Dominika. Historycy stają dość bezradni wobec tego dziwnego kontaktu duchowego dwóch ludzi tak pozornie odmiennych; jest to jedna z wielu zagadek, jakie stawia nam wiek XV. Wobec faktu, że Savonarola w swej twórczości filozoficznej nie wychodzi poza przeciętną, sądzą badacze tych spraw, że porozumienie mogło się tu nawiązać albo na tle problematyki moralnej, albo z racji joachimityczno-profetycznych akcentów u Savonaroli.

Myślę, że sprawa jest głębsza i prostsza. Najistotniejszym łącznikiem zespalaającym tych dwóch ludzi był chyba pewien aspekt Kościoła jako ciała mistycznego, który obaj gorąco miłowali, choć każdy widział go w innej nieco perspektywie; chodzi o irenizm, o ukochanie i budowanie pokoju. Będziemy nieraz nawracali do tej sprawy

u tego, który nosił symboliczne nazwisko rodowe: princeps Concordiae. Teraz zwróćmy uwagę na tę stronę duchowości Savonaroli. Czyż nie jest znamienne, że zachowała się relacja z dyskusji, która toczyła się między nimi na temat zgodności filozofii starożytnej z chrześcijaństwem? Kabalistycznym i teozoficznym akcentom u Pica przeciwstawia Savonarola eschatologiczną i profetyczną wizję nadchodzącego ekumenizmu i jedności w pokoju Chrystusowym. Znajdującej się na skraju katastrofy politycznej Florencji przekazuje w 1494 te słowa: Pace, dico, pace, Firenze;... Adunque, pace, pace, ti dico⁵; a w rok przed śmiercią tak będzie się rysował ideał mobilizujący wszystkie jego energie: Mahumethanos ad Christianam fidem, vobis adhuc viventibus, adsciscendos. O vile tandem omnium unum, pastorem unum⁶.

Gdy od tej strony (jakkż ważnej dla historyka filozofii) spojrzymy na osobowość i działalność Savonaroli przestaje nas dziwić, że umiał się z nim dogadać Pico, że zwolennicy Pica (picchiani) coraz bardziej zlewają się w jedno z uczniami Savonaroli (savonaroliani), że wpływowi Savonaroli uległ nawet tak samodzielny i krytyczny umysł jak Johan Colet lub, że „Akademia św. Marka” staje się w pewnym momencie godną rywalką Akademii platońskiej. Nie wydają się więc odpowiadać prawdzie historycznej te akcenty, spotykane nie raz u historyków tego okresu, które podkreślają u Savonaroli coś w rodzaju tyraństwa duchowego, które pozwoliło mu zdobyć władzę we Florencji, doprowadzić do upadku Akademii platońskiej, a nawet podporządkować sobie taką osobowość, jaką był Pico della Mirandola. Myślę, że nie zachodzi tu zjawisko podporządkowywania; Savonarola fascynował tym, co stanowiło najgłębszą treść jego osobowości: bezgraniczne umiłowanie Kościoła jako wciąż nawracającego do czystości Ewangelii i rozciągającego się na całą ludzkość Corpus mysticum.

Corpus politicum nie miało wprawdzie swoich męczenników, ale miało w XV w. gorliwych apostołów i rzeczników, broniących zarówno państwowości kościelnej i pełnej władzy politycznej papieża, jak i dopominających się o teoretyczne i praktyczne uznanie całkowitej suwerenności budzących się do życia państw narodowych i ich władców. Wypracowywana głównie przez dekretalistów wizja Kościoła jako najdoskonalszego corpus politicum wpływała na legistów, ze swej strony opracowujących model nowożytnej wszechpotęgi państwa; wymiana usług była niewątpliwie wzajemna. W dal-

⁵ W kazaniu z 1 listopada 1494; Garin (E. Garin, *Girolamo Savonarola*, w: *Ritratti de umanisti*, Firenze 1967, s. 181) dodaje: Così non scorse sangue cittadino; fu, dice il Guicciardini, „pace e usione”.

⁶ E. Garin, *L'Umanesimo Italiano. Filosofia e vita civile nel Rinascimento*, Bari 1964, s. 130.

szych partiach tych wywodów będziemy się bliżej i dokładniej zajmować poglądami wchodzącymi w zakres filozofii państwa, społeczeństwa i władzy, jakie wniósł wiek XV; teraz chodzi tylko o bardzo krótkie i zarysowe spojrzenie na dwie sylwetki, symbolizujące niejako na terenie państwowości świeckiej krystalizujące się przez wiek XV dążenia do uzasadnienia i utrwalenia wszechpotęgi państwa. Jedną z tych postaci to Jean Petit, podobnie jak Hus działający w pierwszym dziesięcioleciu stulecia; drugą jest Niccolo Machiaveli, zmarły dopiero w r. 1527.

Sława Jana Petit związana jest nierozdzielnie z faktem zabójstwa młodziutkiego księcia Ludwika Orleańskiego, którego zamordował (23 listopada 1407) Jan bez Trwogi książę Burgundii widząc w nim popieranego przez stronnictwo armaniaków (pod wodzą hrabiego d'Armagnac) i zagrażającego mu kontrkandydata do tronu Francji. Za wszelką cenę chciał Jan bez Trwogi usankcjonować swój czyn i za jego namową Petit podejmuje się obrony tej zbrodni. Na wielkim zebraniu w Paryżu, zorganizowanym przez profesorów uniwersytetu wygłasza Petit swą przewrotną „pochwałę zabójstwa Ludwika Orleańskiego”, w której proponuje słuchaczom taki mniej więcej sylogizm: Zabicie tyrana jest rzeczą dozwoloną, co więcej, chwalebną i zasługującą; otóż, książę Orleański był tyranem; ergo: zabicie go było czynem nie tylko dozwolonym, ale chwalebnym i zasługującym⁷.

Pierwsza przesłanka w tym sylogizmie opiera się na tezie, że, jeśli tyrana nie można się inaczej pozbyć, to zabicie go jest rzeczą dozwoloną i konieczną; dodatkowym, ale istotnym dla Petita punktem było wykazanie, że tyranem jest w pierwszym rzędzie zdrajca i że Ludwik Orleański był właśnie zdrajcą. Widzimy, w jak wielkim stopniu całe to rozumowanie nawiązuje do toczących się przez całe średniowiecze sporów na temat tyrannicidium. Jako dobrze wyszkolony legista, przenosząc od zawsze przypisywane cesarzowi przymioty na osobę króla, głosi Joannes Parvus następujące dalsze tezy: 1. każdy zdrajca króla winien jest śmierci; 2. im ten zdrajca bliższy króla, tym większa jest jego wina; 3. każdy ma prawo zgładzić takiego zdrajcę; 4. tym lepiej się stanie, im ktoś wyżej postawiony go zabije; 5. wszelkie poczynione przyrzeczenia, jeżeli godzą w dobro króla, stają się nieważne; 6. nieważne są wszelkie przyrzeczenia wymuszone; 7. wszelkie sposoby zabicia zdrajcy-tyrana są dozwolone; 8. kto usiłowałby szkodzić królowi lub uśmiercić go przy pomocy czarów (magii), ten grzeszy przeciw Bogu.

Zebranie uczonych uznało i przyjęło to perfidne rozumowanie

⁷ P. Feret, *La faculté de théologie de Paris et ses docteurs les plus célèbres. Moyen-Age*, t. IV, Paris 1897, s. 89.

Petita — i w ten sposób faryzejskie argumenty stały się tym kluczem, który otworzył bramy Paryża Janowi bez Trwogi. Ten fakt był jedną więcej wśród licznych w ciągu XV w. i wielkich kompromitacji i prostytucji duchowych Uniwersytetu paryskiego. Terror rządów Jana czynił swoje; uniwersytet nikczemniał i coraz bardziej zatracił swą intelektualną niezależność, a najwybitniejsi jego profesorowie opuszczają Paryż i wracają dopiero, gdy władzę nad miastem zdobywają znów armaniacy, którzy w sierpniu 1413 jako zwycięzcy wkraczą do Paryża. Walka z „doktryną Petita” toczy się w Paryżu i w Konstancji na forum soborowym; prowadzą ją przede wszystkim Jan Gerson i Piotr z Ailly.

Kampania ta, zrazu wyraźnie polityczna, przeistacza się coraz bardziej w teologiczną. Gerson nie ogranicza się do redagowania pism, lecz zaraz po wkroczeniu armaniaków, w swej wielkiej mowie paryskiej, nie wymieniając po nazwisku Petita bardzo ostro występuje przeciw jego poglądom, wyrażonym w osławionych ośmiu punktach. Mając do czynienia nie tylko z małodusznością uniwersytetu, ale także z podstępnie działającymi tendencjami pro-burgundzkimi, udaje się jednak Gersonowi doprowadzić do zwycięstwa na terenie Paryża, gdzie ostatecznie obradujący w zimie 1413/1414 synod paryski potępia 23 lutego 1414 tezy Petita, które dwa dni później zostaną uroczyście spalone przed katedrą Notre Dame, a po-
tępienie synodalne otrzymuje potwierdzenie ze strony króla.

Akcja podjęta przez Gersona i Piotra z Ailly, a zmierzająca do tego, aby to potępienie paryskie zostało podtrzymane i potwierdzone przez sobór w Konstancji, bynajmniej się nie powiodła, mimo że czynili oni wszystko, aby uznanie tez Petita za błędne nie przybierało pozorów osłabienia uprawnień królewskich. Sieci zarzucone na Europę chrześcijańską przez czcicieli corpus politicum były gęste i mocne; obejmowały one również i Konstancję. Na paryskie potępienie doktryny Petita odpowiada Jan bez Trwogi odwołaniem się do Jana XXIII i do soboru w Konstancji; znenawidzonego przez siebie kardynała Piotra z Ailly skazuje na wygnanie. Konstancja była terenem intryg i rozgrywek politycznych, gdzie łatwiej było spalić Husa i Hieronima, a nawet potępić Falkenberga niż uznać słuszność racji prawników krakowskich przeciw Zakonowi lub faryzeizm i zbrodniczość nauki Petita.

Gdy ta sprawa weszła pod obrady soboru, wnet zaczęły działać wszystkie sprężyny i niebawem, w toku dyskusji (i to jest z punktu widzenia dziejów filozofii ważne i znamienne!) ulega przemianie samo pojęcie tyrana. W rezultacie niewiele pozostaje z jego tradycyjnej treści (zły i zbrodniczy ale legalny władca) i przez tyrana zaczyna się coraz częściej rozumieć uzurpatora, a więc i zdrajcę. Po-
plecnicy Burgundii czynili wszystko, aby przekonać, że takim zdraj-

cą i uzurpatorem był właśnie młodociany Ludwik Orleański i że wobec tego potępienie też Petita byłoby pośrednim sankcjonowaniem różnych aktów skierowanych przeciw legalnym władcom. Czyciele wszechpotęgi państwa odnieśli więc w Konstancji zwycięstwo: Joannes Parvus i głoszona przez niego nauka nie została potępiona, a anathema rzucono ogólnie tylko na regicidium, na wszelkie próby zamachów na władzę królewską. Dodajmy do tego komentarz, którym uzupełniali to potępienie apostołowie corpus politicum: obojętne, jaką by ta władza w opinii społecznej była, sprawiedliwa i dobroczynna, czy okrutna i tyrańska; ważne jest tylko to, by była ona legalna i potężna.

Jeśli o poglądach Petita można z całą pewnością powiedzieć, że są one punktem dojścia wielu procesów, zwłaszcza laicyzacji w przeobrażeniach jej postaciach i powolnej emancypacji organizmów państwowych w łacińskiej Christianitas, procesów narastających przez całe średniowiecze, a zwłaszcza w wieku XV, to na Machiavella trzeba patrzeć jak na kogoś, kto ma już za sobą wszystkie perypetie włoskiego quattrocento i zjawia się jak symboliczne podsumowanie, a zarazem i otwarcie nowych perspektyw dla teorii i praktyki politycznej: Garin stawia go obok Leonarda i Michała Anioła. Florencja była bogata w środowiska intelektualne żywe i twórcze; nie ograniczajmy jej życia umysłowego do Akademii platońskiej i tej drugiej w klasztorze św. Marka. Machiavella uformowało inne grono, które otrzymało nazwę Orti Oricellari; tu Machiavelli rozmawiał ze swoimi przyjaciółmi i tu głównie uczył się tego, co tworzyło jego erudycję i z czego tworzył swoje poglądy. Już same tytuły jego, sławnych później pism wskazują na swoisty zespół i kierunek zainteresowań: *Il principe*, *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, *Arte della guerra*.

Jak uznać musimy za upraszczające twierdzenie, że Tomasz Morus w tym stopniu był przyjęty wzorami świata greckiego (*Rzeczypospolita* Platona) jak Machiavelli rzymskiego, to jednak wpływ Rzymu, a zwłaszcza prawa rzymskiego i poglądów na tym prawie wychowanych legistów jest u niego niezaprzeczalny. Tkwi tu gdzieś bardzo głęboko z gruntu pesymistyczna antropologia: człowiek jest z istoty swej zły, niezdolny do poznania praw rządzących światem, a więc i tych, które z racji obiektywnego porządku rzeczy powinny rządzić światem ludzkim. Ponieważ nie istnieje i nie może istnieć żadne poznawalne przez człowieka prawo natury, wobec tego źródłem wszelkich praw i całej moralności może być tylko strach i dbałość o własny interes, będące racją istnienia państwa; ustanawiając prawdziwą religię państwa, jest Machiavelli przeświadczony, że tylko ono może i powinno być źródłem, z którego wypływają ostatecznie wszystkie przepisy prawne i zasady etyczne.

Władca państwa nabiera w tej perspektywie prawdziwych znamion ziemskiego boga — i to boga działającego na wzór Boga nieograniczonego niczym w swej potentia absoluta, jakim jest Bóg w teologii nominalistów późno-średniowiecznych. Il principe, o którym powie Machiavelli że szczodrobyłość nie zawsze jest dlań zaletą i że nieraz powinien być okrutny, a słowa nie powinien dotrzymywać ilekroć sprzeciwia się to interesom jego państwa, ten władca jest jedynym uprawnionym do tego ustawodawcą i twórcą moralności. Nie może on być poddany żadnej teorii, nie może być od niej zależny, a jedyną racją jego postanowień w tym zakresie powinny być wyłącznie względy praktyczne. Nie obowiązują go też te zasady moralne, jakie ustanawia dla innych. Tym lepiej dla niego i dla państwa, którym włada, im bardziej jest bezwzględny, pozbawiony skrupułów i odważny w swych decyzjach; powinien pamiętać, że nie jest niewolnikiem ślepego losu, lecz twórcą swojej i swego państwa fortuny.

Przy takich założeniach, gruntownemu przewartościowaniu podlega nie tylko chrześcijańskie pojęcie cnoty (tu ma jedno ze swoich źródeł często powtarzana krytyka cnót chrześcijańskich jako nie dość męskich i twórczych, gdyż obywatelom potrzeba jedynie męstwa, energii i tym podobnych usprawnień), ale przemienia się też zasadniczo wpływające na Machiavellego (poprzez Leonardo Bruni) staro-rzymskie i Cyceroniańskie pojmowanie virtus; człowiekowi, będącemu ponad wszystko — jak uczą stoicy — animal civile, niezbędne i najniezbędniejsze są przymioty „wilka i lisa”. W tym swoistym „wizerunku cnoty” niewiele już pozostało z jej istoty; została ona pożarta przez okrucieństwo i przebiegłość, które stroją się w jej szaty. Ale Machiavelli jest przeświadczony, że cnoty pozostawione sobie, bez tego „wilczego i lisiego” elementu doprowadzić muszą każde państwo do rozkładu.

Posiadać je musi w maksymalnym, wzorczym nasileniu każdy władca, który pragnie, aby corpus politicum, którym włada rozwijało się, potęgniało i nie było narażone na procesy rozkładcze, zagrażające mu od strony autonomicznie rozwijających się cnót, wpływających z jakiegokolwiek niezależnie od postanowień władcy uznawanej i praktykowanej przez obywateli moralności. Takie pojmowanie zasady Salus reipublicae suprema lex esto — obojętne czy tą Respublica było państwo kościelne, czy jakiegokolwiek inne państwo uważające się za suwerenne — stało w ostrej opozycji do tego modelu doskonałej wspólnoty ludzkiej, jaką najbardziej dalekosiecznie patrzące umysły tej trudnej epoki upatrywały w Corpus mysticum. Prawdziwą i najistotniejszą siłą tych ostatnich było, że mieli oni swoich męczenników.

HEGEL – SPÓŻNIONA ROCZNICA

Znowu minęła niemal że niezauważona rocznica dwóchsetna już jednego z największych filozofów nowożytnej Europy i największego zapewne filozofa historii — Hegla. Z filozofią jego łączy się tyle nieporozumień, że może dlatego nikt nie chce być heroldem jego sławy. Bo Hegel, podobnie jak u Greków Heraklit, a u Chińczyków Laotse, ma wzrok utkwiony w paradoksalność świata. Każdy z tych trzech dostrzega w pojęciach zaprzeczenie tego, czym dla umysłu ludzkiego muszą się one wydawać. Laotse pisze, że domowi dają sens nie deski ani cegły, ale pusta przestrzeń między nimi. Podobnie czaszy do picia sens daje nie glina, z której jest ulepiona, ale pustka nią objęta, kołom wozu nie szprychy, ale pustka między nimi. O innym świecie nie mówi Laotse nic, ale Chiny były zawsze przekonane, że myśl o nim daje sens jego dziełu. Heraklit mówi, że mianem łuku jest życie (jedną z nazw łuku jest po grecku *bios*, tak jak życie) a dziełem jego śmierć. Hegel pisząc o dyscyplinie nałożonej ludom średniowiecznym przez Kościół mówi, że łamała ona w ludziach samowolę i przez to przygotowywała ich do wolności. Gdy pisze o syryjskim kulcie boga Adonisa kładzie największy nacisk na to, że opłakiwano wtedy boga, który umarł młodo. Kult śmierci młodzieńczej jest o tyle wyższy od kultu przodków, że nie jest prostą afirmacją prawa natury, ale przeciwnie zawiera w sobie przeciwstawienie młodości i śmierci. Dzięki namietnościom powstaje prawo, gdyż bez nich ani władzy ani prawa by nie było, ale następnie prawo je poskramia. A największym i nieustannie powracającym paradoksem w całej historii jest, że naród, który wypełnił swoją misję tak jak Rzymianie czy Grecy, musi przestać istnieć. A więc śmierć jest tym, do czego dąży z całą siłą.

Kto tak patrzy na świat, ten musi wywoływać interpretacje bardzo różne, niejednokrotnie zupełnie sprzeczne z prawdziwym sensem swych koncepcji. Obiegowe sądy o Heglu skrajnie się różnią od siebie. Są wśród nich takie, które mówią wiele o jego przekona-

niu o oswobodzicielskiej roli dyscypliny, ale zapominają o oswobodzeniu, a pamiętają tylko o dyscyplinie. Te robią z Hegla wyznawcę jakiegoś Molocha a w najlepszym razie wielbiciela monarchii pruskiej. Inne przedstawiają go jako fatalistę, nie przyznającego żadnej siły ludzkiej woli ani ludzkiemu sumieniu. Inne znów widzą w nim doktrynera żyjącego w świecie fikcji i wtłaczającego swoje urojenia w kształty abstrakcyjnych formuł.

Z sądami tymi trzeba się zmierzyć. W takim zadaniu największą przeszkodą będzie sam Hegel przez właściwą sobie zawilgość stylu. Przeszkodą o wiele bardziej istotną jest, że opis zmian, których widownią są dzieje, nie łączy się u Hegla z nauką o siłach, które je powodują. Dlatego mamy u niego przejścia nie tyle od jednego stanu rzeczy do innego, co od jednej formuły do innej. Dla umysłów, które choćby w najmniejszym stopniu uległy wpływowi pozytywizmu, nie ma nic, co by było bardziej jałowe i bardziej męczące. Zdanie, że historią kierują siły namiętności, którymi posługuje się duch świata dla celów im samym obcym, jest jednak zanadto ogólne. Jest to tak jakby powiedzieć, że i radiem, i żarówką, i tramwajem rządzi elektryczność. I dlatego zmierzch Hegla przyjąć musiał.

Pierwsza myśl, która stanowi punkt wyjścia dla historiozofii Hegla, charakterystyczna jest dla człowieka jego epoki, którą cechowało poczucie siły i która nie chciała dać się zamknąć w ciasnych granicach, jakie wyznaczał jej wiek XVIII. Jest to myśl o wolności. Narody Wschodu, jak uczy Hegel, uznają, że jeden tylko człowiek w państwie jest wolny, w starożytności klasycznej krąg ludzi wolnych się zwiększa, ale dopiero w świecie nowożytnym wolny jest każdy człowiek. Historia powszechna jest rozwojem pojęcia wolności. Współczesnych Hegla, tych zwłaszcza, którzy odrzucali go niemal bez dyskusji, najbardziej musiał szokować pierwszy człon tej formuły: że Wschód uznawał, że tylko jednostka jest wolna. Było to bowiem uznanie najsłabszego despotyzmu, gdzie jeden człowiek ma nieograniczoną władzę nad wszystkimi innymi, za etap rozwoju pojęcia wolności. Kto wie to, co my wiemy o ludach pierwotnych, ten dziwi się Heglowi mniej. A wiemy to dzisiaj, że w pierwotnym plemieniu nie ma despoty, którego wola byłaby prawem dla innych dlatego tylko, że nie ma nikogo, kto wobec zbiorowości tych innych miałby swoją wolę. Wiemy, że w Australii arcykapłan plemienia może być siłą zmuszony do przyjęcia roli katar-skrytobójcy; wiemy również, że równą jest niewola jednostki choćby najdosłowniejszej, najbardziej poważanej przez plemię i w końcu najpotężniejszej wśród ludów środkowej Afryki. Można powiedzieć ogólnie, że im bardziej archaiczne są stosunki, tym mniej miejsca jest dla jednostkowego despoty, bo niewolnikami są wszyscy; brak jest tylko pana, a raczej panem jest plemię. U Mahometan mąż

jest panem żony, która podlega absolutnej jego władzy. Na Dalekim Wschodzie, gdzie stosunki są o wiele bardziej zbliżone do prymitywu, żona nie jest niewolnicą męża, ale synowa jest niewolnicą teściowej, a mąż musi znosić biernie niewolę żony. Są to stosunki, których indywidualnym despota nie jest nikt, ale i nikt nie jest wolnym. Ustrój, w którym istnieje przynajmniej jeden człowiek, którego nie można do niczego zmusić, i któremu nie można odebrać władzy inaczej jak razem z życiem, stanowi rzeczywiście olbrzymi krok naprzód. Zaczynać rozwój pojęcia wolności od starożytnego Wschodu, to nie jest zaczynać od fikcji. Tajemnicą geniuszu Hegla jest, że o tych faktach empirycznych, które czynią oczywistą słuszość jego formuły, on albo nie wiedział wcale, albo znał je w powodzi faktów innych, zmieniających ich proporcje lub odbierających im wszelki sens. To, co Hegel mówił o Keplerze, że ruchy planet byłyby dla niego tajemnicą, gdyby formuł matematycznych, w jakie umiał je ująć, nie miał danych już uprzednio, można odnieść do samego Hegla.

Kiedy ktoś w rozwoju myśli o wolności widzi sens historii, trzeba go zapytać, co słowo wolność dla niego oznacza. Hegel nie zwlekał z odpowiedzią, ale jak zawsze u niego jest ona tak trudna, że musi stać się przyczyną dalszych sporów i nie kończących się dyskusji. Dla zdefiniowania tego pojęcia posługuje się on pewnym przeciwieństwem, niezmiernie starym, w które jednak wkłada treść własną. To przeciwieństwo pomiędzy duchem a materią, a chociaż materia ta może być w różny sposób rozumiana, to wyobrażenie jej łączy się u Hegla z podleganiem sile ciężkości. Co znaczy to podleganie, jest tutaj bardzo wyraźne. „Materia — pisał — jest o tyle ciężka, o ile ciąży ku środkowi. W przeciwieństwie do tego duch jest czymś, co posiada ośrodek w sobie samym.” — („Materia ma swoją substancję poza sobą. Skoro jestem zależny odnoszę siebie do czegoś innego, czym nie jestem, nie mogę istnieć bez czegoś zewnętrznego”).

Ta swoboda od wszystkiego, co zewnętrzne, stanowi najwyższe pojęcie wolności. Ale tu zaczyna się tragizm filozofii Hegla. Człowiek nie jest istotą wyłącznie duchową i od materii oderwany być nie może, dualizm pomiędzy człowiekiem jako istotą duchową, która idzie za swoją myślą („jak meteor, jak błyskawice, które pociska Zeus i Bóg” — Wyspiański) i który może powiedzieć o sobie jak Ajschylos: „zdala od ludzi jest sam ze swoją myślą” — a człowiekiem, który jest częstką masy ludzkiej, częstką bierną i popychaną, jest od filozofii Hegla nieodłączny. Dołącza się do niego wzgląd, który jest trudny do zrozumienia. Nikt bardziej niż Hegel nie był przekonany, że człowiek nie może wyjść poza swoją cywilizację i poza swoją epokę. A jednocześnie nie był on wcale wyznawcą jakiegoś determinującego człowieka wpływu środowiska. Dlatego związek między

jednostką a cywilizacją i epoką jest dla Hegla o wiele bardziej wewnętrzny, niż sama tylko łączność pochodząca z przyzwyczajenia i wychowania. Tajemniczość tych związków zaznacza się wyraźnie w jednym miejscu w wykładach o filozofii dziejów. (Aleksander miał szczęście umrzeć we właściwym czasie: można to wprawdzie nazwać szczęściem, ale jest to raczej konieczność. Aby zostać młodzieńcem dla potomności, musiała go porwać śmierć wczesna. Jak Achilles rozpoczyna świat grecki, tak kończy go Aleksander, i ci młodzieńcy dają nie tylko najpiękniejszy obraz samych siebie, lecz równocześnie dają całkiem skończony, gotowy obraz istoty greckiej.) Jaka jest natura takich związków, tego się od Hegla nie dowiemy. Podobnie jak Sokrates, żyje on nie w świecie sił, a w świecie pojęć, a bez wnikięcia w świat sił, pytania takie odpowiedzi znaleźć nie mogą.

Język formuł filozoficznych niełatwo jest tłumaczyć na język ideałów społecznych, ale jedna rzecz jest pewna: ten duch Hegłowski zawiera w sobie najostrzejsze potępienie wszelkich ideałów stadnych. Formuła wyrażona w sposób omal że matematyczny w beznamiętnym języku, podobnym do języka matematyki, mówi znacznie wymowniej niż frazesy retoryki. Możemy wziąć za przykład myśliciela, który przez swój styl tworzenia pojęć stanowi, tak absolutny jak to tylko być może, kontrast z Heglem. William James, którego zresztą niesprawiedliwie byłoby oceniać podług tego jednego zdania, mówi, że gdy poznajemy fakty sprzeczne z naszymi koncepcjami, to tworzymy nowe koncepcje zgodnie z faktami dopiero co poznanymi i im mniej odbiegają one od koncepcji dawnych, tym bardziej uznajemy je za zgodne z prawdą. To jest jego metoda dochodzenia do prawdy. Ale prowadzi ona nie do prawdy bezwzględnej, o niej byłoby śmieszne tu mówić, ani do jakiegokolwiek prawdy, a do najskrajniejszego konformizmu wobec prawd już raz uznanych. Dość się przyjrzeć najbardziej konformistycznej społeczności, jaką jest stado gawronów gdy oblepiają gałąź jakiego drzewa. Spłoszone przez przechodnia, który przypadkiem nadeptnie na leżącą na ziemi gałązkę, rozbiegają się z przeraźliwym krakaniem na wszystkie strony świata. Po chwili wracają i siadają na sąsiednim drzewie, nigdy na tym samym i nigdy na oddalonym. Tyle warta jest formuła, w którą zamyka swą metodę James, bo też jest on z epoki zupełnie niepodobnej do epoki Hegla, z epoki kiedy człowiek zaczyna się stawać coraz bardziej stadnym.

Wolność — również dla filozofa — jest pojęciem nie tylko filozoficznym ale także i społecznym. Jestem tym bardziej wolnym im mniej jestem stadnym, to jest im mniej moja własna natura zmusza mnie do myślenia i działania zgodnie ze stadem. Ale jestem też obywatelem państwa które uznaje wolność albo ją odrzuca. Jak powsta-

je ustrój wolny, to jest najważniejsze zagadnienie filozofii państwa. Hegel odrzuca z całą siłą pogląd Roussa, według którego człowiek stając się obywatelem państwa pozbywa się naturalnej swej wolności. Mówienie o wolności poza państwem i poza prawem nie ma dla niego żadnego sensu. Wydaje się to paradoksem, ale nim nie jest. Można by tak samo mówić o wolności wypowiedzi poza więzami jakie nakłada na mowę gramatyka. A choć uleganie ceremoniałowi było z pewnością nieraz dla Chińczyka czy choćby i Europejczyka dawnych wieków rzeczą ciężką, to wzamian za tę uciążliwość zyskiwał on środek wyrazu uczuć i ich odcieni, jakiego nigdy by mu nie dała mowa.

Ale jeżeli rozwój wolności jest celem historii, a wolności poza państwem nie ma, to grozi, że państwo może stać się absolutem, a słowo wolność przybierze sens zupełnie przeciwny znaczeniu, jakie nadajemy mu zwykle. Trzeba przyznać, że niektóre zdania Hegla interpretację taką potwierdzają: „państwo jest ideą boską w formie ziemskiej”. „Nie należy rozumieć, jakoby podmiot obok innych podmiotów tak ograniczał swoją wolność, że to wspólne ograniczenie... pozostawiałoby każdemu małeńkie miejsce, na którym mógłby się schronić.” Na podstawie takich zdań, można wydać wyrok potępiający na Hegla, ale trzeba by przy tym zapomnieć o całości, z której zostały one wyrwane. Trzeba by zapomnieć przede wszystkim, jak konsekwencje przypisywanych Heglowi poglądów mają się do autentycznej myśli Hegla. Przecież tego typu ideały prowadzą do stworzenia państwa skamieniałego w swej nieziemskiej doskonałości, tymczasem Hegel jest filozofem, dla którego był i niebyt są abstrakcjami, a stawanie się jedyną rzeczywistością, i jest w tym w skrajnym przeciwieństwie do Platona i wszystkich, którzy za przykładem Platona chcieli tworzyć państwo wieczne i niezmienne. Utopiści marzyli o wypłenieniu z człowieka namiętności, a Hegel w namiętnościach widział źródło ruchu. Dlatego ich marzenie o doskonałej sprawiedliwości było Heglowi najprzeciwieńsze. A także inne marzenie, od poprzedniego nieodłączne, o doskonałym państwie odizolowanym od grzesznego świata. Państwo Jezuitów w Paragwaju, czy państwo japońskie Tokugawów ideałem jego być nie mogły. Przeciwnie, krzyżowanie się narodów i kultur daje podług niego impuls do rozwoju, a namiętność nie jest tylko grzechem, ale także bodźcem, który powoduje ruch.

Kult państwa ma u Hegla charakter zgoła inny. Państwo Hegla, to uwielbiona tak przez niego, jak przez jego antagonistę Roussa, grecka polis, która dawała jedność stylu we wszystkich dziedzinach myślenia i działania. Ciężył do niej przez miłość do piękna. Dlatego nie chciał pogodzić się z istniejącą w katolicyzmie różnicą stylu państwa i Kościoła. Zapominał tylko, rzecz szczególna u wroga wszel-

kich anachronizmów, że marzenia jego były spóźnione o dwa tysiące lat. Państwo chrześcijańskie takiej jedności realizować już nie mogło, bo i chrześcijanin, jeżeli nie jest religijnie niedorozwiniętym, nie może być wewnętrznie jednolitym. Od wieku XVII to rozdarcie stało się jawnym. W sztuce wydało ono barok. Instytucja pojedynku i powstała na jej tle przepaść między honorem szlacheckim, a prawem religijnym była, tak jak i barok tylko zewnętrznym symbolem rozdarcia. W rzeczywistości sięgało ono głębiej i obejmowało wszystkie odłamy chrześcijaństwa. W nieustannym konflikcie różnego rodzaju norm moralnych, obyczajowych i prawnych wyrobiło się sumienie, władza duszy, której Hegel nie przyznawał Grekom. Jakikolwiek będzie dalszy rozwój cywilizacji, powrót do tej jedności prawa obyczaju i etyki, jaka jest u ludów prymitywnych i jaka była u Greków — i u nich już zaczęła słabnąć — jest urojeniem. Nie była ona możliwa w XVII wieku ani za czasów Hegla ani nie jest możliwa dzisiaj. Do osiągnięcia byłaby jedynie jej karykatura.

Przeciwnicy Hegla podnosili przeciw niemu jeszcze jeden zarzut. Jeżeli Historia jest wytyczona z góry, to wola człowieka i jego sumienie są zduszone. Kto wie, że rozwój historii jest przeciwny sprawie o którą walczy, ten jest zduszony przez samą tą świadomość. W rzeczywistości nauka o przeznaczeniu, nawet o tym nastraszniejszym, jakim jest predestynacja, nie miażdży człowieka, bo losu on nie zna. To, że uznał on taką a nie inną jego sprawę za własną, to jest jego losem, tą jego częstką, którą zna i jej musi on być wierny. Jeżeli Jakobini byli wyrazem ducha czasu, to tym samym byli również Wandejczycy, bo bez jednych i drugich nie staliby się tym czym się stali. A wynik walki bądź przed obiema stronami tak samo był zakryty, bądź też dla obu tak samo łatwy do przewidzenia. A i Hegel nie twierdził, że historię poznać można z góry. A sprawa ludzi, którzy, jak to się zdarzało w Polsce porozbiorowej, na Hegla składali własną podłość, stanowi odrębny rozdział psychologii.

Jest jeszcze inna obiekcja, z którą występowali zwolennicy bardziej empirycznego sposobu myślenia. Hegel mówi więcej niż wiedzieć może. Komentuje wierzenia i instytucje Chińczyków, i Hinduśców i Irańczyków, ludów o których za jego czasów wiadano bardzo mało. Stąd rażąca fantastyka jego wykładu. Jest to zarzut bardzo nie empiryczny, bo zaprzeczający prawa do eksperymentu. Jak daleko można zajść rozumowaniem przy minimalnej znajomości faktów, jest eksperymentem w nauce, co prawda tyle samo uprawnionym co np. w historii niewolnictwo. Nie trzeba takich eksperymentów, gdy są minione, potępiać ani z nimi walczyć, wystarczy ich nie powtarzać.

TEOLOGICZNA DEBATA O BOGU

Problem Boga stoi niewątpliwie w centrum dyskusji dzisiejszych o religii i chrześcijaństwie. Żeby się o tym przekonać, wystarczy uświadomić sobie burzę, jaką wywołała książka Robinsona *Honest to God*, czy ostatnie wystąpienia teologów „śmierci Boga”; te ostatnie stanowiska nie wiszą jednak w próżni: oprócz zaplecza ogólnokulturowego, które za nimi stoi, stanowią one ostateczne konsekwencje rozwoju współczesnej teologii protestanckiej, która sama tkwi głęboko korzeniami w przeszłości zarówno teologicznej, jak i filozoficznej. Dlatego warto może zrekapitulować główne stanowiska teologiczne naszego wieku wobec problemu Boga i uporządkować tę problematykę według pewnych kluczowych pytań.

Ów przegląd poglądów dotyczy w gruncie rzeczy już historii całej debaty: jej główni, wymienieni tu uczestnicy w większości nie żyją, dzisiejsza myśl kształtuje się częściowo w opozycji wobec ich myśli. Jednakże koncepcje ich są wciąż jeszcze klasyczne, przynajmniej w tym sensie, że odstawiając miejsca newralgiczne całej problematyki i dając na nie odpowiedzi, ukazują jednocześnie skończoną ilość możliwych rozwiązań, jakie da się wyprowadzić w oparciu o pewne założenia.

Debatę o Bogu zreferujemy na podstawie dwóch książek, z których jedna całkowicie, druga zaś w dużym stopniu, poświęcona jest tej sprawie. Są to: *La fin du christianisme conventionnel* V. H. Van de Pola, oraz *Guide to the Debate about God* Davida Jenkinsa¹.

Pierwszy z tych autorów jest filozofem-fenomenologiem i teologiem zarazem. Jego książka, napisana w 1966, stała się okazją do żywej dyskusji na temat sensowności ukutego przez niego terminu „chrześcijaństwo konwencjonalne” i na temat zasadniczej historyczności, a więc „konwencjonalności” wszelkiego dyskursu o Bogu

¹ V. H. Van Pol: *La fin du christianisme conventionnel*, Paris 1968, tytuł oryginału holenderskiego: *Het einde het conventionele Christendom*, Roermond-Maaseik 1966.

David Jenkins: *Guide to the Debate about God*, London 1966.

i wszelkiej interpretacji przekazu biblijnego; jednym z głównych głosów w tej dyskusji był drukowany w 169-170 nrze *Znaku* artykuł Schillebeeckxa *O katolickie zastosowanie hermeneutyki*. Drugi autor jest wykładowcą i anglikańskim kapłanem w Oxfordzie. Jego „wprowadzenie do debaty o Bogu” jest znakomitą, choć może zbyt zwięzłą i chyba nie zawsze sprawiedliwą wobec omawianych teologów, kluczem orientacyjnym do współczesnej teologicznej problematyki Boga. Obie książki łącznie dają jasny obraz całego zagadnienia.

W niniejszym omówieniu nie będziemy jednak streszczać obydwu książek, starając się zrekonstruować dyskusję o Bogu w sposób bardziej systematyczny, tak jak się nam ona ukazuje przez pryzmat obydwu tych autorów. Pomińmy ponadto ściśle łączącą się z naszym zagadnieniem problematykę chrystologiczną, starając się jedynie wyłuskać główne pytania, założenia i stanowiska dwudziestowiecznej teologii Boga. Na zakończenie pozwolimy sobie na kilka uwag krytyczno-metodologicznych.

*

W „debacie o Bogu” chodzi, jak się zdaje, o następujące pytania:

- 1) czy i jakie są dane, czy też: jakie jest źródło, na podstawie którego możemy cokolwiek o Bogu wiedzieć?
- 2) w jaki sposób docieramy do Boga, o ile to w ogóle następuje?
- 3) czy pojęcie Boga posiada w ogóle jakiś sens, a jeżeli tak, to czy na to, by sens ten się ukazał, nie trzeba w sposób zasadniczy zmienić nasze dotychczasowe zapatrywania na Boga?

Jest rzeczą bardzo ważną, by uświadomić sobie, że dyskusja, o której mowa, toczy się między teologami, a nie filozofami. Przesądza to o dwu fundamentalnych założeniach. Po pierwsze wszyscy ci myśliciele akceptują, jako fakt nie podlegający (do pewnego momentu) dyskusji, że Bóg istnieje i że objawił się w Jezusie Chrystusie. Po drugie akceptują model wiedzy, który schodzi się pod pewnym względem z tym modelem, jaki proponują zmatematyzowane nauki szczegółowe: wiedza o Bogu ma być wiedzą pewną, to znaczy taką, w której przedmiot jawi się jako bezpośrednio samobecnym w szczególnym typie poznania. Teologia tradycyjna zawsze uważała się za wiedzę pewną, bo opartą na objawieniu, nie negowała jednak możliwości innej, znacznie mniej doskonałej i niebezpośredniej, wiedzy o Bogu. Tymczasem współczesna teologia, głównie protestancka odrzucając teologię naturalną, przyjmuje, że jedyną możliwą wiedzą o Bogu jest wiedza, której sam Bóg udziela w objawie-

niu; objawienie zaś Boga gwarantuje wiedzę pewną. Powstaje tu od razu zasadniczy problem, który jednak teologowie, o których będzie mowa starają się omijać: problem tzw. objawienia naturalnego, o którym mówi św. Paweł w liście do Rzymian, a który wydaje się tak bardzo leżeć na przedłużeniu doświadczenia metafizycznego.

Zarówno Van de Pol, jak Jenkins stwierdzają słusznie, że stanowiska uczestników dyskusji mają swoje wyraźne korzenie historyczne i określone założenia, zarówno filozoficzne, jak i teologiczne. Założenia teologiczne — to tradycja Reformacji: sola fides, sola scriptura. Prowadzi to dość konsekwentnie do zasadniczo indywidualistycznej i „egzystencjalnej” postawy wobec Boga, a także do wymienionego już twierdzenia o całkowitej odrębności źródła naszego poznania Boga: i kontaktu z Nim (niezależnie od interpretacji tego źródła). Założenia te nakładają się na założenia natury filozoficznej: ma w pełni rację Van de Pol, gdy wyprowadza filozoficzną genealogię protestanckich teologów XX wieku z Kanta. Absolutnie cały ten kierunek nosi na sobie niezatarte piętno kantyztu, z jego naciskiem na nieoperatywność ludzkiego rozumu w sferze pozazjawiskowej i z nieuchronnym w tego typu filozofii poszukiwaniem równowagi w sferze woli i uczucia, z ich niepodważalnymi i de facto irracjonalnymi a priori. Dlatego wszyscy ci teologowie kładą nacisk na niemożliwość, fałszywość lub wręcz szkodliwość wszelkiej teologii naturalnej z jej usiłowaniami jakiegoś „odczytania” Boga ze świata, dotarcia do Niego przy użyciu rozumu, który jest wszak dziełem bożym, ale który jest według nich skazany bezpowrotnie na obracanie się w zaklętym kole fenomenów wewnątrz świata. Wiąże się z tym bezpośrednio drugie ukryte założenie filozoficzne, także w spadku po Kancie: nie ma metafizyki jako nauki, nie ma innego sposobu poznawania świata, jak tylko ten, który dyktują „nauki ścisłe”. Poznanie naukowe jest jedynym typem poznania świata, w którym zaangażowany jest rozum; jeżeli jawią się problemy metafizyczne, to jedynie w sferze podmiotu, jak np. u Tillicha, a i wówczas 1° podkreśla się, że nie są to „problemy”, lecz pewien typ niepowtarzalnego, ściśle indywidualnego doświadczenia egzystencjalnego, a więc pewnego przeżycia świadomego, ujawniającego się w postaci zapytywania, poszukiwania „fundamentu bytu”. 2° Stwierdza się, że odpowiedzi na te pytania, charakterystyczne dla człowieka jako takiego, możliwe zatem do wyłuskania w hermeneutyce filozoficznej, znajdują się wylącznie w sferze teologicznej. Jedyną odpowiedzią jest Objawienie Boże i to bynajmniej nie „objawienie naturalne” z listu do Rzymian, które byłoby odpowiedzią na pytania zawarte zarówno we wszelkich przeżyciach religijnych, jak i metafizycznych, lecz jedynie objawienie biblijne.

Jak powiedziano, wiedza nauk przyrodniczych, ta, którą zrodziła nowożytna i nowoczesna Europa, jest uznawana przez teologię współczesną za kryterium każdej rozumowej wiedzy o świecie. Wiedza ścisła dyktuje nie tylko jedyne dopuszczalne metody poznawania świata, ale — jak słusznie pisze Jenkins — stanowi także kryterium ontologiczne. Przedmioty wykrywane w tak rozumianym poznaniu naukowym, zarówno zewnętrznym, jak wewnętrznym, są jedynymi, o których można powiedzieć, że są: to, czego nie ma „tu oto” w konkretnych parametrach czaso-przestrzennych, de facto nie istnieje. To stwarza nieuchronne napięcie pomiędzy monizmem egzystencjalnym, dyktowanym przez nauki, a niekwestionowalnymi — zdawałoby się — założeniami teologii jako takiej. Ponieważ nie istnieje metafizyka z jej teorią analogii bytowych, wobec tego trzeba by powiedzieć albo, że rzeczy nie istnieją, albo że Bóg — przynajmniej rozumiany zgodnie z tradycją teistyczną — nie istnieje, lub co najmniej, że jednego z tych wyrażenń trzeba używać w cudzysłowie. Prowadzi to do kłopotliwych konsekwencji u myślicieli szczególnie radykalnych, jak np. u Bultmanna.

Na pierwsze więc pytanie, pytanie o dane, na podstawie których możemy dotrzeć do Boga, nowoczesna teologia protestancka w negatywnej części swej odpowiedzi stwierdza jednogłośnie: świat nie dostarcza tych danych w żadnym sensie, świat zakrywa Boga, jest czymś całkowicie autonomicznym. Stwierdza to już Schleiermacher — którego Jenkins uważa słusznie za teologicznego bezpośredniego prekursora myśli współczesnej — stwierdzają Barth, Bultmann, Tillich, Bonhoeffer wreszcie, wychodzący zresztą z całkiem innej oceny aksjologicznej świata, niż u wszystkich tych współczesnych myślicieli. Pomiedzy danymi nauki a danymi religii istnieje — przeciwnie niż twierdziła dotychczasowa tradycja — fundamentalna nieciągłość. Pozytywna część odpowiedzi, dotyczących danych o Bogu, jest w zasadniczym trzonie równie jednolita: jedynymi danymi są dane objawienia, apelujące do ludzkiej świadomości, ludzkich przeżyć. Napotykamy tu nurt metafizyki kartezyjskiej, który jednakże zniemiennie się rozwidla.

U Schleiermachera np. odnajdujemy Boga w całkowicie wewnętrznym poczuciu „absolutnej zależności”, podobnym do strachu lub smutku, ale jedynym w swoim rodzaju, uczuciu specyficznie religijnym. Ma ono dwa uzupełniające się oblicza: „obiektywne”, którym jest bezpośrednie poczucie (o charakterze kontemplacyjnym) istnienia wszystkich skończonych rzeczy w nieskończonej całości, wieczności, jedności itp. oraz ściśle „subiektywna” świadomość najgłębszego źródła naszej wolnej działalności, dna naszej jaźni. Poczucie „absolutnej zależności”, jakkolwiek bezwzględnie subiektywne, jest jednak związane ze świadomością ludzką jako taką: jest to

pewne specyficzne a priori, które można określić, jako naturalną i konieczną (jakkolwiek nie zawsze aktualnie doprowadzoną do „źródłowej prezentacji”, jakby powiedział Husserl) cechą składową świadomości. Bardzo podobnie u Tillicha: ludzkie pytanie o „fundament bytu” czy „potęgę bytu” jest pytaniem (metafizycznym de facto!) zawartym immanentnie w świadomości człowieka jako takiego. Dlatego, choć człowiek usiłuje pytanie to wyminąć (tak jak heideggerowska „myśl nieautentyczna” ucieka przed autentyczną), nie może tego w gruncie rzeczy zrobić, prowadzony logiką właściwej każdemu człowiekowi „odwagi bycia”, która w chwili egzystencjalnej trwogi zagrożenia nicością stawia go wobec nieuchronnej choć możliwej do odrzucenia, perspektywy akceptacji „bycia zaakceptowanym” przez „fundament bytu”, czyli Boga. W tym sensie „odwaga bycia” doprowadzona do ostatecznych konsekwencji i narzucająca pytanie o Boga ma „moc objawiającą” (chciałoby się powiedzieć po heideggerowsku: odsłaniającą).

Jednakże w obu analizowanych wyżej koncepcjach, zarówno u Schleiermachera, jak Tillicha, pojawia się szczególnie silnie problem kryterium, po którym można by poznać, że ma się do czynienia naprawdę z Bogiem. Jeżeli bowiem spotykam Boga jedynie we wnętrzu podmiotu i jedynie w przeżyciu emocjonalnym, to co mi gwarantuje, że przeżycie to jest nie tylko intencjonalne, ale że obcuje w nim naprawdę z tym, do kogo się to przeżycie odnosi. Schleiermacher stawia znak równania między świadomością dna własnego „ja” i wszelkiego doświadczenia oraz doświadczeniem najwyższej wartości, jedności i wypełnienia. Ponieważ zaś zarówno to, co leży u dna doświadczenia, jak i najwyższa wartość i jedność identyfikowane są tradycyjnie z Bogiem, więc świadomość obydwu tych momentów jest świadomością Boga, ponieważ wszystkie te momenty występują łącznie. Podobnie u Tillicha doświadczenie Boga jest doświadczeniem pewnej nierozkładalnej całości, którą nazywa „ultimate concern”. W całości tej jednak można wypatrzyć z jednej strony moment ontologiczny „fundamentu bytu”, z drugiej moment aksjologiczny tego, co naprawdę ważne i ostatecznie wartościowe, które łącznie dopiero pozwalają na utożsamienie „ultimate concern” z Bogiem. Jednakże, jak już pisaliśmy, człowiek nie miałby nigdy pewności, że właśnie Bóg jest odpowiedzią na pytanie o „ultimate concern”, gdyby sam Bóg nie wkroczył w horyzont ludzkiej egzystencji. Bóg zaś wkracza w ten horyzont poprzez osobę Jezusa, w którym ukazuje nam kogoś, kto wsparł się do ostatka na „fundamencie bytu”, przemieniając człowieczeństwo w „nowy byt”, żyjący tylko miłością i wolnością. Tak więc ostatecznie jedyną „daną” po stronie bytu skończonego jest jego własna skończoność, która sprzęgnięta z „odwagą bycia” narzuca mu konieczność zapy-

tywania, nie narzuca mu natomiast żadnej jednoznacznej odpowiedzi. Właściwa „dana” pojawia się dopiero z chwilą odpowiedzi wychodzącej od Boga.

U Tillicha podobnie jak u Schleiermachera ma się nieodparte wrażenie, że mimo wszystko jest jakiś „naturalny” pomost między Bogiem a człowiekiem; pomost ten — to specyficzna sytuacja egzystencjalna człowieka, który zmusza go do poszukiwania Bytu całkowicie innego niż on, wobec którego ma on poczucie „absolutnej zależności”, ale który zarazem ogarnia go swoją miłością, wypełnia je i podnosi. Te cechy teologii Schleiermachera i Tillicha spokrewniają tych myślicieli szczególnie silnie z metafizyką typu kartezjańskiego.

Czy można to samo powiedzieć o Bultmannie? Wydaje się na pozór, że bezwzględnie nie. Chociaż bowiem oprócz doświadczenia empirycznego (które z definicji nie może nas wyprowadzić poza świat) istnieje według niego doświadczenie egzystencjalne, które ostatecznie prowadzi do Boga, to jednak ani nie możemy wiedzieć, że pytamy właśnie o Boga, ani nawet nie możemy w sposób sensowny mówić o Bogu, ponieważ natychmiast wpadamy w myślenie mitologiczne. Bultmann zdaje sobie sprawę, że aby wiedzieć, że ma się do czynienia z Bogiem, trzeba móc najpierw uznać możliwość, że w ogóle taki byt istnieje. Tymczasem pojęcie Boga jest dla Bultmanna pojęciem metafizycznym i antynominalnym: idea Boga jest nieoddzielna od idei świata; zarówno w filozofii, jak w Biblii Bóg w świat interweniuje (choćby powołując go do bytu), a to jest dla współczesnego człowieka nonsens: świat jest systemem całkowicie zamkniętym. Jednakże gdy człowiek stawia pytania egzystencjalne: pytanie o wolność od determinizmów i o wypełnienie tej wolności w relacjach międzyosobowych, wówczas pojawia się w naszej świadomości „Bóg” jako odpowiedź na to pytanie. Pojawia się pod postacią świadomości wyzwolenia z egzystencji nieautentycznej do autentycznej i otwarcia ku transcendującej przyszłości; otwarcia, które jest odczuwane, jako przychodzący do człowieka dar. Świadomość ta jest sprzeczna z wiarą, że istotnie możemy być wyzwoleni, że to nie możliwości świata determinują możliwość naszej egzystencji, lecz całkowicie inna niż świat możliwość „Boga”. U Bultmanna zatem sferą, w której możemy odnaleźć Boga, jest poczucie otwarcia na transcendencję i wiara, że otwarcie to następuje naprawdę. Ponieważ jednak Bóg jest de facto pojęciem mitologicznym, zatem transcendencja, która wkracza w nasze życie, może być interpretowana tylko antropologicznie. Jest to nie transcendencja metafizyczna „teraz” oraz eschatologiczna „w przyszłości”, lecz jedynie transcendencja antropologiczna „teraz”, której możliwość oraz realizacja wydają się

wszakże również transcendentne w stosunku do możliwości, jakie ofiaruje zarówno świat jak egocentryczna „natura” człowieka. Bóg Bultmanna jest antropologicznym cudem, tajemnicą ludzkiej egzystencji.

Pomijając innych teologów, przypatrzmy się jeszcze dwom ekstremalnym rozwiązaniom: Bartha i Bonhoeffera — na temat źródeł poznania Boga.

Na zapytanie, skąd wie o bycie i o działaniu Boga, Barth odpowiada po prostu: od Boga. Tylko Bóg udziela wiedzy o sobie tym, których wybiera. Tylko Bóg stwarza zarówno fakt wiary, jak jej wartość. O własnych siłach nie możemy dojść do jakiegokolwiek pojęcia o jego istnieniu, ani o jego charakterze. Cokolwiek wymyślibyśmy na temat Boga, byłby to twór naszych pojęć, a nie Bóg, ponieważ Bóg różni się od nas nieskończenie i nie może się „wpasowywać” w jakiegokolwiek ludzkie kategorie, a także być traktowany jako odpowiedź na jakiegokolwiek pytania człowieka. Bóg jest w najściślejszym sensie niepoznawalny i całkowicie transcendentny. Ponieważ żadna myśl nie może prowadzić od człowieka do Boga, zatem tylko Bóg może nas o sobie poinformować, co czyni jedynie poprzez swoje historyczne słowo, jakim jest Jezus. Poznanie Boga przez człowieka jest więc od początku do końca czystym cudem. Centrum tego cudu jest dane przez Boga rozpoznanie, że Jezus jest Chrystusem, tzn. wypełnieniem Słowa Bożego, które wkracza z całą suwerenną swobodą w świat, po to by się w nim objawić. Nie ma na to żadnego *d o w o d u*, jak tylko przekonanie, że tak jest naprawdę. Nie ma też większego znaczenia ani na jakiej drodze Bóg się objawił w Jezusie (a więc czy jest to fakt ściśle historyczny czy nie), ani poprzez jaki typ doświadczenia dokonuje się rozpoznanie tego objawienia. Słowo Boże dane w Jezusie Chrystusie oraz w Piśmie św. jest całkowicie *o d r ę b n y m* źródłem poznania, ale jest źródłem autentycznym, od którego wychodząc, można zbudować racjonalną naukę, którą jest teologia. Teologia staje się dzięki temu nauką skrajnie wyizolowaną zarówno od świata, jak od człowieka rozpatrywanego od strony jego pytań, jak wreszcie od historii, w której wszak Słowo Boże się zanurzyło, ale dla którego sam fakt historyczności Ewangelii jest drugorzędny.

Bonhoeffer stanowi przeciwny kraniec myśli protestanckiej, ale jak wszystkie krańce, tak i te spotykają się we wspólnym założeniu, że świat nie stanowi w żadnym sensie płaszczyzny umożliwiającej poznanie Boga. Jednakże zarówno z punktu widzenia biblijnego jak czysto ludzkiego świat domaga się traktowania go dużo bardziej na serio, niż czynili to Barth i Bultmann. Świat i człowiek jednak nie potrzebują żadnego „fundamentu bytu”, o którym mówi Tillich, ani żadnego życia przyszłego, które teologowie, wykorzystujący pozorne

„dziury” ontologiczne i aksjologiczne, usiłują wprowadzić. Nie ma w ogóle tego typu problemów, ludzie z nich wyrosli, domagają się akceptacji świata takiego, jakim jest, akceptacji ich spraw i nie widzą żadnej racji szukania czegoś z poza tego świata. Nie ma i nie trzeba żadnych specjalnych źródeł poznania Boga, nie potrzeba też w związku z tym w dzisiejszym świecie religii. Mimo to Jezus Chrystus jest „Słowem Boga”, takim jednak, które stapia się ze światem, akceptuje go i w ten sposób przetwarza go od środka, ukazując mu nową skalę wartości wcieloną w jego osobie. Nowe życie, które tworzy się dzięki niemu, staje się jednak autentycznym życiem ludzkim i życiem świata, nie zaś czymś na co się dopiero czeka i co może zacząć funkcjonować w chwili trwogi, śmierci lub po „końcu świata”. W ten sposób zostaje zagwarantowana zarówno absolutna transcendencja „Boga”, (ale kim on jest?) jak jego równie absolutna immanencja w świecie, zgodna z autentycznie biblijnym duchem.

Podsumujmy to, co wynika z omówienia tych kilku najważniejszych stanowisk teologicznych na temat źródeł poznania Boga. Źródłem poznania Boga nie może być w żadnym wypadku świat, ponieważ jest on systemem zamkniętym, całkowicie autonomicznym i samowystarczalnym. Źródłem tym może być jedynie ludzka świadomość o tyle, o ile stawia ona pytania. Pytania te wynikają z podstawowej sytuacji metafizycznej człowieka, którą jest bycie elementem nieskończonej całości świata, bycie egzystencją skończoną, domagająca się transcendentnej racji, bycie podmiotem wolnym i działającym, domagającym się jakiejś gwarancji swej wolności i racji, a także wypełnienia i wykończenia swego działania. Z metafizyczności tych pytań wspomniani teologowie wydają się nie zdawać sobie sprawy, ponieważ zabrania im tego zespół ich założeń. Pytania te jednak są metafizyczne i dlatego najbardziej radykalni teologowie nie chcą ich stawiać. Barth i Bonhoeffer wydają się z jednej strony odcinać Boga nawet od tej czysto podmiotowej sfery, z drugiej odcinać świat razem z człowiekiem od jakichkolwiek w ogóle pytań metafizycznych. Wydaje się, że najtrafniejsze i najgłębsze jest stanowisko Tillicha, ponieważ rozumie on doskonale, że Bóg może się pojawić w „horyzoncie ludzkiej egzystencji” jedynie jako odpowiedź na pytania bytu skończonego o rację jego — ale przecież nie tylko jego — bytowości, a zarazem życia, i że pytanie i odpowiedź występują tu w nierozdzielalnym, dialektycznym, filozoficzno-teologicznym zwarcu. W ten sposób jednak Tillich podtrzymuje faktycznie — wbrew swoim założeniom, jak się zdaje — tezę o fundamentalnej ciągłości między porządkiem „naturalno-filozoficznym” i teologicznym, którą wszyscy gwałtownie odrzucają, a która zdaje się nieuchronnie wynikać z jednej strony z ob-

jawienia biblijnego, z drugiej — z filozofii religii i metafizyki pewnego typu.

Ciągłość ta jednak została zerwana również przez Tillicha w odpowiedzi na drugie pytanie, jakie postawiliśmy pod adresem teologii Boga: pytanie o metodę docierania do Boga. Jak widzieliśmy, wszyscy ci teologowie odrzucają jakąkolwiek rozumową drogę do Boga, ponieważ zgodnie z ich założeniami rozum dyskursywny nie ma sposobu dotarcia od świata zjawisk do transcendentnego Boga. Przejście to może się dokonać ewentualnie tylko na drodze niedyskursywnej, emocjonalno-wolitywnej. Droga emocjonalna — to przede wszystkim uczucie „absolutnej zależności” Schleiermachera, w pewnej mierze także świadomość „fundamentu bytu” Tillicha, dana w akcie egzystencjalnego zapytywania oraz wiara Bultmanna. Zarówno u Tillicha, jak u Bultmanna pytanie egzystencjalne musi być postawione osobiście i tylko równie osobiście może być odebrana odpowiedź. Jeżeli teologia naturalna jest niemożliwa, to także, a może przede wszystkim dlatego, że zakładała ona, iż do Boga można dotrzeć poprzez samą jedynie świadomość dyskursywną, nie angażując w to najgłębszych warstw jaźni, czy osobowości, oraz że wyniki jej mogą być w ten sam sposób komunikowane i sprawdzane. Tymczasem na to, by móc jakoś Boga „dojrzyć”, trzeba zostać przez Boga w najgłębszym rdzeniu swej osoby dotkniętym: Bóg musi naprawdę wkroczyć w horyzont ludzkiej egzystencji, jak mówi Tillich. Jeżeli tak jest rzeczywiście, znaczyłoby to, że „doświadczenie metafizyczne”, to przede wszystkim, które dostrzega w rzeczywistości byt i niebyt (o takim doświadczeniu zdaje się mówić Heidegger), musi zostać uzupełnione specyficznym doświadczeniem religijnym, które dostrzega objawiającego się poprzez rzeczywistość Boga. Jednakże wydaje się z drugiej strony, że przeżycie religijne, które jest m. in. przedmiotem filozofii religii, musi zostać wsparte analizami ontologicznymi i metafizycznymi, bez których nigdy nie będzie wiadomo, czego naprawdę to przeżycie dotyczy. Powiemy jeszcze o tym za chwilę.

U Tillicha i Bultmanna pojawia się także, jako otwierający na Boga moment, decyzja otwarcia się na transcendencję, „zaakceptowania bycia zaakceptowanym”. Jest to dojrzanie perspektyw dla wolności i jej wypełnienia przez Miłość jako najwyższą wartość.

Zarówno Bultmann, jak Bonhoeffer naprowadzają nas jednak na podejrzenie, że być może Bóg nie istnieje wcale, ponieważ nie tylko jest niepoznawalny, ale pozytywnie nie daje się pomyśleć: jest „bezsensowny” i w gruncie rzeczy niepotrzebny. Ta „bezsensowność” zdaje się nie przekreślać wprawdzie tezy egzystencjalnej, a jedynie możliwość jakiegokolwiek dyskursu o Bogu (bardzo podobnie jak dzieje się to z *Ding an sich* Kanta), ale prowadzi do tezy,

że wobec tego każdy dyskurs o Bogu może być tylko dyskursem o człowieku: sens Boga jest sensem antropologicznym. Dlatego tym, o Kim można mówić i dlatego „potrzebny” jest jedynie Jezus jako wcielenie egzystencji autentycznej, dzięki któremu pojmujemy możliwość tej egzystencji, różnej zarówno ontologicznie, jak aksjologicznie od tego, co może dać świat. W ten sposób uzyskujemy najbardziej skrajny wariant odpowiedzi na trzecie pytanie, które wyłuskaliśmy z debaty o Bogu. Jenkins doskonale pokazuje, że wariant ten jest w gruncie rzeczy nieuniknioną konsekwencją rozwiązań mniej skrajnych, ale o tych samych podstawowych założeniach. Jeżeli przyjmuje się bez żadnych zastrzeżeń z jednej strony kantyzm, negację metafizyki i bezwzględny autorytet nauki, z drugiej tradycję Reformacji, to musi nastąpić subiektywizacja, a w konsekwencji immanentyzacja Boga, od której już bardzo niedaleko do negacji jego istnienia jako Bytu samego w sobie, „niezależnego, o najwyższym rozumie i mocy, który stworzył wszystko inne, co istnieje, o ile istnieje”, jak pisze Kartezjusz w III *Medytacji*. Można by wprawdzie powiedzieć, że Bóg istnieje, ale nie jest tym, za co był brany dotychczas, a jedynie pewnym całkiem specyficznym wymiarem rzeczywistości antropologicznej, tak jak to twierdzi Bultmann. Tak być może, nie zmienia to jednakże w niczym sytuacji, ponieważ nadanie nazwy „Bóg” owemu specyficznemu wymiarowi przesądza o tym, że przedmiot *tamtego* znaczenia słowa „Bóg” nie istnieje, ponieważ nie można mu nadać sensu istnienia i ponieważ między jednym i drugim znaczeniem nie ma tożsamości, nawet jeśli można odnaleźć między nimi jakieś momenty podobne.

*

Nie będziemy tu śledzić dalszego ciągu debaty o Bogu, ani aspektów chrystologicznych tej debaty, które nie wchodzą tu w zakres naszych zainteresowań. Chcieliśmy jedynie zarysować problematykę „debaty” i pokazać pewne typowe rozwiązania na terenie teologii protestanckiej. Niech nam będzie wolno teraz wypowiedzieć parę uwag końcowych.

Jak już sugerowaliśmy — wbrew temu, co wszyscy wspomniani teologowie twierdzą — wydaje się, że o Bogu można i trzeba mówić na terenie filozofii i to nie antropologii filozoficznej, a filozofii religii oraz ontologii i metafizyki (w rozumieniu Romana Ingardena). Musi zostać zbadane, co należy z konieczności do idei Boga, bez czego Bóg nie mógłby być Bogiem — o ile tej nazwy nie chce się przydzielać czemukolwiek bądź. Jest bowiem oczywiste, że pew-

ne momenty idei Boga pociągają za sobą inne i nie można przyjmować momentów jednych, a odrzucać drugich, które z tamtymi wiążą się w sposób konieczny. Ponieważ zaś momenty „materialne” idei Boga wiążą się ściśle z momentami egzystencjalnymi, musi być raz jeszcze z całą powagą przeanalizowany sens takich, utworzonych przez Ingardena, terminów jak: bytowa pochodność, niesamoistność, niesamodzielnosc i zależność oraz ich przeciwieństw: bytowej pierwotności, samoistności, samodzielności i niezależności. Szczególnie ważne wydaje się tu przeciwieństwo pochodności i pierwotności bytowej, ponieważ było ono od zawsze wiązane z przeciwieństwem świata i Boga. Następnie momenty te muszą zostać odnalezione w materialnej idei świata: twierdzenie teologów o całkowitej autonomii świata zdają się np. przesądzać m. in. o jego pierwotności bytowej, a do stwierdzenia tego jest jeszcze bardzo daleko. Podobnie musi zostać przeanalizowany typ transcendencji, jaką można przypisać Bogu, a którą także wszyscy wspomniani teologowie z Bogiem wiążą. Jeżeli prawdą jest, iż badania ontologiczne muszą poprzedzić metafizyczne i epistemologiczne, to teraz dopiero należałoby zastanowić się nad istnieniem Boga i w ogóle sensu tego problemu, a także nad epistemologicznymi drogami, na których to istnienie jest ewentualnie uchwytywane. W grę wchodzi tu mnóstwo czynników, m. in. ów fakt, na który zwracają uwagę wszyscy wspomniani teologowie, a który musi zostać zbadany przez filozofię religii, że prawdopodobnie poznanie na jakiegokolwiek drodze rzeczywistości Boga jest pewnym całkiem specyficznym doświadczeniem, trafiającym człowieka gdzieś w sam rdzeń jego najbardziej wewnętrznego „ja”. Doświadczenie to przy tym może, jak się wydaje, „uchwytywać” rzeczywistość Boga poprzez bardzo różne media i w bardzo rozmaitych sytuacjach: nie tylko w uczuciu egzystencjalnej trwogi, ale także poprzez metafizyczne doświadczenie kruchości i innych bytów lub poprzez kontemplację estetyczną (prawosławie, mistyka franciszkańska, Simone Weil itp.). Jeżeli jednak tak jest, to nie wydaje się, by przedmiotem tego doświadczenia mógł być Bóg pojęty np. jedynie jako Czyste Istnienie i „nic więcej”; badania ontologiczne wykazują zresztą ze swej strony na drodze „negatywnej”, że istnienie musi być istnieniem czegoś i że nie może być wyjątku od tej reguły.

Jest zresztą możliwe, że wszystkie najskrupulatniej przeprowadzone badania nie dadzą żadnych pozytywnych rezultatów i wówczas trzeba będzie powiedzieć za Wittgensteinem: „o czym nie można mówić, o tym trzeba milczeć”; milczeć w każdym razie na terenie filozofii. Ale póki badania te nie zostaną przeprowadzone, nie wolno twierdzić przedwcześnie, że filozof przy pomocy zwykłego ludzkiego rozumu nie może nic na temat Boga powiedzieć: do-

świadczenie zapytywania o Boga, ewentualnie samego Boga, oraz wiary, musi zostać do ostatnich możliwych granic filozoficznych wyinterpretowane w sposób maksymalnie lojalny wobec danych tego doświadczenia, przy koniecznym założeniu pluralizmu doświadczeń. Wydaje się, że taka filozoficzna debata o Bogu mogła by doprowadzić do większej koherencji i głębi debatę teologiczną. Nie zmienia to w niczym oczywistego faktu, że wobec Boga, bardziej niż wobec jakiegokolwiek innego przedmiotu refleksji, obowiązuje powiedzenie Norwida, że kto chce pić ze źródła, musi uklęknąć i pochylić czoło. Dotyczy to w równej mierze filozofa i teologa.

Piotr Iwanowski

JANUSZ FRANKOWSKI

DLACZEGO CHRZEŚCIJAŃSTWO NIE WYRZEKNIE SIĘ STAREGO TESTAMENTU

WSTĘP

Stary Testament nie jest dla nas dziełem łatwym i bliskim; często jest wręcz rażącym. Nie jest łatwym i bliskim ze względu na odległy i obcy świat, z którym się w nim spotykamy. Jest to świat daleki nam historycznie i geograficznie. Napotykamy tam na każdym kroku nazwy niebardzo lub zupełnie nieznanych narodów jak Moabici, Edomici czy Amonici; lub nazwy miast jak Hebron, Betel, Sydon, Beerszeba, miast, co do których nie wiemy, gdzie je umiejscowić i w ogóle nie wiemy, jaką te narody i miasta mogły odegrać rolę w historii. Spotykamy się z całym dezorientującym kalejdoskopem władców, którzy — odnosimy wrażenie — nie mają nic z nami wspólnego. Na wiele wydarzeń opisywanych w Starym Testamencie patrzymy jak na epizody przebrzmiałe i nie mające dla nas żadnego znaczenia. Zaś biblijna „historia początków” (Rdz 1—11) wydaje się — ze swym opisem stworzenia świata w ciągu siedmiu dni, ulepienia człowieka z mułu ziemi, historią potopu, który ogarnął cały świat, nawet najwyższe góry, i z arką Noego, do której patriarcha wprowadził po parze wszystkich zwierząt — naiwną. Zresztą, gdy wejdziemy dalej w księgi historyczne, lub tym bardziej w chaos ksiąg prorockich, gubimy się często kompletnie.

Więcej, Stary Testament jest dla nas obcy przez swe prawa i obyczaje, które chwilami są co najmniej dziwne, a w każdym razie nieaktualne. Jest nawet rażący od strony moralnej. Są w nim takie historie, jak wielożęństwo patriarchów, grzech Dawida (uwiędzenie żony jednego z dowódców i posłanie go na śmierć). Są w nim ponure groźby i złorzeczenia, które nas mrożą. Są wreszcie opisy zabójstw i rzezi, które są przedstawione jako dokonane na rozkaz Boga, i historie te przerażają nas i dezorientują. I jakże często usłyszymy czy też sami wypowiemy słowa, że Bóg Starego

Testamentu jest groźny, mściwy, bezlitosny i że bez końca karze, i że w sumie nie wiele ma wspólnego z naszym Bogiem chrześcijańskim, Bogiem Ewangelii i całego Nowego Testamentu: Bogiem, który jest Miłością.

Jaką więc Stary Testament ma wartość i czy jest w ogóle dla nas aktualny? Czy Kościół nie powinien się raczej go wyrzec?

I. Z HISTORII PROBLEMU

Problem aktualności Starego Testamentu istnieje nie od dziś. Istniał niemal od początków chrześcijaństwa. Już w połowie drugiego wieku heretyk Marcjon doszedł w duchu gnostyckim do przekonania, że istnieje zasadnicza różnica między Bogiem Starego i Nowego Testamentu: Bóg Starego Testamentu, Bóg Stwórcy, jest Bogiem groźnym i surowym, a Bóg Nowego — Bogiem dobrym. Bóg więc Nowego Testamentu nie jest tym samym Bogiem, który występuje w Starym, jest to Bóg inny (drugi!) i dlatego chrześcijanie powinni odrzucić Stary Testament, a zachować jedynie Nowy. Zresztą Marcjon redukował i Nowy Testament tylko do listów św. Pawła — właśnie kwestionujących Prawo Starego Testamentu — i Ewangelii św. Łukasza. Ojcowie jednogłośnie przeciwstawili się pogłodom Marcjona widząc w Starym Testamencie autentyczne Słowo Boże i twierdząc, że między jednym a drugim Testamentem nie ma sprzeczności.

W dziewiętnastym wieku, gdy krytyka racjonalistyczna ukazała wszystkie trudności historyczne Starego Testamentu, „naiwności” w wyobrażeniach, zapożyczenia ze środowiska mezopotamskiego i egipskiego, całe uwarunkowanie historyczno-kulturalne, czyli w sumie cały aspekt ludzki Starego Testamentu, i pod wpływem lawiny zrodzonych z tych odkryć zagadnień i związanych z nimi wrażeń nie umiała dostrzec elementu boskiego, problem wartości i aktualności Starego Testamentu musiał znów stanąć pod znakiem zapytania. A. Harnack, jeden z największych uczonych protestanckich z przełomu XIX i XX w., ze szkoły liberalnej, w swym dziele *Mañion. Das Evangelium vom fremden Gott*, Leipzig 1921, wypowiedział owe słynne zdanie: „Odrzucić Stary Testament w II wieku było błędem, który wielki Kościół słusznie odparł; zachować go w XVI wieku było Losem, przed którym Reformacja nie mogła uciec; ale zachowywać go nadal od XIX wieku jako kanoniczne źródło w protestantyzmie jest wynikiem religijnego i kościelnego paraliżu”¹.

¹ Cyt. wg. H. J. Kraus, *Geschichte der historisch-kritischen Erforschung des Alten Testaments*, Neukirchen Kreis Moers 1956, 351.

Postulat Harnacka, by odrzucić Stary Testament, nigdy nie został przyjęty. Już w tym czasie, gdy pisał owe słowa, w protestantyzmie następował zwrot w spojrzeniu na całe Pismo św. wraz ze Starym Testamentem,² a katolicyzm nigdy pod tym względem kryzysu nie przeżywał. Od początku XX w. cała seria prac tak protestanckich, jak i katolickich, ciągle coraz bogatsza — zwłaszcza po II Wojnie Światowej pojawiły się niezwykle liczne i zasadnicze dzieła — podkreślała i nadal podkreśla znaczenie i aktualność Starego Testamentu. Wymieńmy tu choćby niektóre z nich. Książka znanego uczonego norweskiego S. Mowinckela, *Stary Testament jako Słowo Boże*, Oslo 1938 r. przetłumaczona niedawno na angielski pod tym samym tytułem (*The Old Testament as Word of God. Its significance for a living Christian faith*, Oxford 1960). Obszerne dzieło K. H. Miskotte, napisane pierwotnie po holendersku (1956 r.), a następnie przetłumaczone w nowej poszerzonej wersji na język niemiecki, pt. *Wenn die Götter schweigen. Vom Sinn des Alten Testaments* München 1964. Dzieło S. Amslera, *L'Ancien Testament dans l'Eglise. Essai d'hérméneutique chrétienne*, Neuchâtel (Suisse) 1960. Dwa gruntowne studia katolickie: C. Larcher, *L'actualité chrétienne de l'Ancien Testament* (Lectio Divina 34), Paris 1962, i P. Grelot, *Sens chrétien de l'Ancien Testament. Essai d'un traité dogmatique*, Paris 1962. Również katolickie, ale napisane w bardziej praktycznym, kerygmatycznym duchu dzieło Th. Kapmanna, *Das Geheimnis des Alten Testaments. Eine Wegweisung*, München 1962. Wspomnijmy jeszcze w tym pobieżnym przeglądzie pracę młodego ale już szeroko znanego niemieckiego biblisty N. Lohfinka, *Das Siegeslied am Schilfmeer*, Frankfurt a. M. 1965, której podtytuł brzmi: „Chrześcijańskie ustosunkowanie się do Starego Testamentu”. Jest to praca popularna, ale wnosząca śmiało i świeże przemyślenia (np. odnośnie do prawdziwości Biblii, a w tym i Starego Testamentu), przez co zwróciła na siebie powszechną uwagę. Jej tłumaczenie francuskie otrzymało jeszcze bardziej znamienity tytuł: *L'Ancien Testament — Bible du chrétien aujourd'hui* (Paris 1969).

Do tych dzieł należy dodać wiele innych, które choć nieraz nie podejmują wprost zagadnienia wartości i aktualności Starego Testamentu, ale w pełni jego wartość i aktualność ukazują, jak np. wielokrotnie wydawana *Theologie des Alten Testaments* G. von Rada; A. Weiser; *Glaube und Geschichte im Alten Testament*, Göttingen 1961 (zbiór artykułów); czy dzieło zbiorowe wybitnych protestanckich egzegetów: *Probleme alttestamentlicher Hermeneu-*

² Dyskusję toczącą się wówczas w protestantyzmie omawia H. J. Kraus, dz. cyt. 350—357.

tik. Aufsätze zum Verstehen des Alten Testaments (Theologische Bücherei 11), München 1960. Nadto niezliczona ilość artykułów. Wspomnijmy tu tylko numer 30 Concilium, cały — około dziesięciu artykułów — poświęcony znaczeniu Starego Testamentu (w wydaniu polskim niestety tylko wybór: Concilium 1966/67, 627—673).

Oczywiście istnieją na ten temat i polskie prace. Zasygnalizujemy tu artykuł ks. St. Łacha, *Religijno-moralne wartości Starego Testamentu*, w: *Pismo Święte w duszpasterstwie współczesnym*, Lublin 1958, 59—81; bogate studium ks. Cz. Jakubca, *Stare i Nowe Przymierze. Biblia i Ewangelia*, Warszawa 1961; i artykuł ks. L. Stachowiaka, *W poszukiwaniu chrześcijańskiego sensu Starego Testamentu* Ateneum Kapłańskie nr 362 [72 (1969)] 418—426.³

Stary Testament znajduje dziś coraz szersze zastosowanie nawet w głoszeniu kazań i jego teksty stają się punktem wyjścia do najbardziej aktualnych kwestii. Warto np. zobaczyć, jak jeden z wielkich przedstawicieli współczesnej teologii, Paul Tillich, bierze w jednym ze swych kazań kilka apokaliptycznych i zdawałoby się kompletnie przebrzmiałych a nawet banalnych — bo zawierających typowe prorockie groźby — starotestamentalnych tekstów, i odnosi je do naszych czasów.

³ A oto kilka dalszych pozycji odnoszących się do problemu wartości i aktualności Starego Testamentu: L. Diestel, *Geschichte des Alten Testaments in der christlichen Kirche*. Neubearbeitung in zwei Bänden von H. Donner, Berlin 1970/71; W. Zimmerli, *Das Alte Testament als Anrede*, München 1956; A. A. van Ruler, *Die christliche Kirche und das Alte Testament* (Beiträge zur evangelischen Theologie, 23), München; *Die religiöse und theologische Bedeutung des Alten Testament* (dz. zbior.), Würzburg; Th. Sartory (Hrsg.), *Entdeckungen im Alten Testament oder Die vergessene Wurzel*, München 1970; M. Kuske, *Das Alte Testament als Buch von Christus*. Dietrich Bonhoeffers Wartung und Auslegung des Alten Testaments, Göttingen 1971; K. Meyer zu Upptrup, *Die Bedeutung des Alten Testaments für eine Transformation der Kirche heute*, München; H. W. Wolff, *Zenn Predigten mit hermeneutischen Erwägungen* (Alttestamentliche Predigten. Neue Folge), Neukirchen Kreis Moers; H. W. Wolff, *Das Alte Testament und des Problem der existentialen Interpretation*, w *Gesammelte Studien zum Alten Testament* (Theologische Bücherei, 22), München 1964, 325—344; O. Schilling, *Das Wort Gottes im Alten Testament. Zur Diskussion um die „Sakramentalität“ des Wortes Gottes*, w *Miscellanea Erfordiana*, B. 12, Leipzig 1961, 7—26; W. F. Albright, *Views of nature and relevance of Old Testament thought*, w *History, Archaeology and Christian Humanism*, New York 1964, 83—100; L. Alonso-Schökel, *Das Alte Testament als Menschenwort und Gotteswort, w Wort und Botschaft*, hrsg. von J. Schreiner, Würzburg 1967, 1—13; J. Schreiner, *Das wissenschaftliche Bemühen um das Verständnis des Alten Testaments*, tamże 32—51, W. Zimmerli, *Das Alte Testament in der Verkündigung der christlichen Kirche*, w *Glauben heute. Ein Lesebuch zur evangelischen Theologie der Gegenwart* hrsg. von G. Otto, Hamburg 1965, 48—79; M. Noth, *Die Vergegenwärtigung des Alten Testaments in der Verkündigung*, tamże 80—95.

*Spoglądam na ziemię: oto zamęt, pustka...
 Spoglądam na góry — a oto się trzęsą...
 Spoglądam: a oto kraj żyzny — pustkowieм
 i wszystkie jego miasta zburzone
 przez Jahwe, przez Jego gniew srogi...*

(Jer 4, 23—30)

*Podwaliny ziemi się zatrzęsą.
 Ziemia rozpadnie się na drobne kawałki,
 ziemia pękając wybuchnie...
 ziemia będzie się chwiać i jak pijany zataczać...*

(Iz 24, 18—20)

Gdy czyta się kazanie komentujące te teksty, czuje się — a chyba jeszcze bardziej odczuwali to słuchacze Tillicha — że nie chodzi tu o sens przystosowany. Jest to raczej sens poszerzony, a lepiej mówiąc, jest to sens tak u Tillicha pogłębiany i tak sprężony, że wybuchając w jego wypowiedziach, ogarnia nasze czasy. W Starym Testamencie to Bóg był tym, który miał moc wstrząśnięcia fundamentami ziemi i On wypowiadał te groźby. Obecnie — woła Tillich w tym kazaniu wygłoszonym wkrótce po Hiroszimie i Nagasaki — Bóg wkłada te słowa w usta uczonych i mówi im: „Dziś wy, wy sami, możecie spowodować wasz koniec. I damę moc wstrząśnięcia podwalinami waszej ziemi w wasze ręce. Możecie użyć tej siły do stworzenia lub niszczenia. Jak jej użyjecie? Oto co mówi Bóg do ludzkości przez dzieło naukowców i przez ich odkrycie klucza do fundamentów życia. Ale uczynił przez nich jeszcze coś więcej. Narzucił im Swe Słowo, jak je narzucał prorokom, pomimo wszystkich wysiłków uczonych, aby się temu Słowu przeciwstawić. Bo żaden prorok nie mówi chętnie tego, co musi mówić. I żaden uczony, który uczestniczył w wielkim i strasznym odkryciu, nie miał ochoty powiedzieć tego, co musiał powiedzieć. Ale musiał mówić. Musiał podnieść swój głos jak prorocy, aby powiedzieć temu pokoleniu to, co prorocy mówili swoim pokoleniom: że ziemia i człowiek, drzewa i zwierzęta są zagrożone przez katastrofę, przed którą trudno będzie im uciec”⁴. W takim ujęciu wypowiedzi Starego Testamentu jakby dopiero teraz dochodzą do swej pełnej aktualności, ale lepiej może będzie powiedzieć skromniej i prościej, że dla współczesnych teologów Stary Testament jest Księgą, która odsłania i odsłaniać będzie ciągle nowe i pełniejsze treści dzisiejszym i przyszłym pokoleniom.

Oczywiście przy tym wszystkim trzeba i to zauważyć, że uka-

⁴ P. Tillich, *The Shaking of the Foundations*, Penguin Books 1964, 14.

zywanie się dzieł, w których rozważa się zagadnienie wartości i aktualności Starego Testamentu lub tę wartość i aktualność się tłumaczy, wskazuje na to, że jednak problem istnieje i że istnieje wiele trudności, na które trzeba odpowiedzieć, czyli że w sumie sprawa nie jest jednak zupełnie prosta, niemniej odpowiedź tych wszystkich studiów jest taka sama: Stary Testament jest nie tylko księgą przeszłości, jest Księgą i naszą, chrześcijan, jest Księgą i naszą, ludzi współczesnych. Ostatni Sobór postawił również to zagadnienie i dał nam jednoznaczny wyraz swego przeświadczenia i wiary: „księgi te przez Boga natchnione zachowują stałą wartość (perennem valorem servant)” (*Konst. o Obj.* 14). Ta afirmacja Starego Testamentu ze strony Soboru jest tak jasna, zdecydowana i ufna, że ks. St. Łach omawiając *Konstytucję o Objawieniu* powie: „Szczególnie znaczenie posiada konstytucja dla studiów nad księgami Starego Testamentu. Nigdy bowiem jeszcze Kościół nie zajął się na tak wysokim szczeblu i tak szeroko jego wartościami dla chrześcijaństwa, ucząc o jego roli przygotowawczej do czasów Nowego Testamentu, oraz o wzajemnym przenikaniu się obu Testamentów”.⁵

Przyjrzyjmy się obecnie zasadniczym wartościom Starego Testamentu, które decydują o jego wiecznej aktualności i które zadecydowały o tym, że tak Kościół, jak i teologowie kazań nań patrzeć jak na dziedzictwo, którego absolutnie wyrzec się nie wolno.

II. SŁOWO BOŻE I KSIĘGA HISTORII ZBAWIENIA

Pierwszą i największą wartością Starego Testamentu jest to, że jak mówi *Konstytucja o Objawieniu* 14, jest on prawdziwym Słowem Bożym, Słowem ukazującym ludziom Boga żywego i jedyne- go oraz Jego Plan Zbawienia.

Rzeczywiście, Stary Testament ukazuje nam Boga Stwórcę i Pana świata i człowieka. Ukazuje upadek człowieka i zbawczą inicjatywę Bożą tworzącą Historię Zbawienia. Przekazuje nam jej etapy: opiekę Bożą od początków nad ludzkością, a później, coraz konkretniej, powołanie Abrahama i danie mu Obietnic, wyprowadzenie Izraela z Egiptu i zawarcie z nim Przymierza, uczynienie go sobie narodem wybranym mającym przechowywać Objawienie, dalsze prowadzenie narodu wybranego i przygotowywanie Objawienia i Zbawienia Pełni Czasów. To wszystko — historia zbawczej inicjatywy Bożej zmierzającej do naszego Odkupienia —

⁵ Ks. St. Łach, *Pismo Św. w nauce Soboru Watykańskiego II*, Zeszyty Naukowe KUL, 10 (1967) 3, 30.

znajduje się w Starym Testamencie. Fakt ten sprawia z miejsca, że Stary Testament jest naszą historią, a więc i naszą księgą.

Ale mówiąc to trzeba jednocześnie wypowiedzieć pewną uwagę i zastrzeżenie. Chrześcijańscy teologowie są skłonni widzieć w Starym Testamencie tylko chrześcijańskie wartości. Tymczasem Stary Testament już właśnie przez to, że jest Słowem Bożym, że przekazuje Historię Zbawienia ludzkości, ukazuje wielkie dzieła Boże, sposób działania Boga, dzieje ludu Bożego, jego odpowiedzi na działanie Boga i z kolei odpowiedzi Boga na różne postawy swego ludu, sposób przemawiania Boga i działania przez ludzi, przez to, że daje pouczenie Boże i przekazuje wezwanie Boże, przez to wszystko ma wartość sam w sobie. Sam w sobie jest jedyną w swym rodzaju mocą i jedynym w swym rodzaju pouczeniem i źródłem informacji o zbawczych inicjatywach Bożych, o drogach Bożych ku ludziom i ludzi ku Bogu, i przez to wszystko ma również moc zbawczego przemawiania do każdego człowieka — Żyda, poganina czy chrześcijanina: *Nie ma już różnicy między Żydem a Grekiem. Jeden jest bowiem Pan wszystkich, który rozdziela swe bogactwa wszystkim, którzy Go wzywają. Albowiem każdy, kto wezwie imienia Pańskiego, będzie zbawiony* (Rzym 10, 12n). Nie wolno zapominać, że Stary Testament przemawiał zbawczo już do Izraela, nim przyszedł Chrystus, i gdy Izraelici przed przyjściem Jezusa czytali np. słowa: *Dlaczego mielibyście umrzeć, o Izraelici? Ja nie mam upodobania w śmierci — wyrocznia Jahwe Pana. Zatem nawróćcie się, a żyć będziecie* (Ez 18, 31n), to spotykali się ze Słowem i Wezwaniem Bożym. Bo czyż Bóg nie mówił przez Proroków? I czyżby Księgi Święte, które zostały napisane przed Chrystusem, stały się natchnionymi dopiero w dniu Jego przyjścia? I po dziś dzień, gdy wyrocznie Jahwe Pana czyta Żyd, to choć nie przyjmuje on ostatniego Słowa, jakim jest Chrystus, i choć z tego powodu może pewna zasłona zakrywa mu ostateczny i całościowy sens tych słów (por. 2 Kor 3, 14n), niemniej czyta Słowo Boże i ono nadal przemawia doń swym bezpośrednim sensem ze zbawczą mocą. Uznając więc Stary Testament za Słowo Boże stwierdzamy jego wartość podstawową i w pewnym sensie absolutną, bo choć może ona być pogłębiona przez pełnię Objawienia, niemniej istnieje już przed nią: Słowo Boga naszego już przez to samo, że jest Jego Słowem trwa na wieki (Iz 40, 8). Studiując Stary Testament trzeba więc rozważać najpierw teksty same w sobie. Jest to pierwszy krok do zauważenia jego bogactw i zrozumienia go. W. Trillhaas zauważa, że właśnie takie spojrzenie na Stary Testament doprowadziło dziś do ponownego odkrycia tej Księgi przez teologię.⁶

⁶ „... le fait que les textes (tzn. teksty starotest.) n'aient plus été interprétés comme documents relatifs à la religion chrétienne amena une complète redé-

Idąc dalej po linii wartości absolutnych, powszechnych, ponadchrześcijańskich trzeba dorzucić, że Stary Testament mówiąc o Bogu, o jego działaniu oraz pokazując ludzkie próby odnalezienia Boga jest jednym z największych dzieł religijnych. Jeżeli starożytni Grecy starali się poznać naturę świata i rzeczy, to już przed nimi i współcześnie z nimi charyzmatycy Izraela zgłębiali problem stosunku Boga do ludu wybranego, do poszczególnego człowieka i do całej ludzkości i pod tym względem wypowiedzi Starego Testamentu są zupełnie nieporównane. Oczywiście istnieją w nim — jak to od razu na wstępie powiedzieliśmy — pewne teksty, które nas razią, ale istnieją również pisma, które w swej głębi i mocy nie zostały nigdy potem przewyższone. Takimi są np. w dużej części pisma proroków czy też słynna Księga Hioba, ale i wiele, wiele innych tekstów, bo ze szczytami myśli religijnej spotykamy się nawet w najbardziej suchych i prawniczych księgach. Z przynajmniej niektórymi z tych tekstów zapoznamy się w dalszym ciągu niniejszego artykułu.

III. STARY TESTAMENT A TAJEMNICA JEZUSA

Gdy jednak kwestionuję tylko chrześcijańskie spojrzenie na Stary Testament, nie chcę powiedzieć, że chrześcijańskie spojrzenie w ogóle jest fałszywe. Bronię tylko Słowa Bożego jako takiego i jego znaczenia na każdym etapie i w różnych sytuacjach. Ale chrześcijańskie spojrzenie na Pismo Starego Testamentu, a może lepiej, spojrzenie poprzez Chrystusa, istnieje i daje tym Pismom nowe, nieprzeczuwalne wymiary i znaczenie.

Rzeczywiście, Jezus widział siebie w linii Obietnic Starego Testamentu i mówiąc o swym posłannictwie bezustannie powoływał się na „Pismo”. Gdy odczytał w synagodze w Nazarecie tekst z Księgi Izajasza:

*Duch Pański spoczywa na mnie,
ponieważ mnie namaścił,
posłał mnie, abym ubogim niósł dobrą nowinę...
abym obwoływał rok łaski od Pana*

(Iz 61, 1n; Łk 4, 18n)

couverte de l'Ancien Testament par la théologie. Sans parler ici d'autres travaux de commentaire (ceux de Frey et de Vischer, entre autres), l'ouvrage capital de Gerh. von Rad, *Die Theologie des Alten Testaments...*, eût été inconcevable sans cette critique de la notion de la «religion» et sans ses répercussions théologiques dans la théologie de la Parole”. W. Trillhaas, *La théologie protestante au XX^e siècle*, w *Bilan de la théologie du XX^e siècle*, Tournai-Paris 1970, 1, 513.

dodał: *Dziś spełniły się te słowa Pisma* (Łk 4, 21). Dyskutując z Żydami o swym posłannictwie, stwierdza: *Badacie Pisma... istnieją one po to, aby dały o mnie świadectwo* (J 5, 39). Jezus jest więc nie do wyjaśnienia bez Starego Testamentu. Gdy Żydzi krzyczą Jezusowi wkraczającemu do Jerozolimy *Hosanna Synowi Dawida i Błogosławione królestwo, które przychodzi, ojca naszego Dawida* (Mt 21, 9; Mr 11, 10), to z miejsca jesteśmy odesłani do Starego Testamentu, by zobaczyć, co w świetle tych pism oznaczały te wyrażenia i zgłębić całą teologię Syna Dawidowego i Królestwa Dawidowego — teologię pełną Obietnic. Podobnie gdy Jezus mówi o Synu Człowieczym, to jesteśmy odesłani do Księgi Daniela 7, 12—14, by dowiedzieć się, że Syn Człowieczy to ten, który przychodzi na obłokach i któremu jest dana władza i cześć i królestwo nad wszystkimi narodami i na wieki. I podobnie zresztą od razu na samym początku Ewangelii św. Marka umieszczony jest tekst starotestamentalny Iz 40, 3, będący punktem wyjściowym i kluczem do zrozumienia tej Ewangelii. W Starym Testamencie tekst ten mówi o przygotowaniu drogi dla Boga, bo oto przyszedł moment wybawienia ludu Bożego z Niewoli Babilońskiej. Marek, rozpoczynając swe pismo od słów *Początek Dobrej Wieści o Jezusie Mesjaszu, Synu Bożym* i od cytatu Iz 40, 3, głosi nam, że poprzez Dzieło Jezusa Mesjasza, Syna Bożego, dokonuje się Wybawienie eschatologiczne — bo o takie ostatecznie chodziło prorokom — z symbolicznej już Niewoli Babilońskiej. I odwrotnie, wszystkie zapowiedzi Starego Testamentu o Potomstwie i Królestwie Dawida, tekst o Synu Człowieczym i teksty o Wybawieniu z Niewoli Babilońskiej, Wybawieniu, które miało być Wybawieniem eschatologicznym i Nowym Wyjściem, widziane w świetle Chrystusa otrzymują swój konkretny punkt odniesienia, docelowość i ostateczne Wyjaśnienie. Pierwszym więc i zasadniczym skutkiem spojrzenia poprzez Chrystusa na Stary Testament będzie nowa perspektywa starotestamentalnej Historii Zbawienia. Cała ta Historia zdążyła do Niego. On był jej zapowiadzianym a jednocześnie tajemnym celem. Gdy jednak stanął wśród nas, odsłonił tajemnicę Bożych dróg i zawikłanych ścieżek historii i kazał Staremu Testamentowi przemówić na nowo, wypowiedzieć tysiące nieuchwytnych przedtem rzeczy.

IV. NAUKA JEZUSA A STARY TESTAMENT

Nauka Jezusa również wyrasta ze Starego Testamentu i jest ukoronowaniem starotestamentalnej nauki: *Nie sądzić, że przyszedłem znieść Prawo albo Proroków; nie przyszedłem znieść, ale wypełnić* (Mt 5, 17). Wprawdzie często się myśli, że słowa te są

tylko słowami, a w rzeczywistości — jak to zresztą na pierwszy rzut oka wygląda — Jezus kompletnie zmienia Prawo czy nawet się od niego zupełnie odcina. Nawet taki egzegeta jak J. L. McKenzie mówi: „Nowy Testament dokonał czegoś więcej niż zwykłego poprawienia błędów legalizmu; nowotestamentowe objawienie odrzuca formę prawną i nie odwołuje się do prawnej motywacji”.⁷ Takie stwierdzenia powinny być jednak bardzo uważnie cieniowane. Chyba dużo słuszniesze są refleksje C. H. Dodda, że Kazanie na Górze jest pewnego rodzaju Prawem chrześcijan i że Nowy Testament wie o Prawie Chrystusa, a Kościół Prawo to powinien głosić.⁸ Przy tym zauważmy — co jest zresztą zasadniczą tezą cytowanego artykułu ks. St. Łacha — że Stary Testament przyniósł nam tak wielką wartość jak monoteizm etyczny i Jezus nie co innego, jak właśnie ten monoteizm etyczny podejmuje i rozpracowuje. Opiera się przy tym — często bezpośrednio — na sformułowaniach Starego Testamentu i to występujących właśnie w Prawie. I musimy przyznać, że sformułowania te są ciągle aktualne, a czasami nieprześcignione, absolutne: *Będziesz miłował Pana, Boga swego, całym swoim sercem, całą swoją duszą i całym swym umysłem. To jest największe i pierwsze przykazanie. Drugie zaś podobne temu: Będziesz miłował swego bliźniego, jak siebie samego. Na tych dwóch przykazaniach opiera się całe Prawo i Prorocy* (Mt 22, 37—40; por. Pwt 6, 5 i Kpł 19, 18). Na tych przykazaniach opiera się również nauka Jezusa. Pamiętajmy także, że fundamentem Prawa był dekalog i Jezus, gdy pewien młodzieniec pyta Go, co ma czynić, aby osiągnąć życie wieczne, odpowiedział: *Zachowaj przykazania* (Mt 19, 17). Nawet dla tak Chrystusowego wezwania jak: *Bądźcie więc wy doskonali, jak doskonały jest Ojciec wasz niebieski* (Mt 5, 48) natchnieniem był starotestamentalny tekst z Księgi Kapłańskiej 19, 2: *Mów do całej społeczności synów Izraela i powiedz im: Bądźcie świętymi, bo ja jestem święty, Jahwe Bóg wasz.*

Jezus więc chyba naprawdę dopełniał Prawo i Proroków. Miał według wszelkiego prawdopodobieństwa rzeczywiście ogromny szacunek dla Prawa, bo dostrzegał najgłębszą myśl, ducha tego Prawa i jego ostateczne orędzie: *Będziesz miłował Pana, Boga swego, całym swoim sercem, i umiał odróżnić tę czy inną przypadkową, przemijającą formę, zależną od zwyczajów, etapu rozwoju religijnego itd., od Ducha, który przenika całe Pismo. Gdy mówił więc, że przyszedł uzupełnić Prawo i Proroków, to chciał ostatecznie w duchu Proroków wydobyć to, co w tym Prawie było najgłębsze, Boskie; wszystkie dynamiczne siły, które tam były skryte; bezgra-*

⁷ J. L. McKenzie, *Wartości Starego Testamentu*, Concilium 1966/67, 637.

⁸ C. H. Dodd, *Prawo Chrystusa*, Znak nr 175 (I 1969) 61—73 = *Biblia dzisiaj*, Kraków 1969, 284—298.

niczną miłość ku Bogu, kult w duchu i w prawdzie, miłość każdego bliźniego czyli uniwersalizm, prawdziwą świętość. Idąc po tej linii, linii ducha i sensu Prawa i odrzucając legalistyczne spaczenia, Chrystus pierwszy dostrzegł, że Pismo zostało spisane z ludzkimi ograniczeniami i że często to, co Boże zostało przyćmione tymi ograniczeniami. A wydobywając najgłębszy sens Prawa i wkładając weń ducha Proroków (np. Mt 6, 7 por. Iz 1, 15; Mt 6, 16 por. Iz 58, 5—9, i słynne: *Miłosierdzia chcę a nie ofiary*, Mt 9, 13 — Oz 6, 6), Jezus stosował zasadę hermeneutyczną, która jest naszym „wielkim odkryciem” i która mówi, że poszczególne teksty Pisma należy odczytywać w świetle całości i w duchu, w którym zostały napisane.

Jak więc widzimy, Jezusa, Jego Dzieło i Jego Naukę, całą Jego Tajemnicę można zrozumieć tylko w świetle Starego Testamentu, i staje się dla nas oczywiste, że Kościół i dla tej przyczyny — na równi z tym, że chodzi tu o Słowo Boże — nie może się wyrzec tych Pism. Nie można wyrzec się Starego Testamentu bez uniknięcia wyrzeczenia się również Jezusa.

Problem aktualności chrześcijańskiej Starego Testamentu jest może naszym problemem ale nie Autorów Nowego Testamentu. Cały Nowy Testament żyje Starym.

Naturalnie, Jezusa trzeba rozumieć również i w świetle współczesnego Mu judaizmu, ale judaizm ten z jednej strony wyrasta ze Starego Testamentu, a z drugiej, Jezus występuje przeciw legalizmowi, małostkowości i nacjonalizmowi tego judaizmu w imię najgłębszej orientacji Starego Przymierza.

V. INTEGRALNA I BOGATA CZĘŚĆ PISMA ŚW. — SŁOWA BOŻEGO PRZEZNACZONEGO DLA NASZEGO POUCZENIA

Jednocześnie, gdy chrześcijanin zda sobie sprawę, że Jezus jest nierozzerwalnie związany ze Starym Testamentem, a Stary Testament z Jezusem i że nauka Jezusa rzeczywiście wyrasta ze Starego Testamentu i dostrzeże w ten sposób zupełnie nowe i głębsze wymiary tej Księgi, wówczas Stary Testament otrzymuje nowe potwierdzenie i odzyskuje w sposób jeszcze mocniejszy swą pełną wartość Słowa Bożego: Słowa Bożego przeznaczonego dla nas. Już nie tylko Nowy Testament jest pouczeniem dla chrześcijanina, ale i cały Stary. To właśnie o Starym Testamencie mówi św. Paweł: *To, zaś, co niegdyś zostało napisane, zostało napisane dla naszego pouczenia, abyśmy dzięki cierpliwości i pociesze, jaką niosą Pisma, podtrzymywali naszą nadzieję* (Rz 15, 4). Więc Pismo Św. to tak Nowy

jak i Stary Testament i całość Bożego Objawienia i Bożej Nauki zawiera się w o b y d w u t e s t a m e n t a c h.

Rzeczywiście, poznawszy dobrze Nowy Testament, zobaczymy, że jest napisany ze specyficznego punktu widzenia i jest ściśle związany z jakże wielkim, ale określonym etapem Historii Zbawienia i określoną sytuacją i w związku z tym zawiera określoną — choć najbardziej dla nas istotną — naukę. Stary Testament powstały w ciągu ponad tysiąca lat na przestrzeni wielu i bardzo różnych epok, w najróżnorodniejszych sytuacjach i środowiskach, związany z szeregiem etapów Historii Zbawienia, zrodzony z najróżnorodniejszych problemów i potrzeb i odbijający najróżniejsze zainteresowania, koncepcje teologiczne i przeżycia wielkich duchowości wrażliwych na sprawy Boże i głos Boży, zawiera wiele tekstów, które okażą się dla nas naprawdę bezcenne. Są w nim opowieści o „historii początków”, sagi o patriarchach, epopeje o Wyjściu i zdobyciu Ziemi Obiecanej, prawa etyczne, socjalne i liturgiczne, podniosłe apele Deuteronomium (Księgi Powtórzonego Prawa), historia królów i medytacje teologiczne nad tą historią, najróżnorodniejsze rozważania mędrców idące od prostych złotych myśli po tragiczne okrzyki Hioba, nieporównane wołania proroków, z których niemal każde jest swoiste, cała gama modlitw związanych z najróżnorodniejszymi sytuacjami czy to narodu, czy indywidualnego człowieka, i wiele wiele innych rodzajów tekstów. Wszystkie one przekazują nam ponad tysiącletnie doświadczenia i poszukiwania ludu Bożego. Wszystkie te doświadczenia i poszukiwania ludu Bożego, Starego Testamentu zawarte w tych tekstach, jego wsłuchanie się w głos Boga i przekazanie tego głosu w miarę swych możliwości, stanowi niezwykle cenne i bogate dziedzictwo dla ludu Nowego Przymierza, odpowiedź na tysiące problemów nie poruszonych w Nowym Testamencie, lub przynajmniej rzucenie na te problemy pewnego światła.

W formie tylko bardzo fragmentarycznej ilustracji przytoczmy tu kilka przykładów.

Nowy Testament nie ukazuje nam historii Kościoła (Ludu Bożego) na dłuższej przestrzeni czasu: Nowy Testament obejmuje okres zaledwie kilkudziesięciu lat. Stary Testament jest cały oparty na ponad tysiącletnich dziejach Ludu Bożego, badącego przy tym konkretnym narodem i ukazuje szeroko związaną z tym problematykę. W starym Testamencie możemy więc zgłębiać niezwykle zawiłą tajemnicę dziejów Ludu Bożego jak i społeczności ludzkiej. Dostrzegamy zależność tych dziejów od postawy społeczności ludzkiej i od wartości tych, którzy nią rządzą. Widzimy, że w wielkiej części człowiek jest autorem dziejów. Izrael stał się tym, czym się sam uczynił już to jako lud „cudzołożący” na „wyznach”, już to

jako lud pokutujący; i tym czym go uczynił występny król Manasses czy wierny Jozjasz. Stary Testament głosi więc wolność człowieka. Człowiek jest tym, który kształtuje swe losy i losy narodu. Wprawdzie Bóg jest ostatecznym Panem dziejów, ale nie odbiera wolności człowiekowi. Świat może być taki, jakim my go uczynimy. Nie jest oddany na łaskę zupełnie przypadkowych kaprysów tyche ani nie znajduje się pod brzemieniem nieubłaganej ananke lub heimarmene.⁹

Stary Testament jest niezwykle mocno wyczulony na kwestię — dla nas dziś tak aktualną — sprawiedliwości społecznej. Jest podniesieniem ręki przeciw wszelkim nadużyciom ze strony władców i możnych — element chyba nie znany w otaczających cywilizacjach. W Babilonie, Egipcie, Asyrii przyjmuje się jako w pewnym sensie normalny bieg rzeczy fakt, że możni mają przewagę i eksploatują biednego. W Starym Testamencie powstają przeciw temu namiętnie prorocy. Każdy jest odpowiedzialny przed Bogiem za krzywdę — nawet król. Natan śmiało stanie przeciw Dawidowi, gdy ten uwiedzie żonę Uriasza, a samego Uriasza pośle na śmierć, i prorok powie królowi: *Dlatego miecz nie będzie oddalony i od twojego domu na wieki* (2 Sam 12, 10). Podobnie Eliasz upomni się przeciw Achabowi i złowrogiej Jezabel o krew Nabota, zamordowanego za to, że nie chciał sprzedać swej winnicy królowi (3 Król 21). I inni prorocy tysiąc razy wypowiedzą groźbę przeciw tym, którzy się wylegują na łożach z kości słoniowej i krzywdzą biednych. Stary Testament żąda więc od władców i możnych sprawiedliwości, uczciwości, poczucia odpowiedzialności. Stary Testament nigdy nie zgodziłby się na zasadę, że Władza tylko dlatego, że jest Władzą, ma rację. W Starym Testamencie Władza dlatego, że jest Władzą, jest powołana od oddania sprawiedliwości wszystkim „ubogim Jahwe”, a każde nadużycie tej przewagi, jaką daje

⁹ Por. J. L. McKenzie, art. cyt. 630n, F. Dreyfus, *Egzystencjalna wartość Starego Testamentu*, Concilium 1966/67 649n. Bardzo interesujący jest również artykuł A. Morawskiej, *Biblia a kultura laicka*, Znak nr 157/158 (VII/VIII 1967) 1045—58, będący omówieniem książki A. Th. van Leeuwen, *Christianity in World History*, Edinburgh 1964. Jak podaje A. Morawska, autor przemawia za wniesieniem do dzisiejszej laickiej kultury chrześcijańskiego fermentu. Jest on przy tym zdania, że ponieważ Bóg Biblii jest radykalnie, nieprzewidywalnie transcendentny, więc tym samym świat jest na wskroś świecki, „wypuszczony na wolność”. Nadto ponieważ Bóg Izraela jest „Panem Dziejów”, więc treścią Przymierza nie jest rekonstruowanie jakiejś całości kosmicznej, zhierarchizowanej i stabilnej, lecz droga naprzód, historia wspólnoty równych w swym zasadniczym „stanie pielgrzymstwa”. Oczywiście pierwsze twierdzenie w świetle tego, że Bóg jest jednak Panem Dziejów — *Kto wzbudził ze Wschodu tego, którego sprawiedliwość przyzywa na każdym kroku?* (tzn. Cyrusa). *Kto mu poddaje narody i upokarza królów?* (Iz 41, 2) — musi być bardzo wycienione, a nawet zmodyfikowane, niemniej jest ciekawe i zawiera jakąś część prawdy.

posiadana władza, i każda krzywda uciśnionych woła o pomstę do nieba i nie będzie zapomniana (por. także Ps 57 — przeciw fałszywym sądom).

Inny przykład bogactwa Starego Testamentu. Nigdzie chyba w Nowym Testamencie nie została wyrażona tak przejmująco cena sprawiedliwych w oczach Boga i ich wartość zadośćuczynna, jak w rozmowie Boga z Abrahamem w związku z zamiarem Boga zniszczenia Sodomy i Gomory (Rdz 18, 16—33).

Nowy Testament nie posiada również niczego takiego jak psalmy, te nieporównanie pieśni-modlitwy, w których odnajdzie się człowiek w dniu najwyższej radości:

*Ufałem Panu, ufałem,
Schylił się nade mną i wysłuchał mego wołania...
I w usta moje włożył śpiew nowy,
pieśń dla naszego Boga*

(Ps 39, 2, 4)

*Pan światłem i zbawieniem moim: kogóż mam się lękać?
Pan obroną życia mojego: przed kim mam się trwożyć?*

(Ps 26, 1)

w dniu błagań:

*Do Ciebie Panie, wołam;
Opoko moja, nie bądź dla mnie głuchy,
bym wówczas, gdy mnie nie wysłuchasz,
nie stał się podobny do tych, co zstępują do grobu*

(Ps 27, 1)

i w godzinę „goryczy najbardziej gorzkiej”, opuszczenia przez ludzi i Boga:

*moja dusza odmawia przyjęcia pociechy...
Czy Bóg odrzuci na wieki
i już nie będzie łaskawy?
Czy jego łaski zabraknie na zawsze...?*

(Ps 76, 3, 8n)

ZAKOŃCZENIE

Takie przykłady bogactw Starego Testamentu można byłoby mnożyć bez końca. Można byłoby np. przytoczyć nieporównane

dialogi Boga ze swym ludem z ksiąg prorockich (np. Oz 6, 1—6; 14, 2—9; Mich 6, 1—8; Jr 3, 21—25), ale artykuł ten ma ograniczoną objętość, więc tylko na zakończenie spójrzmy, jak *Konstytucja o Objawieniu* 15 reasumuje bogactwo i znaczenie Starego Testamentu: „Księgi Starego Testamentu, stosownie do położenia rodzaju ludzkiego przed dokonaniem przez Chrystusa zbawieniem, udostępniają wszystkim znajomość Boga i człowieka oraz sposobów działania Boga Sprawiedliwego i miłosiernego w stosunku do ludzi. Jakkolwiek księgi te zawierają także sprawy niedoskonałe i przemijające, pokazują jednak prawdziwą pedagogię Bożą. Stąd też owe księgi, które przecież wyrażają żywe odczucie Boga (vivum sensum Dei)¹⁰, w których kryją się wzniosłe nauki o Bogu oraz zbawienna mądrość co do życia człowieka i przedziwny skarbiec modlitw, w którym wreszcie utajona jest tajemnica naszego zbawienia — powinny być przez wiernych chrześcijan ze czcią przyjmowane”.

Tak więc dokonaliśmy przeglądu niektórych, ale mam nadzieję zasadniczych wartości Starego Testamentu. Ukazanie wartości nie jest wszakże odpowiedzią na trudności, jakie zostały wysunięte na początku. Nie odpowiadam jednak tu na nie, ponieważ na niektóre starałem się już odpowiedzieć w osobnym artykule, a inne postaram się jeszcze poruszyć.¹¹ Tu chciałbym tylko dodać, że wiele sądów, jakie wypowiadamy dość pochopnie o Starym Testamencie jest wynikiem naszej bardzo powierzchownej znajomości jego treści. Niechaj przykładem będzie wspomniany starotestamentalny obraz Boga. To prawda, że w wielu tekstach spotykamy się z Bogiem surowym, karzącym, bezlitosnym. Będzie to często dość jednostronne zapatrzanie się w Boga jako Sędziego czy Nieskalanie Świętego, który nieubłagane, w imię bezwzględnej sprawiedliwości lub w imię tego, że uczczenie Go jest pierwszym i największym obowiązkiem człowieka, karze za każdy grzech i nieoddanie Mu czci. Ale obok tego obrazu spotykamy się jeszcze z innym, do którego my, chrześcijanie, nie będziemy mieli nic do dorzucenia. Dla przykładu przytoczę jeden tekst z Księgi Ozeasza, szczególnie piękny i liryczny — ale takich tekstów można znaleźć w Starym Testamencie bardzo wiele (np. Oz 6, 1—6; 14, 2—6; Iz 49, 14—16).

¹⁰ Ośmielam się tu poprawić przekład Pallottinum (*Sobór Watykański II*, Poznań 1968) — z którego zresztą korzystam — ponieważ podane tam wyrażenie „wyrażają żywy zmysł Boży” jest raczej niezrozumiałe.

¹¹ Omówiłem trudności historyczne w artykule pt. *Trudności historyczne Pisma Świętego a rodzaje literackie*, Znak nr 184 (X 1969) 1350—72. Mam w dużej części przygotowany obszerny artykuł pt. *Trudności moralno-teologiczne Starego Testamentu a uwarunkowania historyczne-kulturalne*. Artykuł ukaże się też prawdopodobnie w Znak i będzie ściśle związany tak z *Trudnościami historycznymi*, jak i z niniejszym artykułem.

Oto jak Bóg zwraca się do Izraela, swego ludu, tak często niewiernego, ustami proroka:

*Miłowalem Izraela, gdy jeszcze był dzieckiem
i syna swego wezwałem z Egiptu.
Im więcej ich wzywałem
tym dalej odchodzili ode mnie...
A przecież ja uczyłem chodzić Efraima,
na swe ramiona ich brałem,
oni zaś nie rozumieli, że troszczyłem się o nich.
Pociągnąłem ich ludzkimi więzami,
a były to więzy miłości.
Byłem dla nich jak ten, co podnosi
do swego policzka niemowlę...
Jakże mogę cię porzucić, Efraimie,
i jak opuścić ciebie, Izraelu?...
Moje serce na to się wzdryga
i rozgrzewają się moje wnętrzności.
Nie chcę, aby wybuchnął płomień mego gniewu
i Efraima już więcej nie zniszczę,
albowiem Bogiem jestem, nie człowiekiem;
pośrodku ciebie jestem Ja — Święty,
i nie przychodzę, aby zatracać.*

(Oz 11, 1—9)

Janusz Frankowski

OPOWIEŚCI CHASYDÓW

NOWE NIEBO *

Kiedy Rabin z R. był jeszcze dzieckiem, chodził sobie po podwórzu w piątek pod wieczór, w czasie, kiedy chasydzi byli już na modlitwie. Jeden z nich podszedł do niego i zapytał: „Dlaczego nie wchodzisz? Szabas się już zaczął”. „Szabas się jeszcze nie zaczął”, odpowiedział późniejszy rabin z R. „Jak to?”, zapytał chasyd. „W szabas zawsze ukazuje się nowe Niebo, a ja go jeszcze nie widzę”, odrzekło dziecko.

OPOWIADANIE O DYMIE

Pewnego razu rabin Mojżesz z Kobrynia odwiedził rabina z R. w wigilię szabasu. Znalazł go stojącego w środku pokoju, z fajką w ręce i w chmurze dymu. Rabin z R. od razu zaczął opowiadać historię:

„Żył raz człowiek, który w wigilię szabasu zgubił drogę w mrocznym lesie. Nagle zobaczył w oddali dom. Poszedł w tym kierunku. Kiedy do niego wszedł, znalazł się twarzą w twarz ze zbójcą o dzikim wyglądem; na stole przed nim leżała strzelba. Zbójca poderwał się, ale zanim mógł chwycić strzelbę, tamten błyskawicznie ją złapał i pomyślał: „Jeżeli go trafię, to dobrze, jeżeli chybię, to przynajmniej pokój napełni się dymem i będę mógł uciec”.

Kiedy rabin z R. doszedł do tego miejsca w swoim opowiadaniu, odłożył fajkę i powiedział: „Szabas!”

CADYK I LUD

Rabin z R. mówił: „Podobnie jak ktoś, kto przygotowuje się do rozłupania drzewa przy pomocy siekiery, bierze ogromny rozmach

Wyboru opowieści chasydów i tłumaczenia dokonano według angielskiego tłumaczenia znanej książki Martina Bubera *Tales of the Hasidim* (N. York 1961, Schocken). Są to opowiadania o rabinach z XIX oraz z początku XX wieku.

a potem chybia i siekiera idzie w ziemię tak i cadyk: mówi do ludzi, aby pobudzić ich serca do służby Bogu, ale nie zwracają na niego uwagi; oni jedynie podziwiają jego zręczność i kunszt jego mowy”.

EZECHIEL I ARYSTOTELES

Pewnego razu rabin z R., kiedy wielu mądrych ludzi zebrało się przy jego stole, zadał pytanie: „Dlaczego ludzie krytykują naszego mistrza Mojżesza Majmonidesa?” Odpowiedział: „Ponieważ w niektórych miejscach twierdzi on, że Arystoteles wiedział więcej o sferach niebieskich aniżeli Ezechiel. Dlaczego jednak nie powinniśmy być przeciwko niemu?”

Rabin z R. ciągnął dalej: „Jest właśnie tak, jak nasz mistrz Mojżesz ben Majmon mówi. Dwu ludzi weszło do pałacu królewskiego. Jeden z nich oglądał okiem znawcy długo każdy pokój, wspaniałe tkaniny i skarby, i nie mógł się im napatrzeć. Drugi siedł przez salony i wiedział tylko to: „To jest dom króla, to jest szata króla. Jeszcze parę kroków i zobaczę mojego Pana, Króla”.

CHODZENIE PO NAPIĘTEJ LINIE

Pewnego razu kiedy chasydzi siedzieli razem w atmosferze braterstwa, przyszedł do nich rabin Izrael ze swoją fajką w rękę. Ponieważ był bardzo przyjazny, zadali mu pytanie: „Powiedz nam, drogi rabinie, jak powinniśmy służyć Bogu?” Rabin, nieco zaskoczony, odparł: „Skądżeż mam wiedzieć!” Ale zaraz odpowiedział im tę oto historię.

„Było dwu przyjaciół i obydwu oskarżono przed królem o zbrodnię. Ponieważ król ich kochał, chciał im okazać łaskę. Nie mógł ich jednak uwolnić, bo nawet słowo królewskie nie jest ponad prawem. Dlatego wydał taki werdykt: należy rozpiąć linę ponad głęboką przepaścią, a dwaj oskarżeni mają po niej przejść, jeden za drugim. Ten, który dojdzie do drugiego brzegu, uratuje swoje życie. Zrobiono tak, jak król rozkazał. Pierwszy z przyjaciół przeszedł bezpiecznie. Drugi, ciągle stojąc w tym samym miejscu, zawołał do niego: «Powiedz mi, przyjacielu, jakżeś to zrobił, żeś przeszedł ponad tą straszną przepaścią?» Tamten odkrzyknął: «Nie wiem nic prócz tego, że ile razy czułem, iż ciągnie mnie w jedną stronę, przechylałem się na drugą»”.

BÓG, KTÓRY PRZEBACZA

Lekarze poradzili rabinowi z R. udać się do Odessy dla kąpieli morskich. W tym czasie mieszkał tam wnuk sławnego rabina Jakuba Emden. Nazywał się Meir. Odszedł on od drogi swoich ojców. Kiedy rabin Izrael usłyszał o nim, posłał mu zaproszenie do odwiedzenia R. obiecując pokryć wszystkie związane z tym wydatki. Meir się zgodził i przyjechał.

Krótko siadywał przy stole — czynił pokutę. Pewnego dnia cadyk zauważył, że Meir wydaje się przygnębiony. Zapytał go więc: „Meir, mój synu, co cię dręczy? Jeżeli to twoje grzechy, pamiętaj, że nawrócenie się wszystko naprawia”.

Meir odpowiedział: „Jakżeż nie mam się dręczyć? Po uczynieniu pokuty, powracam do grzechu stale, jak pies do swoich wymiotów — jakżeż zatem mam wiedzieć, że przyjęto moją pokutę?”

Rabin z R. dotknął jego ramienia i powiedział: „Czy nigdy nie zastanowiło cię to, co czytamy w modlitwie: «...Bo ty jesteś Przebaczący Izraela i ten, który odpuszcza ludom Jeszurun». Czyż nie wystarczyłoby napisać: «Ty przebaczasz i odpuszczasz»? Ale właśnie dlatego, że to niejako droga człowieka grzeszyć ciągle, drogą Boga jest ciągle przebaczać i odpuszczać”.

CHODZENIE ZE SWOIM WŁASNYM ŚWIATŁEM

Młody rabin użalał się przed rabinem z R.: „W ciągu tych godzin, w których poświęcam się studiom, czuję życie i światło, ale z chwilą, kiedy przestaję studiować, wszystko się zmienia. Co mam robić?”

Rabin z R. odpowiedział: „To jest tak samo jak z tym człowiekiem, który idąc przez las ciemną nocą, spotyka kogoś z latarnią w ręce i przyłącza się do niego, lecz na rozstaju muszą się rozejść; każdy z nich musi iść swoją własną drogą. Kiedy jednak człowiek nosi ze sobą swoje własne światło, nie musi się lękać żadnej ciemności”.

CZAS NA MODLITWĘ

Rabin Izrael udał się z wizytą do rabina z A. Długo musiał czekać, zanim rabin z A. skończył modlitwę poranną — często ją mówił. Zapytany, kiedy się modli, odpowiedział, że właściwie nie wie i opowiedział tę oto historię:

„Król wyznaczył godzinę, w której każdy z jego poddanych mógł

uzyskać u niego audiencję. Pewnego dnia jakiś żebrak przyszedł o innej godzinie do pałacu i poprosił o przyjęcie przez króla. Straże go ofuknęły pytając, czy nie zna przepisów. Żebrak odparł: «Znam je, ale obowiązują tylko tych, którzy przychodzą do króla, aby mu mówić o swoich własnych sprawach i rzeczach, których potrzebują. Ja tymczasem przychodzę do króla, aby rozmawiać z nim o sprawach królestwa». Wpuszczono go natychmiast”.

„Tym sposobem — zakończył rabin z R. swoją opowieść — wiem, kiedy mam się modlić”.

O WSPÓŁCZESNYCH WYNAŁAZKACH

„Zawsze możecie się nauczyć czegoś z każdej rzeczy” — powiedział kiedyś do swoich chasydów rabin z S. „Każda rzecz może nas czegoś nauczyć, i to nie tylko rzeczy stworzone przez Boga. Także i te, które człowiek zrobił, mogą nas o czymś pouczyć”.

— Czegóż możemy się nauczyć od pociągu? — zapytał z powątpiewaniem jakiś chasyd.

— Tego, że z powodu jednej sekundy można czasem stracić wszystko.

— A od telegrafu?

— Że każde słowo się liczy i za każde trzeba zapłacić.

— A od telefonu?

— Że tego, co tutaj mówimy, słucha się tam.

KAŻDY MA SWOJE MIEJSCE

Zapytano rabina Abrahama: „Nasze mądrości mówią: «Nie ma rzeczy, która by nie miała swojego własnego miejsca». Zatem i człowiek posiada swoje własne. Dlaczego więc ludzie czasami czują się tak stłoczeni?” Odpowiedział: „Ponieważ każdy chce zająć miejsce drugiego”.

WARCABY

Pewnego dnia (w czasie dni *Hanukka*) rabin Nahum, syn rabina z R., wszedł do szkoły, kiedy się go najmniej spodziewano. Zastał swoich uczniów grających w warcaby, modne w owym czasie. Zobaczywszy cadyka speszyli się i przestali grać. Ten jednak skinął im przyjaźnie i zapytał: „Znacie reguły gry w warcaby?” Nie odpowiedzieli mu z nieśmiałości. Więc ich wyręczył. „Powiem wam,

jakie są reguły gry w warcaby. Pierwszą jest, że nie można zrobić na raz dwu ruchów. Drugą — że można się poruszać tylko naprzód a nie w tył. A trzecią — że kiedy osiągnie się ostatni rząd, można się poruszać, gdzie się chce”.

IMITATIO DEI

Rabin z Sasowa dał kiedyś ostatnie pieniądze, jakie miał w kieszeni, człowiekowi złej reputacji. Jego uczniowie zrobili mu z tego zarzut. Odpowiedział im: „Czyż mam być bardziej wymagający od Boga, który je podarował mnie?”

ZDANIE SIĘ NA BOGA

Rabin Mojżesz Leib mówił: „Jak łatwo jest dla ubogiego człowieka zdać się na Boga! Cóż bowiem innego posiada, na co mógłby się zdać? A jak ciężko jest bogatemu zdać się na Boga? Całe jego mienie woła do niego: »Zdaj się na mnie!«”.

W PIEKLE

Rabin z A. mówił do Boga: „Panie świata, wiem, że nie mam na tyle cnoty ani zasług, żebyś mnie po śmierci wpuścił do raju między sprawiedliwych. Ale jeśli zamierzasz mnie wsadzić do piekła między ludzi złych, proszę, pamiętaj, że ja z nimi nie mogę wytrzymać. Dlatego błagam cię, weź wszystkich nieprawych z piekła i dopiero wtedy mnie tam wsadź”.

CI, KTÓRZY SĄ ZDOLNI DO SŁUCHANIA, NIECH SŁUCHAJĄ

Pewnego razu wielki tłum ludzi zebrał się wokół rabina z A., aby słuchać jego nauk. „Nic wam to nie pomoże — zawołał do nich. — Ci, którzy są zdolni do słuchania, usłyszą nawet z wielkiej odległości; ci, którzy nie są zdolni do słuchania, nie usłyszą, nawet jeżeliby stali tuż koło mnie”.

DROGI

Rabin Mendel często się zalił: „Jak długo nie było dróg, mogłeś przerwać podróż z zapadnięciem nocy. Świat dawał ci wtedy oka-

zję do odmawiania Psalmów w gospodzie, do otwarcia książki, do porozmawiania przyjacielskiego z drugimi. A dziś możesz po drogach wędrować dniem i nocą, nie ma już więcej pokoju”.

POBŁOGOSŁAWILI JEDEN DRUGIEGO

Rabin Feiwisz ze Zbaraża przyszedł raz do rabina Mendla, aby spędzić z nim razem szabas. W niedzielę, kiedy się żegnali, zapłakał i powiedział: „Mam siedemdziesiąt cztery lata i jeszcze nie nawróciłem się naprawdę do Boga”. Płacząc rabin Mendel odpowiedział: „To samo i mnie dręczy”. Wówczas postanowili jeden drugiego pobłogosławić błogosławieństwem, które by ich uczyniło zdolnymi do prawdziwego nawrócenia.

KAŻDY ROBI TO, CO DO NIEGO NALEŻY

Rabin Uri mówił: „Dawid mógł stworzyć psalmy, a cóż ja mogę zrobić? Ja mogę je odmawiać”.

KSIĄŻKI

Kiedys powiedział rabin z Kobrynia: „Gdyby to ode mnie zależało, ukryłbym wszystko, co napisali cadyce. Bo kiedy człowiek posiada zbyt wielką wiedzę, jego mądrość może się stać większą od jego czynów”.

PODSTĘP SZATANA

„W dawnych czasach — tak mówił rabin z Kobrynia — kiedy szatan nie chciał dopuścić do tego, żeby chasyd chodził do cadyka przybierał postać jego ojca, matki czy żony i usiłował go namówić do porzucenia swojego zamiaru. Ale kiedy dostrzegł, że opór jedynie wzmacnia chasyda w jego wierności, zmienił swoją taktykę. Zawarł z chasydem pokój, stał się jego przyjacielem i oznajmił mu z całą grzecznością i uprzejmością: »Nawróciłeś mnie. Właśnie idziesz do swojego rabina, ale pozwól, że ci będę towarzyszył; właśnie modlisz się, pozwól mi modlić się z tobą; właśnie uczysz się czegoś, pozwól mi pomóc ci się uczyć«”.

„I tak przychodzi czas, kiedy szatan mówi: »Właśnie siedzisz na katedrze cadyka, pozwól, że usiądę obok ciebie. Będziemy razem!«”.

DO ŚRODKA SŁOWA

Rabin Mojżesz z Kobrynia mówił: „Kiedy wymawiasz słowo przed Bogiem, to wejdź do tego słowa całym sobą”. Jeden ze słuchaczy zapytał: „Jakżeż może duży człowiek wejść do małego słowa?” — „Każdy, kto uważa siebie za większego od słowa — powiedział cadyk — nie jest tym człowiekiem, o jakim mówimy”.

*

Po śmierci rabina Mojżesza z Kobrynia jeden z jego przyjaciół powiedział: „Gdyby ktoś jeszcze był, kto mógłby go być słuchać, nie byłby jeszcze umarł”.

NAJWAŻNIEJSZE

Po śmierci rabina Mojżesza rabin Mendel z Kocka zapytał jednego z jego uczniów: „Co było, najważniejsze dla twojego mistrza?” Uczeń pomyślał a potem odrzekł: „To, co robił w danej chwili”.

W ŚWIECIE SZEOLU

Opowiadają taką historię:

Do rabina Izakara z Wolborza przyszedł raz człowiek umarły, którego rabin znał jeszcze za życia — był bardzo znany w gminie. Prosił rabina o pomoc materialną. „Parę dni temu — mówił — zmarła mi żona i chciałbym się po raz drugi ożenić”. „Czyż nie wiesz — zapytał go cadyk — że przecież już nie znajdujesz się pomiędzy żyjącymi, że znajdujesz się w świecie Szeolu?”

Kiedy człowiek nie chciał mu uwierzyć, rabin podniósł poły jego płaszcza i pokazał mu, że jest owinięty całunem.

Słuchając tej opowieści syn rabina zapytał: „Dobrze, jeżeli to tak, to może ja także znajduję się w świecie Szeolu”. „Jeżeli zdajesz sobie sprawę, że istnieje coś takiego jak tamten świat, odpowiedział jego ojciec, jeszcze w nim nie jesteś”.

JA I TY

Zapytano rabina z Radoszyc: „Jak należy rozumieć miejsce w Talmudzie, w którym rabin Symeon ben Johai mówi do swojego syna: »Synu mój, ty i ja to wystarczy dla świata?«” odpowiedział: „Czytamy w Tosefcie: »Znaczenie, jakie tkwi w stworzeniu świata, jest to, że stworzenie mówi: Ty jesteś naszym Bogiem. A jeden Święty — niech będzie błogosławiony — mówi: Ja jestem Pan, wasz Bóg«. To »ty« i to »ja« wystarczają dla świata”.

DROGA DO DOSKONAŁOŚCI

Pewnego razu proszono rabina Jehudi, aby przeegzaminował z Talmudu trzynastoletniego chłopca Hanocha, późniejszego rabina z A. Chłopiec myślał godzinę nad zadany mu miejscem. Po skończeniu egzaminu, rabin położył mu na policzku dłoń i powiedział: „Kiedy miałem trzynaście lat, nie mogłem w ogóle zrozumieć niektórych, może jeszcze głębszych aniżeli ten, tekstów, a kiedy miałem osiemnaście, miałem opinię wielkiego uczonego w Torze. Ale któregoś dnia przyszła mi myśl, że nie można osiągnąć doskonałości li tylko poprzez naukę. Zrozumiałem to, co powiedziano o naszym ojcu Abrahamie: że zbadał słońce, księżyc i gwiazdy i nie znalazł Boga i jak w tym nie-znalezieniu objawiła mu się Jego obecność. Przez trzy miesiące rozmyślałem nad tym spostrzeżeniem. Potem i ja badałem, aż osiągnąłem prawdę o nie-znalezieniu”.

WSZYSTKO I KAŻDY

Powiedział kiedyś rabin Bunam:

„W szabas, kiedy mój pokój jest pełen ludzi, bardzo trudno przychodzi mi »mówić Torę«. Każda bowiem osoba domaga się swojej własnej Tory i każda chce znaleźć własną doskonałość. I to, co daję wszystkim muszę brać od każdego”.

TALENTY

Rabin Bunam mówił do swoich chasydów: „Ten spośród was, który się zajmuje tylko miłością, jest flirciarzem; ten spośród was, który jest tylko pobożny, jest złodziejem; ten spośród was, który jest tylko zręczny, jest niewierzącym. Tylko ten, który posiada wszystkie te trzy talenty na raz, może służyć Bogu jak należy”.

GŁUPIEC I MĘDRZEC

Kiedyś powiedział rabin Bunam: „Jeżeli bym miał wam tu przedkładać uczone i subtelne interpretacje Pisma, mógłbym mówić dużo o wielkich rzeczach. Ale tylko głupiec mówi, co wie, podczas gdy mędrzec wie, co mówi”.

NIEODKUPIONE MIEJSCE

Kiedys rabin Bunam modlił się w gospodzie. Ludzie go popychali, szturchali, ale on mimo to nie wchodził do swojego pokoju. Później powiedział do swoich uczniów: „Czasami wydaje się rzeczą nie-możliwą modlić się w jakimś miejscu; szuka się wtedy innego. Ale nie jest to słuszne. Miejsce bowiem, któreśmy opuścili, krzyczy żałościwie: »Dlaczego nie chcesz odmówić swoich modlitw tu, ze mną? Jeżeli napotykasz trudności, jest to znak, że do ciebie należy odkupić mnie«”.

WIELKA ZBRODNIA

Rabin Bunam mówił do swoich chasydów: „Grzechy, które człowiek popełnia, nie stanowią wielkiej zbrodni. Pokusa jest silna a siły człowieka słabe! Wielką zbrodnią człowieka jest, że w każdym momencie może się on nawrócić, a jednak nie robi tego”.

JAK RABIN MENDEL STAŁ SIĘ CHASYDEM?

Rabin Mendel mówił: „Stałem się chasydem, ponieważ w mieście, w którym żyłem, był stary człowiek, który opowiadał o cadykach. On mówił, co wiedział, a ja słyszałem to, czego mi było potrzeba”.

FIRMAMENTY

Pewien cadyk, który nie we wszystkim zgadzał się z rabinem z Kocka, posłał mu list tej treści: „Jestem tak wielki, że dosięgam siódmego nieba”. Rabin z Kocka odesłał mu taką odpowiedź: „Ja jestem tak mały, że wszystkie siedem firmamentów na mnie się opierają”.

OJCOWIE I SYNOWIE

Pewien człowiek przyszedł do rabina z Kocka i skarżył się na swoich synów, którzy nie chcieli mu pomagać, pomimo że stary już był i nie mógł więcej zarabiać na swoje utrzymanie. „Zawsze byłem gotowy zrobić coś dla nich, mówił, a dziś oni nie chcą nic zrobić dla mnie”. Rabin podniósł w milczeniu oczy do nieba: „Tak właśnie jest, rzekł spokojnie, ojciec podziela zmartwienia swoich synów, ale synowie nie chcą podzielać zmartwienia swojego ojca”.

ZMARTWIENIE

Jakiś chasyd zalił się przed rabinem z Kocka na swoje ubóstwo i kłopoty. „Nie martw się, radził rabin, módl się do Boga z całego swojego serca, a łaskawy Pan zlituje się nad tobą”. „Ale ja nie umiem się modlić”, rzekł chasyd. Litość ogarnęła rabina z Kocka. Spojrzał na niego z troską. „W takim razie, powiedział, masz nad czym się martwić”.

BAŁWOCHWALSTWO

Rabin z Kocka mówił: „Kiedy człowiek oddaje cześć twarzy, która nie jest żadną twarzą, mamy do czynienia z bałwochwalstwem”.

CZEGO NIE MOŻNA NAŚLADOWAĆ

Rabin z Kocka mówił: „Wszystko na świecie można naśladować z wyjątkiem prawdy. Imitacja prawdy nie jest już prawdą”.

WYGRANA

Rabin Jehiel Meir, późniejszy rabin z Gostynina, był bardzo biedny. Kiedyś przyszedł do cadyka z Kocka z rozpromienioną twarzą i oznajmił mu, że przypadła mu w udziale największa wygrana na loterii. „Naprawdę to nie z mojej winy” odezwał się cadyk. Rabin Jehiel wrócił do domu, i rozdał wygrane pieniądze pomiędzy potrzebujących przyjaciół.

SKARBIEC MIŁOŚCI

Zapytano rabina z Kocka: „Kiedyś było tyle miłości pomiędzy chasydami — dlaczego nie ma jej teraz?” Rabin odpowiedział: „W niebie znajduje się skarbiec miłości. Rabin z Berdyczowa otwarł go raz dla ludzi i dlatego chasydzi miłowali się wzajemnie. Ale wdarli się tam także jacyś źli ludzie i wzięli miłość dla swoich trywialnych miłostek. Wówczas cadyk zamknął z powrotem skarbiec”.

PO CO PISAĆ KSIĄŻKĘ?

Zapytali raz chasydzi rabina Mendla, dlaczego nie napisał ani jednej książki? Po chwili milczenia odpowiedział: „Założmy, że napisałem książkę. Któż ją kupi? Kupią ją nasi ludzie. Ale kiedyż nasi ludzie mają ją czytać, skoro cały tydzień zajęci są zarabianiem na swoje utrzymanie? Będą ją czytać w szabas. Ale kiedy będą mogli ją czytać w szabas? Przecież najpierw muszą wziąć rytualną kąpiel, potem muszą się uczyć i pomodlić, a w końcu przychodzi pora posiłku świątecznego. Tak, mają czas czytać po posiłku świątecznym. Oczywiście, wyobraźmy sobie, że jeden pobożny żyd wyciąga się na sofie, bierze książkę i otwiera ją. Wypełniony jedzeniem staje się senny i zasypia a książka wyslizguje mu się z rąk i spada na podłogę. Powiedźcie mi teraz, po co miałem pisać książkę?”

*

Wkrótce po śmierci cadyka, który był przyjacielem rabina z Worek, jeden z jego chasydów, obecny przy śmierci, przyszedł do rabina Mendla i opowiadał mu o niej. „Jaka była ta śmierć?” — zapytał rabin Mendel. „Bardzo piękna — mówił chasyd — było tak, jakby on przechodził z jednego pokoju do drugiego”. „Z jednego pokoju do drugiego”? — zadumał się rabin Mendel. „Nie, nie, raczej z jednego kąta do drugiego kąta w tym samym pokoju”.

GDZIE ZNAJDUJE SIĘ BÓG?

Kiedy rabin Izaak Meir był jeszcze chłopcem, matka zabrała go ze sobą do Kozienic. Tam ktoś zwrócił się do niego: „Izaak Meir, dam ci guldena, jeżeli mi powiesz, gdzie znajduje się Bóg”. Izaak odpowiedział: „A ja ci dam dwa guldeny, jeżeli mi powiesz, gdzie On się nie znajduje”.

PRAWDZIWA NIEWOLA

Rabin Hanoch mówił: „Prawdziwa niewola Izraela w Egipcie polegała na tym, że nauczyli się ją znosić”.

tłum. Stanisław Grygiel

Σ: REFLEKSJE W ZAWIESZENIU (8)

Istota uczuć religijnych nie ma nic wspólnego z żadnym rozumowaniem, z żadnymi przewinieniami czy przestępstwami, z żadnymi ateizmami; tu jest coś innego i wiecznie będzie coś innego; tu jest coś takiego, obok czego wiecznie będą się prześlizgiwać ateizmy i wiecznie będą mówić nie o tym.

Dostojewski

Fenomen wiary jest czymś absolutnie pierwotnym. Znaczy to, że nie da się go sprowadzić, ani też przełożyć czy rozłożyć na jakiegokolwiek inne fenomeny. Określanie czy definiowanie go utworzy tylko nowy fenomen, być może zbliżony do fenomenowi wiary, ale niezdolny adekwatnie się z nim pokryć. W szczególności nietrafne i wiodące na manowce są te próby przybliżeń, które uciekają się do pojęć „prawdopodobieństwa”, „przypuszczenia”, „przewidywania”, „przeświadczenia”, „przewidywania rzeczy przyszłych”. Gdyby uchwytywały one istotę wiary, straciła by ona swą samoistość, a tym samym rację swego bytu. Jeśli jest, mimo wszystko, żywna, jeśli mówi się o jej przeżywaniu, ponawiając nieustannie próby jej opisanie i nieustannie z nich rezygnując w poczuciu własnej bezsilności oraz beznadziejności całego przedsięwzięcia, to coś innego może to oznaczać nad to, iż stajemy tu oko w oko z czymś najzupełniej swoistym, niewyraźnym do końca, a zarazem prostym i jedynym? Maksimum tego, co możemy uzyskać, to szereg stwierdzeń negatywnych: wiara nie jest tym, ani tym, ani tamtym...

W różnych sytuacjach i przy różnych okazjach odwołujemy się do wiary. W dalszym ciągu będzie chodziło nam przede wszystkim o akty wiary żywione w ramach tego, co nazywamy — w szerokim rozumieniu tych słów — doświadczeniem religijnym. Mówiąc o pierwotności fenomenowi wiary ten jej przypadek mieliśmy na myśli. Ale nie zawadzi przypomnieć, że sformułowanie „wierzę, że” poprzedza cały szereg sądów, które stanowią wyraz naszego najbardziej potocznego, codziennego stosunku do świata, a zwłaszcza do innych ludzi, i nie mają nic wspólnego ze sferą doświadczenia

religijnego. „Wierzę, że mówisz prawdę”, „wierzę, że zrobisz wszystko, by to załatwić”, albo po prostu „wierzę ci”. O każdym z tego rodzaju sformułowań można jednak powiedzieć, że zachowują swą swoistość w określonej sytuacji i tak długo tylko, jak długo ta sytuacja istnieje, albowiem każde z nich przybrać może postać zwykłego sądu asertorycznego, pozbawionego poprzednika „wierzę, że”, w sytuacji innej, sprawdzającej trafność czy zasadność zawartego w tym poprzedniku zawierzenia. Sprawdzenie likwiduje wiarę. Jeżeli już wiem, że właśnie zrobiłeś wszystko, by to czy tamto załatwić, nie potrzebuję wierzyć, że to zrobisz. Jeśli sprawdziłeś się wielokrotnie sam w różnych, w tym także trudnych sytuacjach, nie potrzebuję mówić „wierzę ci”, lecz powiem raczej „to przecież oczywiste”. Albo nie powiem nic w ogóle.

Warunkiem aktu wiary jest więc szczególna niesprawdzalność tego, do czego on się odnosi. Postulat radykalnej sprawdzalności wszystkiego unicestwia samą możliwość wiary. Gdyby był bezwzględnie racjonalny, wiara, tym samym, nie mogłaby być w żadnym sensie racjonalnie broniona: dopuścić by ją można najwyżej jako tymczasową postać niesprawdzonego jeszcze przypuszczenia, które utrzyma ją przy życiu tak długo, jak długo samo nie zostanie zweryfikowane lub sfalsyfikowane. Może jednak absolutna sprawdzalność nie jest warunkiem sine qua non racjonalności? Może, w swym szerszym i głębszym znaczeniu, racjonalność każe się liczyć z czymś, czego się sprawdzić, przy pomocy dostępnych nam metod, nie da? Może nie wyklucza z góry możliwości wielorakości różnych doświadczeń, w tym także doświadczenia wiary? Trzeba by wówczas zgodzić się, choćby hipotetycznie, że wiara jest pewną szczególną formą niepustego i nieiluzorycznego doświadczenia czegoś, co jakoś istnieje i co poza tym doświadczeniem jest dla człowieka być może nieosiągalne. Stwierdzenie, czy chociażby przypuszczenie istnienia takiego czegoś, ma oczywiście charakter bądź metafizyczny bądź ontologiczny. Stwierdzenie takie zakłada, że rzeczywistość, która jest nam dana, posiada różne „strony” i różne „wymiarzy”, że nie wyczerpuje się w jednym sposobie jej doświadczania, ale domaga się wielorakich poznawczych i pozapoznawczych nastawień z naszej strony, i że tylko dzięki nim, traktowanym jako pewnego rodzaju odpowiedzi na nią, możliwe się staje wnikanie w jej tajemnice i zdobywanie prawdziwej o niej wiedzy.

Negatywne określenie wiary powie, że odnosi się ona zawsze do czegoś, co inne, że inaczej musi być doświadczana i przeżywana, że wreszcie spełnia inną funkcję aniżeli to wszystko, co da się wyeksplikować w wyniku naszego czysto poznawczego, woli-tywnego lub emocjonalnego stosunku do świata. Ta inność nie do-

maga się zresztą przekreślenia czy choćby pominięcia tego, co nią nie jest. Przeciwnie: żąda uwzględnienia znanego i sprawdzalnego, opiera się na nim i pozostaje z nim w najbardziej intymnym związku. Dlatego właśnie tak łatwo o pomieszanie znanego z niepoznawalnym, sprawdzalnego z nie dającym się sprawdzić. Treści wiary przekraczają rzeczywistość bezpośrednio daną, równocześnie jednak darzą ją pełnym uznaniem i zaufaniem.

Właściwa niesprawdzalność zachodzi w pełni dopiero wtedy, gdy dotyczy tego, co absolutnie transcendentne wobec ludzkiego rozumienia. Niesprawdzalność jako taka nie jest jednak czymś godnym pożądania z punktu widzenia racjonalnych dyrektyw postulowanych dla zrozumienia świata i sytuacji człowieka w świecie. Toteż jeśli w ogóle brana być może pod uwagę, to tylko pod tym warunkiem, że dotyczy czegoś, co jest z kolei doświadczane jako nieodwołalne dla właściwego znalezienia się człowieka w sobie samym i w całości rzeczywistości. Ten drugi warunek jest konieczny: inaczej to, co transcendentne, nawet gdyby istniało, nie byłoby w ogóle człowiekowi potrzebne. Toteż przedmiotem wiary w właściwszym rozumieniu tego słowa jest zawsze coś, co człowieka przekracza, choć równocześnie go angażuje, wchodzi w jego istotę, określa jego egzystencjalną sytuację i pułap jego ontycznych aspiracji. Wolne od wszelkich ograniczeń, nie popada w konflikt z tym, co z istoty swej ograniczone. Doświadczane, mimo swej transcendentności, jako rzeczywiste, mieści się samo w ramach rzeczywistości; wystarczy dostrzec, że ona sama jest „większa”, szersza, bogatsza od tego, co jest nam aktualnie dane i co — wobec tego — jawi się samo jako cząstka nieogarnionej, a przecież nieiluzorycznej całości.

I wreszcie jeszcze jeden warunek, szczególnie tutaj ważny. Owa domniemywana całość nie może być aksjologicznie obojętna lub aksjologicznie jednolita. W szczególności nie może być pozbawione wartości to, co stanowi ewentualny przedmiot aktu wiary i co, jako radykalnie transcendentne, jest ipso facto niesprawdzalne dla czysto racjonalnego sposobu postępowania. Więcej: w hierarchii wartości zajmować ono musi miejsce najwyższe, reprezentować sobą wartość bezwzględną, niesprowadzalną do innych, a równocześnie stanowić wezwanie dla człowieka, wezwanie, któremu jest on zasadniczo w stanie sprostać na swą miarę, nawet, jeśli niezdolny jest pojąć wszystkich związanych z nim implikacji. Wynika z tego dalej, że trzeba zgodzić się z możliwością szczególnej nieracjonalności czy „nadracjonalności” niektórych przynajmniej rodzajów wartości. Ale wydaje się, że bez dopuszczenia tej możliwości pełny akt wiary byłby pozbawiony podstaw.

Wiara dotyczy więc tylko czegoś, co najbardziej doniosłe. Doświadczenie wiary wyraźnie skierowuje ku sprawom najważniej-

szym. Gdy mówię: „wierzę w krasnoludki”, wiem, że nie artykułuję właściwego aktu wiary. Jego treść pozbawiona jest tu doniosłości i możliwości szczególnego zaangażowania mnie, zaangażowania integralnego i bezwarunkowego zarazem. Oto jeszcze jeden paradoks wiary: niesprawdzalna, a więc — w zwykłych kategoriach — „niepewna”, nieabsolutna poznawczo, domaga się bezwarunkowego zaangażowania. Roszczenie to pozostaje w mocy nawet wówczas, gdy treść jakiegoś aktu wiary, czy to w całości, czy w części, stanie się przedmiotem czysto racjonalnych roztrząsań i idącego z tym w parze teoretycznego „zawieszenia”, które właśnie z racji swej racjonalności nie jest w stanie dotknąć istoty ani tego aktu, ani — tym bardziej — istoty jego właściwego przedmiotu.

Nie mają sensu próby racjonalizacji treści wiary. Ta musi — ze swej istoty — pozostać poza czy ponadracjonalną. Jest to jedyne racjonalne stwierdzenie, jakie możemy odnieść wprost do tej sprawy. Wolno nam podziwiać średniowieczne wysiłki podejmowane dla rozumowego wyczerpania Tajemnicy, nie możemy jednak zamykać oczu na to, że w gruncie rzeczy do niczego nie doprowadziły, gdy chodzi o wiarę jako taką — mimo, iż przyczyniły się do postępu w dziedzinie teologii a nawet filozofii. Zadanie jest inne: chodzi o ugruntowanie racjonalnego charakteru warunków możliwości wiary — i to zarówno w ich obiektywnym, ontycznym, jak i subiektywnym (jak kto chce „femenologicznym”) aspekcie. Mamy wykazać możliwość zaistnienia sytuacji wiary, możliwość ujawnienia się jej rzeczywistości, jednakże faktyczne jej urzeczywistnienie się musimy pozostawić jej samej.

Jesteśmy tu i tak w lepszej sytuacji niż ci, którzy przeczą istnieniu i swoistości przedmiotu wiary. Możliwość można wykluczyć albo przez wykazanie jej wewnętrznej sprzeczności albo przez wskazanie na fakt, który tę możliwość eliminuje. Kwadratowe koło jest niemożliwe ze względu na wewnętrzną sprzeczność tego pojęcia, postawienie *pierwszego* kroku na księżycu stało się niemożliwe dla kogokolwiek z wyjątkiem Armstronga, od momentu gdy ten de facto ów krok uczynił. W tym drugim przypadku język mówi, że coś (możliwego) „przepadło”. Zarzucać wierze sprzeczność wewnętrzną jej treści, to tyle, co trafić kulą w płot: treść ta samą siebie ustawia ponad sprzecznością, nie liczy się z nią. Niemożliwe jest także przeciwstawienie jej faktu, który by ją wykluczał, po prostu dlatego, że drugiego takiego „faktu” znaleźć się nie da. Dla przykładu: możliwości istnienia Boga nie da się wykluczyć możliwością jego nieistnienia, obie bowiem są równie „bezsilne” jako możliwości, z drugiej strony natomiast nie mamy do dyspozycji czegoś takiego, jak **f a k t** nieistnienia Boga.

Sądząc, że zgoda na możliwość istnienia Boga jest wystarczającym warunkiem możliwości przyjęcia wiary, nie twierdzą ani, że niezależnie od wiary nie można dojść do wykrycia faktu istnienia Boga (lub ostrożniej, idąc śladem św. Tomasza z Akwinu, stwierdzić prawdziwość zdania: „Bóg istnieje”), ani — tym bardziej — że możliwość ta, jako warunek wystarczający przyjęcia wiary, utożsamia się z samym jej przyjęciem. Przeciwnie: zdają sobie sprawę, że można żywić uzasadnione przeświadczenie o istnieniu Boga, a równocześnie nie wierzyć. I to nie wierzyć ani w Boga (skoro się o jego istnieniu wie i wiedzę tę uważa się za wystarczającą), ani Bogu, bo można z góry wykluczyć możliwość jakiegokolwiek pochodzącego od Niego przekazu. Teizm nie pociąga za sobą z konieczności tego, co Brzozowski — w swym przekładzie Newmana — nazwał tak trafnie *przyświadczeniem* wiary. To jest zupełnie nowy akt, wynikający z doświadczenia radykalnie różnego od naukowego czy pozanaukowego „poznania” Boga. Przyświadczenie wiary dokonuje się niejako pod presją doświadczenia nowej sytuacji egzystencjalnej, dochodzącej do głosu w takim samym co najmniej stopniu jak rzeczywistość sama. Toteż i o tej sytuacji chciałoby się mówić jako o szczególnej rzeczywistości, rzeczywistości spotkania, zasadzającego się ostatecznie na tym, że człowiek uwierzył Bogu, który się objawił.

Są trzy słowne sformułowania aktu wiary, które musimy wziąć pod uwagę: „wierzę w”, „wierzę, że”, „wierzę komuś”. Dwa pierwsze pozostają w bardzo bliskim związku ze sobą, być może są nawet nawzajem całkowicie przekładalne. „Wierzę w życie na Marsie” znaczy tyle samo, co „wierzę, że jest życie na Marsie”. Jeśli między tymi sformułowaniami zachodzą jakieś subtelne różnice znaczeniowe, możemy w tej chwili od nich abstrahować, nawet gdyby się okazało, że skądinąd są one ważne. Istotne jest dla nas teraz trzecie sformułowanie: „wierzę komuś”. Czy każdy akt wiary zawiera, przynajmniej *implicite*, ten moment szczególnego odniesienia do innego podmiotu, moment zawierzenia mu? I czy przypadkiem to podmiotowe odniesienie nie jest czymś istotnym dla samego aktu wiary? Gdyby się okazało, że tak właśnie jest, wypadłoby się konsekwentnie zgodzić, iż prawomocność aktu wiary domagałaby się nie tylko wymienionych poprzednio warunków obiektywnych, a zwłaszcza istnienia momentu niesprawdzalności jego treści, ale i istnienia podmiotu, przekazującego informację o tej treści komuś innemu. Przy czym ten, kto wierzy komuś, czyniłby to w sposób uzasadniony tylko wtedy, gdyby wiedział (a więc nie wierzył!), że można mu wierzyć, że więc tamten na wiarę zasługuje. Kiedy ktoś mówi: „możesz mi wierzyć albo nie, za chwilę sam się przekonasz” — nie angażuje żadnej swojej

zasługi ani wartości moralnej. Gdy jednak chce, by mu uwierzono w coś, czego sprawdzić się nie da (a co jest doniosłe i ważne), musi rzucić na szalę wszystko, co w nim najwartościowsze, wykazując to nie tyle słowem, co konsekwencją swych zachowań się i swym aktualnym działaniem. Tylko czyn ma moc powoływania do życia aktu wiary, tylko on bowiem rozstrzyga ostatecznie o tym, czy i w jakim stopniu zawierzyć można jego sprawcy.

Zachowanie się, czyn podpira tu niejako słowo, przekazujące treść wiary. Teraz dopiero mówić możemy o świadectwie w pełnym znaczeniu tego słowa. Doświadczenie słowa i czynu, doświadczenie całości ukonstytuowanej przez nie sytuacji między-podmiotowej, są punktem wyjścia i naturalnym „środowiskiem” aktu wiary. Także wtedy, gdy słowo dane jest w postaci pisma, a przekazujący to słowo podmiot wyłącznie przez pismo ujawnia się i objawia. Tak dzieje się w tym przypadku, gdy mamy do czynienia z przekazem dla nas najważniejszym: z Pismem Św i ę t y m, zwłaszcza z Ewangelią. Aktywność słowa nie sprowadza się tu wyłącznie do przekazywania informacji. Ono rzeczywiście działa, porusza, a przede wszystkim w y m a g a. To prawda: jego działanie oznacza w pierwszym rzędzie — by posłużyć się wyrażeniem P. Ricoeura — „dawanie do myślenia”. Ale jest to myślenie dotyczące od razu spraw najważniejszych, domagających się bezwzględnej i angażującej całego człowieka odpowiedzi: afirmacji lub odrzucenia. Można oczywiście zajmować najróżniejsze stanowiska wobec Pisma: badać je od strony czysto literackiej, analizować jako dokument historyczny, ważyć wartość jego postulatów moralnych, delektować się urokiem zawartych w nim przypowieści. Jednakże żadna z tych postaw z osobna ani wszystkie razem nie oznaczają jego właściwego, jedyne go w swoim rodzaju doświadczenia. Jeśli rację mają fenomenologowie, że doświadczenie musi dostosować się do swego przedmiotu, to nie ulega wątpliwości, że Pismo wymaga doświadczenia najzupełniej swego i że wyrażnie na nie naprowadza. Skoncentrowane wokół jednej postaci, opisujące ją, powtarzające jej słowa, zdające sprawę z jej czynów, stawia w gruncie rzeczy tylko jedno pytanie: wierzysz jej czy nie? I nie ma tu żadnego znaczenia, czy owe słowa są powtórzone wiernie, czy wypadki następowały naprawdę w takim czy innym porządku, czy na pewno wydarzyły się właśnie tu czy tam. Istotne jest, że przez nie, choćby zrekonstruowane nieudolnie, „niekrytycznie”, nieuczenie, a może nawet poniekąd „tendencyjne”, przebija się owa jedyna w swoim rodzaju postać — Jezus Chrystus, który jest jak gdyby niezależny od tych wszystkich słów, staje ponad nimi i mówi Sam Sobą, jakkolwiek mówi tyle tylko, ile tamte zdołają unieść. Właśnie: staje Sam — i Sam zadaje to podstawowe pytanie: wierzysz mi? Od od-

powiedzi na nie zależy wszystko. Dopiero dalsze pytania przybiorą formę: „wierzysz w to?” albo „wierzysz, że?” Podstawą jest zawieszenie Osobie — Słowu mówiącemu przez słowa i przekraczającemu je. Jeśli mówi, że jest Bóg — wierzę, że jest; jeśli mówi, że przyszedł na świat — wierzę, że tak się stało; jeśli mówi, że jest Zmartwychwstaniem i Życiem — wierzę, że zmartwychwstał; jeśli mówi, że jest Prawdą — wierzę, że jego nauka jest prawdziwa. Ale te wszystkie „wierzę, że” zawisły na owym pierwotnym fakcie zawierzenia JEMU. Wszystkie możliwości, o których poprzednio była mowa, zostały oto w jedyny w swoim rodzaju sposób zaktualizowane: możliwość ubogaconej rzeczywistości, możliwość transcendencji, możliwość najwyższych, niedosiężnych wartości, możliwość istnienia Boga... W swej naturalnej płaszczyźnie pozostają zresztą nadal i nadal mogą być analizowane czy to jako możliwości, czy jako fakty, z całą naukową skrupulatnością, krytycyzmem i obiektywizmem. Ale w tym jednym jedynym aspekcie nabrały jakby innego wymiaru, zostały przeświecone nowym światłem, które poprzez nie rzutuje na całą „resztę” świata i sytuacji człowieka w świecie. Ktoś, komu uwierzyłem, nadał im inną rangę, przeniósł do nowego wymiaru. Kazał wziąć na serio — jak rzeczywistość samą. I ukazał perspektywy, które, choć same niesprawdzalne, zdają się sprawdzać wszystko. Dlaczego jednak zawierzyłem Mu? Bądźmy szczerzy: nie wiemy. Nastąpił jeszcze jeden fakt — doszło do szczególnego doświadczenia Pisma. Jego „bohater” narzucił mi się zupełnie inaczej niż postaci konstituujące się poprzez inne teksty, z jakimi dotąd miałem do czynienia. Dałem się wciągnąć w dialog, który mi proponował. Uznałem, że jest to dialog rzeczywisty — nie fikcja. Odpowiedziałem twierdząco. Nie działały tu żadne „dowody”. I nie działał żaden przymus. Zresztą nie działa i w dalszym ciągu. Każdej chwili mogę krzyknąć: nieprawda, pomyliłem się! A jednak wzdragam się przed takim ostatecznym nie. Dopuszczam wątpliwości, ważę, badam wszystko od nowa, lecz ciągle czuję, że chodzi tu o coś zbyt wielkiego, by można było sobie pozwolić na krok zbyt pochopny. A pochopny i nie dość wyważony wydaje się każdy, który oddala. I znów: dlaczego tak się dzieje?

Pośród warunków uzasadniających racjonalnie samą możliwość wiary nie mogłem uwzględnić jednego: możliwości p r z e m ó w i e n i a, tzn. objawienia się Transcendencji. Nawet dopuszczenie jej Osobowości nie pozwalało wyciągnąć takiego wniosku. Czy można go było wykluczyć? Też nie. Zwróćmy jednak uwagę, że chcąc przypisać Bogu Osobowemu możliwość objawienia się człowiekowi, trzeba by było założyć takie uprzedzające to atrybuty, dla których trudno byłoby znaleźć dostateczne racje w świecie, którego do-

świadczamy. Dobroć, miłość, troska o człowieka, a wreszcie sama chęć objawienia mu swej niewyrażalnej i nie dającej się przekazać tajemnicy nie wynikają z żadnej apriorycznej (a więc czysto racjonalnej) analizy istoty Absolutu. A dla ilu ludzi zgorszeniem jest sama idea troskliwego Boga? Boga — po rzeziach pierwszych chrześcijan, po wyprawach krzyżowych, wojnach religijnych, Boga po Oświećmieiu?

I oto — mimo wszystko — dokonuje się aktualne doświadczenie objawiającej siebie, Osobowej Transcendencji. „Wierzę ci” jest tylko odpowiedzią. Dokonuje się to w sytuacji najbardziej zwyczajnej i najbardziej niezwykłej równocześnie: w sytuacji zwykłego słuchania słowa. Bez niej niemożliwa jest wiara.

Teraz zaczynają się konsekwencje. Niesprawdzalne pozostaje niesprawdzalnym, niepojęte — niepojętym. Snop światła został rzucony w głąb, ale nie rozświetla wszystkiego. Każe wierzyć, wbrew oczywistości zmysłów i wbrew oczywistości rozumu, że jest sens w bezsensie i harmonia w chaosie. Każe wierzyć, wbrew buntującemu się sercu, że jest miłość w nienawiści i nadzieja w rozpacz. Każe wierzyć w INNE, które przenika wszystko, choć nie narusza ani tożsamości ani własnych praw czegokolwiek pozostającego „w sobie”.

Każdy wierzący dochodzi w jakimś momencie swego życia do punktu, w którym wiara rzuca mu przed oczy ostateczną alternatywę: wszystko lub nic. Nic, wbrew pozorom, oznacza tu bardzo wiele: rozumienie świata „samego w sobie”, gdzie rzecz jest rzeczą, jasność jasnością, absurd absurdem. Wszystko — oznacza heroizm rezygnacji ze zrozumienia do końca, w nadziei, że WSZYSTKO do końca JEST zrozumiane.

„Kiedy Rieux opowiadał Tarrou o kazaniu Paneloux, Tarrou rzekł, że zna księdza, który podczas wojny stracił wiarę na widok młodzińca z wylupionymi oczami.

— Paneloux ma rację — powiedział Tarrou. — Kiedy niewinność ma wylupione oczy, chrześcijanin musi stracić wiarę albo zgodzić się na to, że sam będzie miał wylupione oczy. Paneloux nie chce stracić wiary i nie zatrzyma się przed niczym. To właśnie chciał powiedzieć.”

To cytat z *Dżumy* Alberta Camus.

ZDARZENIA – KSIĄŻKI – LUDZIE

EWOLUCJA ISLAMU W MAGHREBIE ¹

Islam w świecie współczesnym jest po buddyzmie (łącznie z hinduizmem) i chrześcijaństwem najbardziej rozpowszechnioną religią, obejmując swym zasięgiem i wpływem ponad pół miliarda ludzi na kuli ziemskiej². Wyznawcy żyją na ogromnym obszarze rozciągającym się od Oceanu Atlantyckiego na Zachodzie aż do Chin, Malajów i Indonezji na Dalekim Wschodzie. Najbardziej jednolity blok pod względem wyznaniowym i narodowym stanowi świat arabski, ale dziesiątki milionów muzułmanów żyje także w innych krajach. A oto jak wygląda orientacyjne rozmieszczenie wyznawców islamu w dzisiejszym świecie:

kraje arabskie	100 mln
Pakistan	110 mln
Indonezja	100 mln
Czarna Afryka	90 mln
Turcja	35 mln
Chińska Rep. Lud.	30 mln
Iran	25 mln
ZSRR	25 mln
kraje europejskie	1 mln
łącznie ok.	516 mln ludzi ³ .

Islam — stworzony przez proroka Muhammada (w formie spolszczonej Mahometa) na podłożu arabskim, ze znaczną ilością elementów chrystia-

¹ Pod pojęciem Maghrebu (po ar. dosł. „Zachód”) rozumie się arabskie kraje Płn. Afryki — Maroko, Algierię i Tunis, włączając często także Libię. Wszystkie kraje muzułmańskie położone na Bliskim i Środkowym Wschodzie określa się terminem Szark — „Wschód” lub Maszrek.

² Wychodzący w Paryżu *Rocznik Świata Muzułmańskiego* oceniał w 1955 r. liczbę wyznawców islamu na około 365 mln ludzi (wg innych źródeł ponad 420 mln). Biorąc pod uwagę wysoki przyrost naturalny w krajach 3 świata oraz obserwowaną w ostatnich latach ekspansję islamu, zwłaszcza w Czarnej Afryce, liczby te szybko ulegają zwiększeniu. Zob.: J. Reychman, *Mahomet i świat muzułmański*, wyd. 3, Warszawa 1966, s. 223—225.

³ Dane powyższe, aczkolwiek najnowsze, są tylko przybliżone, mające zorientować w problemie. Stanowią one raczej dolną granicę współczesnych obliczeń (nie uwzględniają m. in. muzułmanów żyjących w Indiach i drobnych grup w całym szeregu państw). Obliczono na podstawie: *Informations Catholiques Internationales. L'actualité religieuse dans le monde*, nr 389—390, Paris, août 1971.

nizmu i judaizmu — posiada cechy religii uniwersalistycznej, przez co zyskał wiernych wśród różnych ras i narodów. Jego historyczne znaczenie polega nie tylko na zastąpieniu dawnych pogańskich i animistycznych wierzeń monoteistycznym kultem religijnym — szczególnie silnie akcentowaną wiarą w jedynego Boga-Allacha — ale także na ustanowieniu nowych i jednolitych zasad systemu społecznego, prawnego i politycznego. Dla samych Arabów stanowił islam i działalność proroka pierwowzór jedności — skupienia wszystkich wiernych (skłóconych i rozbitych dotąd plemion arabskich) pod jednym sztandarem i jednym kierownictwem politycznym.

Na przestrzeni ubiegłych 13 stuleci od swego powstania przechodził islam znaczną ewolucję popadając jednakże w ostatnich kilku wiekach w stagnację i skostnienie wraz z politycznym, gospodarczym i cywilizacyjnym zastojem ludów, które go wyznawały. Mimo to stanowił on silną więź duchową pomiędzy wyznawcami różnych ras i narodowości, co ujawniło się szczególnie w epoce współczesnej, począwszy od odróżnienia i prądów reformistycznych w XIX w. do chwili obecnej.

Współcześnie islam przechodzi niezwykle poważne przeobrażenia, może najdonioślejsze w całej swej historii, odrzucając szereg średnio-wiecznych pozostałości i przesądów, przystosowując się do nowych warunków i nowej epoki, stykając się z realiami XX wieku. Powstało wiele doniosłych problemów, nie tylko teologicznych, które w konfrontacji z aktualną rzeczywistością wymagają rychłego rozwiązania — modernizacji lub też reinterpretacji — jeśli islam ma spełnić swoją rolę i przystosować się w tak żywych procesach państwowo-twórczych i współczesnych ideologiach. Rozpatrując te zagadnienia ewolucji trzeba mieć zawsze na uwadze fakt (zbyt często nie uwzględniany w pracach autorów europejskich), że islam to nie tylko religia — to także cały porządek społeczny, prawny i ekonomiczny, a także polityczny⁴. Integralność tych wszystkich elementów i ich wielowiekowy wpływ na cywilizację i tradycję muzułmańską tym bardziej komplikuje dzisiejsze problemy ewolucyjne, które dotyczą bez mała wszystkich niemal dziedzin życia. Allah powiada bowiem w Koranie objawionym ludziom za pośrednictwem proroka Muhammada:

„Nie ma takiej rzeczy na ziemi — łącznie z najdrobniejszymi ziarenkami pyłu — które nie byłyby w nim zaznaczone”.

(Koran, sura VI, 59).

Nie są to więc tylko zagadnienia nowej interpretacji dogmatów czy poszczególnych wykładni Koranu — co zupełnie wyraźnie określa skalę

⁴ Por. o tym obszerny i wnikliwy artykuł prof. J. Bielawskiego pt. *Islam — religia prawa i państwa* w: *Życie i Myśl*, nr 7—8, 1964, s. 51—77.

trudności i złożoności problemów stojących przed dzisiejszym islamem.

Mimo że szczytowy okres rozwoju religii muzułmańskiej przypadał na okres bezpośrednio po powstaniu w VII i VIII w., islam przez stulecia utrzymał jednak swą prężność i dynamikę rozwojową. Więcej nawet — chociaż różne prądy reformistyczne i interpretacyjne wpływały na powiększanie się dezintegracji i wyodrębnianie sekt czy obrządków, jako całość islam wykazuje zwłaszcza w ostatnich latach znaczną aktywność pozyskując nowych wyznawców nawet w Europie i Stanach Zjednoczonych. Poważniejsze jednak wpływy obserwujemy dzisiaj szczególnie w czarnej Afryce, gdzie islam skutecznie konkuruje z licznymi misjami chrześcijańskimi, których pracę utrudnia m. in. europejskie pochodzenie misjonarzy, zaś uniwersalizm islamu i hasła równości są częściej akceptowane przez plemiona murzyńskie.

Konfrontacja z realiami i zdobyczami cywilizacji XX w. dokonuje się obecnie na całym obszarze świata muzułmańskiego, w różnym naturalnie stopniu i zakresie. Problemy te ze szczególną ostrością występują w krajach Maghrebu, jako że geograficznie chociażby leżą one bliżej Europy, co ułatwiało infiltrację nowych prądów myślowych i ideologii, w specyficznej zresztą sytuacji blisko 150-letniego panowania kolonialnego Francji na tym terenie. Warto więc bliżej zaznajomić się z zachodzącymi w tych krajach przeobrażeniami, praktycznymi krokami, próbami rozwiązań i pogodzenia ideałów islamu z wymogami współczesnej epoki, które w jakimś stopniu dają obraz dzisiejszej ewolucji⁵.

Od XIX w. w krajach arabskich, zwłaszcza w Egipcie, Syrii i Libanie zaczęli działać pierwsi moderniści, którzy pragnęli odrodzenia islamu, zreformowania jego zasad, przystosowania do nowych czasów i potrzeb, aby móc m. in. przeciwstawić się rosnącemu naporowi Zachodu. Prekursorem nowego kierunku był Dżamał ad-Din al-Afgani (1839—1897), działający w wielu krajach muzułmańskiego Wschodu, zwolennik idei panislamistycznych, czyli zjednoczenia wszystkich wiernych. Głosił on także konieczność odnowy religijnej, czystości wiary i praktyki, ale z nowych, racjonalistycznych pozycji. Nauczał, że fatalizm wcale nie jest cechą charakterystyczną islamu, że należy wykazywać większą aktywność w życiu doczesnym. Al-Afgani oddziałał w ogromnym stopniu na życie polityczne krajów, w których kolejno przebywał (Afganistan, Persja, Egipt, Turcja), wpływając na rozwój świadomości narodowej i rodzące się załączki wschodnich idei nacjonalistycznych. Pozostawił po sobie wielu uczniów, którzy później propagowali jego idee i kontynuowali prąd reformatorski. Najwybitniejszym z nich był Egip-

⁵ Wiele informacji na temat, wykorzystanych w niniejszym artykule, zamieszcza nr 389—390 cytowanego dwutygodnika *Informations Catholiques Internationales* z sierpnia 1971 r., m. in. w artykule Michel Lelonga.

cjanin szejk Mohammed Abdu (1849—1905); wyjątkowa postać tej epoki o rozległych horyzontach i wpływach, umyśle uczonego i polityka zarazem⁶. Zostawszy rektorem najstarszego uniwersytetu muzułmańskiego al-Azhar w Kairze zreformował go w duchu myśli nowożytnej wychodząc z założenia, że prawdziwy islam i nauka wcale nie są wobec siebie antagonistyczne, lecz wzajemnie uzupełniające i potwierdzające. Jako mufti Egiptu od 1900 r., szejk Abdu wywarł ogromny wpływ na recepcję myśli nowożytnej w muzułmańskiej doktrynie religijnej przywracając rozumowi jego prawa także i w tej dziedzinie. Nadał on „sztywnemu i skostniałemu systemowi elastyczność, która otwierała drogę do przeformułowania doktryny na język nowożytny” i przystosowania jej do naszych czasów⁷.

Działalność Abdu i jego nauki odbiły się głośnie echem w różnych krajach muzułmańskich, a ich efekty czy wpływy obserwujemy także w dzisiejszych rozwiązaniach. Jak trafnie ocenia badacz francuski — w formułowanym przez pionierów reformizmu programie chodziło o „nowe odkrycie” islamu, powrót do źródeł Koranu i tradycji proroka Muhammada oraz jego towarzyszy, używając „nowego spojrzenia, nowych metod, nie wykluczając sposobów podejścia technicznego i naukowego Zachodu (...), ale strzegąc się przyjęcia jego ducha, niezgodnego z zasadami muzułmańskimi”⁸.

W 1903 r. szejk Mohammed Abdu odbył dłuższą podróż do Tunisu i Algierii, gdzie rychło znalazł szczególnie oddanego i aktywnego ucznia w osobie Abd al-Hamida Ben Badisa. Owocem zbliżenia i przejęcia nowych idei były dwa pisma wydawane sukcesywnie przez Ben Badisa: „al-Muntakid” (Cenzor), a później „asz-Szehab” (Meteor). To ostatnie ukazywało się regularnie do śmierci szajka Ben Badisa w 1940 r., zaś postulowany na łamach miesięcznika program był bardzo znaczący: „Naszym celem jest reforma religii, jak też wszystkiego, co dotyczy spraw tego świata”.

Także w Tunezji w tym okresie rozpoczęła się żywa debata między zwolennikami i adwersarzami wszelkich prób reformistycznych w islamie. Toczyła się ona głównie wśród ulemów skupionych wokół wielkiego meczetu az-Zajtuna (uczelni muzułmańskiej zarazem, posiadającej duże znaczenie w całym Maghrebie). Jednym z przedmiotów gorącej dyskusji na łamach prasy tunezyjskiej tego okresu było położenie kobiet. Szczególnie ostro zwalczał dotychczasowe zasady tradycyjnej orto-

⁶ Obszerną analizę działalności M. Abdu i grona jego przyjaciół zawiera praca J. M. Ahmeda *The Intellectual Origins of Egyptian Nationalism*, Oxford University Press, London 1960.

⁷ Godną polecenia Czytelnikowi jest tłumaczona z angielskiego rozprawa prof. Hamiltona A. R. Gibba *Mahometanism*, PWN, Warszawa 1965 (cyt. s. 132) — jedyna dotąd w polskim piśmiennictwie sumienna praca poświęcona historycznej ewolucji islamu.

⁸ Pierre Rondot: *L'Islam*, collection „Prismes” z 1965, s. 82.

doksji Tahar Haddad wskazując na konieczność ewolucji poglądów w tej dziedzinie zgodnie z duchem nowej epoki. Postulat reform w życiu państwowym wysuwał zresztą już w poł. XIX w. minister na dworze beja Tunisu, Chajr ed-Din, który chciał znaleźć równowagę między islamem i współczesną cywilizacją. Interesował się jednakże prawem religijnym-koranicznym w ramach swych poszukiwań potwierdzenia i poparcia źródeł islamicznych dla fascynujących go (po podróży do Europy) norm i wartości zachodnich. W tym też chyba kontekście historycznym należy rozpatrywać obecną działalność prez. Burgiby i partii Neo-Destur. Długoletnia walka przeciwko władzom kolonialnym o pełną niezależność i suwerenność miała charakter czysto polityczny, ale podstawą świadomości narodowej była wierność elementom, które tę osobowość tunezyjską tworzyły: kulturze i językowi arabskiemu oraz religii muzułmańskiej. Nie był to więc ruch czysto polityczny i laicki zarazem, mogący się odseparować od religijnej tradycji i jej znaczenia. Całkiem inna była z kolei sytuacja w Maroku, gdzie ciężar struktur tradycyjnych wywierał przemożny wpływ zarówno w dziedzinie politycznej i kulturalnej, jak i naturalnie religijnej. W walce narodowej sułtan Maroka odgrywał zresztą rolę kierowniczą — w przeciwieństwie do roli beja Tunisu — a także później zachował znaczne wpływy.

Zachodzące zmiany polityczne i religijne uwarunkowane są do dzisiaj specyficznymi różnicami i odmienną sytuacją w każdym z krajów Maghrebu. W Tunezji po uzyskaniu niepodległości w 1956 r. sytuację wewnętrzną charakteryzowało silne napięcie i rywalizacja między dwoma wpływowymi prądami: z jednej strony środowiskiem „zajtunńczyków” przywiązanim do arabsko-muzułmańskiego charakteru Tunezji i mającym nadzieje na zacieśnienie więzów z bratnimi krajami arabskimi, a jednocześnie uchronienie rodzimej kultury i samej religii od zbyt wielkiego wpływu nowatorskich prądów z Europy. Z drugiej strony przeciwnie — dla większej części inteligencji tunezyjskiej niepodległość kraju nie oznaczała wcale zerwania z wartościami i ideami cywilizacji zachodniej, przenikającymi głównie za pośrednictwem języka i kultury francuskiej. W konfrontacji tych dwóch prądów niejako „odgórną” podjęte zostały bardzo poważne decyzje. Burgiba i Neo-Destur zaczęli realizować niezwykle śmiałe reformy prawne, których nie przeprowadzono jeszcze dotąd w żadnym kraju muzułmańskim wyjąwszy Turcję⁹. Nowy kodeks cywilny wzorowany na ustawodawstwie euro-

⁹ Turcja stanowiła rzeczywiście wyjątek — po zwycięstwie rewolucji narodowo-wyzwoleńczej w okresie rządów 1. prezydenta Kemala Atatürka (1922—1938) dokonano epokowych przeobrażeń oddzielając też religię od państwa i wprowadzając szereg reform sekularyzacyjnych. Mimo to jednak Turcja nie przestała być krajem islamu, a od lat 50-tych obserwuje się nawet stopniowo postępującą reislamizację przy udziale także czynników rządowych. Obszernie omawia tę problematykę prof. Wilfred Cantwell Smith, dyr. Instytutu Studiów Islamicznych Uniwersytetu McGill w Montrealu, w znakomitej pracy opartej na oryginalnych

pejskim godził w całą dotychczasową tradycję islamu i prawo koraniczne: zwłaszcza zniesienie poligamii, uproszczonego obyczaju wypędzania żony, nowe normy dotyczące rozwodów i prawa spadkowego. Ogłaszając wszakże ten kodeks władze argumentowały go oparciem się na „duchu” i „literze” Koranu oraz prawnej i społecznej sytuacji kobiet w pierwszych wiekach islamu.

Ta nowa interpretacja prawa muzułmańskiego nie została zbyt przychylnie przyjęta przez pewne środowiska religijne, zwłaszcza głęboko ortodoksyjne, jednakże prestiż Burgiby oraz jego ludzi, a także powszechna euforia bezpośrednio po uzyskaniu niepodległości były tak duże, że nie doszło do jakiegś poważniejszej opozycji. Posunięcia te zresztą cieszyły się poparciem znacznej części ludności.

Dyskusja między „tradycjonalistami” i „modernistami” tunezyjskimi w odniesieniu do roli i miejsca islamu w nowoczesnym państwie toczyła się również w związku z ogłoszonym projektem konstytucji. W okresie bezpośrednio przed niepodległością (1956) i później wiele było głosów na Zachodzie, a także w krajach muzułmańskich, że Burgiba dąży do stworzenia państwa czysto laickiego. Jest faktem, że prąd laicyzacyjny zaznaczał się wtedy w Tunezji mocniej niż gdzie indziej, ale idea zerwania z islamem nie miała naturalnie racji bytu ani poważniejszych szans. Z okazji święta muzułmańskiego „aid el-kebir” jeden z wpływowych ulemów deklarował, że „Tunezja jest narodem muzułmańskim wiernym swej religii, przeświadczonym, że jej szczęście i powodzenie są zależne od przestrzegania zasad islamu. Sprzeciwiamy się więc również chęciom wprowadzenia laikatu w nowej organizacji politycznej naszego kraju”. Zaś organ prasowy starej partii Destur pisał wkrótce potem: „Jeśli w konstytucji i jej postanowieniach rząd nie zachowa zasad islamu — wierzący mają obowiązek nie przestrzegać jej”¹⁰. Odbiciem sprzecznych prądów i różnic ideologicznych stał się wreszcie uzgodniony tekst konstytucji, który mógł uzyskać powszechną aprobatę społeczeństwa. Podkreśla się w nim z jednej strony wierność „ludzkim wartościom, które tworzy wspólne dziedzictwo narodu”, a z drugiej strony wierność „wskazaniom islamu”. Art. 1 konstytucji stanowi, że „Tunezja jest wolnym, niepodległym i suwerennym krajem. Jej religią jest islam, językiem arabski, a formą rządów republika”. Natomiast art. 5 precyzuje: „Republika Tunezyjska gwarantuje godność jednostki i wolność sumienia; popiera swobodę praktyk religijnych z zastrzeżeniem, że nie stanowią one przeszkód dla porządku publicznego”.

materiałach źródłowych pt. *Islam in Modern History*, Princeton University Press, Princeton 1957, zwłaszcza rozdział: „Turkey — Islamic Reformation?”, s. 161–205 (tamże dodatkowa bibliografia).

¹⁰ Cyt.: Michel Lelong *L'Evolution de l'islam en Afrique du Nord*, w: *ICI*, nr 389–390, sierpień 1971, s. 22.

Spory i dążenia do równowagi między „nowoczesnością” a tradycją islamu obserwuje się także w dziedzinie oświaty. W 1958 r. przeprowadzono reformę szkolnictwa, która miała za zadanie demokratyzację oraz stworzenie jednolitego narodowego systemu nauczania. Muzułmańska uczelnia az-Zajtuna straciła swe znaczenie i dotychczasowe wpływy: stopień średni zintegrowano ze szkolnictwem państwowym, natomiast studia wyższe przekształcono w Wydział Teologii i Nauk Religijnych młodego, utworzonego według wzorów francuskich w 1960 r. uniwersytetu państwowego.

Programy szkolne przewidują naturalnie ścisły związek z kulturą rodzimą i arabsko-muzułmańską, co wyraża się w poszczególnych przedmiotach. Są to jednak często lekcje prowadzone w tradycyjnych skostniałych formach i wzbudzają nawet niechęć młodzieży. Wszędzie tam natomiast, gdzie w atrakcyjny i aktualny sposób przedstawia się spuściznę muzulmańską w języku dostosowanym do mentalności młodego pokolenia — zainteresowanie jest bardzo duże i żywe, jak pokażała to ankieta przeprowadzona w liceach w 1969 roku.

SOCJALIZM — TRADYCJA — ISLAM

W Algierii krwawa, przeszło 7-letnia walka o niepodległość była bardziej niż w Tunezji związana z odrodzeniem islamu. Wspomniano już wyżej o działalności szejka Ben Badisa, a znaczny wpływ na życie religijne, kulturalne i polityczne tego okresu wywierało stowarzyszenie ulemów algierskich, którego dewiza: „islam jest moją religią, arabski moim językiem, a Algieria moją ojczyzną” — implikowała patriotyczną postawę całego narodu. W tragicznych latach wojny przywódcy Frontu Wyzwolenia Narodowego (Front de la Libération Nationale — FLN) często odwoływali się do uczuć religijnych Algierczyków i wierności islamowi, jako najważniejszego elementu integracyjnego w tej walce głównie politycznej, nie religijnej. Stawką była przecież niepodległość ojczyzny, a nie triumf islamu. Przeciwnikiem w tej wojnie był system kolonialny, a nie chrześcijaństwo — jak mylnie sądzono i interpretowano nieraz na Zachodzie. Islam odegrał w tym czasie niezwykle doniosłą patriotyczną rolę, jako główny czynnik duchowej i politycznej integracji narodu. Zresztą przez cały okres niemal półtorawiecznego panowania francuskiego w Algierii religia muzulmańska stanowiła zasadniczy element narodowego samookreślenia ludności miejscowej, była tym czynnikiem, który pozwalał utrzymać świadomość narodową.

Jeśli w swych początkach islam był ideologią ataku, ekspansji, świętej wojny — nawracania niewiernych przy pomocy oręża (choć nie było to wcale „żelazną regułą”), tu u progu ery imperialistycznej w XIX w. funkcje religii zmieniły się zasadniczo. W wielu krajach Azji i Afryki

przekształcił się on w ideologię oporu i patriotyzmu we współczesnym znaczeniu tych terminów; przyczynił się też w ogromnym stopniu do zwycięstwa nad kolonializmem¹¹. W tej sytuacji zupełnie niemożliwe byłoby w Algierii rządy laickie. Zresztą większość polityków to szczerze wierzący i praktykujący muzułmanie, stąd wiernym odbiciem istniejących warunków, a nie elementem kompromisu polityczno-religijnego jest tekst konstytucji, gdzie określa się islam jako narodową religię panującą przy jednoczesnym demokratyczno-ludowym ustroju republikańskim, którego celem jest socjalizm.

Liderzy nacjonalizmu i rewolucji algierskiej inspirowani byli przez rozmaite prądy ideologiczne, naczelnym wszelako zadaniem, co do którego nie było najmniejszych wątpliwości czy rozbieżności, było prawo narodu do samostanowienia. Po wywalczeniu niepodległości przed krajem stanął problem pogodzenia proponowanej struktury socjalistycznej jako drogi rozwoju politycznego, społecznego i gospodarczego — z dziedzictwem muzułmańskim i restauracją wartości islamu. Chodziło przede wszystkim o takie przekształcenia, nową interpretację, która odpowiadałaby zmienionym całkowicie warunkom. „Nasz islam jest islamem walczącym, nie burżuazyjnym” — oświadczał w 1964 r. premier Ahmed Ben Bella dodając, iż „islam walczący występuje przeciw przywilejom, nierówności społecznej i głosi powszechną sprawiedliwość. Ten islam jest całkowicie zgodny z socjalizmem”¹². W tezach Frontu Wyzwolenia Narodowego (przed kongresem w kwietniu 1964 r.) mówi się również, iż „rewolucja algierska powinna zwrócić islamowi jego prawdziwe postępowe oblicze”.

Po usunięciu Ben Belli nastąpiły pewne zmiany w celach i metodach rządu algierskiego, ale socjalistyczny kierunek rozwoju kraju jest nadal celem programowym wyraźnie potwierdzanym. Jednocześnie też dążenia do utrzymania tradycyjnych zasad religijnych objawiają się szczególnie w dziedzinie prawa rodzinnego i kwestii emancypacji kobiet (mimo pewnych dążeń władz w tym kierunku). W odróżnieniu od Tunezji — w Algierii nie przyjęto kodeksu cywilnego, który zawierał by tak daleko idącą reinterpretację Koranu. Socjalistyczna Algieria jest w tym względzie nadal na linii tradycyjnego islamu, przynajmniej w oficjalnym ustawodawstwie, gdyż wśród wielu kregów społeczeństwa wysuwa się już żądania śmiałych i radykalnych reform. Mimo dość

¹¹ Zob. o tym szerzej: M. Radgowski, posłowie do pracy H. A. R. Gibba, *Ma-hometanizm*, Warszawa 1965, s. 144—158 oraz W. Skuratowicz *Panarabizm*, *Argumenty* nr 7 z 14 lutego 1971 r.

¹² W czasie przyjęcia na Kremlu 1 maja 1964 r. premier Algierii Ben Bella mówił: „Dla nas sprawa religijnych przekonań to przede wszystkim sprawa konieczności walki o rozwój ekonomiczny, o zlikwidowanie wyzysku człowieka przez człowieka. My jesteśmy ludźmi wierzącymi, lecz to nie przeszkadza nam być rewolucjonistami”. — *Prawda* z 2 maja 1964; cyt. Sz. Dereń *Socjalistyczna droga Algierii* w: *Życie i Myśl*, nr 7—8, 1964, s. 96.

znacznych różnic ustrojowych, ekonomicznych i społecznych między krajami arabskimi p.n. Afryki, islam jest wszędzie obecny i żywy, i jak się nieraz głosi jest „spójnią dla młodej socjalistycznej Algierii, podporą dla tronu marokańskiego”¹³.

Są również w Maroku prądy progresywne czy modernistyczne, przeciwnie kursowi polityki rządowej. Ale oficjalnie bazą wszelkich poczynań jest wierność islamowi — adaptuje się technikę, uprzemysłowienie i pewne aspekty życia współczesnego bez jakiegokolwiek zasadniczej reinterpretacji prawa religijnego. Znamiennym przyczynkiem w tej kwestii jest akcja „szkół koranicznych”. Pod koniec 1968 r. król Hasan II zainaugurował kampanię zmierzającą do ugruntowania lub pogłębienia tradycji muzułmańskiej i arabizacji. Kilka miesięcy później król deklarował poparcie dla kobiet marokańskich „w granicach tradycji koranicznej”, jak również podkreślał ich rolę jako „prawdziwych matek rodziny arabskiej i muzułmańskiej, zdolnych do wpojenia potomstwu miłości języka, kultury i religii narodowej”¹⁴.

Oprócz tych różnic w pragmatycznych rozwiązaniach w trzech krajach Maghrebu obserwuje się także wspólne dla wszystkich prądy umysłowe, zwłaszcza w środowiskach intelektualnych. Podobnie jak europejskie chrześcijaństwo także islam maghrebiński ma swych integracjonistów, progresistów, i tradycjonalistów, pomimo że kontekst polityczny, teologiczny czy wreszcie socjologiczny w krajach muzułmańskich jest całkowicie odmienny. W okresie dużych przeobrażeń, jakie zachodzą w społeczeństwie maghrebińskim, wielu muzułmanów szczerze przywiązanych do swej wiary niepokoją obecne niebezpieczeństwa, jakie niosą wpływy obcych ideologii i prądów, głównie europejskich. Pewna część wyznawców myśli, że prawdziwa wierność islamowi wymaga ścisłego, rygorystycznego przestrzegania tradycyjnych norm, sięgających nieraz w odległe średniowiecze. Akceptują oni postęp techniczny XX w., ale kierują się w swym postępowaniu tradycyjną ortodoksją w tym co zawiera egzegeza, język teologiczny i dotychczasowa interpretacja prawa muzułmańskiego.

W ostatnich latach prąd ten przejawia się w różnych formach. W Maroku jest on dość mocny w środowisku uniwersytetu Karawin, gdzie ulemowie zachowali swój tradycyjny wpływ i poglądy, chociaż spotykają się one z oporem nowych pokoleń. W Algierii założono stowarzyszenie p.n. „al-Gijam” (Wartości), które od 1964 r. publikuje pismo pt. „Humanisme musulman”, przeznaczone głównie dla tych, którzy są specjalnie przepojeni bezkrytycznym podziwem dla zagranicy. Towarzystwo to wydaje serię broszur poświęconych problemom społecznym, ekonomicznym i kulturalnym — przedstawianym z punktu widzenia

¹³ *Maghreb*, styczeń—luty 1969, s. 4.

¹⁴ *Maghreb*, listopad—grudzień 1969, s. 34.

doktryny islamu. W Tunezji w końcu, chociaż ośrodki religijne są oficjalnie połączone z modernistyczną polityką Burgiby, istnieje też mocny prąd w kierunku odrodzenia arabsko-muzułmańskiego. Wysuwa się hasła zmian w programach szkolnych i prawodawstwie rodzinnym w sensie większej zgodności z tradycją islamiczną. Trzeba też wspomnieć o bardzo żywej w Tunezji aktywności Narodowego Stowarzyszenia dla Obrony Koranu. Założone w 1967 r. towarzystwo popiera szerzenie znajomości i studiowanie Świętej Księgi, zwłaszcza wśród młodzieży. Troska o ochronę wartości i tradycji muzułmańskiej przeciwko wszystkiemu, co im dzisiaj zagraża — wyzwała czasem w Maghrebie reakcje nieprzyjazne wobec pewnych aspektów wpływów europejskich, dostrzeganych w „dekadenckim charakterze cywilizacji zachodniej”. Te problemy, m. in. fali seksu i degradacji obyczajów, omawiane są w licznych publikacjach tunezyjskich i marokańskich, zwłaszcza w piśmie „Dżauhar al-islam” popieranym przez profesorów Wydziału Teologii w Tunisie.

Jak wszędzie w świecie, wśród części młodzieży studiującej i intelektualistów istnieją rozmaite tendencje ideologiczne i umysłowe, protestujące przeciwko obecnej rzeczywistości. W wydaniu maghrebińskim mają one jednak specyficzne zabarwienie, chociaż wspólnym zagadnieniem jest bunt przeciwko presji tradycyjnej rodziny, społecznej i religijnej. Innym problemem łączącym jest na ogół bardzo trudna sytuacja ekonomiczna tych krajów i konsekwencje braku większych możliwości pracy. Interesujący się politycznym wymiarem tych problemów w szerszej perspektywie poszukują nowych rozwiązań. Stąd płynie też znaczna popularność różnych postaci ideologii marksistowskiej, jako drogi prowadzącej ku większej sprawiedliwości społecznej. W tej perspektywie wartości religijne zacierają się nieraz i bywają uznawane za niebezpieczne źródła alienacji we współczesnym świecie. Na intelektualistów (choć naturalnie nie tylko) ważny wpływ wywierają kino, telewizja i prasa zagraniczna, jako źródła pewnych prądów laicyzacyjnych, ale w sumie bardzo słabych na tym terenie, i do dzisiaj ogromnie rzadkie są jakieś zasadnicze negacje Koranu i całości tradycji islamu.

ISLAM A XX WIEK

Oprócz różnorodności tendencji ideologicznych, religijnych czy społecznych, żywych w poszczególnych środowiskach społeczeństw Maghrebu, nie można zapominać o tzw. „milczącej większości”. Przeważająca masa ludności we wszystkich krajach jest oczywiście mocno przywiązana do islamu, który — jak to już podkreślaliśmy — nie jest tylko kultem religijnym w sensie europejskiego znaczenia tego terminu, lecz utrwalonym od kilkunastu stuleci systemem przenikającym i regulującym

wszystkie dziedziny życia prywatnego i społecznego. Stopień owego przywiązania jest dzisiaj oczywiście różny. Dla jednych są to już czysto zewnętrzne formy kultu — obchodzenie tradycyjnych świąt, doroczny post Ramadan, obrzezanie, pogrzeb, rytuał; dla innych stanowi nadal główny sens egzystencji. Ta ewolucja dokonuje się współcześnie bardziej w codziennym życiu i praktyce, niż jest wynikiem przemysłów i przeformułowań na niwie czysto teologicznej. Coraz powszechniej domagają się jednak muzułmanie bardziej kompleksowej adaptacji islamu do realiów XX w. „Jest to naglący obowiązek, który dzisiaj na nas ciąży” — mówił 18 maja 1970 r. premier rządu tunezyjskiego Bahi Ladgham. — „Musimy stworzyć dla naszych dzieci całkowity system edukacji, który pozwoli im na stwierdzenie, że nie ma żadnej niezgodności między religią i imperatywami postępu naukowego i społecznego”¹⁵.

Od kilkunastu lat ukazuje się mnóstwo artykułów, książek i broszur, organizuje się najprzeróżniejsze konferencje, seminaria, ankiety itp. poświęcone tej problematyce. Szczególnie aktywne w tej materii jest tunezyjskie pismo „al-Fikr” (Umysł), a również w Tunezji działa Komisja Studiów Socjalistycznych powołana przez socjalistyczną partię Destur. W latach 1966—1967 poświęciła ona szereg swych zebrań tematowi: „Islam i wymogi aktualnej ewolucji”. Należy też wspomnieć o badaniach prowadzonych przez seminarium socjologii religii zorganizowane w lutym 1965 r. w Ośrodku Studiów i Badań Ekonomiczno-społecznych uniwersytetu w Tunisie pt. „Przekształcenia islamu w działaniu struktur społecznych i konkretnych sytuacjach historycznych”.

Tych kilka przykładów świadczy o istnieniu autentycznych badań religijnych w środowiskach uniwersyteckich Maghrebu. Badania te są bardzo trudne, cząstkowe i niedostateczne, gdyż pozycja ortodoksji muzułmańskiej jest jeszcze bardzo mocna. Wśród działających na tym polu naukowców wymienić można szereg nazwisk: Habib Ben Hodża (dziekan Wydz. Teologii uniw. w Tunisie), Mohammed Mzali (założyciel i dyr. „al-Fikr”), Mohammed Talbi i Abd al-Wahab Buhdiba (z wydz. humanistycznego w Tunisie), Abdul Medżid Mezian (prof. Wydz. Literatury w Algierze), Abdallah Larui (prof. Wydz. Literatury w Rabacie) i szereg innych.

Mimo trudności i oporów w ostatnich latach postawiono jednakże również szereg problemów fundamentalnych. M. in. poruszono sprawę tradycyjnych obrzędów, a zwłaszcza dorocznego miesiąca postu Ramadan. W 1960 r. w Tunezji prez. Burgiba podjął poważną kampanię nawiązując obywateli do uznania „priorytetu w walce ekonomicznej”

¹⁵ L'Action (Tunis) z 19 maja 1970 r. Warto zwrócić uwagę, że takie same postulaty głosił na przełomie XIX i XX w. jeden z pierwszych reformistów Mohammed Abdu w Egipcie oraz Saffid Ahmad Chan, założyciel modernistycznego kolegium muzułmańskiego w Aligarh w Indiach.

i przystosowania tradycji religijnych do realiów życia i nowych potrzeb. Wskazywał na straty, jakie wynikają w życiu ekonomicznym i społecznym w okresie Ramadanu. Akcja ta wzbudziła bardzo kontrowersyjne uczucia w społeczeństwie tunezyjskim, natomiast stanowisko sąsiednich krajów było całkowicie odmienne od zajętego przez Burgibę. W Maroku i Algierii zwrócono nawet baczniejszą uwagę na ścisłe przestrzeganie wszelkich reguł i zasad związanych z Ramadanem. Problem ten wzbudził wszakże gorące dyskusje i zainspirował dalsze badania w kwestii ewolucji obrzędów, ale zasadniczo w ramach prawa muzułmańskiego. W wielu publikacjach zwracano uwagę na „możliwości innej interpretacji istniejących zapisów w świętych tekstach, jasnych i jednogłośnie uznanych”, wskazując jednocześnie, że przecież islam „kryje w sobie ogromne siły do adaptacji” w nowych warunkach historycznych¹⁶.

Jak słusznie pisze jeden z autorów algierskich — islam maghrebiński znajduje się dzisiaj „na skrzyżowaniu dróg” (tytuł książki Ahmeda Aroua wydanej w Algierze w 1969 r.). Konieczności ekonomiczne i polityczne, wpływy obcych ideologii, dążenia do podniesienia dobrobytu, wiara w człowieka i postęp nauki — stanowią dla wartości religijnych i dotychczasowej tradycji w Płn. Afryce bardzo poważną próbę, od której w znacznej mierze będzie zależała cała przyszła droga rozwojowa społeczeństw tych krajów. Pewnego rodzaju obraz dzisiejszych kontrowersji, sprzecznych sądów i opinii (aczkolwiek w trochę innej kwestii) stanowiła ankieta przeprowadzona w 1971 r. wśród młodzieży szkolnej w Tunezji na temat przyszłych losów islamu i chrześcijaństwa. Większość odpowiedziała, że triumfującą religią będzie z pewnością islam, ponieważ ma wartości uniwersalne, a Allah stwierdził w Koranie: „Islam jest ostatnią religią, którą posyłam ludziom, a dzień, w którym on zaniknie, będzie dniem końca świata”. Wszakże część ankietowanych była zdania zupełnie przeciwnego: „Muzułmanie stają się coraz bardziej laicy... i w perspektywie pewnej liczby lat zwycięży religia chrześcijańska”¹⁷.

Bardzo charakterystyczną oceną współczesnego islamu jest również wypowiedź Henri Allega, naczelnego redaktora organu FWN — „Alger Republicain” — podczas rozmowy z drem J. Stefanowiczem:

„Islam spełnił w naszej historii rolę czynnika pobudzającego świadomość narodową, ponieważ kolonialiści walczyli przeciw naszej religii. Stąd walka o wyzwolenie narodowe miała również charakter religijny. Niezależnie od tego pewne elementy struktury islamu i jego

¹⁶ Mohammed Talbi *L'Islam et le monde moderne* w: *Confluent*, czerwiec—lipiec 1960, s. 404 i 405.

¹⁷ Cyt. w art. Jean-Yves Boulic w *Informations Catholiques Internationales*, nr 389—390, 1971, s. 28—29.

treści filozoficznej stanowią wsparcie dla budowy socjalizmu. Np. «samorządowa» struktura islamu i nacisk na wspólnotę wiernych pomogły niewątpliwie w realizowaniu idei kolektywizacji. Reforma rolna znalazła bezpośredni argument w Koranie, który stwierdza, że ziemia winna należeć do tych, którzy ją uprawiają¹⁸. Obecnie kładziemy nacisk na pozytywne aspekty islamu z punktu widzenia socjalizmu¹⁹.

Dzisiejsze próby nowego podejścia do kwestii religijnych, reinterpretacji Koranu, jak i całego islamu i przystosowanie go do jakże skomplikowanych realiów XX w. są jeszcze w stadium początkowym. Te niezwykle trudne problemy przy różnorodnych strukturach ustrojowo-politycznych i społeczno-ekonomicznych państw muzułmańskich są jeszcze bardzo mało zbadane, budzą wiele kontrowersji, sprzecznych sądów i stanowisk, a poza zainteresowanymi krajami są po prostu mało lub nieraz źle pojmowane. Wynika to m. in. z odmienności cywilizacyjnej tych obszarów świata, jak też faktu, że przy ocenie najrozmaitszych zjawisk patrzy się często z perspektywy własnych — europejskich doświadczeń i tradycji.

Muzułmanie Maghrebu postawili już szereg śmiałych problemów w konfrontacji ich dziedzictwa i historycznej tradycji z wymogami współczesnej epoki i wszelkich zjawisk, które ona niesie. Podjęto również szereg pragmatycznych czy nowatorskich rozwiązań interpretacyjnych, śledzonych z dużą uwagą także w innych krajach islamu. Szczególnie żywe dyskusje w tych kwestiach toczą się dzisiaj zwłaszcza w Egipcie, Libanie, Syrii, a także Pakistanie i Indiach.

Na Egipt — jako największy kraj Arabskiego Wschodu — zwrócone są oczy całego świata muzułmańskiego. Z dużą uwagą śledzi się zachodzące tam przeobrażenia i próby rozwiązań oraz godzenia zasad islamu z polityką wewnętrzną i zagraniczną państwa. Jest rzeczą bardzo znamioną i charakterystyczną dla współczesnej epoki, że np. konstytucja Zjednoczonej Republiki Arabskiej z 1964 r. uznawała islam za religię państwową, podczas gdy wcześniejsza konstytucja z r. 1958 (okres unii z Syrią) w ogóle nie formułowała swego stosunku do religii.

Ogromne znaczenie we współczesnej ewolucji i prądach reformistycznych ma też dzisiaj najważniejszy ośrodek islamu jakim jest 1000-letni uniwersytet al-Azhar w Kairze. Rola tej uczelni, której orzeczenia

¹⁸ Uzasadnienia w islamie dla wielu postępowych reform poszukuje wielu przywódców politycznych w świecie muzułmańskim. M. in. Gamal Abdel Naser w przemówieniu 22 lipca 1961 r. stwierdził, że kalif Omar (zm. w 644 r.) był pierwszym, który znacjonalizował i rozdzielił ziemię wśród wieśniaków. Zob.: Kamel S. Abu Jaber *The Arab Ba'th Socialist Party*. Syracuse University Press, New York 1966, s. 204.

¹⁹ Słowo Powszechne z 6–7 czerwca 1964 r.

w kwestiach teologicznych (i nie tylko) są respektowane w całym świecie muzułmańskim jest obecnie szczególnie duża w zachodzących przeobrażeniach i integracyjnej działalności wśród muzułmanów. Świadczy o tym przeprowadzona przed kilku laty radykalna reforma nauczania i przekształcenie al-Azharu z uczelni czysto religijnej w „normalny” uniwersytet ze świeckimi naukami i wydziałami oraz ściśle podporządkowanie go władzom państwowym. Stał się on w ten sposób narzędziem realizowanej polityki i oficjalnym źródłem reformistycznych tendencji. O integracyjnej roli al-Azharu w samym islamie (przyjmuje studentów ze wszystkich niemal krajów muzułmańskich Azji i Afryki) świadczy też fakt utworzenia w nim katedry teologii szyickiej, gdy dotychczas był wyrazicielem opinii tylko ortodoksyjnych sunnitów, jako podstawowej zresztą rzeszy wznawców.

Wyrazem ścisłych związków między religią muzułmańską a sferą stosunków państwowych na Wschodzie, o czym pisano już przeszło 30 lat temu (zob.: Peter Schmitz *Wszechislam*, Warszawa 1938) są także aktualne podręczniki szkolne w wielu krajach, m. in. w Egipcie. Omawiając problematykę socjalistycznych przemian podkreśla się w nich, iż zgodnie z właściwym pojmowaniem islamu i interpretacją Koranu dobra doczesne w rękach ich posiadaczy mają funkcję społeczną: cały naród ma prawo z nich korzystać. W podręcznikach dla kl. V szkół podstawowych porusza się także kwestie aktualnego życia politycznego. Wskazując np., że pełna unifikacja (i zjednoczenie) stanowi siłę Arabów, z której obecnie po przebudzeniu z wiekowego zastoju zdają sobie oni sprawę i do tego celu usilnie dążą. Podręcznik zawiera nawet odpowiednią modlitwę do Allacha:

„O Boże! Doprowadź nas do jedności!

„O Boże! Zgromadź na nowo Arabów w jeden naród!”²⁰

Religijni przywódcy i organizacje udzielające poparcia polityce państwa (z al-Azharem na czele) usiłują przedstawić reszcie muzułmańskich Arabów — rewolucyjny rząd Egiptu — jako współczesny model odrodzonego islamu, a nawet zwiastuna nowego złotego wieku. Dzisiejsza reinterpretacja roli islamu w nowym społeczeństwie egipskim, która jest stwierdzanym życzeniem wszystkich arabskich rewolucjonistów i progresistów — stała się jednocześnie areną konfliktu z tymi, którzy przeciwstawiają się takiemu właśnie społeczeństwu i takiej jego organizacji polityczno-społecznej. Wydaje się wszakże rzeczą niewątpliwą, że islam jest obecnie

²⁰ Wiele interesujących materiałów na ten temat zawiera artykuł Oliviera Carré omawiający socjo-ekonomiczno-polityczną treść podręczników wychowania religijnego we współczesnym Egipcie; *Revue des Etudes Islamiques*, t. XXXVIII, fasc. 1, Paris 1970, s. 87—126. O ewolucji islamu w Egipcie pisze też ciekawie Mohammed Szawki el-Fangari (doradca Rady Państwa ZRA) w nrze 343 kwartalnika *L'Egypte Contemporaine*, Kair 1971.

bardzo ściśle związany z polityką egipską, zwłaszcza zagraniczną, co w znacznym stopniu rzutowało na stosunki ze wszystkimi krajami muzułmańskimi, a także jest powodem niezwykle uważnej obserwacji zachodzących zjawisk i realizowanych reform²¹.

Tadeusz Fryzel

EUCHARYSTIA I EUCHARYSTIE

W Kościele starożytnym „eucharystią” nazywało się również uroczystą modlitwę dziękczynną, sam rdzeń liturgii, podczas której następuje przemiana chleba i wina w ofiarę Ciała i Krwi Pańskiej. Zmiany w języku zwykle są odzwierciedleniem zmian w ujmowaniu rzeczywistości. Jeśli tą samą nazwą określano dawniej sakrament Eucharystii oraz szczytową część liturgii mszalnej, to dlatego, że w liturgii widziano coś więcej niż tylko element nadrzędny, poprzez który dokonuje się tego sakramentu. Obrzęd liturgiczny jest przede wszystkim integralną składową sakramentu i w epoce patrystycznej widziano to bardziej niż dzisiaj. Praktyczne skutki tej niewielkiej zdawałoby się odmienności teoretycznej są niezmiernie doniosłe. W starożytności nie było tego co dziś rozdziału między duchowością eucharystyczną a liturgicznym przeżywaniem Eucharystii. Bo nie tylko z katechezy, ale z samego rytu liturgicznego, a nawet z jego nazwy wynikało, że Eucharystia jest dziękczynieniem za wielkie dzieła Boże i uczestniczeniem we wspólnocie zgromadzonych wokół Chrystusa. Krytykowanie współczesnej duchowości za tę schizofrenię w przeżywaniu Eucharystii byłoby zresztą anachronizmem, bo odnowa liturgiczna wyraźnie zmieniła sytuację i stopniowo będzie przekształcała naszą eucharystyczną świadomość.

Książka, którą chcemy omówić, jest poświęcona „eucharystiom” w tym starym, zapomnianym już dzisiaj znaczeniu¹. Mówiąc po prostu, jest zbiorem studiów nad tą częścią liturgii mszalnej, którą dotychczas zwykliśmy nazywać prefacją i kanonem, a którą na Wschodzie nazywa się anaforą. W pierwszym zetknięciu się z tym tytułem: *Eucharystie na Wschodzie i na Zachodzie*, czytelnik współczesny jest więc na ogół zmylony, bo spodziewałby się tematyki bardziej ogólnej. Jest to je-

²¹ Zob. o tym artykuł prof. P. J. Vatikiotisa *Islam and the Foreign Policy in Egypt* w pracy zbiorowej *Islam and International Relations*. Edited by J. Harris Proctor. New York 1965, s. 120–157 oraz tamże art. Vernona Mc Kay, zwłaszcza s. 181–186.

¹ *Eucharisties d'Orient et d'Occident*, Semaine liturgique de l'Institut Saint-Serge, Paris 1970, Cerf, *Lex Orandi* nr 46–47, s. 218 + 298.

dnak pomyłka raczej szczęśliwa. Głębokie, a niekiedy wręcz rewelacyjne elementy teologii eucharystycznej, jakie odkrywają przed nami poszczególne rozprawy, odpłacają z nawiązką początkową dezorientację.

Nie było zamiarem redaktorów dawać całościowego zarysu problematyki, bo na to jeszcze za wcześnie. Zwłaszcza liturgie wschodnie są tak dalece jeszcze nieopracowane, że niektóre z nich nie doczekały się nawet zadowalającej rejestracji podstawowych źródeł. Dlatego też większość spośród 22 artykułów tego dzieła to fragmentaryczne przyczynki, odnoszące się do dziedzin mało dotychczas przestudiowanych. Połowa (11) opracowań jest poświęcona liturgiom wschodnim, pozostałe tematy poświęcono konfrontacji liturgii eucharystycznej z pobożnością i liturgią żydowską (2), Eucharystii pierwszych dwóch wieków chrześcijaństwa (3), liturgii rzymskiej (1) oraz liturgiom (4) i teologii (1) protestanckiej.

Współczesne badania, doszukujące się wątków liturgii eucharystycznej w liturgii żydowskiej, są na ogół mało znane. Zainteresowania badaczy zwracają się zwłaszcza w trzech kierunkach: ku obrzędom wieczerzy paschalnej, ku liturgii faryzejsko-synagogałnej oraz liturgii w świątyni jerozolimskiej². Stosunkowo najmniej są opracowane ewentualne związki chrześcijańskiej Eucharystii z liturgią świątyni. Temat ten podjął H. Cazelles, który dowodzi, że ofiarnicza liturgia w świątyni była o wiele bardziej tłem, na którym formowała się obrzędowość eucharystyczna, aniżeli nabożeństwo typu synagogałnego. Uczony ten zwraca uwagę na często wspomniany w Starym Testamencie sposób uczestnictwa w świątynnym kulcie ofiarniczym, tzw. tódach. Tódach polegało na wystawianiu Boga za Jego wielkość i dobrodziejstwa wobec swojego ludu, śpiewaniu hymnów pochwalnych, wyrażaniu radości ze zwycięstw Bożych w historii narodu itp. (Nawiasem: tak dobrze nam znane wyrażenie Wulgaty, *sacrificium laudis*, które doczekało się w naszej tradycji duchowej wielu wiekopomnych komentarzy, jest właśnie tłumaczeniem słowa tódach).

Tódach jako specyficzny sposób oddawania czci Bogu zanikło w społeczności żydowskiej razem z upadkiem świątyni. Chrześcijanie mimo to nadal wzorowali się na nim, formując pierwszą liturgię eucharystyczną. Było to o tyle łatwiej, że posiadali oni żywą świadomość Świątyni nowej i niezniszczalnej, którą jest Ciało Chrystusa. Jakie teologiczne wnioski wypływają z tego pokrewieństwa starotestamentalnego tódach i Eucharystii? Zdaniem Cazellesa, „wobec tego Eucharystia chrześcijańska bardziej niż dziękczynieniem jest obwieszczaniem zwycięstwa Chrystusa przez Jego mękę i zmartwychwstanie. Słowa konsekracji wręcz

² Przekład łaciński najistotniejszych żydowskich tekstów „eucharystycznych” można znaleźć w podręcznej antologii anafory eucharystycznych: A. Hänggi — I. Pahl *Præx eucharistica. Textus e vartis liturgiis antiquioribus selecti*, Fribourg Suisse 1968, s. 517.

wołają o umieszczenie tej proklamacji w kontekście, który miał stać się anaforą" (t. 1, s. 21).

Rewelacyjny temat, poświęcony eucharystycznej symbolice ryby, podjął C. Vogel, badacz znany skądinąd jako światowej rangi znawca starochrześcijańskich zwyczajów pokutnych. Jak zaznacza sam autor, jego artykuł jest pierwszą próbą dotyczącą tego tematu. Symbolizm ryby był rozpowszechniony w starożytnym Kościele i samych fundamentalnych opracowań, jakie różni badacze poświęcili temu przedmiotowi, można by naliczyć kilkanaście. Dotychczas jednak dostrzegano głównie powiązania tej symboliki z chrztem, natomiast zauważane jej związki z Eucharystią odnosiły się do czasów późniejszych, co najmniej IV wieku, i łączyły się ze znanym tytułem akrostychicznym Chrystusa, którego pierwsze litery składają się na słowo *ichtys*. Tymczasem już w Ewangeliach, a więc niewątpliwie przed odkryciem tego akrostychu, symbolika ryby, a bardziej dokładnie — ryby spożywanej podczas posiłku, występuje kilkakrotnie. Ryby są spożywane podczas obu rozmnożeń chleba, rybę podali uczniowie Zmartwychwstałemu, kiedy im się ukazał w Jerozolimie (Łk 24, 41—43), On sam im podał chleb i rybę podczas ukazania się nad Jeziorem Tyberiadzkim (J 21, 9—13).

Eucharystyczny sens rozmnożenia chleba i ryb jest również dla współczesnego chrześcijanina oczywisty. Podobne znaczenie miały posiłki ze Zmartwychwstałym, jest to w nauce rzeczą ustaloną już od czasów H. Lietzmanna. Co więc znaczy ryba w tych posiłkach, wiążących się treściowo z Eucharystią? C. Vogel przypomina żydowski zwyczaj spożywania ryby podczas pierwszego posiłku szabatowego, w piątek wieczorem. Wieczera ta była antycypacją uczty mesjańskiej i eschatologicznej. Mianowicie nawiązywała do wyobrażeń, że przy końcu czasów wyjdzie z czeluści morskich Lewiatan, który zostanie pokonany przez anioła Bożego Gabriela i oddany do spożycia wybranym. W czasach Chrystusa pierwotny sens tego obrazu był już zatarty, teksty mówią już tylko ogólnie o rybie jako o pokarmie eschatologicznym, i w tym stadium symbol został przejęty przez chrześcijaństwo.

Ryba nie była zresztą jedynym pokarmem, uzupełniającym eschatologiczny symbolizm chleba i wina. W innym aspekcie antycypowało przyszłe ostateczne np. spożywanie mleka i miodu: ziemia obiecana, do której dążymy, jest bowiem ziemią mlekiem i miodem płynącą. Jest prawdopodobne, że pokarmy te stanowiły podstawowy składnik agap połączonych z Eucharystią, o których m. in. wspomina św. Paweł (1 Kor 11, 20—22). Nadużycia albo też spory z judeochrześcijanami i tendencja do skoncentrowania się na tym, co w Eucharystii najważniejsze, były powodem zaniechania tego agap. W każdym razie już w w. III agapy stanowią przede wszystkim instytucję charytatywno-katechetyczną i są wyraźnie oddzielone od Eucharystii, do tego stopnia, że niektórzy uczeni (np. P. Batiffol) zaprzeczają, aby agapy były kiedykolwiek związane

z Eucharystią. Niezależnie jednak od tych dyskusji, jest faktem, że religijne spożywanie ryby oraz mleka i miodu przetrwało jeszcze długo i zwykle miało sens uczty eschatologicznej. I tak ryba stanowiła główny pokarm tzw. refrigerium czyli uczty cmentarnej; kilka bardzo starych chrześcijańskich płyt nagrobnych opisuje zmarłego jako spożywającego rybę. Natomiast mleko i miód podawano często nowoochrzczone, a według Tradycji Apostolskiej mleko i miód błogosławiono podczas mszy; jeszcze wczesnośredniowieczny sakramentarz z Werony każe błogosławić te pokarmy podczas mszy na Zesłanie Ducha Świętego. Dziś, kiedy odkrywamy na nowo eschatologiczny charakter ofiary i uczty eucharystycznej, wydobywanie tych dawnych wątków ma znaczenie tym większe, że łatwo może przyczynić się do pogłębienia aktualnych zainteresowań i tendencji w Kościele.

Parę słów warto poświęcić artykulowi W. Rordorfa na temat eucharystycznych modlitw w *Didache*, najstarszym niebiblijnym dokumencie chrześcijańskim. Aż trudno uwierzyć, że autor nie czuł się zobowiązany nawiązać do trwającej już prawie pół wieku dyskusji na temat podwójnego nurtu starochrześcijańskiej Eucharystii. W naszej literaturze teologicznej ostatnio włączył się do tej dyskusji ks. J. Klinger³ i również czytelnik polski może bez trudu zorientować się, że jest to brak elementarny: nie można dziś pisać o Eucharystii w *Didache*, nie ustosunkowując się do tez H. Lietzmanna i O. Cullmanna. Oryginalnym wkładem Rordorfa jest zasygnalizowanie pokrewieństwa eucharystycznych rozdziałów 9 i 10 *Didache* z żydowskimi modlitwami podczas wspólnego posiłku.

Z dużym zainteresowaniem czyta się artykuły poświęcone Eucharystii u protestantów. Artykuły są rzeczowe i wolne od tak częstej dzisiaj niemądrej życzliwości, która chciałaby nawet wbrew faktom wykazać, że nauka Lutra była we wszystkim zgodna z wiarą katolicką. Jakkolwiek życzliwość taka nie wyrządza więcej szkód sprawie pojednania chrześcijan niż okopanie się w przeciwnych obozach, to zdaje się, że i nie mniej. Luter niewątpliwie zwalczał, i to gwałtownie, ideę Eucharystii jako ofiary, a w liturgiach wspólnot protestanckich usunięto starannie wszystkie tradycyjne wyrażenia, które mogłyby kojarzyć się z ofiarą. Ktoś mógłby się dziwić, że XVI wiek, który tak głośno deklarował swoje przywiązanie do Ojców Kościoła, jednocześnie przeprowadzał taką cenzurę wielu starożytnych tekstów liturgicznych, od wieków używanych w Kościele. Ale zdziwienie może się zmniejszyć, jeśli dla porównania uświadomić sobie naszą własną sytuację. Spotyka się

³ J. Klinger *Geneza sporu o epiklezę. Eschatologiczny a memorialny aspekt Eucharystii w kanonie pierwszych wieków*, Warszawa 1969, Chrześcijańska Akademia Teologiczna, s. 220. Por. ambiwalentny tenor mojej recenzji tej książki (*Collectanea Theologica*, 1971, nr 4), która wydaje się bardziej wizjonerska niż ściśle naukowa.

dzisiaj przecież na każdym kroku zainteresowania patrystyczne, sprowadzające się do tego, aby u Ojców znaleźć potwierdzenie swoich idei, dość często zresztą niezgodnych z wiarą i duchem starożytnego Kościoła.

Nie chciałbym rysować karykatury. Th. Süß, teolog luterański, bez żenady krytykuje w swoim artykule luterską naukę o Eucharystii (t. 1, s. 170). Z drugiej strony Süß ma rację, kiedy usprawiedliwia Lutera: należy pamiętać, że starożytne teksty eucharystyczne Luter rozumiał — i miał prawo tak je rozumieć, bo każdy jest dzieckiem swojego czasu — w świetle średniowiecznych koncepcji ofiary mszy. A były to koncepcje, w których ofiara eucharystyczna otrzymywała zbyt dużą autonomię w stosunku do ofiary Krzyża, a jej opus operatum w stosunku do postawy wiary, przyjmującej dar Boży i składający Bogu w ofierze samego siebie.

Dzisiaj, kiedy w myśli protestanckiej obserwujemy więcej zrozumienia dla idei ofiary eucharystycznej⁴, a w myśli katolickiej więcej dystansu wobec własnej teologii, która przecież nie jest słowem Bożym ale refleksją nad słowem Bożym, można mieć nadzieję, że nie są to spory, których nie dałoby się rozwiązać. Rzecz jasna, Kościół katolicki nie może odstąpić ani rozmiękczać tradycyjnej nauki o ofierze eucharystycznej. Z drugiej strony pojednanie z protestantami może dokonać się jedynie w pełnym szacunku dla ich liczącej sobie już prawie pięć wieków tradycji wyznaniowej. Wydaje się bowiem, że nawet człowiek niechętnie nastawiony do protestantyzmu nie może zaprzeczyć, że protest Reformacji zawiera w sobie jakieś bardzo rzeczywiste wartości religijne, skoro został sprawdzony i zaakceptowany przez kilkanaście już pokoleń.

Czy są więc szanse dogadania się na bazie poszanowania dla tradycji obu stron? Süß przypomina starą naukę Melanctona, rozróżniającą *sacrificium propitiatorium*, ofiarę przebłagalną, którą jedyny raz złożył za nas Chrystus i którą zapewniła nam ponowną życzliwość Boga, oraz *sacrificum eucharisticum*, ofiarę dziękczynną, której celem nie jest już pojednanie z Bogiem, jest ona bowiem składana przez tych, którzy są już pojednani. Zdaniem Süßa, granicą, do której może iść myśl protestancka⁵, jest uznanie w Eucharystii ofiary dziękczynnej i błagalnej (t. 1, s. 168). Wydaje się, że formułę tę dałoby się zharmonizować z nauką katolicką, również z tym co zostało sformułowane na 22 sesji soboru trydenckiego. Okoliczność, że widzimy w Eucharystii również ofiarę przebłagalną (*thysia tou hilasmou*, termin używany już przez św.

⁴ Por. np. nadzwyczaj ciepłą przedmowę, jaką do książki J. Watterville'a *Le sacrifice dans les textes eucharistiques des premiers siècles*, Neuchâtel 1966, napisał koryfeusz protestantów francuskich, skądinąd dość sztywny w dialogu ekumenicznym, pastor Marc Begner.

⁵ Autor inspirował się dziełem M. Thuriana *L'Eucharistie, mémorial du Seigneur. Sacrifice d'action de grâce et d'intercession*, Neuchâtel 1959.

Cyryla z Jerozolimy — *Katech.* 23, 8 i 10, PG 33, 1116n), nie wydaje się przeszkodą nie do pokonania, skoro nawet ofiarę Krzyża dałoby się zamknąć w formule ofiary dziękczynnej⁶.

O wiele jednak poważniejszą przeszkodą, która być może jeszcze długo nie dopuści nas do spotkania się we wspólnej Eucharystii, są względy praktyczne. Teologia bowiem tylko wtedy staje się czymś żywym, jeśli zostanie zaakceptowana przez społeczność kościelną, której służy. Tymczasem duchowość i liturgia protestancka długo były kształtowane w negacji wobec ofiary eucharystycznej, stąd wypłynęły protestanckie ujęcie na temat obecności eucharystycznej i przemiany darów. (Inaczej kształtował się rozwój anglikańskiej teologii Eucharystii — por. artykuł H. Wybrewa o tym egzotycznym niemal dla nas temacie, t. 1, s. 181—197). Zrozumiałe więc, że katolik stawia sobie z niepokojem pytanie, czy nowe ujęcia teologii protestanckiej na temat Eucharystii zdolają się na tyle zakorzenieć w protestanckiej tradycji, aby nie zostały przez tamte Kościoły odrzucone jako ciała obce.

Cały tom drugi jest poświęcony „eucharystiom” czyli anaforam wschodnim. Kolejne dziejowe chrześcijan wschodnich, zwłaszcza Kościołów przedchalcedońskich, tak się potoczyły, że naukowe opracowanie ich tradycji duchowej stało się braterskim obowiązkiem chrześcijan z Zachodu. Wspomniany tom jest dowodem, że jakoś, choć jeszcze nie w wystarczającym stopniu, poczuwamy się do tego obowiązku. Spośród opracowań elementarnych warto zwrócić uwagę na artykuł D. Webba, poświęcony rękopiśmiennej tradycji nestoriańskiej anafory Apostołów Addai i Mari, sławnej przez to, że nie posiada ona opisu ustanowienia; jest ona prawdopodobnie dziedzicem w prostej linii Eucharystii typu jerozolimskiego, akcentującej bardziej moment eschatologiczny niż wspomnieniowy i ofiarniczy. Natomiast związany z aleksandryjską anaforą św. Marka (artykuł R. G. Coquina) problem teologiczny, że Eucharystia jest nie tylko anamnezą, wspomnieniem śmierci i zmartwychwstania Pana, ale również ich proklamacją jest być może zbyt cienki dla nie-teologa; warto jednak wiedzieć, że właśnie stamtąd zapożyczono znaną dziś powszechnie aklamację: „Głosimy śmierć Twoją, Panie Jezu, wyznajemy Twoje zmartwychwstanie”.

Jeszcze trzy dalsze artykuły chciałbym przynajmniej zasygnalizować. L. Ligier analizuje charakterystyczną podwójność wątku w anaforach, niezależnie od ich przynależności do rodziny liturgicznej: mianowicie wątek chrystologiczny, tzn. anamnezę i proklamację zbawczych wyda-

⁶ Ludzkość po grzechu stała się niezdolna przyjąć Bożą miłość, niezmiennie do nas skierowaną, i odpowiedzieć na nią dziękczynieniem. Dopiero na Krzyżu, przez Jezusa Chrystusa, ludzkość odpowiedziała wystarczająco i ponadobficie na niezmenną i niczym się nie zrażającą miłość Boga, dlatego była to prawdziwa ofiara chwały i dziękczynienia (por. J. P. Audet *Bénédiction juive et Eucharistie chrétienne*, *Revue Biblique*, 65/1958 (371—399)).

rzeń dokonanych przez Chrystusa, oraz wątek doksologiczny, wysławianie wielkości i wspaniałości Boga. W niektórych liturgiach historycznych w ogóle brak wątku drugiego (np. anafora Hipolita w Tradycji Apostolskiej, anafora Epifaniusza), charakterystyczne, że liturgie te nie posiadają zarazem śpiewu Sanctus. Problemy stąd wynikające, pasjonujące dla niejednego teologa, mogą wydawać się komuś blade i nieciekawe, dlatego nie mam śmiałości dokładniej ich tutaj omawiać. Teologia, podobnie jak inne nauki, również posiada swoje tematy dla laika śmiesznie nieważne; nie ma prawa ich pomijać ani lekceważyć, bo jakże często z takich właśnie tematów rodzą się wielkie inspiracje i nowe rozwiązania.

Artykuł B. Bobrinskiego o trynitarności liturgii św. Bazylego rzuca ciekawe światło na spór o epiklezę. W większości anafor wschodnich można odnaleźć następującą trynitarną strukturę: hymn pochwalny sławiący Ojca Przedwiecznego (zwłaszcza prefacja i modlitwa po Sanctus), część chrystologiczna (zwłaszcza opis ustanowienia), część pneumatologiczna (zwłaszcza epikleza czyli prośba o zesłanie Ducha Świętego, aby przemienił dary ofiarne i uczestników ofiary), część eklezjologiczna (zwłaszcza modlitwy wstawiennicze). Wobec tego właściwe miejsce epiklezy Ducha Świętego znajduje się po opisie Ostatniej Wieczerzy. Zauważmy w świetle tych rozważań, że przestawienie tej kolejności w ostatnio wprowadzonych anaforach do liturgii rzymskiej zaciemnia trynitarność liturgii eucharystycznej i jest echem znanych polemik z teologią prawosławną. Bobrinskoy, autor prawosławny, zaprzecza, aby umiejscowienie epiklezy było argumentem za słusnością tezy prawosławnej. Struktura modlitwy eucharystycznej jest bowiem pierwotna w stosunku do tamtych sporów, a sam termin „antytypy” nie musi oznaczać darów niekonsekrowanych, jak się to później przyjęło w teologii prawosławnej, bo u Ojców Kościoła oznacza również przemienione postacie eucharystyczne (t. 2, s. 218n).

Dość gęsty teologicznie jest artykuł R. Bornerta na temat wschodnich komentarzy do liturgii eucharystycznej. Na przykładzie pięciu najsławniejszych komentarzy z VII–XV wieku autor wykazuje, że dla chrześcijan wschodnich odprawianie Eucharystii jest nie tylko dziękczynieniem i proklamacją wielkich dzieł Bożych, jest również kontemplacją. Jest to ujęcie dość różne od zachodniego, gdzie wątek składania ofiary i adoracji są wyraźnie oddzielone. Sam znam sytuację, kiedy mistrzowie młodych kapłanów strofowali ich za nazbyt powolne odprawianie Mszy św., ponieważ „sacrificium est actio, non contemplatio”. Należałoby sobie życzyć, aby współczesne refleksje nad sensem adoracji eucharystycznej, zamiast osłabiać dotychczasowe zwyczaje adoracji poza Mszą św., przyczyniały się raczej do zwiększenia elementu kontemplacyjnego podczas samej Mszy.

Redaktorem całości jest jakiś światły konserwatysta, prawdopodobnie

B. Botte, światowej sławy patrolog i historyk liturgii. Ubolewając nad obecnym zalewem tandety liturgicznej, wyraża on nadzieję, że przecież jest rzeczą niemożliwą, abyśmy prędzej czy później nie zauważyli pływiczny wielu współcześnie układanych modlitw i nie zaczęli stawiać pytań, jaka tajemnica tkwi w modlitwach starożytnych, że zachowują one ciągłą świeżość i ponadczasową aktualność⁷. Nie znam anafor układanych w Holandii — bo zdaje się głównie przeciwko nim jest skierowana krytyka Botte'a. Natomiast chyba wszyscy możemy potwierdzić, że jakaś ponadludzka mądrość musi być zawarta w modlitwach eucharystycznych, skoro nawet odmawiane codziennie nie tracą swojej barwy i zawsze wyrażają więcej, niż moglibyśmy powiedzieć Bogu sami.

Jacek Salij OP

ŚLĄSKIE STUDIA HISTORYCZNO-TEOLOGICZNE

Na przestrzeni kilku ostatnich lat pojawiło się u nas szereg nowych periodyków teologicznych. Oprócz *Śląskich Studiów Historyczno-Teologicznych*, którym poświęcone jest niniejsze omówienie, należy wymienić *Studia Warmińskie* (od roku 1964 ukazało się już 7 tomów), *Wrocławskie Studia Teologiczne* „Colloquium Salutis”, *Rocznik Teologiczny Śląska Opolskiego*, *Annalecta Cracoviensia* oraz *Studia Pelplińskie*. Można chyba stwierdzić, że przy zaznaczającym się obecnie ożywieniu polskiej teologii ten żywiołowy, bądź co bądź jak na nasze warunki, ruch edytorski nie jest jedynie wynikiem ambicji poszczególnych ośrodków teologicznych. Wymienione pisma zaspokajają wzrastające już od dawna zapotrzebowanie różnych środowisk na tego rodzaju wydawnictwa. Stąd też każde z nich wyróżnia się nie tyle specyficznym profilem, ile raczej podejmowaną problematyką, którą wyznaczają aktualne warunki pastoralne poszczególnych diecezji. Tak przynajmniej rzecz się przedstawia w wypadku *Śląskich Studiów Historyczno-Teologicznych*.

Diecezja katowicka należy do najbardziej uprzemysłowionych i zurbanizowanych nie tylko w Polsce, ale nawet w skali europejskiej. Duszpasterze śląscy od dawna stykają się w swej pracy z problemami, które w innych diecezjach polskich dopiero się rodzą lub istnieją w rozmiarach o wiele skromniejszych. Jest to w zasadzie problematyka zasygna-

⁷ Zaznaczmy, że trzy nowe anafory eucharystyczne wprowadzone do liturgii rzymskiej są bardzo głęboko osadzone w tradycji starożytnej. Pierwsza z nich jest oparta na tekście Tradycji Apostolskiej Hipolita, druga nawiązuje do liturgii galikańskiej, trzecia zaś do liturgii św. Bazylego.

lizowana i określona przez soborową konstytucję duszpasterską *Gaudium et Spes*. Stąd też jest rzeczą zrozumiałą, że wydawane od 1968 r. pismo śląskich teologów zapowiada koncentrację na zagadnieniach określanych mianem teologii rzeczywistości ziemskich. „Myśl programowa, do której nieraz jeszcze powrócimy, gdyż będzie ona rzutowała na dalsze tomy omawianych roczników — pisze ks. Bp Herbert Bednorz we wstępie do drugiego tomu *Śląskich Studiów* — zawarta jest w następujących słowach Ks. Kardynała Prymasa Polski, Stefana Wyszyńskiego: »Ufam, że *Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne*, będą teologią doczesności« (z listu Ks. Prymasa do Ks. Bpa Bednorza — przyp. T. P.). Zadanie to będziemy się starali realizować, nawiązując do wielkiego nurtu myśli teologicznej. Uczynimy to w powiązaniu ze znaną już śląską orientacją duszpasterską (...). Pojawił się jednak niedawno nowy czynnik, który mobilizuje śląskich teologów do wysiłku. Śląsk zyskuje w ostatnich latach na znaczeniu jako środowisko nauki, nie tylko technicznej, ale także humanistycznej. Dlatego obok kluczowych problemów współczesności śląscy badacze katoliccy podjęli także zagadnienia historyczne, dotyczące zwłaszcza dziejów Kościoła na Śląsku i jego wkładu w rozwój społeczny i kulturalny tego terenu.

Dotychczas otrzymaliśmy trzy tomy *Śląskich Studiów* o stopniowo wzrastającej objętości oraz przyjmujących coraz dojrzalszy kształt. Przyjęto w nich podział materiału na części działów: artykuły, miscellanea, uwagi praktyczne, notatki wydawnicze, recenzje oraz informacje. O ile w dziale artykułów znajdują się zasadniczo obszerniejsze rozprawy o charakterze studiów, to miscellanea zawierają krótkie przyczynki (np. ks. B. Starosta, *Kształtowanie się pierwszej gminy muzułmańskiej w Mekce* (t. 1, 143—151) względnie opracowania o charakterze informacyjnym, dotyczące kierunku poszukiwań czy stanu badań w danej dziedzinie (np. ks. S. Bista, *Z prac nad rewizją Kodeksu Prawa Kanonicznego* t. 3, 287—301). W dziale uwag praktycznych zamieszczane są opracowania o profilu wyraźnie pastoralnym. Dział notatek wydawniczych wydaje się być szczególnie cenny dla historyków. W kolejnych trzech tomach zamieszczono tam bowiem wykaz artykułów związanych tematycznie z dziejami Kościoła na Śląsku, opublikowanych w okresie powojennym w *Zaraniu Śląskim*, *Kwartalniku Opolskim*, *Sobótce* i *Naszej Przyszłości*. Tam też sygnalizuje się ważniejsze pozycje wydawnicze dotyczące Śląska, zwłaszcza obszaru diecezji. W dziale informacji znajdziemy krótkie notatki z życia diecezji oraz Wyższego Śląskiego Seminarium Duchownego w Krakowie.

Prezentacja dotychczas wydanych tomów, zawierających kilkadziesiąt prac, jeśli nie ma polegać na wyliczeniu autorów i tytułów, z konieczności skoncentrować się musi na wybranych pozycjach, zwłaszcza tych, które zainteresować mogą szersze kręgi czytelników.

W zakresie szeroko rozumianej problematyki społecznej

należałoby na pierwszym miejscu zwrócić uwagę na zagadnienie wolnego czasu. Tej sprawie poświęcono kilka artykułów, które w znacznym stopniu wyznaczyły profil tomu trzeciego. W problematykę wprowadza ks. Jan Sieg TJ artykułem *Problemy cywilizacji wolnego czasu* (t. 3, 93—104). Charakteryzując społeczeństwo tradycyjne, autor stwierdza, że nie istniało w nim wyraźne rozgraniczenie i przeciwstawienie czasu pracy i czasu wolnego. Pracę ponadto przyjmowano z posłuszeństwem, widząc w niej zasadniczą wartość wyznaczającą sens ludzkiego życia. W społeczeństwach protestanckich, zwłaszcza tam, gdzie zaznażyła się hegemonia kalwinizmu, dochodziło nawet do swoistej gloryfikacji pracy, przy jednoczesnym deprecjonowaniu wartości odpoczynku. Tymczasem w mentalności współczesnego człowieka, praca nie jest uważana za wartość samą w sobie. Tą wartością godną zabiegów jest czas wolny, stwarzający warunki pełnego rozwoju człowieka. Praca jest jedynie środkiem, który gwarantuje właściwe przeżycie czasu wolnego. Mówi się więc za Dumazedierem, że żyjemy w cywilizacji wolnego czasu. Powstaje jednak pytanie, czy człowiek mający możliwości odpoczynku, przerwy i rozwoju swej osobowości, potrafi z nich korzystać w pełni i we właściwy sposób. Ks. Sieg przytacza wyniki pierwszych przeprowadzonych w tym zakresie badań na Zachodzie, z których płyną wnioski niezbyt entuzjastyczne. Okazuje się bowiem, że samo zwiększenie ilości wolnego czasu nie zawsze wpływa korzystnie na sytuację robotnika, ani nie gwarantuje integralnego rozwoju jego osobowości. Robotnicy zmuszeni w godzinach pracy do biernego poddania się organizacji produkcyjnej, pozostają w postawie biernej także w czasie wolnym. Niejednokrotnie podejmują też pracę w drugim zawodzie dla osiągnięcia korzystniejszej niż dotychczas sytuacji materialnej.

We współczesnych koncepcjach społeczeństwa industrialnego różnie ocenia się postęp techniczny i jego skutki (a więc także wartość czasu wolnego). Wiele krytycznych uwag pod adresem jednej z najbardziej popularnych w tym zakresie opinii zawiera artykuł ks. Joachima Kondzieli pt. *Integralność podzielonego czasu* (t. 3, 77—91). W świetle tej koncepcji, społeczeństwo industrialne niesie z sobą rozwarstwienie życia ludzkiego na sferę pracy i na sferę czasu wolnego, co należy uważać za zjawisko normalne. Sfera pracy i sfera wolnego czasu mogą bowiem biec niezależnie do siebie, wyznaczając człowiekowi właściwe schematy zachowań. Człowiek musi nie tylko poddać się tym właściwym dla każdej ze sfer wzorom, ale ponadto winien opanować mechanizm ich zmiany przy przechodzeniu z jednej sfery do drugiej. Ks. Kondziela zauważa, że teoria ta bazuje na deterministycznym założeniu, iż zmiany społeczne w sposób nieuchronny i jednoznaczny są określone zmianami w zakresie techniki produkcyjnej. Przyjęcie jej oznacza nie tylko pozbawienie człowieka wolności, ale skazanie go na całkowitą dezintegrację. „To prawda — pisze — że człowiek nie zawsze może

jednakowo i niezmiennie postępować, niezależnie od sytuacji i warunków, w których wypadło mu się znaleźć. Niemniej jednak nie da się utrzymać opinii, że człowiek w swoim postępowaniu jest ściśle zdeterminowany swoimi rolami społecznymi. Opinię tę podważa autodeterminacyjna zdolność człowieka, zasadzająca się na rzeczowej możliwości swobodnego wyboru w oparciu o przyjętą hierarchię wartości". Tendencje do rozwarstwienia życia ludzkiego na odrębne strefy niosą i to niebezpieczeństwo, że zaistnieje pokusa zaniechania wysiłków zmierzających do humanizacji warunków pracy. „Oczyszczający mechanizm czasu wolnego — pisze ks. Kondziela — nie działa jednostronnie. Sfera pracy i sfera czasu wolnego — to dwie wartości komplementarne, jedna bez drugiej nie może być ani w pełni zrozumiała, ani efektywna. (...) Człowiek współczesny wtedy dopiero odkryje pełnię sensu wolnego czasu, gdy praca stanie się wartością prawdziwie ludzką, zdolną zaangażować najgłębsze pokłady psychiki człowieczej. Wypada jednak zdecydowanie podkreślić, że nie osiągnie się tego celu przez poprawę tylko zewnętrznych, przedmiotowych warunków pracy. Kierunek natarcia pójść musi po linii wyakcentowania podmiotowego charakteru pracy ludzkiej".

Wypada od razu zaznaczyć, że po linii tego ostatniego postulatu ks. Kondzieli idzie praca o. Władysława Jachera OP pt. *Koncepcja pracy ludzkiej w ujęciu św. Tomasza z Akwinu* (t. 3, 65—76). Autor analizując terminy używane przez św. Tomasza na określenie pracy, stara się uchwycić ich pełne znaczenie, aby tą drogą dojść do określenia pracy jako świadomego wysiłku człowieka zmierzającego do tego, by z możliwości tkwiących w nim samym (element autorealizacji) lub otaczającej go przyrodzie wytworzyć dobra potrzebne mu do życia i rozwoju. W świetle tego opracowania praca ukazuje się jako istotny i niezbędny czynnik, który integruje i rozwija osobowość ludzką.

Zagadnienie wolnego czasu poruszają dwa dalsze opracowania. Pierwsze z nich, napisane przez ks. Henryka Holubarsa (*Religijne kształtowanie wolnego czasu w wieku pedagogicznym*, t. 3, 303—308) podaje praktyczne wskazówki organizowania zajęć „pozaobowiązkowych” zarówno świeckich jak i tych, które odznaczają się charakterem religijnym. Drugie pt. *Czas wolny pracującej zawodowo kobiety zamężnej a jej obowiązki rodzinne* (t. 3, 105—119), którego autorką jest Teresa Kukołowiczowa, jest analizą dotychczas opublikowanych prac dotyczących czasu wolnego kobiety polskiej. Analiza ta prowadzi do wniosku, że kobieta pracująca, nie mając dostatecznej ilości wolnego czasu, jest przemęczona i nerwowa, co ujemnie wpływa na rozwój więzi rodzinnych, zasadzających się dziś głównie na związkach emocjonalnych.

Drugi krąg tematyczny wyznacza tryptyk ks. Joachima Kondzieli poświęcony zagadnieniom dobra wspólnego: *Pojęcie „bonum commune” na tle współczesnych kierunków etyki katolickiej* (t. 1, 119—142),

Normatywny charakter „bonum commune” (t. 2, 51–81), oraz *Gospodarczy charakter „bonum commune”* (t. 3, 45–64). W pierwszym opracowaniu autor zwraca uwagę, że chociaż pojęcie dobra wspólnego odgrywa wielką rolę w dokumentach kościelnych, zwłaszcza w encyklikach społecznych ostatnich papieży, to teologia poświęca mu uwagę dopiero od niedawna. Referując trzy najbardziej reprezentatywne stanowiska w tej sprawie, mianowicie ujęcie przedstawicieli współczesnego solidaryzmu chrześcijańskiego, stanowisko J. Messnera oraz A. F. Utza i jego szkoły, autor tworzy tło, na którym precyzuje definicję dobra wspólnego. Określa je jako „wartość społecznomoralną, której treścią jest pełnia osobowego rozwoju wszystkich członków społeczeństwa, realizowana przez nich wspólnie, w oparciu o naturalne właściwości ludzkie i instytucjonalne warunki społeczne”. W dwu następnych artykułach podejmuje specjalistyczne już nieco zagadnienie roli dobra wspólnego w tworzeniu i rozwoju życia społecznego, jego miejsca w życiu państwa oraz jego gospodarki. Tym samym wnosi ks. Kondziela do skąpej w tym przedmiocie literatury polskiej cenny wkład¹.

Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne — zgodnie z orientacją wyrażoną już w tytule pisma — prezentują wiele materiałów historycznych. Najwięcej miejsca wyznaczono oczywiście problematyce śląskiej. Szczególną uwagę w tej grupie zwracają dwa opracowania ks. Franciszka Maronia. Obszerne studium pt. *Rozwój sieci parafialnej w diecezji katowickiej aż do końca XV w.* (t. 2, 101–167) stanowi cenny przyczynek do aktualnie prowadzonych badań nad organizacją administracyjną Kościoła w Polsce. Autor, po scharakteryzowaniu w pierwszej części swego studium zasadniczych etapów rozwoju parafii polskich, podaje następnie najstarsze wzmianki dotyczące 95 parafii należących obecnie do diecezji katowickiej.

Drugie opracowanie tego autora pt. *Stulecie dekanatu myślowickiego na tle problemów narodowych i społecznych, związanych z rozwojem przemysłowym* (t. 3, 243–285) ukazuje działalność Kościoła na Śląsku w jednym z najtrudniejszych chyba dla niego okresów. Czytając ten artykuł trzeba pamiętać o tym, że na terenie Śląska nie wystąpiła, równoległe do wzrastającego w XIX i na początku XX wieku uprzemysłowienia tego terenu, dechrystianizacja szerokich mas proletariatu, jak to można było zaobserwować w ówczesnych centrach przemysłowych Europy Zachodniej. Zjawisko to trzeba uznać za charakterystyczne i w pewnym stopniu niezwykle, jeżeli uwzględnimy fakt, że Kościół na Śląsku

¹ Problematykę społeczną podejmuje oprócz wyżej zasygnalizowanych: ks. J. Majka, *Rozwój zagadnienia praw osoby w nauce społecznej Kościoła*, t. 3, 11–44; ks. H. Wencel, *Uwagi o zagadnieniu odpowiedzialności w wychowaniu kościelnym na tle soborowej deklaracji „O wolności religijnej”*, t. 1, 105–118; ks. E. Wojciechowski, *Telewizja a życie rodzinne*, t. 3, 309–327.

musiał ponadto w tym czasie stawić czoło drugiej, bezpośrednio przeciwnemu skierowanej sile, jaką był Kulturkampf Bismarcka. Ks. Maroń przedstawia sytuację panującą w tym okresie na terenie jednego z dekanatów należących dziś do diecezji katowickiej. Ukazuje dynamikę działalności apostołskiej i społecznej duszpasterzy górnośląskich oraz działaczy świeckich, która sprawiła, że Kościół nie tylko nie zanikał, ale rozwijał się z energią, która zaskakuje dzisiejszego badacza tego okresu. Autor w końcowych słowach zwraca uwagę, że dokonujące się na terenie Śląska przemiany gospodarczo-społeczne nie zwalniają duszpasterzy od maksymalnego wysiłku. To wszystko „raczej obciąża duchowieństwo tym większą odpowiedzialnością, aby olbrzymi kapitał żywej i autentycznej wiary, tętniącej w przelicznym przejawach religijności ludowej, się nie zmarnował, ale kształtował postawę religijno-moralną człowieka o nastawieniu wyrażnie społecznym.”

Oprócz licznych i różnorodnych opracowań podejmujących problematykę śląską², znajdziemy też w *Śląskich Studiach* artykuły wychodzące poza zakres historii Kościoła w Polsce. Taki charakter posiada studium historyczno-prawne ks. Stanisława Bisty pt. *Zarys rozwoju instytucji naukowo-wychowawczych kleru diecezjalnego* (t. 1, 51—66 oraz t. 2, 83—100). Zamieszczone w tytule określenie „instytucje naukowo-wychowawcze” nie pokrywa się z terminem seminarium duchowne, chociaż uwaga autora koncentruje się na nich w znacznym stopniu. Seminarium, jakkolwiek odegrało ogromną rolę w procesie wychowania młodego kleru na przestrzeni ostatnich czterech wieków, wymagają pewnej modyfikacji, wyznaczonej aktualnymi przemianami. Aby jednak ta odnowa przyniosła pożądane efekty, trzeba ją przeprowadzić w oparciu o wielowiekowe doświadczenie Kościoła w tym zakresie. Autor stara się więc ukazać, jak przebiegał rozwój instytucji przygotowujących kandydatów do kapłaństwa, począwszy od kolegium apostołskiego, poprzez domy biskupie, szkoły średniowieczne różnego typu, seminaria duchowne okresu potrydenckiego aż po ich współczesne odpowiedniki. Ewolucja, jaka trwała dwadzieścia wieków, bynajmniej nie uległa i nie ulegnie zatrzymaniu. Soborowy dekret o formacji kapłańskiej nie może być zdaniem ks. Bisty uznany za ostateczny wyraz myśli Kościoła w tej sprawie. Świadczy o tym fakt, że sam dokument soborowy umożliwia lokalnej władzy kościelnej dokonywanie dalszych modyfikacji. Wykorzystanie tych możliwości jest zdaniem autora szczególnym nakazem

² J. Bernhardt, *Średniowieczny moralitet w śląskim piśmiennictwie ludowym XIX w.*, t. 2, 169—182; ks. J. Drabina, *Wrocławska kapituła katedralna i jej stosunek do politycznych wydarzeń lat 1453—1471*, t. 2, 183—204; ks. G. Klapuch, *Centrum a polska mniejszość narodowa na terenie Niemiec w okresie Kulturkampfu*, t. 1, 7—49; o. S. Łysik, *Polskie metryki z parafii Kopienica z lat 1607—1611*, t. 3, 265—242; s. T. Ochot, *Msza św. w modlitewnikach górnośląskich do 1914 r.*, t. 3, 171—204.

musiał ponadto w tym czasie stawić czoło drugiej, bezpośrednio przeciw niemu skierowanej sile, jaką był Kulturkampf Bismarcka. Ks. Maroń przedstawia sytuację panującą w tym okresie na terenie jednego z dekanatów należących dziś do diecezji katowickiej. Ukazuje dynamikę działalności apostolskiej i społecznej duszpasterzy górnośląskich oraz działaczy świeckich, która sprawiła, że Kościół nie tylko nie zanikał, ale rozwijał się z energią, która zaskakuje dzisiejszego badacza tego okresu. Autor w końcowych słowach zwraca uwagę, że dokonujące się na terenie Śląska przemiany gospodarczo-społeczne nie zwalniają duszpasterzy od maksymalnego wysiłku. To wszystko „raczej obciąża duchowieństwo tym większą odpowiedzialnością, aby olbrzymi kapitał żywej i autentycznej wiary, tętniącej w przelicznym przejawach religijności ludowej, się nie zmarnował, ale kształtował postawę religijno-moralną człowieka o nastawieniu wyraźnie społecznym.”

Oprócz licznych i różnorodnych opracowań podejmujących problematykę śląską², znajdziemy też w *Śląskich Studiach* artykuły wychodzące poza zakres historii Kościoła w Polsce. Taki charakter posiada studium historyczno-prawne ks. Stanisława Bisty pt. *Zarys rozwoju instytucji naukowo-wychowawczych kleru diecezjalnego* (t. 1, 51—66 oraz t. 2, 83—100). Zamieszczone w tytule określenie „instytucje naukowo-wychowawcze” nie pokrywa się z terminem seminarium duchowne, chociaż uwaga autora koncentruje się na nich w znacznym stopniu. Seminarium, jakkolwiek odegrało ogromną rolę w procesie wychowania młodego kleru na przestrzeni ostatnich czterech wieków, wymagają pewnej modyfikacji, wyznaczonej aktualnymi przemianami. Aby jednak ta odnowa przyniosła pożądane efekty, trzeba ją przeprowadzić w oparciu o wielowiekowe doświadczenie Kościoła w tym zakresie. Autor stara się więc ukazać, jak przebiegał rozwój instytucji przygotowujących kandydatów do kapłaństwa, poczynając od kolegium apostolskiego, poprzez domy biskupie, szkoły średniowieczne różnego typu, seminaria duchowne okresu potrydenckiego aż po ich współczesne odpowiedniki. Ewolucja, jaka trwała dwadzieścia wieków, bynajmniej nie uległa i nie ulegnie zatrzymaniu. Soborowy dekret o formacji kapłańskiej nie może być zdaniem ks. Bisty uznany za ostateczny wyraz myśli Kościoła w tej sprawie. Świadczy o tym fakt, że sam dokument soborowy umożliwia lokalnej władzy kościelnej dokonywanie dalszych modyfikacji. Wykorzystanie tych możliwości jest zdaniem autora szczególnym nakazem

² J. Bernhardt, *Sredniowieczny moralitet w śląskim piśmiennictwie ludowym XIX w.*, t. 2, 169—182; ks. J. Drabina, *Wrocławska kapituła katedralna i jej stosunek do politycznych wydarzeń lat 1453—1471*, t. 2, 183—204; ks. G. Klapuch, *Centrum a polska mniejszość narodowa na terenie Niemiec w okresie Kulturkampfu*, t. 1, 7—49; o. S. Łysik, *Polskie metryki z parafii Kopienica z lat 1607—1611*, t. 3, 265—242; s. T. Ochot, *Msza św. w modlitewnikach górnośląskich do 1914 r.*, t. 3, 171—204.

chwili, gdy „w wielu regionach Kościoła narasta niepokojący fakt, który nabiera powoli rangi problemu ogólnokościelnego, mianowicie porzucanie stanu duchowego przez coraz to większą liczbę kapłanów. (...) Jednym ze sposobów przeciwdziałania takiemu niebezpieczeństwu jest większe uodpornienie i zahartowanie przyszłych kapłanów przez stworzenie im odpowiednich warunków dla dokonania w pełni dojrzałego wyboru. Temu zaś zadaniu nie potrafi już sprostać tradycyjny system przygotowania kandydatów do stanu kapłańskiego”. Jako jedno z możliwych w tym względzie rozwiązań, proponuje ks. Bista następujący wariant końcowego etapu formacji kapłańskiej:

„1. studia teologiczne kończą się przyjęciem święceń diakonatu;

2. po opuszczeniu seminarium diakon odbywa staż duszpasterski na parafii przez dwa lata;

3. po dwuletnim okresie pracy duszpasterskiej diakon udaje się na pewien przeciąg czasu do specjalnie w tym celu zorganizowanego instytutu celem podjęcia decyzji co do swojej dalszej przyszłości, przy czym miałyby do wyboru cztery możliwości:

- a. przyjęcie święceń kapłańskich z obowiązkiem zachowania celibatu, który obowiązywałby duchownych dopiero z chwilą przyjęcia prezbiteratu, a nie jak dotychczas subdiakonatu;
- b. przedłużenie na jeden rok stażu diakonackiego;
- c. przejście na status diakona świeckiego;
- d. całkowity powrót do stanu katolików świeckich”.

Trudno przewidzieć czy i w jakim stopniu powyższy projekt będzie realizowany. Można jednak powiedzieć, że spełni on w pełni swoje zadanie, jeśli przyczyni się do ożywienia dyskusji nad sposobami kształtowania przyszłych kapłanów w naszym kraju.

Do eksponowanych w *Śląskich Studiach Historyczno-Teologicznych* dyscyplin należą także teologia pastoralna oraz prawo kanoniczne³. Spośród opracowań tej grupy niezwykłą aktualnością odznacza się szkic ks. Franciszka Blachnickiego pt. *Odnowa katechezy eucharystycznej w świetle instrukcji z 25.V.1967* (t. 2, 205–213). Ks.

³ ks. S. Bista, *Z prac nad rewizją Kodeksu Prawa Kanonicznego*, t. 3, 287–301; ks. H. Holubars — ks. S. Bista, *Próba przystosowania programu katechezy parafialnej do wymogów katechezy posoborowej*, t. 3, 121–135; ks. L. Orzel, *Rezerwaty w sakramencie pokuty w świetle kościelnego ustawodawstwa synodalnego w Polsce przedrozbitorowej*, t. 1, 67–79; ks. Cz. Podleski, *Próba realizacji niektórych duszpasterskich wskazań soborowych na terenie parafii św. Apostołów Piotra i Pawła w Katowicach*, t. 2, 215–224; ks. R. Rak, *Stypendium mszalne w całości wychowania eucharystycznego*, t. 1, 153–163; ks. A. Skowronek, *Marginalia na temat ekumenicznego wychowania parafii*, t. 1, 165–170; ks. R. Sobański, *Niektóre wnioski prawne dotyczące Kościoła wynikające z konstytucji „Lumen Gentium”*, t. 1, 81–91; tenże, *Symulacja częściowa w ujęciu k. 1086 § 2 a nauka o małżeństwie konstytucji „Gaudium et Spes”*, t. 2, 31–49; tenże, *Chrzest jako czynnik konstytuujący Kościół w dokumentach Soboru Watykańskiego II*, t. 3, 137–164.

Blachnicki zauważa, że na kształt dotychczasowej katechezy o tajemnicy eucharystycznej w decydującym stopniu wpłynęła jednostronna i polemicznie zorientowana teologia potrydencka. Ze względów apologetycznych akcentowało się w niej prawdę o Chrystusie jako ofiarniku, zapominając jednocześnie o tym, że podmiotem ofiary mszalnej jest także cały Kościół. Wierni w takim ujęciu stają się jedynie biernymi widzami uobecniającej się w czasie mszy św. ofiary Chrystusa. Podobnie akcentując prawdę o „realnej obecności” Chrystusa pod postaciami eucharystycznymi, zapominano o innych, niemniej realnych sposobach Jego obecności w liturgii. Skutki takiego ujęcia nauki o Eucharystii, zasygnalizowane przez ks. Blachnickiego, przetrwały w zasadzie aż do naszych czasów. Kres kładzie im — jak się wydaje — ogłoszona w 1967 roku instrukcja *Eucharisticum Misterium*. Dokument ten zrywa całkowicie z trydenckim schematem katechezy, charakteryzującym się podziałem całego zagadnienia na aspekt obecności, ofiary i pokarmu. Nowa instrukcja ujmuje tajemnicę eucharystyczną całościowo. „Mówiąc o tajemnicy eucharystycznej — pisze ks. Blachnicki — Instrukcja ma na uwadze przede wszystkim jej zasadniczą postać, o ile ona jest obchodem Pamiątki Pana (celebratio Memorialis Domini), będącej zarazem ofiarą i ucztą ofiarną we wspólnocie Ludu Bożego.” Takie ujęcie pozwala ukazać Eucharystię jako centrum życia i działalności Kościoła, którego członkowie są z racji ich kapłaństwa powszechnego czynnymi uczestnikami w liturgii.

Artykuł ks. Blachnickiego jest przystępnym a jednocześnie fachowym wprowadzeniem do dokumentu o wielkiej randze, poznanie którego należy chyba uznać za obowiązek każdego duszpasterza i katechety.

*

Niniejsze omówienie, pomyślane jako próba ogólnej prezentacji nowego pisma teologicznego, nie rości pretensji do szczegółowego zrecenzowania wszystkich prac opublikowanych na jego łamach. Zwrócono jedynie uwagę na te, które nie tylko prezentują eksponowane w *Śląskich Studiach* dyscypliny, ale równocześnie wydają się być interesujące dla szerszych kręgów odbiorców. Wypada jednak zaznaczyć, że *Śląskie Studia* zawierają także opracowania z zakresu filozofii, biblistyki czy teologii dogmatycznej, chociaż stanowią one wyraźną mniejszość⁴. „Specjalizację” zaś pisma należy chyba uważać za trafne rozwiązanie redakcyjne, pozwalające przełamać passę pism ogólnoteologicznych a przez to nieraz nie posiadających własnego oblicza.

Tadeusz Pietrzyk

⁴ ks. A. Usowicz CM, *Sapientia christiana*, t. 2, 9—18; ks. S. Pisarek, *Winny krzew w Ewangelii św. Jana (15, 1—11). Stan badań nad perykopą i jej tekst*, t. 2, 19—30; ks. A. Skowronek, *Chrystologiczne podstawy Kościoła jako prasa-kramentu*, t. 1, 93—104.

OPERACJONIZM W FIZYCE I W ŻYCIU

(NA MARGINESIE LEKTURY: P. BRIDGMAN, THE NATURE OF PHYSICAL THEORY, NEW YORK 1936, DOVER PUBL., 138)

Nie jest przyjęte pisanie recenzji książek, które ukazały się przed kilkudziesięciu laty. Przy dzisiejszym tempie życia z trudem można nadążyć za nowościami. Istnieją jednak książki, którym recenzje napisało samo życie — właśnie tych kilkadziesiąt lat, jakie nas dzieli od chwili ich pierwszego wydania. Są to książki, być może już dawno nie czytane, ale jeszcze ciągle znajdujące rezonans w tendencjach współczesności.

Operacjonizm jako kierunek w filozofii nauki (powstały w nurcie neo-pozytywizmu) wiąże się z nazwiskiem P. W. Bridgmana i jego książką *The Logic of Modern Physics* wydaną w Stanach Zjednoczonych w 1927 r. Filozofowie już dawno rozprawili się z operacjonizmem: wykazali mu niekonsekwencje i przesadny rygoryzm. Uznano go za kierunek przebrzmiały. Ale równocześnie bardzo wielu fizyków — niejednokrotnie prawie nic nie wiedząc o operacjonizmie jako filozofii nauki — w swoich badaniach eksperymentalnych i w wielu pracach czysto teoretycznych stosuje się do recept Bridgmana. Więcej nawet, często w trakcie całkiem pozanaukowej działalności padają wypowiedzi duchem bardzo zbliżone do filozofii operacjonistycznej.

To skłania do zastanowienia. Warto chyba sprawę przemyśleć jeszcze raz. I dlatego gdy wpadła mi do rąk książka Bridgmana *The Nature of Physical Theory*, przeczytałem ją uważnie. Jest ona rozszerzoną wersją wykładów, jakie Autor wygłosił zimą 1935 r. w uniwersytecie w Princeton. Celem wykładów było spopularyzowanie filozofii wyłożonej w podstawowym dziele *The Logic of Modern Physics*.

W pierwszych dziesiątkach dwudziestego stulecia w fizyce dokonała się rewolucja. W jej wyniku fizyka zmieniła swoje oblicze. Teoria względności i początki mechaniki kwantowej przyprawiały współczesnych o zawrót głowy. W naturalny sposób rodziło się pytanie: jaką logiką kieruje się fizyka dochodząc do tak zadziwiających rezultatów? Rezultatów tym bardziej zadziwiających, że potwierdzanych przez eksperymenty.

Bridgman za przedmiot swoich analiz chętnie wybierał teorię względności. Być może dlatego, że właśnie tę teorię fizyczną cechuje szczególna troskliwość w określaniu wyjściowych pojęć.

Od małego potrafimy posługiwać się pojęciem długości. Dobrze wiemy, jak wyznaczyć długość ciała, np. stołu, przy pomocy mierniczej linijki: trzeba linijkę w odpowiedni sposób przykładać do krawędzi stołu. Taki zabieg nazywamy mierzeniem. Einstein słusznie zauważył, że mierzyć długość jakiegoś ciała przy pomocy odkładania sztywnej linijki można

tylko wtedy, gdy to ciało znajduje się w spoczynku względem wykonującego pomiary obserwatora.

A jak zmierzyć długość ciała, które się względem nas porusza? Np. w jaki sposób wyznaczyć długość pociągu pędzącego nasypem, na którego zboczu stoimy? Einstein proponował następującą procedurę. Ustawiamy na nasypie wzdłuż toru gęsto obok siebie bardzo wielu obserwatorów, sami stajemy obok ze straszakiem w ręku. Gdy pociąg przejeżdża, na nasz sygnał dany wystrzałem, ci dwaj spośród obserwatorów, którzy znajdują się dokładnie naprzeciw przednich zderzaków lokomotywy i tylnych zderzaków ostatniego wagonu równocześnie zaznaczają przed sobą na ziemi położenia tych zderzaków. Pociąg przejeżdża, ale znaki zostają. Teraz należy przy pomocy odkładania sztywnej linijki wyznaczyć odległość między znakami; tym samym otrzymujemy długość pociągu, długość ciała będącego w ruchu.

Wszystko to jest bardzo przejrzyste i zgodne ze zdrowym rozsądkiem. Ale jeżeli te dwa sposoby pomiaru długości ciała — ciała w spoczynku i ciała w ruchu — opiszemy przy pomocy formalizmu teorii względności i przeprowadzimy ścisłą matematyczną dedukcję, to otrzymamy zadziwiający wynik: długość ciała w ruchu nie jest równa długości tego samego ciała w spoczynku. Ciała w ruchu (względem danego obserwatora) ulegają skróceniu w kierunku ruchu. Teoria mówi dalej, że dla prędkości porównywalnych z prędkością światła to skrócenie powinno być wykrywalne doświadczeniem. Tak jest w istocie.

A gdzie zdrowy rozsądek? Z jakich powodów ten sam pociąg stojący na stacji ma mieć inną długość niż w trakcie jazdy, choćby z prędkością przyświałną?

Tu zabrał głos Bridgman. Na pytanie odpowiedział pytaniem: A z jakich powodów pociąg stojący na stacji ma mieć tę samą długość, co pociąg jadący? Przecież długość ciała w spoczynku mierzymy inaczej niż długość ciała w ruchu. Zespół czynności (operacji) wykonywanych przy mierzeniu określa dane pojęcie fizyczne. Odpowiednio posługując się zegarem określamy fizyczne pojęcie czasu. Odpowiednio posługując się linijką określamy fizyczne pojęcie długości. Ale przy mierzeniu długości ciała w spoczynku wykonujemy inne czynności (przykładanie sztywnej linijki) niż przy mierzeniu ciała w ruchu (ustawianie obserwatorów, sygnał, zaznaczenie początku i końca ciała ruchomego, odkładanie linijki). A więc długość ciała w ruchu jest zupełnie innym pojęciem fizycznym niż długość ciała w spoczynku. Przypadkowo używamy tego samego słowa „długość”, i to powoduje zamieszanie.

Jeżeli przyjąć, że zespół czynności stanowi definicję fizycznego pojęcia, to istotnie nie widać racji, dla której „długość spoczynkowa” miałaby być równa „długości ruchowej”.

To stanowi zasadniczą ideę operacjonizmu. Jednakże „nie należy tego rozumieć w tym sensie, jakobyśmy utrzymywali, że pojęcia fizyczne

muszą być definiowane przy pomocy fizycznych operacji w wyniku myślowej konieczności; twierdzimy po prostu, że jeśli umówimy się stosować do opisu fizycznych sytuacji tylko te pojęcia, którym możemy nadać znaczenie za pośrednictwem fizycznych operacji, wówczas będziemy mieli pewność, że nie zostaniemy zmuszeni do wycofywania się.” (str. 10)

Bridgman dostrzegł operacjonizm w fizyce, ale spróbował spojrzeć operacjonistycznie i na inne dziedziny ludzkiej działalności. Dla filozofów ulegających wpływom neopozytywizmu ważnym elementem rzeczywistości jest język. Elementem tym ważniejszym, że przy jego pomocy można opisywać rzeczywistość. Nic więc dziwnego, że Bridgman swój operacjonistyczny punkt widzenia zastosował najpierw do analizy języka potocznego. „W wyniku autorefleksji wydaje mi się — pisał — że nigdy nie jestem pewien znaczenia czegoś, dopóki uprzednio nie przeanalizuję, co czynię; i dlatego dla mnie znaczenie czegoś może być rozpoznane w działalności, jaka z tym czymś jest związana. Ta działalność może być nieokreślona, i mglista, i na czysto emocjonalnym poziomie, jak na przykład wówczas, gdy pojmuję, co mam na myśli mówiąc, że czegoś nie lubię przez zestawienie siebie z pewnymi rzeczami w rzeczywistości lub w wyobraźni i obserwowanie, czy emocje, jakie te rzeczy we mnie budzą, są takie, z którymi zwykłem łączyć słowo 'nie lubię'. Powstała w takiej sytuacji emocja, którą nazywam 'nielubieniem' nie dopuszcza dalszej analizy pod tym kątem widzenia i musi być uznana jako ostateczna.” (str. 8—9)

Metodą operacjonistyczną, według Bridgmana, można się posługiwać również w niektórych zagadnieniach z zakresu logiki. „Pewne stwierdzenie jest albo prawdziwe, albo fałszywe” — jest to tzw. prawo wyłączonego środka. Takie jego sformułowanie wiąże się z pojęciem prawdy. Co to jest prawda? Jeżeli pojęcie prawdy ma posiadać jakąkolwiek wartość, musi być określone operacyjnie. Bridgman powołuje się na znany problem postawiony prowokacyjnie przez Brouwera: „Stwierdzam: 'Gdzieś w dziesiętnym rozwinięciu liczby π występuje ciąg liczb naturalnych 0123456789.' Czy mogę zapytać: 'Czy to stwierdzenie jest prawdziwe, czy fałszywe?'” (str. 41) Przy dzisiejszym stanie wiedzy matematycznej nie da się na to pytanie odpowiedzieć. Nikt nie potrafi wskazać miejsca w dziesiętnym rozwinięciu liczby π , na którym występowałby ciąg liczb naturalnych od zera do dziewiątki; nikt też nie potrafi wskazać metody, przy pomocy której dałoby się udowodnić, że taki ciąg w ogóle nie występuje. Dlatego też, zdaniem Bridgmana, operacjonistyczny sens całego zagadnienia jest następujący: nie znamy procedury (zespołu umysłowych czynności), która mogłaby wykazać prawdziwość lub fałszywość stwierdzenia Brouwera: pojęcia prawdy i fałszu są w tym zagadnieniu bezużyteczne (niestosowalne do tego zagadnienia).

A jeżeli któregoś dnia matematycy rozwiążą zagadkę Brouwera? —

„Wówczas zagadnienie przestanie być bezsensowne, a stanie się prawdziwe lub fałszywe.” (str. 41) Czy należy rozpaczać z tego powodu, że prawda przestała być czymś absolutnym? — „Nie wydaje mi się to niczym więcej, jak tylko stwierdzeniem rzeczywistej sytuacji — znaczenia są określane przez operacje — operacje są dokonywane przez ludzkie istoty w czasie i podlegają wszelkim istotnym ograniczeniom czasu i naszego doświadczenia. Przyszłe operacje nie znaczą nic, jeżeli nie mogą być opisywane przy pomocy operacji wykonywanych obecnie. Z racji podstawowych cech samej aktywności prawda nie może mieć takiego statycznego, absolutnego znaczenia, jakie chcielibyśmy jej nadawać.” (str. 41—42)

Po logice kolej na matematykę. I w jej sprawie operacjonizm chce zabrać głos. Przede wszystkim pojęcie „istnienia matematycznego”. Powiadamy: „i s t n i e j e liczba, której pierwiastek kwadratowy równa się dwa.” Powiedzenie, że coś istnieje, w języku matematyki, mówiąc najogólniej, oznacza, iż albo można pokazać przykład tego czegoś (np. można wskazać na liczbę cztery, której pierwiastek kwadratowy równa się dwa), albo można udowodnić, że założenie nieistnienia tego czegoś prowadzi do sprzeczności. A więc „istnienie matematyczne” określa się operacjonistycznie. Przez operacje należy tu oczywiście rozumieć czynności myślowe. Odwieczny spór o istnienie „przedmiotów matematycznych”, zdaniem Bridgmana, znalazł rozwiązanie.

W tym miejscu Bridgman nie może się powstrzymać od zrobienia bardziej „metafizycznej” uwagi: „Skąd wiem, że stoły, chmury, gwiazdy naszego codziennego doświadczenia istnieją? Nie są one dane wprost w doświadczeniu, lecz są konstrukcjami. Wydaje mi się, że odpowiedź na to pytanie powinna być następująca: rzeczy istnieją, ponieważ ich pojęcia są użyteczne. (...) Pojęcia stołu, chmury, gwiazdy dają wyniki, gdy się je stosuje do pewnych aspektów mojego doświadczenia, a więc 'istnieją'. Krótko mówiąc, to jest operacyjne znaczenie istnienia.” (str. 51)

Ala powróćmy do matematyki. Jak wiadomo nie znamy do dziś teoretycznego dowodu niesprzeczności matematyki. A mimo to wszyscy wierzą w jej niesprzeczność. Co więcej, uważają matematykę za ideał ścisłości. Dlaczego? Ponieważ ludzkość przez tyle wieków, posługując się matematyką w życiu codziennym i w nauce, nigdy nie natrafiła na sprzeczności. Jest to więc „dowód” operacjonistyczny. „Dyskusję podstawowych właściwości i ograniczeń matematyki możemy podsumować następująco: matematyka jest ostatecznie nauką empiryczną, ponieważ jej niesprzeczność nie może zostać udowodniona lecz tylko postulowana i potwierdzana przez obserwację; i podobnie istnienie może być tylko postulowane i potwierdzone przez obserwację.” (str. 58)

Matematyka ma charakter operacjonistyczny, a więc pole jej ważności jest ograniczone zasięgiem naszej działalności. Użyteczne w życiu codziennym i w fizyce klasycznej pojęcia czasu i przestrzeni okazują się

bezpłodne (bezsensowne) w świecie atomów i cząstek elementarnych. Może np. pojęcie liczby również okaże się bezsensowne w pewnych dziedzinach. Wiemy przecież, że cząstki elementarne nie posiadają indywidualności i nie da się ich ponumerować w zwykły sposób, taki jak się numeruje jabłka czy stoły.

I tu przechodzimy do nowego zagadnienia: zastosowania matematyki. Aby można stosować matematykę do opisywania rzeczywistości, potrzebne są dwie rzeczy: równania matematyczne i „tekst”. „Jedna z funkcji tekstu polega na poinformowaniu nas, jak ustalić odpowiedniość między liczbami danymi przez równanie a liczbami otrzymanymi na skutek wykonania pewnych manipulacji na układzie fizycznym.” (str. 60) „...oznacza to w szczególności, że żadne ilościowe pojęcie fizyczne nie ma określonego sensu, dopóki nie jest związane z czymś mierzalnym.” (str. 65). Inną funkcją „tekstu” jest wyraźnie określić, do jakiej dziedziny rzeczywistości stosują się dane równania. Samemu równaniu jest „wszystko jedno”, czy się je stosuje do opisu galaktyki czy elektronu. To „tekst” musi określić, czy liczby otrzymane z równania należy powiązać z liczbami otrzymywanymi w wyniku „pomiarowych czynności” wykonanych nad światem atomów czy nad światem galaktyk.

Fizyka klasyczna posługiwała się modelami fizycznymi. Model fizyczny powstał przez skrajne wyidealizowanie rzeczywistości. Przedstawienie sobie chmury rzeczywistego gazu jako zbioru maleńkich, doskonale sprężystych kulek (model fizyczny) umożliwiało zastosowanie opisu matematycznego. Dziś uważamy, że związek między światem materialnym a matematyką jest znacznie głębszy. Współczesna fizyka teoretyczna posługuje się już nie modelami fizycznymi, lecz modelami matematycznymi. Model matematyczny można uważać „za pewien rachunkowy przepis, z którego daje się wyliczyć odpowiedź na każde pytanie dotyczące zachowania się odpowiedniego układu fizycznego.” (str. 93)

Czy rzeczywiście istnieje jednoznaczna odpowiedniość między liczbami uzyskanymi z równań (modelu matematycznego) a liczbami uzyskanymi z pomiarów? „Ponieważ dokładność pomiarów, z jaką można je wykonywać, jest zawsze ograniczona, nie możemy oczekiwać, że przewidywania matematycznego modelu sprawdzą się z całkowitą dokładnością. (...) W takich warunkach każdy model może służyć równie dobrze jako przepis rachunkowy, i powinniśmy wybierać między modelami kierując się innymi względami, zwykle względami wygody, łatwości rachunków, albo prostoty...” (str. 93) „Sławna uwaga Williama Bragga, że wydaje się, iż jesteśmy zmuszeni posługiwać się mechaniką klasyczną w poniedziałki, środy i piątki a mechaniką falową we wtorki, czwartki i soboty, może okazać się nie 'reductio ad absurdum', jak się zwykle to powiedzonko traktuje, lecz ostateczną i nieuniknioną procedurą.” (str. 96)

Doskonały przykład tego, jak operacjonizm stosowany do końca z całą konsekwencją prowadzi do całkiem nie operacjonistycznych wniosków!

Zresztą przykład nie jedyny. Ślepo stosując recepty operacjonistyczne otrzymuje się absurdy. Np. czy odległość od A do B zmierzona przy pomocy sztywnej linijki jest innym pojęciem fizycznym niż odległość od B do A zmierzona przy pomocy tej samej sztywnej linijki? Ponieważ nie ma dwóch pod każdym względem identycznych czynności pomiarowych, fizyka ze spójnej budowli zmieniałaby się w chaos nie dających się ze sobą porównywać terminów. Co więcej fizyka przestałaby być nauką o materialnym świecie a stałaby się nauką (?) o czynnościach, a więc o zachowaniu się ludzi.

Do tego rodzaju bezsensownych wniosków dochodzi się zawsze, ilekroć z jednej słusznej obserwacji chce się uczynić ogólny punkt widzenia, z trafnego spostrzeżenia — filozofię.

Bo wyjściowe spostrzeżenie Bridgmana było trafne. W fizyce podać przepis na mierzenie to znaczy zdefiniować fizyczne pojęcie. Każdy fizyk wie o tym doskonale, i to niekoniecznie pouczony przez filozofów-operacjonistów. Jednakże od dawna również wiadomo, że całej fizyki nie da się przetłumaczyć na język posługujący się tylko wynikami pomiarów. Prawdą jest, że z każdej teorii fizycznej musi wynikać coś, co da się zmierzyć; ale nieprawdą jest, że to, co nie da się zmierzyć, musi zostać z fizyki usunięte.

Jednym z podstawowych pojęć mechaniki kwantowej jest tzw. funkcja falowa ψ . Stan drobiny, atomu czy elektronu w mechanice kwantowej jest całkowicie scharakteryzowany przez podanie pełnej funkcji falowej dla tego stanu. Zmienność funkcji ψ opisuje znane równanie Schrödingera. Ale samej funkcji falowej nie potrafimy przyporządkować żadnej wielkości mierzalnej, dopiero kwadrat wielkości bezwzględnej (modułu) tej funkcji można powiązać z czymś, co da się zmierzyć (a mianowicie z prawdopodobieństwem znalezienia się danej drobiny, atomu, czy elektronu w konkretnym punkcie przestrzeni). Czy to oznacza, zgodnie z operacjonistycznym programem, że w fizyce teoretycznej należy się posługiwać wyłącznie modulem funkcji falowej, a nie samą funkcją falową? Fizyk natychmiast widzi niedorzeczność takiego ograniczenia.

Z naukami empirycznymi często wiąże się dewizę: „jeżeli nie dotknę i nie zmierzę, nie uwierzę.” Operacjonizm można uznać za przetłumaczenie tej dewizy na język filozofii nauki. Operacjonizm, podobnie jak ta dewiza, ma rację tylko w pewnym zakresie: jako szeroko rozumiana wskazówka metodologiczna dla fizyka, ale nie jak filozofia całej rzeczywistości.

ORGANIZACJA NAUKI I PRACY

(UWAGI NA MARGINESIE KSIĄŻKI G. M. IDLISA ¹)

Żyjemy w epoce nauki. Na każdym niemal kroku spotykamy się z nią oraz z wieloma jej owocami. Nauka odgrywa istotną rolę w życiu praktycznym, jak również w rozwoju społeczeństwa ludzkiego. W porównaniu z innymi rodzajami działalności ludzkiej, nauce przypada naczelne miejsce. Toteż nie dziwi nikogo pojawianie się rozważań poświęconych naukowej organizacji pracy oraz opracowań odnoszących się do optymalnej struktury abstrakcyjnej organizacji dostatecznie ogólnego typu, zwłaszcza instytutów naukowo-badawczych.

Omawiana książka stanowi pierwszą próbę ogólnego, matematycznego podejścia do interesującego nas problemu. Przedstawia ogólną teorię typu probabilistycznego naukowej organizacji pracy (NOP) oraz optymalnej struktury różnych zespołów, w szczególności instytutów naukowo-badawczych (INB). Zawiera rozważania czysto teoretyczne konfrontujące jednakże otrzymane wyniki z odpowiadającymi im w rzeczywistości wartościami przeciętnymi.

Autor jest z wykształcenia matematykiem i fizykiem teoretykiem. Później specjalizował się w astrofizyce oraz dynamice układów gwiazdnych. Książkę swą adresuje do szerokiego kręgu czytelników, którzy interesują się zagadnieniami naukowego podejścia do problemu możliwie wysokiego podniesienia efektywności pracy zespołowej oraz ogólnymi obiektywnymi prawami obowiązującymi przy rozwoju nauki. Przypomina, że dziś w miejsce pojedynczych uczonych ma się do czynienia z całymi kolektywami pracowników naukowych. Należy także podkreślić to, iż ważność prac naukowych nie może być mierzona ich bezpośrednim, praktycznym zastosowaniem.

Motto książki stanowią słowa K. Marksa głoszące, że nauka wtedy tylko dochodzi do perfekcji, kiedy potrafi posługiwać się matematyką.

Jest zrozumiałe, że problematyka, której jest poświęcona referowana pozycja, wygląda różnie w różnych rodzajach organizacji. A więc w pro-

¹ G. M. Idlis, *Matematičeskaja teorija naucznoj organizacii truda i optimalnoj struktury nauczno-issledowatel'skich institutow*, Izdatelstwo „Nauka” Kazachskoj SSR, Alma-Ata 1970. Książka została opublikowana w serii wydawnictw Instytutu Astrofizyki Akademii Nauk Kazachskiej Republiki Radzieckiej. Liczy 335 stron. Ukazała się w nakładzie 2320 egzemplarzy. Treść książki: Od Autora. Wprowadzenie. Rozdział I: Ogólna teoria naukowej organizacji pracy i optymalnej struktury instytutów naukowo-badawczych (§1 — §58). Rozdział II: Podstawy ogólnej teorii naukowej organizacji pracy i optymalnej struktury typowych wyższych zakładów naukowych w systemie szkolnictwa specjalnego (§59 — §64). Rozdział III: Pewne podstawowe zastosowania teorii ilościowej w dziedzinie produkcji (§65 — §66). Zakończenie. Aneks. Aneks zawiera interesujące wnioski praktyczne oraz pewne rekomendacje. Są one omówione w treści sprawozdania.

dukcji zatrudnieni są specjaliści, którzy wykonują (przy pomocy coraz bardziej nowoczesnych urządzeń) przedmioty posiadające pewną wartość materialną; w szkolnictwie kształci się specjalistów potrzebnych do wykonywania pracy w rozmaitych typach organizacji; w instytutach naukowo-badawczych zatrudnieni są wykształceni specjaliści, którzy podnoszą swoje kwalifikacje i zajmują się uprawianiem nauki. Stąd też różne przedstawiają się kryteria, którymi ocenia się optymalną działalność organizacji. Książka dyskutuje to zagadnienie biorąc za punkt wyjścia akademickie instytuty naukowo-badawcze. Czyni się, oczywiście, pewne upraszczające założenia, które umożliwiają i ułatwiają otrzymanie przybliżonego rozwiązania.

Przyjrzyjmy się najpierw pojęciom, którymi posługuje się Autor w swoim opracowaniu. Jest ich sporo. Odnoszą się one do różnego rodzaju aspektów rozpatrywanego problemu.

Odnosnie do kosztów materialnych są nimi: ogólny fundusz danej organizacji, bieżące wydatki o charakterze ogólnooorganizacyjnym, wydatki dla zespołu pracowników naukowych, wydatki dla poszczególnych pracowników naukowych, bieżący fundusz płacy wszystkich pracowników naukowych.

Dla scharakteryzowania wysokości stopnia pracy naukowej rozważa się następujące czynniki: tzw. kwalifikacja względna pracownika (oznaczana ułamkiem d/d_0), obliczana w stosunku do kwalifikacji standardowej d_0 , jaką otrzymują aktualnie kończący specjalności danego profilu naukowego. Należy tu zwrócić uwagę na to, że kwalifikacja nie jest podawana w liczbach absolutnych, lecz względnych. Stąd też płynie wniosek: kwalifikacja tego rodzaju nie „uchwyci” łatwiejszych oraz trudniejszych specjalizacji. A niewątpliwie takie istnieją. Proszę choćby porównać np. fizykę teoretyczną z pedagogiką, czy wychowaniem fizycznym. Ale to jest już inne zagadnienie.

Każde pojęcie, którym posługuje się Autor, posiada odpowiednie oznaczenie. Twierdzenia, do których dochodzi, są formułowane w postaci wzorów matematycznych. Występują w nich takie pojęcia, jak: minimum, maximum, potęga, logarytm, całka oznaczona. Oprócz sformułowania matematycznego praca zawiera ujęcie słowne wyprowadzonego wzoru. Udowodnionych twierdzeń jest tyle, ile paragrafów w książce, a więc 66. Jest to pokaźna liczba. Większość twierdzeń zawiera po kilka, a nawet po kilkanaście wzorów. Te dane liczbowe charakteryzują, przynajmniej w pewnym stopniu, styl referowanej pracy. Jednocześnie unaocniają, jak wiele daje się ująć ściśle na tak specyficzny temat, jakim jest zagadnienie planowania pracy naukowej oraz problem optymalnej struktury instytutów naukowych.

Ciekawe są porównania między przewidywanymi przez teorię i faktycznymi zarobkami pracowników naukowych. Zebrane są one w licznych tablicach. Brak miejsca nie pozwala na to, by je tutaj przytaczać

w całości. Zanotujmy jedynie, że zachodzi bardzo duża zgodność między teorią i praktyką. Gdy idzie o wielkości konkretne, to zawierają się one w granicach między 83 rublami a 450 rublami miesięcznie. Rozpiętość tu widoczna bierze się z zamieszczenia w tabeli zarówno najmłodszych pracowników naukowych o najniższych kwalifikacjach zawodowych, jak też najstarszych, samodzielnych pracowników o możliwie najwyższych kwalifikacjach. Zarobki Kierowników zespołów naukowych wahają się w granicach od 200 do 500 rubli miesięcznie. Dyrektorzy Instytutów Naukowych, Prorektorzy, Rektorzy zarabiają miesięcznie, odpowiednio, od 320, 450, 500 do 550, 550, 600 rubli. Stypendia naukowe studenckie zawierają się w granicach od 50 do 83 rubli miesięcznie.

W zakresie względnej kwalifikacji zawodowej Autor wyróżnia 13 grup, dzieląc je na cztery klasy: 1^o personel pomocniczy, 2^o młodszy pracownicy naukowcy, 3^o starsi pracownicy naukowcy, 4^o kandydaci i doktorzy nauk (według obowiązującej obecnie terminologii polskiej będą to doktorzy oraz doktorzy habilitowani). Personel pomocniczy charakteryzuje się kwalifikacją względną równą 1 oraz 1 i jedna jedenasta. Dla młodszych pracowników naukowych wspomniana kwalifikacja od 6/5 do 4/3 w przypadku nieposiadania stopnia kandydata nauk, zaś w granicach od 3/2 do 12/7 gdy pracownik jest kandydatem nauk. Starszy pracownik naukowy bez stopnia charakteryzuje się kwalifikacją względną równą 2. Starszy pracownik naukowy ze stopniem kandydata posiada kwalifikację zawartą między 12/5 a 4. Minimalna kwalifikacja dla starszego pracownika naukowego ze stopniem doktora wynosi 6. Maksymalna natomiast jest równa nieskończoności. Starszy pracownik naukowy ze stopniem kandydata nadaje się na stanowisko kierownicze, jeżeli jego względna kwalifikacja wynosi co najmniej 3. Od doktora nauk wymaga się tu kwalifikacji wynoszącej 12.

Na przedstawioną przed chwilą kwalifikację zawodową można patrzeć co najmniej z dwu punktów widzenia. Pierwszy polegałby na widzeniu w niej wymagań stawianych pracownikom. Jeżeli ktoś osiągnie dany stopień kwalifikacji, wówczas winien być odpowiednio awansowany w pracy. Drugi natomiast polegałby na podaniu pewnego kryterium, dzięki któremu można kwalifikować stopień przygotowania zawodowego. Ponieważ proponowana przez Autora kwalifikacja jest kwalifikacją względną, przeto może być zachowana mimo rozwoju danej nauki, danej dziedziny wiedzy. Biorąc za punkt wyjścia wykształcenie, jakie otrzymuje aktualnie kończący studia, widzimy tym samym stawiany tu pracownikom naukowym warunek stałego doksztalcania się. Inaczej mogą, zamiast wznosić się w kwalifikacji względnej, spadać. Nadto stwierdzamy, że w naukach silnie rozwijających się konieczny jest większy wysiłek, niż w naukach słabo rozwijających się. Wydaje się, że te rzeczy należałoby brać pod uwagę m. i. przy ustalaniu wysokości poborów. Winna być tu liczona praca, wkładana przez danego pracownika naukowego. Nie wystarcza

samo oparcie się o liczbowe dane dla względnej kwalifikacji zawodowej. A więc np. można by postulować, że fizyk teoretyk winien więcej zarabiać, aniżeli specjalista wychowania fizycznego, gdy i jeden i drugi posiadają tę samą kwalifikację względną.

Przyjmuje się, że osiągnięcie wykształcenia zawodowego winno mieć miejsce w wieku 23 ± 3 lat. Natomiast dojście do najwyższych indywidualnych kwalifikacji nie powinno przekraczać 35 lat życia (z marginesem 5 lat). Wyniki te są uzyskane na podstawie prawa wykładniczego rozwoju nauki. Odejście na emeryturę przewiduje się w wieku około 60 lat (z marginesem 9 lat). Od tego prawa mogą być wyłączeni ci pracownicy naukowcy, którzy we względnej kwalifikacji zawodowej charakteryzują się liczbą przekraczającą 12. Z danych faktycznych wynika, że ilość ich jest znikoma. Rozumowanie daje tutaj wielkość następującą: 1 do 144.

Ciekawie wygląda „długowieczność” prac naukowych. Z reguły sprawa ta przedstawia się następująco. Typowe prace dyplomowe posiadają wiek życia wynoszący około 4 lat. Twórcze prace — około 9 lat. Prace kandydackie — 20 lat, prace doktorskie — 90 lat. Tutaj można znowu, podobnie jak to było przy zagadnieniu względnej kwalifikacji zawodowej, widzieć zarówno wymagania stawiane odpowiedniego rodzaju pracom naukowym, jak również kryterium odnoszące się do stopnia rozwoju nauki oraz oceny jakości prac. Jeżeli prace z danej dziedziny wiedzy nie dezaktualizują się zgodnie z regułą, to pozostaje alternatywa: rozważany dział wiedzy rozwija się zbyt wolno, bądź: prace są wyjątkowo oryginalne i twórcze. Otrzymujemy więc w każdym razie sygnał o zaistnieniu problemu. Wydaje się natomiast, że długowieczność jakiejś jednej pracy wyraźnie świadczy o jej wyjątkowej wartości naukowej.

Autor porusza także zagadnienie odcinka czasowego, po którym winna mieć miejsce zmiana programu szkoły. Chodzi zarówno o szkoły wyższe, jak i szkoły średnie. Wychodząc z aktualnie istniejącego stopnia rozwoju nauki, dochodzi do wniosku, że radykalna zmiana programu obu rodzajów szkół winna być dokonywana mniej więcej co 8 lat. Należy tu zwrócić uwagę na przymiotnik „radykalna”. Nie ma to być zmiana jakaś połowiczna, słabo widoczna, jakiś lekki retusz. To nie wystarczy. Chyba że danej szkole nie zależy na posiadaniu współczesnego poziomu naukowego.

Rozważania te zachęcają do uczynienia pewnych uwag. Jeśli stan rzeczy przedstawia się tak, jak to zostało przedstawione przez Autora, to można w tym widzieć mocną podstawę dla optymizmu. Mamy tu na myśli optymizm odnoszący się do lepszego jutra ludzkości. Wiadomo przecież, że nauka, mimo wszystko co „złego” można o niej powiedzieć, scala ludzkość. Widać to wyraźnie na wielu odcinkach. Wymieńmy przykładowo: informacja powszechna, komunikacja zbliżająca odległe obszary ziemskie, ujednolicanie standardu życiowego, wytwarzanie wspólnej „bazy” nauko-

wej do tworzenia poglądu na świat itd. Jeśli więc, dzięki nauce, jej rozwojowi, jej osiągnięciom, cała ludzkość zyskuje stopniowo pewną, coraz wyraźniej się zaznaczającą, jedność, to tym samym otrzymuje zadatki dla powszechnego braterstwa. To zaś będzie skłonne do takiego układania stylu życia, który eliminowałby nieporozumienia i właśnie międzynarodowe. Mówiąc językiem bardziej prostym, eliminowałby niewolnictwo i wojny. A to jest bardzo wiele. Piszący te słowa zdaje sobie sprawę, że może się spotkać z zarzutem ulegania „czarowi” nauki. Wydaje się jednak, że przedstawione tu myśli nie wykraczają poza realia. Chodzi o to, aby nauki ani nie przeceniać, ani jej nie niedoceniać. *Suum cuique* — jak mówi stara łacińska sentencja. Nauka jest abstraktem. Natomiast ludzie nauki — to konkrety. Samo ciśnie się na usta pytanie. Czy nie można do pracowników nauki odnosić słów: „Błogosławieni, którzy wprowadzają pokój” (Mt 5, 9) oraz „wszystko, co uczyniliście jednemu z tych braci moich najmniejszych, mnieście uczynili” (Mt 25, 40)?

Przedstawione wyżej myśli posiadają swoje „zakorzenienie” w klimacie nauki radzieckiej. Toteż odnoszą się do wszystkich rodzajów wiedzy poza teologią. Czytelnik interesujący się tą ostatnią z pewnością zapyta, jakie wnioski można stąd wyprowadzić odnośnie do wspomnianej dziedziny wiedzy. Nie tu miejsce, aby dyskutować ten interesujący problem. Ujmując krótko sprawę od strony teoretycznej należałoby powiedzieć, że z racji współzależności między wszystkimi naukami trzeba się liczyć z zachodzeniem analogicznej sytuacji i dla teologii. Wydaje się więc, że rozważania oraz wyniki, które uzyskał Autor, winny być odniesione również do teologii. Ten wniosek daje się „podbudować” stanem faktycznym teologii. Jesteśmy przecież świadkami ogromnego rozwoju w zakresie biblistyki, teologii biblijnej, historii Kościoła, żeby wymienić tylko najbardziej rzucające się w oczy działy nauk teologicznych, których rozwój jest niewątpliwy. Stąd też aktualne pozostają i dla teologii zasady „długowieczności” prac naukowych oraz wymaganie co do odcinka czasowego, po którym winna mieć miejsce radykalna zmiana programu studiów. Odnosić się to winno, oczywiście, nie tylko do Wydziałów Teologicznych Uczelni Wyższych, ale również i do Seminariów Duchownych. Tego rodzaju wnioski zdają się być bezpośrednimi, bardzo prostymi implikacjami, płynącymi ze zreferowanych wyników G. M. Idlisa. Nie znaczy to wcale, że sprawa jest już zamknięta. Raczej jest to jedynie zasygnalizowanie zagadnienia. I problem pozostaje otwarty dla dalszych badań.

Kiedy czyta się opracowanie Autora, nasuwa się niemal automatycznie następujące pytanie. Czy, wobec tak dalece „zmechanizowanej” twórczości naukowej, nie grozi jej pewnego rodzaju zaniżenie poziomu? Wszystko bowiem wydaje się być ujęte we wzory matematyczne, zaplanowane, przewidziane, tak iż nie widać tu miejsca na indywidualne cechy pracownika naukowego. Jeśli upowszechniony zostanie szablon wymagań, to jego skutek może polegać na ujednoliceniu, które przecież z re-

guly, pociąga za sobą pewnego rodzaju przeciętność. Oczywiście, wyjściem może tu być odsiew elementu ludzkiego, który nie potrafi sprostać stawianym mu wymaganiom. Czy jednak wówczas nauka będzie tak powszechna, jak byśmy tego chcieli? W ten sposób stajemy znowu przed nowym zagadnieniem, które warte jest wnikliwej uwagi.

Wydaje się, że problematyka omówionej tu krótko książki jest ciekawa. Nadto, jak widzieliśmy, implikuje ona nowe interesujące zagadnienia. W dodatku problematyka dyskutowana nie jest zagadnieniem czysto akademickim. Stanowi część naszego dnia codziennego. Człowiek współczesny nie jest w stanie żyć bez nauki i jej wyników. Te względy kierowały piszącym słowa powyższe, aby poinformować Czytelnika „Znaku” o pewnym fragmencie badań nad samą nauką.

Mieczysław Lubański

MIGAWKI ZE ŚWIATA NAUK

POKONAĆ BÓL

Ból jest sygnałem ostrzegawczym naszego ciała — jest wołaniem o pomoc. Ale nie zawsze możemy odpowiedzieć na to naglące wezwanie. W stanach zaawansowanego raka czy chronicznych bólach pochodzenia nerwowego, kiedy trzeba kapitulować wobec destrukcyjnych sił choroby, staramy się przynajmniej uwolnić pacjenta od tortury bezcelowego bólu. Morfina zawodzi jednak przy zbyt długim stosowaniu — inne narkotyki też. Ostatnie słowo należy dziś do neurochirurgii. Można sięgnąć wprost do mózgu i zniszczyć centralne ośrodki bólu chorego; jest to sposób radykalny lecz bardzo trudny i niebezpieczny — w niektórych przypadkach prowadzi do paraliżu.

Niedawno dwaj amerykańscy lekarze dr Blaine Nashold i Norman Shealey z Centrum Medycznego przy Duke University opracowali nową, niezwykłą metodę walki z bólem. Posłużyli się oni falami radiowymi w sposób, jaki stosują niektóre państwa do zakłócania programów emitowanych przez obce radiostacje. Urządzenie nazywa się „dorsal column stimulator” tzn. stymulator rdzenia kręgowego, w skrócie DSC. Głównym elementem stymulatora jest 6-cio calowy plastikowy pasek, zawierający platynowe elektrody połączone z miniaturowym odbiornikiem radiowym

wielkości pięćdziesięciogroszówki. DSC wszczepia się pacjentowi pod skórę dokładnie nad miejscem, gdzie nerwy z tej części ciała, w której umiejscowione jest źródło bólu, osiągają rdzeń kręgowy.

Chory, w momencie odczuwania bólu, przykładą do miejsca wszczepienia DCS antenę nadawczą umieszczoną w gumowym pierścieniu i włącza sygnały z małego baterijnego generatora, który może nosić w kieszeni. Impulsy generatora „zagłuszają” sygnały bólu biegnące wzdłuż rdzenia kręgowego, tak że mózg nie może ich „odczytać” i w rezultacie jedynym wrażeniem, jakie czuje pacjent, jest lekkie swędzenie w miejscu objętym poprzednio bólem.

Do kwietnia br. wykonano około 40 zabiegów wszczepienia DSC u pacjentów dotkniętych różnymi ciężkimi dolegliwościami, takimi jak rak lub chroniczne zwichnięcie dysku międzykręgowego. Przynajmniej połowie z nich zabieg przyniósł znaczną ulgę, a niektórzy pierwszy raz od wielu lat doznali całkowitego uwolnienia od swoich cierpień.

wg *Newsweek*,

5. IV. 1971

oprac. ss

SITA DO BAKTERII

Z osiągnięć technicznych programu księżycowego „Apollo” korzystać będą nie tylko różne gałęzie nauki i techniki, ale i... turyści — amatorzy biwakowania w dzikich zakątkach gór, lasów i jezior. Sprawa wiąże się ze sposobem zabezpieczania wody pitnej dla astronautów przed zakażeniem jej bakteriami.

Astronauci statków „Apollo” używali do tego filtra w postaci plastikowej błony zawierającej około miliona otworków na każdym centymetrze kwadratowym. Nowy materiał filtrujący otrzymuje się przez zmieszanie dwóch rodzajów plastyku i utworzenie z mieszaniny błony. Molekuły jednego składnika błony są trwałe, natomiast drugiego — łatwo parują. W czasie produkcji pozwala się na wyparowanie pewnej liczby molekuł, aż powstaną w błonie pory odpowiednich rozmiarów, następnie odpowiednią obróbką plastyku powstrzymuje się proces parowania. Obecnie filtry tego typu są łatwo dostępne na rynku. Odnaczają się one wieloma zaletami w porównaniu z konwencjonalnymi filtrami papierowymi. Wszystkie pory danego filtra plastikowego mają dokładnie te same rozmiary, które mogą się wahać od 0,025 do 14 mikronów. Filtry z porami 0,22 mikrona zatrzymują wszystkie znane bakterie, a jeszcze gęstsze pozwalają odseparować wirusy (np. wirusa poliomielitis). Błona filtru jest niemal zupełnie przezroczysta, co pochodzi stąd, że 80% jej powierzchni zajmują dziury, a grubość wynosi zaledwie 0,2 mm. Mimo tego jej wy-

trzymałość na ciśnienie jest 500 razy większa od zwykłego filtra papierowego i wynosi prawie 1000 atmosfer. Filtr plastikowy jest bardzo wygodny w mikrobiologii; ponieważ odsączone bakterie lub inne mikroorganizmy osadzają się na samej powierzchni błony, można bezpośrednio na filtrze hodować kolonie bakteryjne i obserwować pod mikroskopem. Niska cena i łatwość posługiwania się filtrami plastikowymi pozwala na jak najbardziej praktyczne ich zastosowanie. Mając taki filtr nie musimy obawiać się na biwaku picia wody z niepewnych źródeł np. stawów, przydrożnych rowów itp. Po przefiltrowaniu zakażonej wody, możemy ją spokojnie wypić, mając stuprocentową pewność, że jest pozbawiona bakterii.

wg. *Scientific American*

Feb. 1971

opr. tl

ZIEMNIAKI, WIROIDY I RAK

Najmniejszy znany wirus tzw. wirus Q-beta ma masę cząsteczkową około 4 miliony. Oznacza to, że ma mniej więcej wymiary molekuly złożonej tylko z 4 milionów atomów wodoru. Żeby jeszcze lepiej zobrazować mikroskopijność tego stworu powiedzmy, że na jeden gram wagi trzeba, by ich było około miliard miliardów.

Ten rekord małości wśród organizmów żywych — został jednak ostatnio pobity. Jak podaje „Newsweek” (VIII, 1971) amerykańskiemu uczonemu T. O. Dienerowi udało się odkryć organizm żywy około 80 razy lżejszy od wirusa Q-beta. Diener nazwał go wiroidem. Do odkrycia doszło podczas badań nad przyczynami pewnej zakaźnej choroby, na którą zapadają ziemniaki.

Budowa wiroida jest bardzo nieskomplikowana: stanowi on po prostu fragment molekuly RNA (Kwas rybonukleinowy — zwany w skrócie RNA — wchodzi w skład struktury komórek żywych organizmów m. in. człowieka). Wiroidowi brak nawet — charakterystycznej dla wirusów — otoczki białkowej.

Diener uważa, że odkrycie wiroida może mieć poważny wpływ na rozwój badań nad rakiem. Dotychczas sądzono mianowicie, że najmniejszy żywy organizm musi mieć masę cząsteczkową co najmniej jeden milion. Poszukiwacze hipotetycznego wirusa rakowego nie badali więc nigdy tworów o masach cząsteczkowych poniżej miliona. Należałoby teraz — według Dienera — po prostu powtórzyć badania nastawiając przyrządy na większą czułość i mniejsze wielkości pomiarowe.

Wg *Newsweek* Aug. 30, 1971, opracował ht.

UCIEKAJĄC OD HAŁASÓW

Ostatnio nasza cywilizacja wzbogaciła się o nowy twór techniki. W pawilonach handlowych Paryża pokazuje się tzw. kulę izolacji. Ścianki kuli wykonane są z grubego, tłumiącego dźwięk poliesteru. Wycięte w ścianie drzwi prowadzą do luksusowego, oczywiście też kulistego pomieszczenia o średnicy prawie 2 m. Wyposażenie wnętrza stanowi składana półeczka, która może również pełnić funkcję stolika lub biureczka do pracy, 3 odpowiednio wymodelowane siedzenia, telefon, oświetlenie, kontakty na radio i telewizję. Podobno firmy handlowe kupują te kule dla swoich pracowników. Można je ustawiać pośrodku ruchliwych centrów handlowych, pawilonów wystawowych; pracownicy znajdą tam zawsze ciszę i spokój do pracy. Co więcej — a to jest ważne dla ludzi pracujących na papierze — nie trzeba wcale po pracy nic składać, choćby nawet najbardziej wartościowego czy tajnego. Po prostu wystarczy zatrzasnąć drzwiczki od kuli i od razu zanurzyć się w pulsujące dokoła życie. Chciałoby się wykrzyknąć, że kula taka byłaby doskonała do naszych M-1, M-2, M-itd. mieszkań. Po prostu ustawić ją gdziekolwiek w kuchni, w łazience, w przejściowym pokoju, w holu i niech sobie dzieci, współlokatorzy, rodzina robią co chcą. My doskonale w środku zamknięci możemy drzemać, tworzyć, liczyć albo śpiewać po prostu tylko siedzieć i napawać się ciszą i niechceniem. Można by nawet zaproponować małe ulepszenie: peryskop. I kapitan tego jednoosobowego batyskafu mógłby bezpiecznie określić właściwy moment do wynurzenia się na powierzchnię. No to kupujmy! Niestety to humanitarne urządzenie posiada poważną wadę: cena 1300 dolarów. Model droższy odporny na działanie deszczu i śniegu (świetna rzecz dla inżynierów i techników pracujących na otwartych placach budowy) kosztuje nawet 1600 dolarów. Więc czy skazani jesteśmy na łomot tramwajów, pisk opon, płacz dzieci, pretensje żon, hałas radio-telewizyjny od sąsiada zza ściany? Tak. Co więcej, skazani jesteśmy na szum własnych myśli, od których nie są w stanie uwolnić nas żadne zewnętrzne ścianki i przegrody. Pewien kupiec wschodni skarżył się znajomemu mnichowi, że nie jest w stanie kontemplować ani modlić się, gdyż głowa jego wciąż pełna jest trosk życia codziennego, a uszy hałasu sprawianego przez liczną rodzinę. Mnich zaprosił go więc do świątyni, w której modlili się mnisi i świeccy ludzie. Kupiec zaczął wtedy narzekać, że przeszkadza mu odgłos półgłosem wymawianych modlitw, jak również ruch tych, którzy przychodzą i wychodzą. Znajomy jego zaprowadził go wtedy do pustej sali ledwo tylko oświetlonej dwoma świecami. Rozległ się dzwonek oznajmiający początek kontemplacji i mnich wyszedł pozostawiając kupca zamkniętego za grubymi, dźwiękoszczelnymi drzwiami. Cisza była tak zupełna, że słyszał on bicie własnego serca. Zaczął przyglądać się świecom i wtedy przypomniał sobie, że znajomy jego kupuje воск od mnichów. Воск ten

był 30% tańszy od wosku sprzedawanego na bazarze. 30%, no to powiedzmy, że kupiłby 200 funtów, to... Była to pokaźna suma, gdyby ją zainwestował w kupienie własnej, niewielkiej barki rzecznej, to mógłby towary znacznie taniej przewozić. Mógłby więc chyba pozwolić sobie na kupienie żonie naszyjnika, o który tak dawno zabiegał, a synom sprawić prywatnego nauczyciela gimnastyki... W tej chwili zabrzmiał dzwonek oznajmiający koniec kontemplacji i mnich wszedł do sali. „Mistrzu — rzekł do niego kupiec — zrozumiałem, że hałas jest tylko we mnie”.

ht.

NIEUGIĘCI JAK ZIEMIA

W jednym ze swoich wersetów buddyjska *Diamond Sutra* nawołuje swoich adeptów, by byli „... nieugięci jak Ziemia z całym swoim ładunkiem...”.

Bo też rzeczywiście cokolwiek myślimy i robimy, cokolwiek — dobrego czy złego — dzieje się na świecie, Ziemia to kolos — o wadze przeszło miliard miliardów milionów ton — obojętnie i precyzyjnie pędzący w międzyplanetarnej przestrzeni. Oś własnych obrotów tego kolosa zachowuje, jak się wydaje, stały i niezmienny kierunek w przestrzeni: pokrywa się on z kierunkiem Bieguna Północny — Gwiazda Polarna.

Słowo „wydaje się” użyte jest tu jednak nie przypadkowo. W rzeczywistości oś obrotów Ziemi wykonuje drobne, cykliczne ruchy.

Punkt przecięcia jej z powierzchnią kuli ziemskiej nie jest mianowicie nieruchomy, ale wędruje wokół bieguna geometrycznego (tzn. bieguna geograficznego) wzdłuż pewnej nieregularnej i nie zamkniętej krzywej. Prędkość tego ruchu jest zmienna: rzędu kilkunastu miesięcy jeden pełny obrót dookoła bieguna geograficznego. (Nie używając pojęcia „punktu przecięcia” ten ruch osi można sobie wyobrazić w inny sposób: kolejne jej położenia tworzą pobocznice stożka prostopadłego do płaszczyzny równika ziemskiego). Krzywa, którą zakreśla biegun kinematyczny (tzn. wspomniany już wyżej punkt przecięcia osi obrotów z powierzchnią kuli ziemskiej) wokół bieguna geometrycznego, przypomina trochę swoim wyglądem krzywą, jaka powstałaby, gdyby ktoś, kto niezbyt dobrze widzi i komu trzęsie się ręka, chciał narysować okrąg. Nie jest ona mianowicie ani zamknięta, ani też gładką, ale charakteryzują ją wahania i oscylacje dobowe. Oscylacje te są raz większe raz mniejsze. Jak zauważyli geofizycy z University of Western Ontario (cytuję za „Newsweek” Aug. 30, 1971) duże wahania występują w okresie silnych trzęsień ziemi. Bliższa obserwacja ruchu bieguna kinematycznego pozwoliła stwierdzić, że co siedem lat następuje szczególnie duży wzrost jego oscylacji. Potwierdzałoby to tezę o korelacji z trzęsieniami ziemi: szczególnie silne wstrzą-

sy można było obserwować (i odczuć na własnej skórze) w latach 1950, 1957 i 1964 — a więc też co 7 lat. Nie jest na razie jasnym, czy oscylacje te wywołują trzęsienia ziemi czy też odwrotnie. Być może, iż odbywające się obecnie dokładne badania ruchu bieguna kinematycznego przy pomocy satelitów i laserów dadzą jakąś odpowiedź na to pytanie. Z badaniami tymi wiąże się jeszcze inna, bardziej praktyczna nadzieja: zorganizowania ostrzegającej przed silnymi trzęsieniami ziemi specjalnej, obserwującej ruchy bieguna, służby geofizycznej.

Na koniec, wracając jeszcze do przenośni i symboli związanych z Ziemią, czyżby więc jej „nieugiętość” należałoby również włożyć do lamusa, w którym leżą już inne wierzenia i wyobrażenia z epoki przed scjentyficznej? Liczbowe określenie wahań Ziemi wcale nas jednak do tego nie upoważnia. Promień kuli ziemskiej ma długość ponad 6 tysięcy kilometrów, natomiast krzywa zakreślana przez biegun kinematyczny — nie oddala się — nawet w lata najgorszych trzęsień — od bieguna geometrycznego o więcej niż 10 metrów... Jak bardzo stałą jest więc nasza Ziemia, z jak wielką dokładnością możemy to stwierdzać!

ht.

ŚW. AUGUSTYN

MODLITWA

Boże, Stwórco wszechświata, użyż mi przede wszystkim łaski dobrej modlitwy, następnie uczyni mnie godnym Twego miłosierdzia, a wreszcie daj mi zbawienie Twoje. Przez Ciebie, Boże, dąży do istnienia wszystko, co samo przez się nie istnieje. Ty, Boże, nie zezwalasz zginąć nawet temu, co się wzajemnie wyniszcza. Ty, Boże, z niczego świat ten stworzyłeś, a wszystkie oczy widzą w nim najpiękniejszy ze światów możliwych. Ty, Boże, zła sam nie sprawiasz, a dopuszczasz je tylko, aby nie stało się zło jeszcze gorsze. Małej garstce ludzi, co się pod skrzydła prawdy chronią, Ty, Boże, ukazujesz, że zło jest niczym. Przez Ciebie, Boże, wszechświat jest doskonały nawet z całym złem, jakie się w nim znajduje. W twoich dziełach, Boże, nie ma żadnej dysharmonii, bo to, co gorsze, odpowiada temu, co lepsze, Ciebie, Boże, świadomie czy nieświadomie miłuje wszystko, co zdolne jest do miłości. Boże, w Tobie mieści się wszystko, a jednak nie szpeci Cię brzydota żadnego stworzenia, żadna złość Ci nie szkodzi i nie powoduje błędu. Boże, Ty chciałeś, aby jedynie ludzie czystego serca poznawali prawdę. Boże, Ojciec prawdy, Ojciec mądrości, Ojciec prawdziwego i najwznioślejszego życia, Ojciec szczęścia, Ojciec dobra i piękna, Ojciec światłości nadzmysłowej, Ojciec natchnienia, które ze snu nas budzi, Ojciec Syna, który nas poucza, jak mamy do Ciebie powrócić.

Ciebie wzywam, Boże, któryś jest Prawdą, bo w Tobie i dzięki Tobie, i przez Ciebie prawdziwe jest wszystko, co jest prawdziwe. Tyś jest, Boże, Mądrością, w Tobie i dzięki Tobie, i przez Ciebie mądre jest wszystko, co jest mądre. Tyś jest, Boże, prawdziwym i najwznioślejszym życiem, w Tobie i dzięki Tobie, i przez Ciebie żyje wszystko, co żyje prawdziwie i wzniośle. Tyś jest, Boże, Szczęściem, w Tobie i dzięki Tobie, i przez Ciebie szczęśliwe jest wszystko, co jest szczęśliwe. Tyś jest, Boże, Dobrem i Pięknością, w Tobie i dzięki Tobie, i przez Ciebie dobre i piękne jest wszystko, co jest dobre i piękne. Tyś jest, Boże, Światłością nadzmysłową, w Tobie i dzięki Tobie, i przez Ciebie staje się jasne dla rozumu wszystko, co jest dla niego jasne. Twoim, Boże, królestwem jest cały wszechświat, którego zmysły nasze nie mogą ogarnąć a prawa królestw tej ziemi są tylko odbiciem tych praw, którymi Ty rządysz swoim

królestwem. Boże, odwrócić się od Ciebie — to upaść, do Ciebie zwrócić się — powstać, trwać w Tobie — to istnieć. Boże, Ciebie porzucać — to umierać, do Ciebie powracać — to ożywać, w Tobie mieszkać — to żyć. Ciebie, Boże, traci tylko dusza zwiedziona, szuka Ciebie tylko pouczone, a znajduje Cię tylko czysta. Boże, Ciebie opuścić — to zginąć, o Tobie pamiętać — to miłować, a widzieć Ciebie — to posiadać. Boże, do Ciebie wzywa nas wiara, podnosi nadzieja, z Tobą łączy nas miłość. Przez Ciebie, Boże, zwyciężamy nieprzyjaciela, Ciebie więc błagam. Od Ciebie, Boże, otrzymaliśmy łaskę chroniącą nas od zupełnej zguby. Ty, Boże, pouczasz nas, byśmy czuwali. Boże dzięki Tobie umiemy dobro od zła oddzielić. Dzięki Tobie, Boże, unikamy zła, a idziemy za dobrem. Dzięki Tobie, Boże, nie załamują nas przeciwności. Ty, Boże, sprawiasz, że dobrze służymy i dobrze panujemy. Ty, Boże, pouczasz nas, że nie nasze jest to, co kiedyś za nasze uważaliśmy, a nasze to, cośmy kiedyś sądzili nie naszym. Ty, Boże, sprawiasz, że nie pociągają nas ponęty i powaby zła. Dzięki Tobie, Boże, nie umniejszają nas rzeczy małe, a to, co w nas jest lepsze, nie podlega temu, co gorsze. Przez Ciebie, o Boże, zwycięstwo śmierć pochłonęło. Ty, Boże, nawracasz nas, Ty nas obnażasz z tego, co nie jest, a w to, co jest, oblekasz. Ty, Boże, sprawiasz, że możemy być wysłuchani, Ty nas umacniasz. Ty nam wszelką prawdę ukazujesz. Ty, Boże, mówisz nam wszystko dobre i nie pozbawiasz nas rozumu, ani pozwalasz, by ktoś inny to czynił. Ty, Boże, przywołujesz nas z powrotem na drogę, Ty doprowadzasz do bramy, Ty sprawiasz, że otwierają pukającym. Ty, Boże, dajesz nam Chleb Żywota, przez Ciebie pragniemy napoju, którego skosztowawszy, nigdy już pragnąć nie będziemy. Ty, Boże, sądzisz świat z grzechu, sprawiedliwości i sądu. Dzięki Tobie, o Boże, ludzie małej wiary nie mogą nas zachwiać, dzięki Tobie potępiamy błędne mniemanie, jakoby dusze żadnej zasługi nie miały u Ciebie. Dzięki Tobie, Boże, nie służymy żywiołom słabym i nędznym. Ty, Boże, oczyszczasz nas i sposobisz do Bożej nagrody, Boże, bądź mi łaskawy!

O Boże, któryś jedyny jest wszystkim, cokolwiek powiedziałem — pośpiesz mi na pomoc! Tyś jest jedyną wieczną prawdziwą substancją, gdzie nie ma żadnej niezgodności, ani zmiany, ani braku, ani śmierci. Tu najwznioślejsza zgodność, najwznioślejsza jasność, najwznioślejsza stałość, najwznioślejsza pełnia i życie najwznioślejsze. Niczego tu nie brak, nic nie jest w nadmiarze. Tu Ten, kto rodzi, i Ten, kogo rodzi, Jednym jest. Tobie, Boże, służy wszystko, co służy, Ciebie słucha każda dusza dobra. Według praw Twoich wirują bieguny, gwiazdy przemierzają swoje drogi, słońce dnie rozpala, a księżyc łagodzi noce i tak poprzez dnie — kolejnością światła i mroku, poprzez miesiące — przyrostem i ubytkiem księżyca, poprzez lata —

następstwem pór roku, poprzez okresy — zupełnością obiegu słońca, poprzez wielkie cykle — powrotem gwiazd na swoje prastare miejsca — cały wszechświat w regularnym powtarzaniu się okresów czasu zachowuje stałość niezmienną, o ile tylko zdolna jest do niej pozbawiona czucia materia. To Ty, o Boże, przez niezłomne na wieczność prawa Twoje usuwasz niepokój ciągłego ruchu rzeczy zmiennych, a wędzidłem toczących się wieków przywracasz mu podobieństwo stałości. Twoje prawa obdarzyły duszę wolną wolą, aby stosownie do zasad nienaruszalnych, które panują wszędzie, rozdzieliły nagrody za dobre czyny, a za złe — kary. Z Ciebie, o Boże, spływają zawsze na nas wszystkie dobra, Ty odwracasz od nas zło wszelakie. O Boże, nic nie istnieje ponad Tobą i nic poza Tobą i nic bez Ciebie. Tobie, Boże, podlega wszystko, w Tobie jest wszystko, z Tobą jest wszystko. Uczyniłeś człowieka na obraz i podobieństwo swoje, a prawdę tę poznaje ten, kto poznał samego siebie. Wysłuchaj, wysłuchaj mnie, Boże mój, Panie mój, Królu mój, Ojcie mój, Stwórco mój, Nadziejo moja, Dobro moje, Chwało moja, Mieszkanie moje, Ojczyzna moja, Zbawienie moje, Światłości moja, Życie moje! wysłuchaj mnie na swój sposób, tak dobrze znany tylko nielicznym.

Już Ciebie tylko kocham, za Tobą tylko idę, Ciebie tylko szukam. Tobie tylko służyć jestem gotowy, bo Tyś jedyny jest prawym władcą — do Ciebie pragnę należeć. Rozkaż, proszę, i poleć mi, cokolwiek zechcesz, ale ulecz i otwórz uszy moje, abym głos Twój posłyszał. Ulecz i otwórz oczy moje, abym widział skinienie Twoje. Uwolnij mnie od szaleństwa, abym nie minął Cię niepoznanego. Powiedz mi, dokąd mam się zwrócić, aby ujrzeć Ciebie, a ufam, że wszystko, co rozkażesz, uczynię. Przyjmij życzliwie, proszę, Panie Ojcie Najlaskawszy, sługę, który ongiś uciekał od Ciebie: już dość długo cierpiałem karę, dość długo służyłem nieprzyjaciółom Twoim, którym na karku stopę swoją trzymasz, dość długo byłem złud igraszką. Twoim sługą jestem, uciekłem z niewoli Twoich nieprzyjaciół — przyjmij mnie, bo i oni, choć byłem im obcy, przyjęli mnie jednak, kiedy od Ciebie uciekałem. Czuję, że muszę wrócić do Ciebie — oto pukam — otwórz mi drzwi swoje, poucz mnie, jak dojść do Ciebie można. Jedyne, co mam, to wola moja — jedyne, co wiem, to prawda, że gardzić trzeba wszystkim, co zmienne i przemijające, a szukać rzeczy pewnych i wiecznych. I czynię to, Ojcie, bo tyłem tylko się nauczyłem, ale nie wiem, jak można dojść do Ciebie. Ty bądź mi doradcą, Ty pokaż mi ścieżkę, Ty dodaj mocy na drogę. Jeżeli przez wiarę znajduje Cię ten, kto się do Ciebie ucieka, daj wiarę; jeśli przez cnotę, daj cnotę; jeśli przez wiedzę, daj wiedzę. Pomnóż we mnie wiarę, pomnóż nadzieję, pomnóż miłość. O jakże godna podziwu i szczególna jest dobroć Twoja!

Tęsknię do Ciebie i Ciebie też proszę o lekarstwo na moją tęskno-

tę. Człowiek opuszczony przez Ciebie musi zginąć, ale Ty nikogo nie opuszczasz, bo jesteś Dobrem najwyższym i nikt Ciebie na darmo nie szukał, jeżeli szukał dobrze. A szuka Ciebie dobrze każdy człowiek, któremu Ty łaski szukania użyczysz. Spraw, Ojcze, bym Cię szukał, uwolnij mnie od błędu, a skoro Cię szukam, niech nie innego nie zasłania mi Ciebie. Jeśli niczego poza Tobą nie pragnę, proszę, Ojcze, dozwól, abym znalazł już Ciebie. Jeżeli zaś jest we mnie jeszcze jakieś zbyteczne pragnienie. Ty sam mnie oczyść, uczyni mnie zdolnym ujrzeć Ciebie! Tobie, Ojcze najmędrzy i najlepszy, powierzam całą troskę o dobro mego śmiertelnego ciała, dopóki jeszcze jest ono w jakiś sposób potrzebne, czy to mnie samemu, czy to moim bliskim — i prosić będę dla niego o to tylko, o co sam w czasie stosownym prosić mnie zachęcisz. O jedno błagam Twoją dobroć najwyższą: nawróć mnie do siebie zupełnie, nie dozwól, bym się sprzeciwiał łasce prowadzącej mnie do Ciebie, rozkaż mi — dopóki jeszcze mieszkam w tym ciele i dźwigam je — rozkaż, abym był czysty, wielkoduszny, sprawiedliwy, roztropny, abym był doskonałym miłośnikiem i uczniem Twojej mądrości, godnym zamieszkania w błogosławionym królestwie Twoim, a wreszcie, bym się stał godnym jego mieszkańcem. Amen, amen.

Św. Augustyn

Soliloquia wyd. Pax

tłum. Anna Świderkówna

SOMMAIRE

S. ADELGUNDIS JAEGERSCMID OSB: Conversations avec Edmond Husserl 1931—1938	153
STEFAN SWIEŻAWSKI: Corpus mysticum et corpus politicum: confrontation des deux idées sur l'Eglise au XV siècle	186
ZENON SZPOTAŃSKI: Hegel — un anniversaire passé inaperçu	198
PIOTR IWANOWSKI: Le problème de Dieu dans la théologie d'aujourd'hui	204
JANUSZ FRANKOWSKI: Pourquoi le christianisme ne peut-il se passer de l'Ancien Testament?	216
Les récits hassidiques	232
SIGMA: Réflexions en suspens	243

Chronique

TADEUSZ FRYZEL: Evolution d'Islam à Maghreb	251
JACEK SALIJ OP: L'Eucharistie et les eucharisties	265
TADEUSZ PIETRZYK: Les études silésiennes historiques et théo- logiques	272
MICHAŁ HELLER: Opérationnisme dans la physique et la vie	280
MIECZYŚLAW LUBAŃSKI: L'organisation des études et du travail Mélanges scientifiques	286
ST. AUGUSTIN: La prière	291
	297

TREŚĆ ZESZYTU

S. ADELGUNDIS JAEGERSCHEIDT OSB: ROZMOWY Z EDMUNDEM HUSSERLEM (1931—1938)	153
STEFAN SWIEŻAWSKI: CORPUS MYSTICUM I CORPUS POLITICUM	186
ZENON SZPOTAŃSKI: HEGEL — SPÓŹNIONA ROCZNICA	198
PIOTR IWANOWSKI: TEOLOGICZNA DEBATA O BOGU	204
JANUSZ FRANKOWSKI: DLACZEGO CHRZEŚCIJAŃSTWO NIE WYRZEKNIE SIĘ STAREGO TESTAMENTU	216
OPOWIEŚCI CHASYDÓW (TŁUM. ST. GRYGIEL)	232
SIGMA: REFLEKSJE W ZAWIESZENIU (8)	243

ZDARZENIA—KSIĄŻKI—LUDZIE

TADEUSZ FRYZEL: EWOLUCJA ISLAMU W MAGHREBIE	251
JACEK SALIJ: EUCHARYSTIA I EUCHARYSTIE	265
TADEUSZ PIETRZYK: ŚLĄSKIE STUDIA HISTORYCZNO-TEOLOGICZNE	272
MICHAŁ HELLER: OPERACJONIZM W FIZYCE I W ŻYCIU	280
MIECZYŚLAW LUBAŃSKI: ORGANIZACJA NAUKI I PRACY	286
HT: MIGAWKI ZE ŚWIATA NAUKI	291
JEDENASTA WIECZOREM	
ŚW. AUGUSTYN: MODLITWA (TŁUM. ANNA ŚWIDER-KÓWNA)	297
SOMMAIRE	301

A L B U M

SOBOROWY

Rysunki tuszem wykonane przez artystkę Jawigę Walker obejmują charakterystyczne postacie Soboru i architektury rzymskiej.

●
UNIKALNY W SKALI ŚWIATOWEJ
ARTYSTYCZNY WYRAZ SOBORU
WATYKAŃSKIEGO II.

●
WSTĘP NAPISAŁ KARDYNAŁ
STEFAN WYSZYŃSKI

●
KRONIKĘ SOBORU OPRACOWAŁ
KS. BP BOHDAN BEJZE

●
Streszczenie w językach francuskim,
angielskim, włoskim, niemieckim.

**Format 25 × 35 cm, str. 216,
cena 190 zł.**

Zamawiać:

PALLOTTINUM, Poznań, Al. Przybyszewskiego 30

STUDIA AKADEMICKIE NA KUL

W związku z podejmowaną przez młodzież decyzją wyboru studiów oraz uczelni – przekazujemy informację 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 FILOLOGII 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 przyrody ożywionej, 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 1972 r.

Młodzież, która otrzymała świadectwo dojrzałości w latach ubiegłych składa podania od 15 kwietnia do 15 maja 1972 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.

W NUMERZE:

Świadek o ostatnich latach Husserla, wielkiego filozofa i niezwykłego człowieka, zmagającego się przed śmiercią z największymi problemami egzystencji.



W piętnastym wieku nastąpiła konfrontacja dwóch pojęć o Kościele. Znakomity znawca okresu, prof. Stefan Swieżawski, ukazuje mało na ogół znany obraz tych dramatycznych zmagañ.



P. Iwanowski referuje i komentuje trudne drogi współczesnej teologii, próbującej uściślić problem Boga Objawienia.



Ks. J. Frankowski przedstawia funkcję Starego Testamentu w chrześcijaństwie ukazując jak kształtuje on nasze pojmowanie tajemnicy Jezusa i sensu Jego nauki.



Refleksje w zawieszeniu: o „wierze w”, „wierze, że” i „wierze komuś”, oraz o drodze do punktu, w którym wiara stawia człowiekowi ostateczną alternatywę.

**W P O P R Z E D N I C H
N U M E R A C H:**

S T E F A N S W I E Ż A W S K I:
Dlaczego tomizm? 2 ■ Ku jedności świata 4 ■ Logos i ethos 13 ■ Osoba ludzka – jej natura i zadania 26 ■ Wytwórczość a piękno 29 ■ O niektórych przyczynach niepowodzeń tomizmu 41 ■ O roli filozofii i o niektórych jej typach 36 ■ Założenia i wymogi uniwersalizmu katolickiego 44 ■ Rola filozofii w poglądzie na świat 48 ■ Problem filozoficznej teorii człowieka 60 ■ Czy studia uniwersyteckie umożliwiają zdobywanie kultury humanistycznej? 100 ■ Mi-strzowie postawy obiektywnej 181–182

ZNIAK

M I E S I Ą C Z N I K