

ZNAK

M I E S I Ę C Z N I K

Stefan Swieżawski	MARITAINOWI DŁUG WDZIĘCZNOŚCI
Jacques Maritain	KOŚCIÓŁ I ŚWIAT
Halina Bortnowska	HERMENEUTYKA A DUSZPASTERSTWO
Stanisława Grabska	WIARA W CZŁOWIEKA
Ks. Antoni Młotek	DZIEJE KONCEPCJI APOSTOLSTWA
Mieczysław Maliński	PO CO INSTYTUCJE?
Alfred Gawroński	SENS SŁOWA
Andrzej Grzegorzczak	TRANSCENDENCJA A MITY KULTURY
Michał Heller	MAŁY TRAKTAT O METODZIE

W. H. AUDEN: NIE ZAPOMNIJ ŚMIAĆ SIĘ I MODLIĆ
SPOŁECZNOŚCI UCZONYCH ● OBRONA FIZYKI

Jedenasta wieczorem:

*Ks. Władysław Kornilowicz – Fragmenty listów
Marie Fargues – Milczenie*

KRAKÓW

Rok XXVI

LUTY (2)

1974

236

W NUMERZE:

W życiu Maritaina wielkie przyjaźnie odgrywały ogromną rolę, nie mniejszą chyba, niż spotkania z przeszłością poprzez teksty. Osobiste wspomnienia profesora Stefana Swieżawskiego przybliżają nam postać niedawno zmarłego filozofa – jednego z mistrzów duchowych XX wieku. Obok tych wspomnień – jedna z ostatnich wypowiedzi Maritaina, podsumowująca jego duchową postawę.

●

Poszukiwania filozoficzne XX wieku pozwalają na nowe ujęcia procesu międzyludzkiego porozumienia – także porozumienia w rzeczach wiary. Halina Bortnowska przedstawia duszpasterskie wnioski, do jakich dochodzi w oparciu o refleksje nad komunikowaniem wiary. Dyskusyjny artykuł zachęca m. in. do namysłu nad rolą wspólnoty i jej prawem do twórczej interpretacji i nad funkcją języka subiektywnego w głoszeniu ewangelii.

●

Ks. Mieczysław Maliński poddaje analizie instytucje życia codziennego i instytucje, w których wyraża się religijność – dając bogaty materiał do rachunku sumienia.

●

W atmosferę współczesnych analiz filozofii języka wprowadza szkic Alfreda Gawrońskiego o różnych pojmowaniach sensu naszych słów.

●

Andrzej Grzegorzczak dyskutuje z teoretykami mitów kultury o rzeczywistym sensie przeżycia transcendencji.

●

Listy ks. Władysława Kornilowicza dotyczą konkretnych spraw życia wewnętrznego jego przyjaciół – i dziś odnajdujemy w nich treści ważne dla wielu spośród nas.



JACQUES MARITAIN (1881-1973)

ZNAK

M I E S I Ę C Z N I K

ROK XXVI
NR 236 (2)
LUTY 1974
KRAKÓW

TREŚĆ ZESZYTU

- 137 ● Stefan Swieżawski
MARITAINOWI DŁUG WDZIĘCZNOŚCI
- 154 ● Jacques Maritain
KOŚCIÓŁ I ŚWIAT
tłum. Zofia Nosalewska
- 158 ● Halina Bortnowska
HERMENEUTYKA A DUSZPASTERSTWO
- 174 ● Stanisława Grabska
ROZMYŚLANIE O WIERZE W CZŁOWIEKA
- 180 ● ks. Antoni Młotek
KATOLICKA KONCEPCJA APOSTOLSTWA W CIĄGU
WIEKÓW
- 193 ● Mieczysław Maliński
PO CO INSTYTUCJE?
- 213 ● Alfred Gawroński
W POSZUKIWANIU SENSU SŁOWA
- 224 ● Andrzej Grzegorzczak
PRZEŻYCIE TRANSCENDENCJI A MITY KULTURY
- 236 ● Michał Heller
MAŁY TRAKTAT O METODZIE

ZDARZENIA – KSIĄŻKI – LUDZIE

- 245 ● W. H. Auden
NIE ZAPOMNIJ ŚMIAĆ SIĘ I MODLIĆ
tłum. ht.
- 249 ● M. H.
SPOŁECZNOŚCI UCZONYCH
- 254 ● D. K.
NEUTRINA KOSMICZNE
PYTANIA I PROPOZYCJE
- 256 ● Małgorzata Pewelska
CZY FIZYKA POTRZEBUJE OBRONY?
JEDENASTA WIECZOREM...
- 260 ● ks. Władysław Kornilowicz
FRAGMENTY LISTÓW
- 265 ● Marie Fargues
MILCZENIE
tłum. Apoloniusz Żynel

MARITAINOWI DŁUG WDZIĘCZNOŚCI

Szukając we wspomnieniach pierwszych śladów zainteresowania osobą i twórczością Maritaina, cofnąć się muszę do czasów pierwszej młodości. Już w gimnazjum, w ostatnich latach przed maturą fascynowała mnie zarówno pojawiająca się wówczas w swej wiosennej świeżości odnowa liturgiczna, odrodzenie życia monastycznego — zwłaszcza benedyktyńskiego, jak i przejawy nowych, ożywczych nurtów w katolicyzmie francuskim. W miarę zapoznawania się z tymi tendencjami, przeprowadzałem stopniowo rewizję mej religijności, pod wielu względami bardzo konserwatywnej, choć otwartej na każdy ślad szczerego pogłębienia i autentyzmu. Na Maritaina zwróciła moją uwagę chyba lektura książki Ernesta Psichari *Les voix qui crient dans le désert* (pamiętam jak głębokie wrażenie wywarła ona na mnie) — a potem rozmowy na temat ruchu katolickiego we Francji, którym mogłem się już przysłuchiwać w „Odrodzeniu” lwowskim jako kończący szkołę średnią i przygotowujący się do studiów uniwersyteckich.

Okresem mającym wywrzeć wielostronny i głęboki wpływ na dalszy tok mego życia duchowego i umysłowego były wakacje pomaturalne. Egzamin dojrzałości złożyłem w marcu 1925 r. i w tym roku we wrześniu danym mi było uczestniczyć w Międzynarodowym Kongresie Katolickiej Młodzieży Akademickiej „Pax Romana” w Bolonii i w Rzymie. Włączono mnie do delegacji „Odrodzenia”, do której przyłączył się również ks. Władysław Kornilowicz. Wówczas to — szczególnie podczas niezapomnianej podróży z Bolonii do Rzymu — zapoznałem się z nim bliżej i odtąd łączność duchowa między nami i współpraca stale się pogłębiała. Nie sędzę, byśmy wtedy rozmawiali właśnie o Maritainie, ale tak się złożyło, że towarzysząc Ojcu w Rzymie, stałem się mimowoli świadkiem ważnego i znamiennego zdarzenia, które wprowadziło mnie w krąg Maritainowskiej orientacji duchowej i światopoglądowej. Oto, ks. Kornilowicz wziął mnie ze sobą do cieszącego się opinią świętości ks. Genocchi i powiedział mi, że wręczy mu ważną petycję do Ojca św., podpisaną przez kilkaset

osób z całego świata, którą ks. Genocchi, jako jeden z najbliższych współpracowników papieża, miał zaraz przekazać Piusowi XI. Była to prośba opatrzona między innymi podpisami Jakuba i Raissy Maritainów, a dotyczyła ona odmawianego w całym Kościele Aktu ofiarowania Najświętszemu Sercu Pana Jezusa. Chodziło w tej prośbie o to, aby dodać do tego Aktu zdanie odnoszące się do Żydów życzliwe i pełne miłości, a nie potępiające. O. Genocchi, wspaniały starzec o patriarchalnej brodzie, którego wzroku nigdy nie zapomnę, doręczył tę petycję Ojcu św., który, przychyłając się do tej prośby, dołączył do owego Aktu proponowane, a dobrze nam znane zdanie: „Wejrzyj wreszcie okiem miłosierdzia Twego na naród niegdyś przez Ciebie szczególnie umiłowany...” Wkrótce tak uzupełniony Akt ofiarowania zaczęto odmawiać w całym Kościele Katolickim. — Mój umysł 18-letniego chłopca zetknął się wówczas po raz pierwszy z mocnym uderzeniem tego ducha prawdziwego chrześcijaństwa, wrogiego wszelkim rasizmom („Nie masz Greka, ani Żyda...”), ducha związanego nierozzerwalnie z postacią Jakuba i Raissy, a u nas z osobą ks. Kornilowicza i z dziełem Lasek. Dziwnie harmonizował ten duch z tym ideałem chrystianizmu, który wpajała w nas moja Matka, wyrazicielka zarówno wielkich tradycji tolerancyjnych dawnej Polski, jak i wierna wychowanka Generałowej Zamoyskiej i Zakładu Kuźnickiego.

Rzymskie spotkanie z ks. Kornilowiczem pogłębiło we mnie i ukierunkowało żywe już od kilku lat zamiłowanie do liturgii. Dziwne są drogi i koleje rozwoju umysłowego. Ja, który z biegiem lat miałem się całkowicie poświęcić badawczej i dydaktycznej pracy naukowej, przez pierwsze lata moich studiów o wiele głębiej i intensywniej interesowałem się teorią i praktyką liturgii niż filozofią i historią, które studiowałem. Dziś — ale chyba dopiero dziś! — widzę głębokie powiązania zachodzące między duchem pobożności liturgicznej a dążeniem do kontemplacji filozoficznej, do odnalezienia zagubionej metafizyki. Objektywizm liturgii, demaskujący kruchość i zwodniczość wszelkich subiektywistycznych i sentymentalistycznych religijności — odpowiada całkowicie na gruncie filozofii tym tendencjom, które pełnią refleksji filozoficznej widzą w metafizyce, czyli w filozofii bytu, nie zaś w filozofii umysłu ludzkiego, idei, języka lub przeżycia.

Jako student filozofii i historii miałem pełną świadomość, że danym mi było kształcić się w środowisku uniwersyteckim wysokiej rangi. Podziwiałem wnikliwość, jasność i precyzję myśli i wyrażania się moich mistrzów na filozofii, a także ich niecodzienne zdolności dydaktyczne; byłem pełny zachwytu, połączonego z poczuciem własnych niedociągnięć wobec świetnej erudycji i metody badawczej historyków, u których przyszło mi studiować. Nie umiałem jednak wte-

dy, tkwiąc w samym sercu znakomitej filozoficznej szkoły lwowskiej, dojrzeć zarówno w typie filozofowania, jaki — kontynuując Brentanę — reprezentował Twardowski, jak i w zorientowanych ku neo-pozytywizmowi koncepcjach filozofii języka Ajdukiewicza lub w fenomenologii uprawianej przez Ingardena — tych głębokich tendencji, które, — przeciwstawiając się tak wszechwładnym w XIX w. różnym odmianom idealizmu filozoficznego — torowały trudną drogę nawrotu do realizmu, a przez to samo do zagubionej filozofii bytu. Nie miałem dostatecznego odczytania i dość przenikliwej zdolności przemyśleń, by zrozumieć, że po tych tak krętych ścieżkach, tak — zdawałoby się — dalekich, a nawet wrogich metafizyce, zmierzano do przebudzenia jej z wielowiekowego snu. Nie zdawałem sobie też dostatecznie sprawy z faktu, że wielka, klasyczna filozofia metafizyczna w toku wieków przybrała postać zbyt ideologiczną i konfesyjną, wskutek czego sam wyraz „metafizyka” odpychał tych, dla których filozofia miała być i pozostać wiedzą, nie zaś wyznaniem wiary.

A jednak tak jak urzekła mnie we wczesnej już młodości liturgia — jako wyraz obiektywistycznej i w pełni ludzkiej (bo obejmującej i ducha i ciało — zarówno jednostkę jak i wspólnotę) pobożności — tak w filozofii porywało mnie to, co się składa na „filozofię maksymalistyczną”: teoria bytu rzeczywistego, nie zaś filozofowanie jedynie nad naszymi możliwościami poznawczymi lub nad różnymi postaciami bytów intencjonalnych. Urzekła mnie jednym słowem — i to wbrew klimatowi panującemu w „szkole lwowskiej” — właśnie metafizyka. I tu mój młody, formujący się dopiero umysł, rzucony niejako na pastwę lektury takich traktatów jak pisma Hume’a, Macha lub *Prolegomena* Kanta, lektury świetnie prowadzonej, ale nasuwającej tysiące wątpliwości natury podstawowej i zorientowanej wyraźnie anty-metafizycznie, szukał mimo woli pomocy i sojusznika. Pomoc tę znalazł wówczas z jednej strony w *Dialogach* Platona, które utwierdzały mnie w przekonaniu, że „wielka” i właściwa filozofia musi mieć charakter metafizyczny, z drugiej zaś właśnie u Maritaina. Pamiętam, jak duże wrażenie zrobiła na mnie jego książka *Trzej reformatorzy* poświęcona Lutrowi, Descartes’owi i Rousseau. Nie byłem wtedy zdolny do krytycznej oceny zbyt gwałtownych i skrajnych ocen Maritainowskich, ale z wielką radością zacząłem dostrzegać w analizach tego filozofa a nie historyka filozofii, że jednak historia filozofii tłumaczy nam wiele w samej filozofii. Wtedy też — dzięki lekturze tej książki — zetknąłem się chyba pierwszy raz z tekstami św. Tomasza — i zaczął się otwierać przede mną świat innej epistemologii niż ta, której rozwój w myśli europejskiej wytyczył Descartes. Owocem tych entuzjastycznych olśnień był referat (bardzo „zielony” i niedoważony), który wygło-

silem na posiedzeniu Koła filozoficznego studentów filozofii *O metodzie epistemologicznej św. Tomasza i Descartes'a*, referat zresztą krytycznie i surowo oceniony przez prof. Ajdukiewicza, ówczesnego kuratora Koła.

Zdawałem sobie sprawę, że Maritain jest autorem, którego nie mogliby strawić moi uniwersyteccy mistrzowie. Niemniej jego sposób myślenia i jego podejście do myśli Tomasza z Akwinu wywarły na mnie niezatarte wrażenie. Nie tylko utwierdziły mnie one w nurtującym mnie już dawniej przekonaniu o wielkiej wartości średnio-wiecznej filozofii scholastycznej, ale zwróciły moje zainteresowanie ku św. Tomaszowi, a przede wszystkim umocniły moje przeświadczenie o podstawowym znaczeniu metafizyki w filozofii. — W trakcie moich dalszych studiów krystalizowały się coraz bardziej moje mediewistyczne zamiłowania, a wśród lektur odbytych w czasie lat studiów *Trzej reformatorzy* nie była jedyną pozycją wśród pism Maritaina, z którymi się zapoznałem. Gdy w r. 1929 przed doktorem, i w trakcie pisania rozprawy doktorskiej — udałem się do Paryża, usilnym moim pragnieniem było poznanie osobiste tego, którego uważałem za właściwego rzecznika renesansu metafizyki realistycznej XX w.

Nie pamiętam już dziś dokładnie, ale chyba dzięki rekomendacji ks. Kornilowicza mogłem razem z moją matką znaleźć się w Meudon-Val Fleuri koło Paryża, w domu zajmowanym przez rodzinę Maritainów — i uczestniczyć w zebraniu, na którym w gronie kilkunastu osób Maritain objaśniał *Summę teologii* św. Tomasza. Nie potrafiłbym powiedzieć, jaki artykuł był wówczas przedmiotem komentarza, ale doskonale zanotowałem w pamięci całą atmosferę domu i spotkania. Używam tu raczej wyrazu „dom” a nie „willa”, bo ten skromny, kilkupokojowy budynek otoczony zielenią, nie miał w sobie wiele z tego, co składa się na nasze pojęcie willi. Dom, bardzo prosto wewnątrz urządzone (np. typowo francuskie krzesła, wyplatane ze słomy, na których się siedziało podczas zebrania), robił wrażenie naprawdę otwartego dla wszystkich chętnych i nie miał nic wspólnego z jakimś ezoterycznym, zamkniętym przybytkiem. Dziwnie przypominał Betanię, a duszą jego były trzy osoby: Jakub, Raissa i jej siostra Wera. Jeżeli Raissa przybrała w tym ognisku niezwykle intensywnego życia duchowego (którego ośrodkiem był Chrystus, stale obecny w Najświętszym Sakramencie w kaplicy na piętrze), rolę kontemplacyjnej Marii, to siostra jej, jak prawdziwa Marta, poświęciła się sprawom i troskom doczesnym, aby uwolnić od nich całkowicie Jakuba i Raissę. Przekraczając próg tej Betanii, czuło się wyraźnie, jakim duchem jest ona do głębi ożywiona.

Jeśli uleciała z pamięci treść wykładu, który wówczas usłyszałem,

przestąpiwszy po raz pierwszy próg domu w Meudon i mając możliwość uczestniczenia w jednym z odbywających się tam regularnie zebrań, to nastrój tego spotkania wywarł na mnie wrażenie niezatarte. W obszernym pokoju, przez którego otwarte okna wlewało się z okalającego dom ogrodu ciepło słonecznego popołudnia, zgromadzonych było około dwadzieścia osób, których wiek, zawód i przynależność narodowa sprawiały, że gromadka ta odznaczała się uderzającą różnorodnością. Cieszyło mnie, że było tam kilku poważnych duchownych, którzy z niezwykłą uwagą i gorliwością wsłuchiwali się w każde słowo wychodzące z ust mistrza komentującego tekst świętego Tomasza. Zebranie nie miało charakteru wykładu lub seminarium uniwersyteckiego. Maritain siedział nieco wyżej niż wszyscy w środku pokoju, mając przed sobą rozłożony na stoliku lub na czymś w rodzaju pulpitu ogromny tom starodruku, zawierający tekst *Summy* wraz z komentarzem Kajetana. Na niskim stołku, u jego boku siedziała Raissa, biorąc żywy udział w tym wykładzie-komentarzu swego męża. Dla wszystkich uczestników uderzający był ten duet intelektualny polegający na tym, że Raissa bynajmniej nie przerywała, ani nie wyřęcała Jakuba w jego objaśnianiu czytanego tekstu, lecz przy pomocy dyskretnych uwag, zaakcentowań, wtrąceń — zawsze trafnych — w sposób niezwykle delikatny kierowała uwagę komentatora na wątki, które przy jej kontemplacyjno-metafizycznym i mistycznym punkcie patrzenia wydawały się najistotniejsze.

Jakub — jak wiadomo — wysoko cenił te wszystkie światła, które promieniowały z bogatego w przemyślenia i doświadczenia wnętrza jego ukochanej małżonki — i ze skupioną uwagą przyjmował pochodzące od niej sugestie. To samo odnosiło się zresztą i do wszystkich innych. Komentarz był pomyślany nie jako nieprzerwany wykład, lecz jako swobodny dialog ze wszystkimi uczestnikami, jako prawdziwa wymiana myśli, którą kieruje św. Tomasz i usiłujący przystąpić jego tok wykładu komentator. Utkwiły mi w pamięci gorące, pełne wewnętrzznego ognia oczy Raissy, spotykające się we wspólnym ukochaniu prawdy ze spojrzeniem Jakuba. Jego zaś twarz z tych czasów widzę dokładnie, łagodnie uśmiechniętą i jakby patrzącą w zadumie poza zmysłowo dostrzegalną powierzchnię rzeczy, aby dojrzeć ich właściwą treść i dotrzeć do ostatecznej ich racji. Zdawało się, że największą radością ich obojga jest spotkanie się z kimś, kto dzieli z nimi ten sam głód i miłość prawdy, choćby poglądy jego i wierzenia były nawet pozornie zupełnie różne od ich własnych. Ten duch unosił się także nad spotkaniem w Meudon. — Słuchając tej podanej w najnowocześniejszym stylu klasycznej myśli filozoficzno-teologicznej — miało się wrażenie, że poczęte w XIII-towiecznej Francji wielkie intuicje metafizyczne nie tylko się nie

przestarzały, lecz zaczynają dopiero teraz pulsować pełnym życiem. Dlatego mogli niektórzy uczestnicy spotkań meudońskich myśleć o „nowym średniowieczu” (Bierdiajew); ale Maritainowi napewno nie chodziło o wskrzeszanie dawno minionej przeszłości!

Nie przypominam sobie z tego okresu dłuższych i głębszych kontaktów osobistych z Maritainem. Jeśli można tak powiedzieć, węzeł głębszej — nie mającej się już nigdy zerwać — przyjaźni, mimo poważnej różnicy wieku, zawiązał się podczas pobytu paryskiego w roku 1933/34. W Paryżu spędziliśmy jako zupełnie młode małżeństwo nasz pierwszy „rok szkolny” po ślubie. Wówczas to wizyty nasze w Meudon stały się częstsze. Państwo Maritainowie okazywali nam dużo serca i zrozumienia; odbyły się też rozmowy, które to zrozumienie wzajemne pogłębiały i z których rodziły się dalsze, bezcenne kontakty. Pamiętam ciekawe rozmowy, dotyczące teorii malarstwa z malarzem Arpem. Wrażenie wywarła na mnie postać Bierdiajewa. Dużo zrozumienia i prawdziwej wspólnoty duchowej odnaleźliśmy u młodego filozofa Yves Simon. Odnowiła się dawniejsza moja znajomość z Jean Daujat. Najcenniejsza jednak i najtrwalsza stała się nasza zażyłość z ks. Ghika, znacznie od nas starszym Rumunem, nawróconym w późnym wieku z prawosławia i od niedawna kapłanem. Wśród wielu wspomnień pośrednio lub bezpośrednio związanych z Maritainami i ze środowiskiem w Meudon znajduje się też rozmowa z młodym — jak i my wówczas — małżeństwem szczerze sympatyzującym z komunizmem.

Zagadnienie katolicyzm—komunizm nabiera wówczas z wielu powodów szczególnego znaczenia, docierając i do nas z różnych stron, zarówno w Polsce jak i za granicą. Pamiętam jak kiedyś — w r. 1932 — na podobny temat mówiłem w poszerzonym gronie „Odrodzenia” w sławnej wileńskiej Celi Konrada (*Podstawy metafizyczne katolicyzmu i komunizmu*). Te same wątki ożyły w tej, zainicjowanej przez państwa Maritainów rozmowie, o której pamiętam tylko, że była żywa, szczerą i prawdziwie ludzką, choć nie miała niestety dalszego ciągu.

Nie sposób wyliczać tu wszystkich — niezmiernie czasem ciekawych i znamienych — powiedzeń i uwag zasłyszanych z ust Jakuba lub Raissy; było ich wiele, choć są to nieraz tylko krótkie oceny, akcenty lub wyrazy twarzy i oczu. Maritain z tego okresu staje mi w pamięci nie tylko jako myśliciel i nauczyciel znakomicie rozumiejący i aktualizujący myśl św. Tomasza, ale jako ktoś całą duszą oddany potrzebom współczesności. Państwo Maritainowie gromadzą wówczas u siebie ludzi bardzo różnych; różnych pod względem formacji umysłowej i różnych od strony ich specjalności „zawodowej”. Atmosfera domu w Meudon jest taka, że ściąga tych ludzi tak różnorodnych z racji żywych w nich głębokich, choć nie zawsze uświado-

mionych, zainteresowań filozoficzno-teologicznych — i ułatwia kontakty, nawiązujące się na tej właśnie głęboko ludzkiej kanwie. Maritain jest mistrzem w budzeniu i rozpalaniu w ludziach z którymi się spotyka, tych tłących w nich ogni, które zapłonawszy umożliwiają zaistnienie najtrwalszych stosunków między ludźmi. Na pewno stało się Meudon jednym z pierwowzorów prawdziwego klimatu dialogu — i jedności w pluralizmie.

Wczesną wiosną 1934 r. znaleźliśmy się we Włoszech; najpierw w Rzymie, a potem na Capri. Poza wielu wydarzeniami, które są godne zapamiętania, przez cały czas tego pobytu włoskiego wysuwa się na plan pierwszy albo sam Maritain, albo wątki związane z tematyką i klimatem domu w Meudon. Maritain, którego spotykamy w Rzymie i który dowiaduje się o różnych naszych troskach i nadziejach, znajduje chwilę czasu, aby nas odwiedzić w hotelu, gdzie zamieszkaliśmy. Mieliśmy tam ze sobą naszą księgę gości — którą przechowujemy ciągle jako największy nasz doczesny skarb — i dzięki temu zdobyliśmy właśnie w Rzymie ten piękny wpis Maritaina (pod datą 25 marca 1934 r.): „W Rzymie lepiej niż gdziekolwiek indziej rozumie się prawdziwość słów psalmu: „Ecce quam bonum et quam iucundum habitare fratres in unum”? Ale w Paryżu rozumie się ją też trochę; nieprawdaż drodzy przyjaciele?”

Dziwny był ten kilka-tygodniowy pobyt, zrazu krótko w Rzymie, a potem na Capri. Wspomniany co dopiero w związku z rozmowami w Meudon motyw: katolicyzm — komunizm powraca tu z całą wyrazistością swych teoretycznych i praktycznych implikacji. Otóż w Rzymie i na Capri spotykamy się wciąż z Henrykiem Dembińskim (z Wilna), z którym łączy mnie dawna przyjaźń z „Odrodzenia”. Nigdy nie zapomnę długiej i zasadniczej z nim rozmowy na ten właśnie temat. Prowadziliśmy ją, przechadzając się wielokrotnie w tę i tamtą stronę po jednej z najpiękniejszych ścieżek Włoch, u szczytu skalistego wybrzeża Capri. Nie tu miejsce, by wchodzić w szczegóły tej rozmowy. Wspominam o niej dlatego, że wiązała się ona bardzo istotnie z tematyką ogólniejszą, dotyczącą kultury, humanizmu, Kościoła i świata, tematyką tak żywą właśnie u Maritaina, który coraz bardziej angażował się w wielką sprawę społecznej i międzynarodowej sprawiedliwości.

Alle ja tymczasem — w tym właśnie okresie — coraz lepiej zapoznawałem się z Maritainowską filozofią. Działo się to właściwie systematycznie i dogłębnie po raz pierwszy, a dziełem, które wówczas dokładnie czytałem, było obszerne studium Maritaina o wielorakich typach ludzkiego poznania *Distinguer pour unir — ou les degrés du savoir*. Cokolwiek by się temu dziełu zarzucało, trzeba stwierdzić, że w mistrzowski sposób odpowiadało ono głębokim potrzebom intelektualnym, wykorzystując w interpretacji klasycznych

koncepcji św. Tomasza wszystko to, co dla obudzenia metafizyki z letargu wniósł Bergson i co wiodło do wyrwania się z zaczarowanego koła kantyzmu, poza który nie umiano się tak długo przedostać. Od samego początku fascynował mnie sam tytuł tej książki. Nie tyle (mylące może przy pewnym rozumieniu tego wyrazu) samo pojęcie stopni poznania wydało mi się tu tak zapładniające, ile program refleksji filozoficznej wyrażający się w tezie: „rozzóżniać po to, aby jednoczyć”. Istnieje więc jakaś jedność ludzkiego poznania; ale jedność ta jest trudna do zdobycia, a świadomość jej uzyska się jedynie pod warunkiem zachowania wszystkich odmian naszego poznawania i nie mieszania ich pomiędzy sobą. Tak jak mimo egzystencjalnej wspólnoty i najściślejszego zespolenia elementów zmysłowych z intelektualnymi w naszym poznawaniu, zachodzi jednak istotna różnica między sferą przedstawieniowo-wyobrażeniową (zmysłową) a pojęciową, orzekającą i rozumującą (intelektualną), podobnie i sposób poznawania znamieny dla nauk szczegółowych jest istotnie różny od tego, którym posługujemy się w refleksji filozoficznej.

Bez gruntownego przemyślenia tych rozróżnień nigdy nie dostrzeżemy zasadniczej różnicy między poznaniem ożywiającym nauki szczegółowe a tym, które stanowi o specyficzności filozofii, a zwłaszcza metafizyki. Z drugiej strony, analizując poznanie teologiczne, oraz to, które określa jako poznanie poprzez żywą wiarę i to, które zyskujemy dzięki poznaniu mistycznemu, dochodzi Maritain do pokazania, jak istotnie różne jest poznanie metafizyczne od teologicznego, od uzyskanego przez żywą wiarę i od mistycznego. To umieszczenie metafizyki „in medio” i wyraźne wyodrębnienie jej od wszelkich scjentyistycznych lub fideistycznych jej wykoszlawień stanowi wiekopomną zasługę Maritaina. W tym punkcie okazuje się wyraźnie, jak myśl św. Tomasza (o której Maritain powiedział że jest „prorocza” i że jej owocowanie przypada właśnie na nasze czasy!) spełniać może zadanie o pierwszorzędnym znaczeniu właśnie na gruncie najbardziej współczesnych napięć i kontrowersji filozoficznych. Rozdział tej książki Maritainowskiej poświęcony wielkości i nędzy metafizyki (*Grandeur et misère de la métaphysique*) zaliczam do najwspanialszych tekstów filozoficznych, jakie wydała nasza epoka.

Capri związało się w ten sposób w mojej pamięci nierozzerwalnie zarówno z Maritainowską koncepcją poznania i metafizyki, jak i z tym wielkim napięciem w sferze rozumienia i realizowania kultury i moralności, które doprowadziło zarówno do kataklizmu drugiej wojny światowej, a dalej do gigantycznych przemian, jakie przeżywamy, zwłaszcza zaś do Vaticanum II i tych przeobrażeń, które dokonują się we współczesnym chrześcijaństwie. Maritain był

tym, który wyjątkowo jasno zobaczył, że jedną z największych tragedii Kościoła jako instytucji, a raczej jego personelu (Maritain chętnie rozróżniał w ostatnich latach swego życia między Kościołem a personelem kościelnym) był sojusz z tymi, którzy dzierżą władzę, reprezentując potęgę i bogactwo tego świata. Demaskując tę dokonywaną w ciągu wieków zdradę Ewangelii, wyciągał on z tych założeń niezmiernie ważne wnioski teoretyczne i praktyczne. Maritain i Gilson, a od innej strony Mounier, byli tymi, którzy — każdy na swój sposób — rozbijali w świecie europejskim niezwykle głęboko zakorzenione przekonanie o nierozzerwalnym związku między chrystianizmem a średniowieczną kulturą, określaną jako kultura chrześcijańska i znajdującą swój wyraz konkretny w archetypie „świętego państwa rzymskiego”. To *Sacrum Imperium Romanum* było więc tylko jednym z możliwych sposobów realizacji społecznego, politycznego i kulturalnego systemu w oparciu o prawdy chrześcijańskie; studium zaś historyczne pokazuje jak często i w ilu przejawach próby realizacji tego ideału w ciągu wieków nie tylko, że nie były z istoty swej chrześcijańskie, ale były raczej podporządkowywaniem posłania ewangelicznego pod machinacje możnych tego świata.

Maritain wyzwala więc depozyt wiary i Ewangelii złożony w Kościele z wszelkich zależności od obcych mu sił. Niech nas nie łudzą tkwiące jeszcze w naszym świecie resztki tego sojuszu katolicyzmu z potęgą tego świata, jaki się dokonywał wedle modelu Świętego Państwa Rzymskiego. Obecne czasy wymagają czegoś zupełnie innego — tego, co mocą swego autorytetu zatwierdzi później II Sobór Watykański — a co polega na pełnej świadomości, że chrystianizm nie jest związany z żadnym określonym porządkiem społeczno-gospodarczym i politycznym, tak jak Kościół nie może być związany z jakąś jedną rasą lub kulturą, choć się historycznie wywodzi z bardzo określonych warunków kulturowych i geograficznych. Odpadają w ten sposób jak skorupy przesłaniające prawdziwy skarb Ewangelii wszelkie szowinizmy, nacjonalizmy i rasizmy; odpadają też „katolickie” programy polityczne. Otwiera się natomiast olbrzymie pole działania wszystkich chrześcijan — zarówno duchownych jak i świeckich — którzy jak kwas chlebowy mają się znaleźć we wszystkich cząsteczkach ciasta i wszędzie wprowadzać królestwo sprawiedliwości, miłości i pokoju.

Taka wizja chrześcijańskiego programu i modelu odnowy i przebudowy świata każe Maritainowi przeciwstawiać się każdej opresji, każdemu żądnemu władzy totalizmowi (również i „chrześcijańskiemu”!), każe mu opowiadać się za sprawą tych wszystkich, którzy są w świecie współczesnym uciskani, prześladowani, usuwani w cień. Wiemy po jakiej stronie stanął w tragicznych latach hiszpańskiej wojny domowej i wiemy też jaką postawę zajęli Jakub i Raissa

wobec jeszcze tragiczniejszych faktów rozgrywających się podczas drugiej wojny światowej. Ale to nastawienie kategorycznie wrogie wszelkim tendencjom zaskorupienia i zdegradowania czynnika duchowego z należącego mu naczelnego miejsca (*primauté du spirituel*), musiało też spowodować, że Maritain był głęboko przekonany o szkodliwości wszelkiego skrajnego nacjonalizmu, wszelkiej segregacji rasowej, a w szczególności tak groźną postać przybierającego antysemityzmu. Ten duch katolicyzmu autentycznie ewangelicznego, a więc stawiającego posłanie Ewangelii jako najwyższe dobro, absolutnie przewyższające wszelkie inne rzekome dobra i cele — przenikał też teoretyczne przemyślenia Maritaina w latach trzydziestych. Społeczno-polityczny porządek przyszłości, o którym można by powiedzieć, że jest chrześcijański, nie ma się kształtować według modelu jakiegoś zewnętrznie uchrześcijanionego nacjonalizmu lub wedle schematu dawno już przebrzmiałych struktur „*Sacrum Imperium*” — lecz winien być po prostu w duchu Ewangelii poczętą realizacją integralnego humanizmu.

Z takimi koncepcjami wystąpił też Maritain w znakomitym swoim wykładzie na międzynarodowym kongresie tomistycznym w Poznaniu w 1934 r.: *L'idéal historique d'une nouvelle chrétienté*. Ale tak jak klimat panujący w polskich środowiskach akademickich nie mógł przyjąć poglądów Maritaina na filozofię i na metafizykę, oraz na rolę myśli św. Tomasza w naszych czasach, tak samo przesiąknięta mocno nacjonalizmem i niejednokrotnie wyraźnie sympatyzująca z antysemityzmem duża część inteligencji polskiej musiała ustosunkować się krytycznie, jeśli nie zdecydowanie wrogo do idei wyznaczanych i głoszonych przez Maritaina. Model Maritainowski, daleki od tego, by być kontynuacją różnych wzorów średniowiecznych lub późniejszych „wielce katolickich monarchii”, daleki od łatwej symbiozy „Boga” i „Ojczyzny”, do głębi przesiąknięty ideami tolerancji, pluralizmu i otwarty na poszukiwanie nowych dróg — nie mógł zadowolić polskich zwolenników programu „Obozu Wielkiej Polski”, których — zwłaszcza w Poznaniu — było bardzo wielu. Mimo więc wielkiego sukcesu samego odczytu, wystąpienie Maritaina na kongresie spotkało się z ostrą, a nawet zjadliwą oceną kół nacjonalistycznych, co nie mogło ująć uwadze człowieka tak jak on subtelno i tak natychmiast odczuwającego otaczający go klimat duchowy. Mam w oczach sylwetkę Maritaina z czasów kongresu poznańskiego. Widzę go samotnie krocącego ulicą, głęboko i melancholijnie zamysłonego. Nie mogę też zapomnieć jakby prześwietlonej w głębokim skupieniu modlitewnym jego twarzy, gdy modlił się żarliwie z oczami wzniesionymi do góry w pustym kościele, nie wiedząc, że i ja tam byłem i — niezauważony — mogłem utrwalić w swojej pamięci i taki obraz swego mistrza i przyjaciela.

Spotkanie poznańskie było ostatnim z przedwojennych. Pozostały tylko lektury jego dzieł (głębokie wrażenie wywarło na mnie *Du régime temporel et de la liberté*) — i raz po raz dochodzące echa jego odważnych i konsekwentnych posunięć na rzecz deptanych praw człowieka i gwałconej sprawiedliwości i wolności. Ten rodzaj działalności dochodzi do pełnego rozwinięcia podczas II wojny światowej, gdy państwo Maritainowie przebywają w Ameryce. Nie wiedzieliśmy wówczas, że już nigdy nie będzie nam dane spotkać się w doczesności z Raissą. Wiele lat po wojnie, rozpoczynając dłuższy pobyt we Francji w r. 1960, wyjechałem wcześniej, a jakiś czas po mnie miała dojechać moja żona. Tak się dziwnie złożyło, że przyjazd jej wypadł akurat w przeddzień nabożeństwa żałobnego za duszę Raissy Maritain w kościele św. Klotyldy w Paryżu. I pierwszym naszym wspólnym „wyjściem w Paryż” był udział w tej Mszy św. żałobnej. Wielka była liczba tych, którzy się tam zgromadzili. Po mszy, obyczajem francuskim sam Jacques — obok którego stał najbliższy jego przyjaciel (późniejszy kardynał) ks. Journet — przyjmował kolejno od wszystkich obecnych wyrazy współczucia. Włączyliśmy się do tej długiej kolejki i podchodząc mogliśmy dokładnie widzieć, jak bardzo nasz drogi przyjaciel się zmienił. Nie tylko postarzał się, co byłoby zupełnie naturalne, ale długa choroba Raissy i jej śmierć sprawiły, że patrząc na niego i widząc jego opłatkową bladeść miało się wrażenie, że lada chwila i on zakończy swą kruchą egzystencję na tej ziemi. Ogromna boleść ale i przeświecona nadprzyrodzonością i łagodnością życzliwość, cechowała całą jego postać. Podszedłszy mogliśmy mu powiedzieć jak bardzo jesteśmy z nim w tej chwili złączeni, my sami, Laski i wszyscy przyjaciele z Polski.

Nie było wówczas okazji do nawiązania kontaktu, ale sposobność ta miała się nadarzyć — i to jakby dwiema drogami, poprzez Vaticanum II i za pośrednictwem Małych Braci od Jezusa, rodziny zakonnej opartej na duchowości Karola de Foucauld. Gdy znalazłem się na Soborze jako świecki audytor, zdałem sobie szybko sprawę, że koncepcja całego zgromadzenia soborowego i jego działalności jest wprawdzie duszpasterska, a nie doktrynalna, ale że jest jakimś tragicznym nieporozumieniem — wynikającym może z ogólnej atmosfery poza-soborowej — że się nie dostrzega i nie docenia roli filozofii w wielkim dziele przygotowywanej odnowy soborowej. Coraz bardziej uświadamiałem sobie też, że poważną część winy za to pomijanie filozofii ponosi ona sama, a raczej sposób jej uprawiania w szkołach katolickich. Wydawało mi się rzeczą nie do pomyślenia, aby tak ogromne dzieło jak działalność naukowo-pisarska i dydaktyczna takich ludzi jak Maritain lub Gilson nie miała zostać w pełni przez Sobór wykorzystana — i aby rolę mądrości filozoficznej miała spełnić tylko socjologia, psychologia i pewne analizy o cha-

rakterze fenomenologiczno-egzystencjalnym. To odejście od klasycznej filozofii i od mądrości metafizycznej przejmowało mnie lękiem i niepokojem.

Przyjechawszy po trzeciej sesji soborowej późną jesienią 1964 r. do Paryża, podzieliłem się naturalnie wszystkimi tymi refleksjami ze stale przebywającym już wówczas we Francji moim przyjacielem Jerzym Kalinowskim. Z jego to strony wyszła wówczas inicjatywa, aby napisać niewielką książeczkę na te właśnie tematy w języku francuskim i postarać się ją opublikować tak, aby ukazała się przynajmniej podczas ostatniej sesji Soboru. Nie długo trzeba mnie było przekonywać; zgodzili się też na wydrukowanie tej książeczki księży Pallotyni polscy w Paryżu i rzeczywiście rzecz była już gotowa do druku w lutym, a ukazała się w lecie 1965 r. Nie to jest jednak w tym miejscu ważne jak *La philosophie à l'heure du Concile* powstała i z jakim spotkała się przyjęciem. Ważne i istotne jest tu i godne podkreślenia, że obaj z Kalinowskim nie mieliśmy żadnych wątpliwości co do tego, że książkę należy poświęcić Gilsonowi i Maritainowi. Reakcja z obu stron była gorąca i bynajmniej nie zdawkowa. Listy otrzymane od obu mistrzów należą do najpiękniejszych w naszej kolekcji.

Maritain w pełni docenił znaczenie takiego właśnie głosu podczas i na marginesie Soboru. Sprawę uznał za tak ważną, że nie zawahał się mówić o niej nie tylko ze swoim przyjacielem ks. Journet ale i z Pawłem VI. Gdy przyjechalśmy do Rzymu na czwartą sesję soborową, jednym z pierwszych dłuższych i niezapomnianych spotkań była rozmowa z ks. Journet. Była to jakby rozmowa odbyta z nim w zastępstwie nieobecnego Maritaina. Naszemu rozmówcy tak bardzo podobał się list pisany do Kalinowskiego i do mnie przez jego przyjaciela, że poprosił, abym zezwolił na opublikowanie go w wydawanym przez siebie miesięczniku *Nova et Vetera*. Tak się też stało i list ten ukazał się niebawem w tym piśmie (*Lettre de Jacques Maritain, Nova et Vetera* 1966). Gdy przed samym zakończeniem Soboru już w grudniu 1965 r. mieliśmy oboje z moją żoną audiencję u Ojca św. wraz z kilkudziesięciu osobami (tzw. „bacia manu”), postanowiłem wręczyć papieżowi egzemplarz *La philosophie à l'heure du Concile*, gdyż podczas takiej audiencji można kilka minut z Ojcem św. rozmawiać. Wielkie było nasze zdumienie, gdy po przedstawieniu mnie przez sekretarza, papież jako pierwszy powiedział mniej więcej te słowa: „Mówił mi o panu Jacques Maritain. Jestem właśnie w trakcie czytania waszej książki. Kroczycie właściwą drogą”. — Takie rozpoczęcie przez papieża króciutkiej rozmowy było zupełnie zaskakujące, gdyż ani przez chwilę nie przypuszczałem, że przed samym zakończeniem Soboru Ojciec św. będzie miał czas i swobodną głowę, aby choć najpobieżniej zapoznać się

z naszą książeczką. Dlatego też, wręczając mu egzemplarz, chciałem w kilku słowach powiedzieć, o jaki problem w tej książce chodzi i jaka jest podstawowa jej teza.

Następną całkowicie nieoczekiwaną niespodzianką była wiadomość, którą mi wczesnym rankiem w dniu poprzedzającym zamknięcie Soboru przekazał telefonicznie Jerzy Turowicz, że wraz z Maritainem i jeszcze jakimś uczonym z Indii mam odbierać uroczyste orędzie Ojca św. do intelektualistów. Najzupełniej się tego nie spodziewałem, że będzie mi dane być tak blisko drogiego Jacques w tej wielkiej, niezapomnianej chwili. Uroczystość zamknięcia Vaticanum II była wyjątkowo piękna i przejmująca. W promieniach mocno jeszcze grzejącego słońca grudniowego miało się wrażenie, że cały plac przed bazyliką św. Piotra to wielki okręt, płynący ku paruzji i ku spotkaniu z Chrystusem w chwale, okręt, mieszczący w sobie cały lud Boży. Jak wiadomo, papież chciał w tym wielkim dniu kończącego swe obrady jedynego w swoim rodzaju Soboru przekazać jakby kwintesencję swej troski pasterskiej przedstawicielom różnych kategorii tego ludu Bożego. Obok rządzących, robotników, kobiet, młodzieży, chorych i artystów byli tam i intelektualiści. Uczony z Indii nie mógł przybyć i zastąpił go Guitton.

Nigdy nie zapomnę sylwetki Maritaina na tle tego wspaniałego, wielobarwnego i przejętego doniosłością chwili tłumu. Był on jakby znakiem z innego świata, a także akcentem nowego, rodzącego się w Kościele stylu. Drobny, wysmukły, szczupły, jakby w aureoli bujnych siwych włosów, ubrany nad wyraz skromnie, w popielatej zapiętej aż pod brodę kurtce i w obwijającym szyję szarym szaliku. Kroczyłem tuż za nim. Nie było w nim nic ze „środków bogatych” i z „potęgi tego świata”. Dziwnie łączyła się w nim łagodność i otwartość na wszystko, co łączy i jednoczy z mocą sprzeciwu wobec fałszu i zła i z potęgą dawanego prawdziwemu świadectwu. Jak prawdziwy wyznawca Chrystusa jawił się u schyłku swego życia jako najautentyczniejsze „signum unitatis et signum contradictionis”. Gdy stał przed Pawłem VI, który wręczał mu wspaniałe oprawne ogromne folio z tekstem orędzia i gdy papież wstał ze swego tronu, aby długo i serdecznie go uściskać, a cały tłum wyrażał swą radość i wdzięczność długotrwałymi oklaskami — szara, z trudem jakby trzymająca się na nogach postać drogiego Jacques dziwnie przypominała paskalowską trzeinę. W tym „Hosanna” rozbrzmiewającym na cześć wielkości świadectwa danego przez Maritaina — można było się już dosłyszeć śladów tego wszystkiego, co stanowiło Wielki Piątek jego doczesnej egzystencji. Wielkość jest najbliższą sąsiadką opuszczenia i niezrozumienia — tak jak w ukochanej przez siebie metafizyce widział Maritain kojarzące się ze sobą „grandeur et misère”.

Wkrótce po tej niezapomnianej uroczystości odbyła się ostatnia nasza rozmowa z Maritainem. Pisał o niej w pięknym artykule poświęconym mu w *Tygodniku Powszechnym* (Nr 19 (1268) z 13 maja 1973) Jerzy Turowicz. Rozmowę tę odbyliśmy bowiem razem z Jerzym w pokoju zajmowanym przez Maritaina w rzymskim hotelu „Michelangelo”. Wielką radością było właśnie to, że Jerzy mógł się wreszcie zetknąć z tym, którego tak bardzo ukochał, tak wnikliwie zrozumiał, i który należał z całą pewnością do tych mistrzów, którzy najgłębiej urobili jego umysłowość. Maritain był podczas tej rozmowy wyjątkowo ożywiony, rozmowny i bystry. Widać było, że w ciele już bardzo wycieńczonym pali się jeszcze żywiołowy ogień i że nie zamierza on bynajmniej zrezygnować ze swojej roli „znaku jednoczącego” i „znaku sprzeciwu”. Było trudne do pojęcia, że ten tak umęczony życiem starzec zdoła jeszcze przed śmiercią napisać kilka obszernych i pełnych dynamizmu, wywołujących żywe reakcje książek. Po jego śmierci nabrały trudnej do wymierzenia wartości serdeczne i przyjacielskie dedykacje, jakie umieścił na przysłanych nam swoich książkach o Kościele (*De l'Eglise du Christ. La personne de l'Eglise et son personnel*, 1970) i o „Pieśni nad pieśniami” (*Le Cantique des Cantiques*, 1971). Te przesyłki były ostatnimi przejawami łączności duchowej, która trwała tyle lat, a która nabrała szczególnego charakteru od czasu Soboru.

O ostatnich chwilach tego bardzo wielkiego człowieka — jednego z największych filozofów naszych czasów — mieliśmy wiadomości od naszych przyjaciół Małych Braci. Jak wspomniałem, kontakty nasze z Maritainem odnowiły się w ostatnich latach nie tylko poprzez Vaticanum II, ale i za pośrednictwem zgromadzenia Małych Braci. Będąc blisko związani ze środowiskami żyjącymi zgodnie z wytycznymi duchowymi Karola de Foucauld, mieliśmy możliwość i od tej strony zbliżyć się do Maritaina, który przecież ostatnie lata swego życia spędził właśnie u Małych Braci, odbył nowicjat i przywdział ich szary habit — tak że umarł jako zakonnik należący całkowicie do tej rodziny zakonnej, która chyba najdoskonalej odpowiada w swej duchowości ideałom, które Jacques proroczo widział zawsze jako właściwe wytyczne dla chrześcijaństwa jutra. Wstrząsający jest schematyczny opis ostatnich tygodni jego życia. Do ostatnich chwil walczył o to, by w pełni móc żyć i nawet pracować. Jeszcze kilkanaście dni przed śmiercią (która nastąpiła 28 kwietnia 1973 r.) pracuje, choć przejście dwudziestu metrów z baraku, w którym mieszka do kaplicy zabiera temu mającemu 91 lat człowiekowi około piętnaście minut.

Mieliśmy to szczęście wiosną 1965 r. w drodze na Sobór przy okazji rekolekcji zamkniętych, które odprawiliśmy w gronie Fraternité Charles de Foucauld w Ste Baume koło Marsylii, dojechać

do Tuluzy i spędzić tam dzień w siedzibie Małych Braci. Dane nam było przeżyć wieczór razem z Jacques — i tymi dwoma braćmi, którzy stanowili jego najbliższe otoczenie. Niezwykła prostota i skromność baraku, w którym mieszkał i gdzie potem umarł Maritain, jego wyposażenia wewnętrznego i wspólnie spożywanego posiłku — były zupełnie zgodne z duchem wspólnoty Małych Braci. Styl ten nie odbiegał daleko od tego, który panował niegdyś w Meudon. W tej atmosferze, w której wszyscy stanowią prawdziwą jedność w wielości i różnorodności, znikają różnice wieku, stanowisk i sławy; najbardziej nieśmiali i obarczeni kompleksami nabierają odwagi i otwierają się w dobroczynnym, otaczającym ich klimacie. Maritain znakomicie umiał się nie tylko do tego środowiska dostosować, ale w sposób mistrzowski przyczyniał się do jego stworzenia i ugruntowania.

W ciągu tego wieczoru widzieliśmy, jak stary nasz przyjaciel (kazał nam wówczas mówić do siebie Jacques) ciągle wspomina ukochaną swą Raisse, z jakim spokojem i zapałem zarazem mówi o swoich pracach, z jaką prostotą oddaje się wszystkim zajęciom domowym, z jakim zrozumieniem odnosi się do spraw, które poruszają jego przyjaciele — i z jakim męstwem staje wobec dolegliwości i ograniczeń, które niesie ze sobą tak daleko posunięta starość. Pracował właśnie nad swą książką o etyce (*La philosophie morale*) i był szczęśliwy, gdy pokazywał nam proste i pomysłowe urządzenie, pozwalające mu pisać siedząc wygodnie w fotelu i mając rozłożone wokół siebie swe notatki i materiały. Nie wiedzieliśmy wówczas, przeżywając razem tych kilka pogodnych i jakże wymownych chwil, że zobaczymy się z naszym przyjacielem, z „vieux Jacques” już tylko raz w Rzymie — i że te chwile spędzamy w miejscu, w którym właśnie za kilka lat wielki Jacques Maritain a zarazem znękany życiem starzec i najzwyczajniejszy Mały Brat kończyć będzie swą doczesną pielgrzymkę. W najzwyczajniejszy więc a przy tym aż krzyżąco wymowny sposób zakończyło się życie tego człowieka, który wywarł niezatarte piętno na współczesnym odrodzeniu katolicyzmu. Wielki jego umysł, tworzący w klimacie autentycznej świętości, wyznaczył linie dla chrystianizmu jutra, a światu otworzył dostęp do skarbów mądrości metafizycznej i zarysował kształt niekłamanej humanizmu.

Stefan Świeżawski

KOŚCIÓŁ I ŚWIAT

(OSTATNIA POGADANKA, JAKĄ MIAŁ J. MARITAIN
DLA MAŁYCH BRACI W TULUZIE NA WIELKANOC
1973 R.)*

1. Są dwie wielkie Ojczyzny istotowo różne, dla których każdy człowiek przynależy, jeśli jest chrześcijaninem: Kościół i Świat.
2. W pierwszym rządzie Kościół, Ciało Chrystusa i Chrystusowa Olubienica. Najwyższym Panem jego jest Chrystus, którego panowanie stanowi jedno z panowaniem Ojca.

Kościół kocha Świat, bo świat jest dziełem Ojca i dlatego, że Syn się w nim wcielił a także i dlatego, że jest piękny. Ale tak, jak praca i zasoby jednej z ojczyzn, które rozdzieliły między siebie glob ziemski, nie może być na usługach innej ojczyzny, tak samo praca i zasoby tej ogromnej Ojczyzny jaką jest Kościół, nie może być na służbie drugiej wielkiej Ojczyzny. Nie są one na usługach Świata, — są na usługach wspólnego dobra, jakim jest życie wieczne i przyporządkowane są do własnego celu samego Kościoła, — a celem tym jest głosić P r a w d ę B o ż ą, jak to czynił Jezus i cierpieć z Nim mękę Krzyża Świętego, który jest ostateczną ucieczką i najwালniejszą bronią Kościoła, jak Ewangelia jest jego prawem. Celem Kościoła jest również pomagać ludziom, członkom swoim, by każdy dążył, jak tylko zdoła, do doskonałej miłości, żyjąc jak żyje Kościół — osoba „nieskażenie święta”¹ pod mocą D u c h a Ś w i ę t e g o. Każdy chrześcijanin jest wezwany, by takiemu właśnie życiu oddać się bez reszty, ponieważ jest obywatelem właśnie tej Ojczyzny, która jest z n i e b a.

Wszystkie dzieła miłosierdzia, spełniane przez Kościół (pomoc ubogim, nieszczęśliwym, chorym itd) są pełnione w perspektywie Ewangelii i w imię jej wymagań. Jeśli przynoszą pożytek Światu to tym

* „*Nova et Vetera*” Nr 3 — Lipiec-Wrzesień 1973, s. 170—173

¹ Echo nauki Kardynała Journet, iż „Kościół jest święty i niepokalany” ponieważ cokolwiek jest grzeszne i skalane, tym samym wyklucza się z przynależności do Ciała Mistycznego Chrystusa (przypisek tłum).

lepiej (a czynią to rzeczywiście), ale nie zmierzają one bezpośrednio do służby Świata. (Świat to dobrze czuje, dlatego korzysta z tego, nie żywiąc wdzięczności, raczej pozostając nieufnym). Toteż dzieła miłosierdzia płyną z miłości Kościoła ku wszystkim ludziom, a nie dotyczą się stosunku (o którym będzie mowa później) tych dwóch Ojczyzn jako takich.

3: Druga wielka Ojczyzna, do której przynależy każdy chrześcijanin — to Świat. A świat podzielony jest między dwa panowania: panowanie Najwyższego Władcy, który jest Ojcem i wszystko stworzył, oraz panowanie wielkiego buntownika — Księcia tego świata.

Świat znosi bez upodobania (ani nie myśląc o tym) panowanie tajemniczych zamierzeń, opatrności i cierpliwości Ojca. Przyjmuje zaś z upodobaniem panowanie tych rzeczy, którymi częstuje go książę tego świata. Proporcjonalnie zaś do rozkoszy, jaką mu one sprawiają — nie miłuje ani Jezusa, ani Kościoła, przeciwnie — nienawidzi ich.

Jest rzeczą normalną, że praca świata i jego zasady są na usługach jego własnych dóbr, ale w tej mierze, w jakiej jest poddany swemu księciu, dobrami tymi stają się pycha umysłu i luksusy ciała.

Każdy chrześcijanin jest obywatelem tej drugiej wielkiej Ojczyzny, jaką jest Świat, ale dziełem Świata oddaje się tylko w połowie. Pracuje szczerze i całym sercem dla dobra Świata o tyle, o ile Świat jest poddany panowaniu nieskończonej i niezgłębionej Mądrości Ojca — Stworzyciela wszystkich rzeczy i Najwyższego Władcy wszystkiego. Ale jeśli ta Ojczyzna jest poddana kłamliwym i przewrotnym ambicjom księcia tego świata, wówczas chrześcijanin nie pracuje dla dóbr Świata, przeciwnie wycofuje się i przeciwstawia, w miarę jak potrafi, duchowi świata, bo wezwani jesteśmy, by absolutnie nie iść z nim na żadne ustępstwa.

Wszystkie wielkie sukcesy, do których Świat jest zdolny — są ambiwalentne, bo zależą jednocześnie od najwyższych zamiarów Bożych oraz od manipulacji i poczynań księcia tego świata, a przynajmniej od jego roli początkowej w długiej historii wszystkich słabości rodzaju ludzkiego. (Jeśli chodzi o te słabości właściwe naturze ludzkiej a pogłębione jeszcze przez ranę pierwszego grzechu, — to szatan nie tylko na początku odegrał rolę kusiciela Ewy i Adama, ale i w toku historii wsuwa chyłkiem swoje interwencje i to częściej, niż przypuszczamy).

A postęp w historii Świata jest jednocześnie postępowaniem w kierunku dobra i w kierunku zła. Chrześcijanin należy do tej drugiej wielkiej Ojczyzny i jest gotów życie oddać za nią, jeśli cho-

dzi o postępek ku dobru, ale nie jest z tego świata w tym, co dotyczy działania i postępu w kierunku zła, a co zatruwa istnienie bytu ludzkiego.

4. Jeśli chodzi o stosunek tych dwóch Ojczyzn jako takich — Kościół kocha Świat z powodów, które podałem na początku, kocha go, jak go kochał Ten, który wziął na siebie wszystkie grzechy świata. Chce mu pomóc, gdy ten kroczy ku dobru, i nie po to, żeby nad nim panować, ani żeby zaciągnąć się do jego służby, ani też by zawrzeć z nim rodzaj przymierza politycznego na wzór przymierzy między dwoma państwami, w których każde szuka tylko własnej korzyści.

Kościół pomaga Światu mówiąc mu prawdę, tyczącą także spraw doczesnych, gdy się one wiążą z czymś zasadniczo nieodzownym dla natury ludzkiej, albo w sposób naturalny świętym w człowieku. Gdyż Prawda Boża, której nauczanie jest zadaniem Kościoła, nakierowana jest nie tylko na Boga, życie wieczne, tajemnice wiary, — ale również na rzeczy ziemskie i życie w czasie, jeśli tylko w grę wchodzi absolut w człowieku: poszanowanie godności ludzkiej u wszystkich, nie gwałcenie sprawiedliwości, pokój, do którego trzeba tu dążyć, walka z nędzą, którą trzeba prowadzić wszędzie i we wszystkich krajach...

I tak mówiąc Światu prawdę o tych rzeczach i dając świadectwo tej prawdzie, w imię Bożej Prawdy i tylko by Prawdą Bożą głosić — Kościół wkracza w sprawy społeczno-polityczne — chociażby za cenę prześladowań (w naszych czasach są biskupi wtrącani do więzienia przez niektóre państwa za to, że publicznie protestowali przeciw niesprawiedliwym poczynaniom tych państw). Kościół wcale nie jest obojętny na sprawy naszej Ojczyzny, ani nie pozostawia jej własnym siłom, ale najskuteczniej współdziała dla jej dobra mówiąc jej Prawdę. Jak powiada rosyjskie przysłowie: „Słowo prawdy więcej waży niż cały świat”.

Jeśli chodzi o tę drugą Ojczyznę — Świat, nie bardzo on kocha Kościół! Dostrzega on ogromną władzę Kościoła nad ludźmi, chciałby ją zużytkować na swoją korzyść i o to tylko się stara, by się posłużyć Kościołem (czy ściślej biorąc jego ludźmi). W czasach minionych za dobrze się to udało Światu ustalonego czy rzekomego porządku. A dzisiaj wedle poglądów zbłąkanej części tychże ludzi Kościoła (ale z pewnością nie chodzi o lud Boży w swej masie, ani o większość wiernych dusz, które cierpią, ani o małe stadka, które Duch Święty wzbudza w Kościele i będzie je mnożyć, by przygotować nowe Zesłanie Ducha), Kościół marzy z kolei o tym, by wprząc się w służbę świata oraz chimery rzekomego Człowieka nowoczesnego.

W tej mierze, w jakiej świat znajduje się pod władzą swego nienawistnego księcia — nienawidzi on Boskiej Prawdy, którą mu Kościół przypomina w sprawach doczesnych, gdy dotyczą czegoś, co w sposób naturalny jest święte i czego nie wolno gwałcić w żadnym wypadku i pod żadnym pretekstem.

W tej mierze, w jakiej Świat znajduje się pod władzą sprawiedliwości i dobroci Ojca, zwraca on swą działalność ku prawdziwemu celowi, dla którego został stworzony. A stworzony został dla człowieka, a więc ma pozwolić człowiekowi wieść życie doczesne w kierunku dobra, innymi słowy — o ile tylko się da (na ile pozwoli nasza zraniona natura) poprawić kondycję ludzką tu na ziemi. Mój przyjaciel Saul Aliński, całkowicie pogrążony w doczesności, powiedział, że pragnąłby umrzeć za prawdziwą demokrację. O nim to myślałem pisząc powyżej, że powinniśmy być gotowi oddać życie za naszą wielką Ojczyznę — Świat, mianowicie w działaniu i postępie ku dobru.

I to jest prawdziwe nawet w odniesieniu do świata dzisiejszego, choć staje się on nie do zniesienia i coraz większą budzi tęsknotę do rewolucji zupełnie nowego typu, do tego byśmy żyli w poszanowaniu godności ludzkiej u wszystkich, w wolności, wyzwoleni nareszcie z powszechnej i absolutnej supremacji pieniądza. Z upodobaniem nazywa się dzisiejszy świat nowoczesnym! A czy widziano kiedy świat, który, na przekór swym pięknym a kłamliwym obietnicom, byłby do tego stopnia niezdolny uczynić człowieka mniej nieszczęśliwym na ziemi — świata, który tak skutecznie wypędziłby nas z wielkiej, płodnej Natury, w której zakorzenione jest istnienie wszystkich rzeczy z ich prawami, a zrobił z nas barbarzyńców zajętych niszczeniem własnej natury przez głupie nadużywanie działalności umysłu, samej w sobie dobrej i doskonałej — jaką jest nauka. W miarę jednak jak czas płynie, świat nowoczesny przestaje być nowoczesnym. Dla wielu liczne obserwacje świata wydają się już przestarzałe. Przyjdzie dzień — a pokładam nadzieję w pokoleniu młodych — gdy wielka nasza Ojczyzna-Świat, choć może pośród nowych nieszczęść wedle praw historii świata — odnajdzie w dużej mierze prawdziwy cel, dla którego został stworzony, a nowa cywilizacja da ludziom, wprawdzie nie doskonałe szczęście, ale status bardziej godny człowieka na tej ziemi. Bo nie sądzę, by cierpliwość Boża się wyczerpała, ani żeby Sąd Ostateczny miał nastąpić jutro!

Jacques Maritain

tłumaczyła Zofia Nosalewska

HERMENEUTYKA A DUSZPASTERSTWO

W okresie posoborowym nie ustaje refleksja nad podstawowym dla Kościoła problemem: jak głosić Ewangelię współczesnemu światu? Zbierający się jesienią w Rzymie Synod Biskupów ma skupić uwagę właśnie na tej kwestii, nie ograniczając się przy tym do spraw bezpośrednio duszpasterskich. Podobnie jak na Soborze w debatach których owocem była Konstytucja Duszpasterska *O Kościele w świecie współczesnym*, także Synod podniesie zagadnienia fundamentalne, będzie kontynuował odczytywanie znaków czasu, co zakłada dokonanie prowizorycznej choćby oceny zachodzących w świecie przemian.¹ W tym samym kierunku zmierzają także intensywne obecnie przygotowania do najbliższego Zgromadzenia Ogólnego Światowej Rady Kościołów (Dżakarta 1975).² Wszystkie Kościoły widzą potrzebę refleksji nad zjawiskami, które wpływają na ludzkie postawy wobec życia i zdają sobie sprawę z faktu, iż orientacje filozoficzne odgrywają tu niemałą rolę, choć wpływ tego, co dzieje się w filozofii akademickiej nieprędko staje się widoczny.

Wśród wydarzeń filozoficznych ostatniego okresu jednym z najbardziej znamienitych wydaje się być recepcja problematyki hermeneutycznej w katolickich kręgach teologicznych, przynosząca owoce na przykład w pracach Edwarda Schillebeeckxa z późnych lat sześćdziesiątych.³

¹ Jeden z głównych dokumentów przygotowawczych jesiennej sesji Synodu Biskupów nosi tytuł *O ewangelizacji świata współczesnego*, i zawiera przegląd różnych cech i tendencji życia współczesnego sprzyjających przyjmowaniu Ewangelii i stanowiących dla niej przeszkodę.

² Sekcja I Zgromadzenia Ogólnego ma podjąć pytanie: „Jak wyznawać Chrystusa dzisiaj”.

³ Artykuły publikowane w czasopiśmie *Tijdschrift voor Theologie* ukazały się w tłum. niemieckim w wydaniu książkowym: E. Schillebeeckx *Glaubensinterpretation. Beiträge zur einer hermeneutischen und kritischen Theologie*. Matthias-Gruenewald Verlag, Mainz 1971. Po polsku por. *O katolickie zastosowanie hermeneutyki*, *Znak*, nr 169—170.

Hermeneutyka proponuje pojęcia pozwalające bardziej precyzyjnie i wnikliwie opisać co dzieje się, gdy ludzie porozumiewają się między sobą w rzeczach wiary i gdy stykają się ze świadectwami wiary swoich przodków. Wyraźniej uchwytnym staje się zwłaszcza historyczny charakter procesu przekazywania wiary, a także rola wspólnoty wierzących może być ujęta bardziej konkretnie. Warto więc przemyśleć nie tylko katolickie zastosowanie hermeneutyki w naukowym uprawianiu teologii lecz także duszpasterskie konsekwencje tego, co przynosi uświadomienie sobie hermeneutycznej problematyki. Problem jest ogromny, rozważania mogą pójść w wielu kierunkach.

Sam termin „hermeneutyka” jest dość wieloznaczny, ma odmienne konotacje w różnych językach, co dobitnie świadczy o odrębności szkół rozwijających się na różnych obszarach językowych, zwłaszcza niemieckim i anglosaskim. Moje podejście jest eklektyczne i wiem, że zapewne wzburzy różnych naszych specjalistów. Ale może uspokoi ich pokorne — lub dumne, w zależności od punktu widzenia — stwierdzenie, że prezentuję tu na duszpasterski użytek wyniki mojej własnej osobistej recepcji referowanych w *Znaku* teorii.⁴

Sądzę więc najpierw, że hermeneutyka jest opisem pewnej procedury poznawczej. Wszelkie ludzkie rozumienie tekstów staje się faktem na sposób, jaki hermeneutyka opisuje, choć nie zawsze zdajemy sobie z tego sprawę. Procedura hermeneutyczna jest więc czymś „naturalnym”, a nie postulatem filozofów czy krytyków poznania. Tekst nie zawsze ma charakter literacki czy w ogóle werbalny: ustalone i „czytelne” dla obserwatorów sposoby zachowania też są tekstami. A więc w wypadku porozumienia w rzeczach wiary nie tylko Biblia czy pochodzące z przeszłości sformułowania doktrynalne są tekstami — funkcja ta przysługuje także obrzędowi liturgicznemu, kazaniom, dziełom sztuki, o ile są nośnikami treści i jako takie poddawane są interpretacji. Pewne teksty są dziedzictwem przeszłości, inne są całkiem współczesne, ale również wymagają interpretacji, mogą być równie obce jak to, co w teraźniejszość wnosi historia (która o tyle jest historią, o ile już nie jest naszą teraźniejszością, choć do niej przemawia). Na przykład w sytuacji duszpasterskiej kaznodzieja, misjonarz czy katecheta jako posłany do określonej społeczności przynosi posłannictwo w pewnym

⁴ por. zwłaszcza J. Tischner, *Perspektywy hermeneutyki*, *Znak* nr 200—201, oraz Bernard J. Lonergan, *Filozofia i teologia*, *Znak* nr 231, i Michel de Certeau, *Tworzenie historii*, *Znak* nr 233—234 oraz cytowaną wyżej pracę Schillebeeckxa.

aspekcie tej społeczności „obce”: nie przypadkiem określa się je jako Dobrą Nowinę (*Euangelion*).

Nowa, obca treść musi wejść we własną sferę doświadczenia ludzi, a gdy to się dzieje, mamy do czynienia z procesem interpretacji, do którego stosują się kategorie hermeneutyczne. Tekst jest odczytywany (rozumiany) zgodnie z pewnym systemem odczytywania (*code de lecture*); przedzrozumienie (*Vorverständnis*) warunkuje ten sposób odczytania. Trzeba przy tym pamiętać, że przedzrozumienie nie jest jakimś wcześniejszym rozumieniem poprzedzającym rozumienie aktualne, i nie jest też zbiorem z góry powziętych uprzedzeń. Przedzrozumienie wyprzedza rozumienie na inny sposób. Jest głębiej zakorzenione w tym, czym jesteśmy, a nie w tym, co uważamy. To nie jest JAK widzimy świat, lecz raczej to coś w nas (ta część mnie), która np. sprawia, że pewne rzeczywistości zauważam, a inne pomijam. Przedzrozumienie nie jest obrazem świata, lecz raczej tym, co pozwala nam dostrzegać kształty a nie tylko centki i plamy, tym co ogniskuje rozumienie, sprawia że umysł nie jest szkiełkiem, lecz soczewką o określonych właściwościach. Wydaje się, że przedzrozumienie dotyczy głównie, czy nawet w ogóle tylko wartości: to wartości decydują o jego działaniu, o tym jak kształtuje ono nasze odczytywanie tekstów (i rzeczywistości w ogóle: bo można chyba widzieć całą rzeczywistość ukształtowaną przez historię jako tekst otwierający się przed człowiekiem — choć to już nieprawne może rozszerzenie prerogatyw hermeneutycznego podejścia).

Rzecz jasna, że do każdego tekstu podchodzimy z pewnym przedzrozumieniem. Nikt nie jest w stanie odczytać czegoś po prostu „tak jak jest napisane”. Nie ma czytania bez systemu odczytywania. Zawsze ma miejsce interpretacja; znaczenie, które chwytny, jest już jej produktem (tekst nie ma dla nas jakiegos znaczenia poprzedzającego wszelką interpretację). Porozumienie za pośrednictwem tekstów następuje wtedy, gdy pomiędzy „autorem” a „czytelnikiem” zachodzi dostateczna wspólnota przedzrozumienia, by tekst mógł zostać zauważony jako tekst i odczytany (zinterpretowany) tak, iż istnieje ciągłość pomiędzy intencją autora a znaczeniem tekstu dla czytelnika. Jak możemy stwierdzić, czy taka ciągłość istnieje? Staje się to możliwe dopiero wtedy, gdy postępowanie hermeneutyczne będzie kontynuowane i posunie się przynajmniej o jeden krok dalej. Możemy bowiem stwierdzić istnienie lub brak ciągłości pomiędzy dwiema interpretacjami, które dla nas należą już do przeszłości. To zakłada, że poszliśmy naprzód i posiadamy już jakąś trzecią interpretację. Znając już charakter naszego rozumienia — dostrzegłszy jego historyczność — wiemy, że nasza obecna interpretacja też nie jest interpretacją ostateczną, w kwestii jej oceny musimy czekać na

wyrok przyszłości, która oceni, czy zachowaliśmy ciągłość z przeszłością. Nie ma punktu, z którego moglibyśmy sami spojrzeć na łańcuch kolejnych interpretacji niejako z zewnątrz.

Podejście hermeneutyczne zakłada kontakt, zgodność, ciągłość, jakąś formę wspólnoty — i jednocześnie i n n o ś ć, obcość, dystans, pokonywany ale wciąż istniejący. Dlatego też wiara chrześcijańska i historia wspólnie stanowią wybraną dziedzinę, w której zastosowanie hermeneutyki może być szczególnie owocne. Jak już wspomnieliśmy: nie ma historii bez uznania inności tego, co minione — i nie ma wiary chrześcijańskiej bez międzyludzkiego porozumienia, które przewycięża obcość historii i obcość między współczesnymi sobie domownikami wiary. Najpierw jednak trzeba dostrzec i u z n a ć tę inność i obcość, w pewnym sensie ją zaakceptować. To wymaga specjalnego rodzaju pokory. Musimy zrezygnować z poczucia, że jesteśmy panami sytuacji i że nic nie może nas zadziwić, czy zmusić do zmiany postawy. Musimy też zrezygnować z poczucia, że rozumiemy w czym rzecz, że rozumiemy stanowisko drugiego, mamy w rękach to, co on stara się wyrazić. Nowe które spotykamy ma zostać dostrzeżone jako n o w e, to znaczy być może nie mieszczące się w starym kontekście, nie związane nim. Wyzwanie tego co nowe — jeszcze-nie-zrozumiane przynosi zagrożenie, niepokój, czasem wręcz ból — ale powinno być także fascynacją. Powinno tak pociągać, by możliwym stało się przewyciężenie pokusy odwrócenia się od nowego-obcego, pokusy odmowy spotkania z nim. Nadzieja leży bowiem w odwadze uczynienia miejsca nowemu; miejsca, jeśli nie w nas, to przynajmniej o b o k nas: chodzi o to, by zrezygnować z prób prostego usuwania z drogi, przekreślania wszystkiego, co nie jest zgodne z oczekiwaniami, co narusza spokój, zmusza do zmiany planów, do rewizji siebie. Tylko miłość może być dostatecznie silnym impulsem wzrostu wiodącego ku możliwości wnikania w to, co nowe i obce, ku możliwości przeżywania prawdy zawartej w nowym, bez obawy przed zachwianiem poczucia własnej tożsamości.

To, co inni mają nam do powiedzenia w swoich tekstach wydaje się obce, dziwne, niepokojące lub nieciekawe. Nowe treści zderzają się z naszą świadomością prowokując różnego typu reakcje. Niekiedy to, co słyszymy od innych, może pasować do naszej wizji świata i Boga. Nie jest dla nas wyznaniem, lecz raczej przynosi potwierdzenie, wsparcie i wzbogacenie. W takim wypadku możemy doznać wielkiej radości odkrywając swą wspólnotę z tymi, którzy głoszą nam to, co my już wiemy — ale odtąd możemy przeżywać razem. Czasem nowe treści są aż tak nowe, że nie możemy naprawdę ich pochwycić, pośpiesznie odpychamy je jako zbędne, lub interpretujemy zupełnie błędnie, upychamy gdzieś w intelektualnym bagażu. Rzeczywiste odcyfrowanie odkłada się na później; brak rzeczywistego wy-

siłku wiodącego ku zrozumieniu. Ale jeszcze jest trzecia możliwość: przyjęcie wyzwania, dążenie do porozumienia z autorami tekstu. Zmaganie z nowymi treściami prowadzi wtedy do zmian, w naszym własnym wnętrzu, czasem bardzo poważnych: już nie tylko system porządkujący to, co wiemy, może ulec modyfikacji, lecz niekiedy i samo przedzrozumienie doznaje odmieniającego je wstrząsu. Nie tylko nasze poglądy, może nawet nie tyle nasze poglądy, co my sami się zmieniamy. Może się to odbywać powoli, dzięki niemal niedostrzegalnym przesunięciom, ale bywają i zwroty nagłe, kryzysy, nawrócenia wymagające przemyślenia od nowa większości dotychczasowych oczywistych założeń. Zmieniamy się tak bardzo, że cały świat wokół nas staje się inny.

Co może spowodować przemianę tego rodzaju? Pytanie wielkiej wagi dla troszczących się o rozwój ewangelizacji, ponieważ nawrócenie — które może być nawróceniem z obojętności ku zaangażowaniu — zakłada przemianę wewnętrzną sięgającą właśnie samej struktury przedzrozumienia. Przedzrozumienie zorientowane jest przede wszystkim ku wartościom, a więc zapewne właśnie doświadczenie wartości w nowych sytuacjach i kontekstach może być decydującym czynnikiem. Wartości przekazywane są chyba najłatwiej w bezpośrednich spotkaniach z ludźmi, którzy realizują je we własnym życiu w sposób szczególnie przekonywujący. Jakość życia takich ludzi czyni wartości widzialnymi jakby wprost. Wydarzenia, zwłaszcza zaś doznania w sytuacjach granicznych mają wielką siłę oddziaływania właśnie w warstwie przedzrozumienia. Teksty wspierają takie doświadczenia, przedłużają je, a nawet pośrednio udostępniają ludziom, którzy nie byli ich świadkami. Teksty obdarzają nas historią szerszą, dłuższą i bardziej złożoną niż ta, którą nam przydziela nasza indywidualna biografia.

Ewangelizacja zakłada współgranie porozumienia przy pomocy tekstów ze spotkaniami twarzą w twarz i wydarzeniami, które się wspólnie przeżywa, odtwarza i dzieli. Ludzie, z którymi mamy do czynienia, swoim życiem wspierają oddziaływanie tekstów. A w wielu wypadkach spotkanie jest możliwe tylko dzięki pośrednictwu tekstów, nad którymi wspólnie się pochylamy w poszukiwaniu porozumienia, nasłuchując co w nich odnajdą partnerzy dialogu.

W ten sposób przedstawione zostały po krótko te proste elementy hermeneutycznego podejścia, które mają dla mnie określone i ważne znaczenie praktyczne, wpływają na to, jak pojmuję dziś ewangelizację. W dalszym ciągu chcę zaprezentować te właśnie wnioski.

1. O UZNANIE HERMENEUTYCZNYCH UPRAWNIEN SZARYCH LUDZI

Zdaję sobie obecnie sprawę, że przygotowanie do świadczenia o wierze nie jest podobne czynnościom gospodyni, która wybiera produkty i podaje do stołu gotowe potrawy. W procesie porozumienia prawda nie jest rzeczą, którą można oderwać od głoszącego prawdę. Mogę komunikować tylko to, co stało się częścią mnie. Uczę się prawd wiary i pojmuję je tak, jak na to pozwala moje przedzrozumienie; interpretuję je zgodnie z klimatem myślowym, który mnie ukształtował i nadal kształtuje. To nieuniknione. A jednak moim celem nie jest upowszechnianie mojego sposobu rozumienia najważniejszych prawd. Chcę przekazywać prawdę zbawczą, własność Chrystusa, a nie moje osobiste na nią poglądy i subiektywne ujęcia. Ci komu ją przekazuję mają prawo do własnej interpretacji, powinni sami odczytać Dobrą Nowinę po swojemu — dopiero wtedy stanie się ona Nowiną dla nich, zapanuje w nich korzenie.⁵ Wspólna prawda, nie przestając być wspólną, ma stać się ich prawdą — a nastąpi to wtedy, gdy zostaną przez nią poruszeni i przemienieni aż po ów wstrząs obejmujący przedzrozumienie, sięgający samej podstawy tego, kim się jest. Chcę się przyczynić do rozpoczęcia tego procesu recepcji czy do jego intensyfikacji — chcę w nim także uczestniczyć, ale nie naruszając w niczym jego integralności.

Czy da się to urzeczywistnić? Czy można głosić prawdę z przekonaniem i zarazem nie stać się jakby najeźdźcą, interwentem, narzucającym swoją interpretację, swoje odczytanie, tym, co powinni się zdobyć na własne? Komunikowanie Ewangelii w praktyce często polegało na swego rodzaju kulturowej inwazji. Narody, których cywilizacja wcześniej weszła w orbitę chrześcijaństwa podporządkowały później nawróconych swoim wpływom i to nie tylko drogą zbrojnych podbojów. Czasem groźniejsze było przecinanie szansy własnych autonomicznych rozwojów, oferowanie gotowych obcych modeli, umacnianie na fałszywej drodze naśladownictwa zamiast pobudzania do twórczości i do szukania własnego wyrazu. Bardzo łat-

⁵ Podejście hermeneutyczne jest nie do pogodzenia z przekonaniem, że prawdę można „zamknąć” w formule (w tekście). Prawda jest zawsze w stosunku do tekstu jakoś transcendentna. Tekst służy prawdzie; kolejne interpretacje (odczytywania) tego samego tekstu na przestrzeni wieków nie powinny być między sobą sprzeczne. By się od sprzeczności uchronić, potrzebna jest wierność tradycji, polegająca na odczytywaniu tekstu nie samotnie, lecz we wspólnocie z przodkami we wierze. Nie ma realnej wierności tradycji bez zgłębiania historii: trzymanie się samej formuły, to jeszcze nie wierność tradycji. Przeciwnie: tradycję podtrzymuje się z myślą o przyszłości tworząc dziś nowe teksty, świadczące o tym, jak my odczytaliśmy dawne.

wo zaobserwować tego typu praktyki w działalności misjonarskiej starego typu: jakże wyraźnym jest dziś w naszych oczach, że bohaterzy nieraz misjonarze często bardziej przekazywali własną rodzimą kulturę religijną z jej specyficznymi cechami niż chrześcijaństwo otwarte ku wielu, jeśli nie ku wszystkim, tradycjom kulturalnym, chrześcijaństwo gotowe wcielać się w różne duchowe światy.

Ale pokusa dokonywania inwazji kulturowej nie ogranicza się do konfrontacji pomiędzy kulturami różnych regionów świata. Inwazji takiej ustawicznie poddawane jest pokolenie wstępujące, któremu przekazuje się wiarę i światopogląd religijny pokolenia starszego w postaci gotowej, zamkniętej, jako rzeczywistość już daną i ustabilizowaną, w którą trzeba wejść by poddać się jej prawom. Świat wiary jest wtedy widziany jako świat w którym obowiązuje wyłącznie konformizm, świat nie zawsze wygodny, ale za to niewzruszony, świat do którego nowi mają się przystosować nim pomyślą o jakimś własnym weń wkładzie.

Uznanie hermeneutycznych uprawnień słuchaczy jest tym, co odróżnia przekazywanie tradycji (oddawanie jej w ręce następców) od inwazji kulturowej. Niestety aż nazbyt często na przestrzeni całej historii chrześcijaństwa odmawiano tych uprawnień ludziom „nieoświeconym” (którzy zwykle byli biedni). Tylko uczeni mieli oficjalne prawo do interpretowania przekazu tradycji, tylko ich interpretacje, uwarunkowane typowym dla nich przedrozumieniem, na prawdę liczyły się na rynku znaczeń. Nie znaczy to, by masy nie tworzyły własnych interpretacji — ta spontaniczna czynność nigdy nie była zawieszona, chrześcijaństwo wrastało w ludzi i przynosiło owoce. Ale proces ewangelizacji jakby to zjawisko pomijał, choć de facto było ono jego najważniejszym efektem. Świadomy akcent po dziś dzień spoczywa na głoszeniu słowa i na uczeniu się, na przyswajaniu sobie interpretacji, a nie na wspólnej pracy nad zrozumieniem posłannictwa wiodącej ku kontemplacji modlitwie i różnorodnym próbom wyrażenia, oświecającej wszystkich prawdy. Życie prawdą w Kościele pojmowane jest jako ustawiczne odgórne rozdawanie: jedni wciąż stoją z wyciągniętymi rękami (albo już je opuścili) — drudzy ofiarnie krzątają się, by wszystkich obdzielić. Brak chwil skupienia wokół prawdy jak wokół ogniska, chwil w których Prawda sama spokojnie może w nas przenikać, a my śpiewać o niej. Skrajnym wypaczeniem jest sprowadzanie ewangelizacji do upowszechniania informacji o religii i Kościele.

Licząc się z istnieniem i funkcją procesów hermeneutycznych, z faktem, że interpretowanie zawsze ma miejsce i że dzięki niemu prawda staje się własnością pokolenia i tradycja jest kontynuowana, za podstawowe zadanie pracy ewangelizacyjnej uważam podtrzymy-

wanie międzyludzkiego porozumienia w rzeczach wiary — inicjowanie spotkań i wspólnot, w których odbywa się wymiana myśli, pobudzająca do głębszego wglądu w treść prawd wiary, do wpatrzenia w nie, wiodącego ku odmianie życia, a także ku próbom wyrażania tego, co się widzi, kocha i pragnie dzielić z innymi. Wspólnoty tego rodzaju są oparciem dla bardziej masowego oddziaływania na procesy recepcji wiary — przez homilie i katechizację a także przez publikacje, odczyty, rekolekcje itp. Każdy, kto taką działalność prowadzi, powinien być czynnym członkiem podstawowej wspólnoty bezpośredniego kontaktu, gdzie procesy interpretacji *de facto* mają miejsce i gdzie ludzie są sobie na tyle bliscy, że porozumienie między nimi już opiera się na podobnym, niejako „uzgodnionym” przedzrozumieniu. Oczywiście każda wspólnota tego rodzaju potrzebuje kontaktu i konfrontacji z innymi grupami. Zamknięcie się w sobie grozi odcięciem od historii i od aktualnego rozwoju tradycji w Kościele. Natomiast grupa mocno zakorzeniona w szerszym środowisku, poczuwająca się do więzi z całym Kościołem — która to więź ma konkretny wyraz w żywych kontaktach różnego rodzaju — może liczyć na to, że gdy spróbuje wyrazić swoje przekonania w jakimś — niekoniecznie werbalnym — tekście, będą one zrozumiałe dla wielu, będą skromnym, ale rzeczywistym ogniwem tradycji.

To jest ideał. W praktyce mało jest takich grup i ewangelizacja nie ma w nich dostatecznej podpory. Najczęściej jeszcze pełnią tę funkcję ośrodki duszpasterstwa akademickiego. Do ożywienia wysiłków idących w kierunku rozwoju takich grup tu i tam przyczyniają się inicjatywy synodów diecezjalnych. Ale ogółem biorąc masy silnie przywiązanych do wiary katolików polskich jednak nie podtrzymują czynnie swej tradycji poprzez refleksję i wyrażającą ją twórczość — trwa swego rodzaju kultura milczenia w dziedzinie religijnej. Istnieje na przykład i narasta pewnego rodzaju obcość pomiędzy życiem codziennym młodych robotników i techników i ich rodzin, a tym, co słyszą widzą i mają przeżywać w Kościele i w czym wiara ma się wyrażać. Ta obcość w wypadku ludzi dorosłych może nie powodować odejścia czy odrzucenia przekazu Ewangelii. Jej skutkiem jest bierność, właśnie postawa mniej lub bardziej wyciągniętych lub opuszczonych rąk — brak poczucia odpowiedzialności za ewangelizację. Rzecz charakterystyczna, że to poczucie odzywa się jednak gdy chodzi o sprawę wychowania religijnego własnych dzieci. To jest wielka i nie dość wykorzystana szansa. Groźba braku porozumienia w rzeczach wiary dotycząca najbliższych może zmusić do wysiłku myślenia i nawet do prób wyrażenia po swojemu tego, co najważniejsze. Można więc przełamać szeroko rozpowszechnione przeświadczenie, że przekazywanie wiary należy wyłącznie do „fachowców w tej dziedzinie” (czyli do księży — może czasem ponadto

do zawodowych katechetów po odpowiednich studiach) i że ci, co czują się jakoś odpowiedzialni za Kościół mają przed sobą tylko jedną i nie dla wszystkich otwartą drogę: zostać księdzem lub zakonnicą (rodzice natomiast mają rodzić dzieci i posyłać je na religię, ewentualnie czasem „odpytać” z katechizmu, tak jak odpytują z rachunków, czy z geografii... póki im na to własnej wiedzy szkolnej wystarczy). Gdy osobiste doświadczenia temu sprzyjają, da się jednak przekonać nie dzieci, ale właśnie zatroskanych rodziców, że ich zmartwienia wiążą się przyczynowo z faktem, iż nie wyciągnęli wszystkich wniosków z prawdy głoszonej na długo przed Soborem Watykańskim II. Skoro „Kościół to my” proste rozumowanie wiedzie ku uznaniu, że we wspólnocie wiary nie można stosować praktykowanego w społeczeństwie świeckim wygodnego podziału pracy wychowawczej między fachowych nauczycieli i coraz mniej się liczących rodziców, pogodzonych ze swą niekompetencją i bezsilnością. A już szaleństwem byłoby wprowadzać i utrzymywać ten model w Kościele w chwili, gdy zniechęceni jego złymi rezultatami eksperci w dziedzinie oświaty na całym świecie zaczynają szukać odmiennych rozwiązań.

Istnieje więc praktyczny życiowy problem bliski wielu wierzącym i to stwarza wielką szansę rozbudzenia procesów recepcji wiary i stworzenia dla nich podłoża w postaci różnych form grup bezpośredniego kontaktu, dla których parafia — terenowa czy z wyboru — może być oparciem i zarazem punktem wszczepienia w szerszą wspólnotę. Synody diecezjalne dają odpowiedni impuls parafiom: duszpasterskie rady parafialne i zespoły studyjne otwierają nowe możliwości i perspektywy nie tylko świeckim uczestnikom — także duszpasterze, teologowie i katecheci mogą — jeśli zechcą i potrafią — znaleźć w nich oparcie i pomoc istotniejszą niż tzw. wyreka. Grupy bezpośredniego kontaktu i prowadzone w nich rozmowy o wierze dają okazję do słuchania — jak to zalecał Newman — oddechu wiernych, mogą odnowić więź z nimi, może po latach wędrówki odosobnionymi ścieżkami, nie tylko podsuwają tematy i obrazy, lecz przede wszystkim umacniają wspólne przedrozumienie, wrażliwość, poczucie rzeczywistości. Warunkiem tego wszystkiego jest jednak czynne i wręcz wspierające, przełamujące kulturę bierności i milczenia uznanie prawa i obowiązku szarych chrześcijan do uczestniczenia w kościelnym akcie przekazywania i podtrzymywania tradycji. Duszpasterz, teolog czy katecheta musi realnie i gorliwie troszczyć się o to, by grupa miała poczucie uczestniczenia w procesie wypracowywania decyzji w Kościele i to nie tylko w skali mikroskopowej, socjologicznie uchwytniej (nasz obecny synod diecezjalny!) lecz i na płaszczyźnie teologicznej. Takie podejście może czasem wymagać ofiary z własnych mniemań i przyzwyczajzeń oraz

nawyków specyficznej klerykalnej kultury, ofiary nie mniejszej niż ta, do jakiej powołani są misjonarze głoszący Ewangelię o wiele dalej od rodzinnego domu.

2. MÓWIĆ OD SIEBIE I ZA SIEBIE

„Głosić prawdę zbawczą, własność Chrystusa, a nie szerzyć osobiste poglądy...” Ale w paradoksalny sposób właśnie przedstawianie wiary w sposób osobisty i niejako prywatny, świadczenie o niej jako o przeżywanej — w przeciwieństwie do autorytatywnie formułowanych twierdzeń — sprzyja takiemu obiektywizmowi. Pokazując, że szukam i jak szukam i że znajduję coś, co mnie olśniewa i co staram się wyrazić, pobudzam innych do szukania i znajdowania, a nie do polykania bezkrytycznie mojej wersji. Podtrzymywanie procesów przyswajania prawdy udaje się tym, co świadczą o niej pokornie nie narzucając swoich idei, ograniczając się do otwierania innym drogi ku wspólności, w której każdy może sam Prawdę oglądać i odkrywać, bo ona w tej wspólności jest obecna, żyje.

Wolno więc i nieraz trzeba w obrębie ewangelizacji używać języka „ja”, języka subiektywnego, starając się opisywać nie tyle prawdy wiary same w sobie, co swoją drogę do nich, i to, co one we mnie zmieniają, do czego są we mnie. Nie chodzi o to, by prezentować wachlarz odpowiedzi na wszystkie pytania świata, rzekomo zawartych w Biblii, czy w nauce Kościoła. Wygłaszając odczyty, czy pomagając w pracy grup mówię o tym, jak szukam odpowiedzi na moje pytania, związane z moją sytuacją, i jak Pismo św. czy wskazania Kościoła konkretnie się przy tym przydają. Pokazuję też jednak znaczenie innych źródeł, a co najważniejsze — nie ukrywam, że często Ewangelia nie tyle pomaga mi znaleźć odpowiedź, co kwestionuje moje pytanie, każe je zmienić. Bo oczywiście musimy też nauczyć się uznawania inności Pisma, czytać je, a nie tylko wczytywać w nie co nam się podoba. Odpowiedź na problemy współczesnego człowieka, jeśli jest odpowiedzią wiary, zawsze będzie syntezą tego, co wnosi Pismo i uwarunkowań związanych z naszym doświadczeniem — jest to jednak synteza tak definitywna, że elementów jej nie da się ad hoc rozdzielić, wskazując co pochodzi z Pisma św., a co jest naszym wkładem. Takiego rozróżnienia może dokonać dopiero krytyka ex post, dysponująca możliwością wielu porównań.

Dlaczego taki nacisk na język subiektywny, na mówienie od siebie? Otóż ten język implicite podkreśla prawo słuchaczy do własnej interpretacji. Bynajmniej nie jest łatwo mówić językiem subiektywnym. Wszyscy mamy tendencję do wydawania sądów i ocen, w których nasze przekonania i upodobania ukryte są za parawanem bez-

osobowego autorytetu, owego „się”: „tak się rzeczywistość przedstawia”. Uparte unikanie języka subiektywnego wydaje się być cechą tak zarozumiałców, jak i ludzi o wyraźnym kompleksie niższości: zarozumialcy mają się za uprawnionych do ustalania powszechnie obowiązujących faktów i reguł; ludzie lękający się odpowiedzialności lub nie poczuwający do niej wybierają konformizm.

Świadoma decyzja mówienia od siebie (co nie jest równoznaczne z mówieniem o sobie!..) stanowi potencjalne zwycięstwo nad konformizmem. Język subiektywny pozwala wypowiadać się z siłą przekonania, daje impuls do dalszej wymiany myśli, ale nie zniewala (jeśli rzeczywiście mówi się to, co serce dyktuje, a nie tylko używa zaimka „ja” wzorem dyktatorów, dla których „ja” jest tym samym, co cały świat, czyli tym samym co „się”). Słuchacze nie podzielający poglądów wyrażanych w języku subiektywnym nie czują się zagrożeni w swej przynależności do wspólnoty, czy w swej godności.

Jednocześnie jest faktem, że na skutek zmęczenia deklaracjami bez pokrycia z większą uwagą słuca się wypowiedzi naprawdę osobistych, które nawet w tonie czy w gramatycznej formie takich deklaracji nie przypominają. Zwierzenia i impresje brane są pod uwagę bardziej na serio niż wszelkiego rodzaju dokumenty, programy i katechizmy. Oto przykład: zapytane którą z lekcji religii zapamiętały najlepiej, dzieci ze wszystkich klas uczonych przez pewnego katechetę odpowiedziały niemal całkiem zgodnie: „kiedy ksiądz nam opowiedział, jak postanowił zostać księdzem i pójść do seminarium.” Była to lekcja sprzed kilku miesięcy. Myślę, że efekt jej nie byłby taki, gdyby ksiądz przedstawił referat o seminariach i powołaniach duchownych. Oczywiście używanie języka subiektywnego nie jest łatwe. Wymaga okazania zaufania słuchaczom. Jest naturalnym gestem, gdy słuchacze są mi bliscy, gdy ich naprawdę szanuję i gdy zabieram głos, ponieważ konkretnie potrzebuję i pragnę wymiany myśli z nimi, gdy mam zamiar ich dopuścić do choćby bardzo przelotnego, ale realnego udziału w moim życiu.

Im silniejsza wiara, tym prościej staje się sprawą odsłanianie także trudności, niepewności, nierozwiązanych problemów i palących pytań. Jednocześnie w mówieniu od siebie o sprawach wiary powinno być zachowane coś z postawy właściwej przede wszystkim modlitwie — trudno to określić lepiej niż czyni to stara dewiza Dominikanów: „*contemplata aliis tradere*” — po mojemu: „oddawać innym w ręce to, co jest przedmiotem kontemplacji”. A więc nie wystarczy referowanie czysto intelektualnych poszukiwań. Piękne posługiwanie się językiem subiektywnym wymaga wewnętrznej prostoty. Ten język odsłania coś z naszego wewnętrznego kształtu. Jeśli się jest egocentrykiem, ten kształt nie będzie pociągający. Motyw skłaniający do powiedzenia „ja” powinien leżeć poza mną — niech

będzie nim prawda, uczciwość, spontaniczna wzajemność: po prostu gotowość bycia razem z tymi do kogo — z kim — mówię. Nie chodzi o zajmowanie się sobą, lecz właśnie o przykład wyjścia z zamkniętej sfery własnego ja, ufne powierzenie siebie słuchaczom jedynie z myślą o tym, co mam im do zakomunikowania, i co im oddaję bez reszty, bo uznaję, że widziana przez mnie prawda do nich należy. Zwrot ku sobie, troska o to, jak „ja” wypadnę, jest zabójcza. Chcąc stać się świadkiem prawdy egocentryk musi zmienić swoją postawę chociaż na ten czas, chociaż na chwilę. To jest możliwe, ale nie dzieje się bez wysiłku, czasem tak wielkiego, że tylko prawdziwe olśnienie dostrzeżoną prawdą może do niego skłonić.

Popularne w środowiskach pietystycznych opisywanie własnego nawrócenia i duchowych doświadczeń jest czymś całkiem odmiennym od tego, co tu postuluję; jest wiele różnic, a przede wszystkim ta, iż każde wartościowe użycie języka subiektywnego powinno wynikać z osobnej decyzji tego, kto świadectwo składa. Ta decyzja ma wynikać z jego stosunku do konkretnych słuchaczy. Pewien rodzaj łatwego zwierzania się byle komu, w stereotypowej formie, dowodzi, że już tylko od strony gramatycznej mówimy w pierwszej osobie, duch zaś jest duchem „się”, duchem pseudo-objektywizmu, zgłaszszachtowania i konformizmu. Oczywiście i za zrutynizowanymi określeniami może niekiedy kryć się autentyczna choć nieudolna próba porozumienia. Trzeba więc starać się przeniknąć poza te określenia i odsunąć je, robiąc miejsce dla wysiłku szukania własnego wyrazu dla tego, co od siebie chcemy zakomunikować.

3. OD WYKŁADANIA DO UCZENIA SIĘ, JAK SŁUCHAĆ

Większość ludzi potrzebuje wprowadzenia i zachęty do ćwiczenia się w sztuce słuchania bliźnich, gdy ci starają się wyrazić to, do czego w swych doświadczeniach dochodzą. Słuchanie może być nie-raz wielkim trudem, może być nie mniej bolesne i angażujące, jak mówienie. Potrzebna jest silna motywacja, nie tylko by mówić od siebie do ludzi będących jeszcze obcymi, lecz i do tego, by obcych z uwagą słuchać. A przecież wszyscy potrzebują właśnie w y s ł u c h a n i a — często jest prawie tak, jakby Bóg już wysłuchał, jakby się los już odmienił, skoro ludzie nakłonili ucha. A więc ten, kto chce komunikować Dobrą Nowinę, musi przede wszystkim starać się być pierwszą osobą, która wysłucha tych, co dotąd milczeli, zawsze będąc tylko słuchaczami i wykonawcami. Jednocześnie trzeba także dyskretnie pomagać wszystkim w rozwijaniu możliwości ekspresji, podsuwać nowe słowa, a także wskazywać możliwość ucie-

kania się do pozasłownych środków porozumienia, jak rysunek, pieśń, a także uczynki symboliczne, to znaczy takie, które mogą przekazywać treść bardziej doniosłą niż sama ich bezpośrednia skuteczność. Modlitwa jest także formą wyrażania tego, do czego wspólnie dochodzimy. W niej wszystko znajduje ostateczne ukierunkowanie. Grupy bezpośredniego kontaktu skupione wokół impulsów płynących z wiary mogą stać się miejscem, gdzie ludzie dalej się modlą, lub znów się modlą, wspierając w tym jedni drugich. Tu także można najlepiej wykorzystać możliwości twórcze, jakie usankcjonowała reforma liturgiczna.

Modlitwa jest, w moim przynajmniej odczuciu, rzeczywistym oddechem wspólnoty. Rozmowa znajduje w niej swe przedłużenie i oparcie. Rozmowa a nie dyskusja, bo w rozmowie jest więcej miejsca właśnie na owo przekazywanie owoców kontemplacji. Rozmowa może obyć się bez „kierownictwa”, ale pomoc bywa w niej bardzo potrzebna. Potrzebny jest najpierw dobry punkt startu, orientacja ku zadaniom — aby rozmowa nie zamieniła się w gadanie o wszystkim i o niczym. Dlatego warto inicjować rozmowy poprzez różnego rodzaju ćwiczenia, pomoce audio-wizualne itp. Zwłaszcza z początku wskazany jest też udział w rozmowie kogoś wprawnego w słuchaniu i formułowaniu cudzych myśli. Taka osoba powinna postawić sobie za zadanie powtarzanie tego, co powiedzieli inni, lecz już w postaci oczyszczonej od dygresji, zwięzłej i łatwiejszej do uchwycenia.

To będzie już oczywiście interpretacja, ale powinna ona być bardzo bliska intencjom autora interpretowanej wypowiedzi, który zresztą ma szansę sprostowania tego, co uzna za błędne. (Ale ani w jednym ani w drugim wypadku nie może to być pouczanie i poprawianie współuczestnika rozmowy, a jedynie sprawdzanie: czy zrozumiałem to, co mi powiedziano?). Powtarzanie pomoże wszystkim uczestnikom ocenić wagę tego, co są w stanie zakomunikować i będzie zarazem lekcją formułowania myśli. W kontaktach między grupami, czy w wykorzystywaniu dorobku małej grupy dla szerszego audytorium podobne interpretowanie wzajemne będzie miało jeszcze większe znaczenie.

Znajomość dynamiki grup i metod psychoterapii grupowej może być bardzo przydatna. Grupa, w której ludzie mają dojść do porozumienia w rzeczach wiary musi być w pewnym sensie grupą terapeutyczną. Wszyscy jesteśmy do pewnego stopnia zachwiani psychicznie; współzycie społeczne, tak w szerszym społeczeństwie, jak i w samym Kościele w bardzo wielu wypadkach wciąż jeszcze nie sprzyja ani porozumieniu, ani zaufaniu między ludźmi. Aż nadto liczne są przejawy braku tolerancji wobec różnic w przyzwyczajeniach i obyczajach, braku szacunku dla cudzych przekonań i cudzego stylu

życia. Na przykład „miastowi” wciąż jeszcze demonstrują pogardę wobec „wsiowych”, ci co się dorobili wobec „gołych”, półinteligencji zarówno wobec tak zwanych prostych ludzi, jak wobec artystów czy intelektualistów z prawdziwego zdarzenia. Przetrwowało też wiele z dawnych atawistycznych niemal poczuciu niższości i wyższości, półświadomych, kontrowanych przez rzeczywistość, ale wciąż jednak żywych: nie zawsze łatwe czy wręcz możliwe jest głębokie, osobiste porozumienie pomiędzy ludźmi z różnych warstw społecznych, o odmiennej tradycji rodzinnej, odmiennym poziomie wykształcenia czy dochodzie. A jednak jest też potrzeba i pragnienie takiego porozumienia i jakiś wstyd, gdy okazuje się że opory jednak istnieją i że są poważne.

Procesy odbywające się w grupie o terapeutycznej atmosferze przebiegają z reguły bardzo powoli. To nieraz budzi zniecierpliwienie, tak uczestników, jak i obserwatorów. Instykt zdobywania i zaliczania jest silny, a od dzieciństwa wpaja się wszystkim przeświadczenie, że uczenie się polega na nabywaniu wiedzy i umiejętności (a nie na stawianiu się innym człowiekiem przez konfrontację z rzeczywistością). Podejście zarazem płytkie i zdobywcze jest tak rozpowszechnione, że nawet w dziedzinie wiary trudno odejść od tego modelu, przyznać sobie czas na doświadczanie rzeczywistości religijnej, na refleksję, na recepcję krytyczną i twórczą. Powolność procesów takiego uczenia się jest tak męcząca, że bardzo często są one przerywane przedwcześnie. Wtedy efektem jest zniechęcenie uczestników i inicjatorów, a także utrata przekonania o wartości takich metod ewangelizacji. Natomiast przetrwanie kryzysu — który musi nadejść, wcześniej czy później — daje głęboką satysfakcję: wszyscy widzą, że rezultaty włożonej pracy są praktyczne i trwałe, że wiara zaczyna być czymś bardziej obecnym w życiu, a wspólnota na niej oparta może coś w świecie zmienić i naprawę warto ją budować.

4. O WSPÓLNE KONSTRUOWANIE PROGRAMU PRACY

Uznanie faktu, że interpretowanie zawsze ma miejsce i że wszyscy powinni zdawać sobie sprawę z tego i wносить swój wkład w ten proces, ma jeszcze jedną praktyczną konsekwencję. Skoro to, co głosimy, jest zawsze jakoś ustawione i zaprogramowane przez ludzi — a dotyczy to także ewangelizacji — to i w tym programowaniu wszyscy zainteresowani powinni mieć udział. I tu zasada tworzenia programu, nie dla wiernych czy dla grup lecz z nimi, powinna

mieć zastosowanie. Książka Paulo Freire'a (*Pedagogy of the Oppressed*) swego czasu referowana przeze mnie w *Znaku*,⁶ dostarcza tu wielu cennych wskazówek. Uderzająca jest zbieżność spostrzeżeń tego brazylijskiego pedagoga zajmującego się przede wszystkim elementarnym nauczaniem dorosłych z tym, co daje się zauważyć całkiem daleko od terenu jego obserwacji i w środowisku zdecydowanie odmiennym. Freire omawia m. in. metodę stosowaną przy inicjowaniu prac tzw. „Kół Kultury”. Aktywiści oświatowi chcący dać impuls do powstania takich Kół najpierw cierpliwie wchodzą w środowisko, nawiązują w nim przyjaźnie, biorą udział w lokalnych wydarzeniach, studiując język, jakim ludzie mówią na co dzień, starają się odkryć, jakie sprawy obchodzą i poruszają wszystkich. W oparciu o takie obserwacje wspólnie z zainteresowanymi, przyszłymi uczestnikami, opracowują pierwszy, wstępny, krótkoterminowy program nauki czytania i pisania. Już pierwsze odczytywane słowa są słowami ważnymi, słowami, które się liczą w danym środowisku, bo oznaczają coś co wszystkich obchodzi. Dalszy bieg pracy jest stale konsultowany z uczestnikami, którzy w ten sposób tworzą program dla siebie. Oczywiście jest to znów kwestia umiejętności słuchania i pobudzania do wysiłku, kwestia cierpliwości i wiary w ludzi. Zapewne i w Brazylii, podobnie jak u nas, uczestnicy nie przychodzą od razu z całkiem określonymi żadaniami; raczej są to oczekiwania czasem mgliste, czasem nierealne. Trzeba je wydobyc na powierzchnię i poddać refleksji. Trzeba także wiele wytrwałości, by nie zrezygnować z udziału uczestników w planowaniu — o który z początku wcale się nie upominają, nieraz wręcz przeciwnie. Kryje się w tym pewien paradoks: trzeba dowartościowywać owych zrezygnowanych szarych katolików poniekąd wbrew ich chęciom — chcą być gdzieś prowadzeni, a trzeba im łagodnie narzucić samodzielność, prowokować do inicjatywy. Także wbrew początkowym niepowodzeniom. W tym także tkwi terapeutyczny charakter tego typu pracy, a jednocześnie z ogromną wyrazistością występują jej powiązania z chrześcijańską nadzieją i antropologią widzącą w człowieku istotę powołaną do wolności.

5. O KONTAKT Z PRZESZŁOŚCIĄ

Hermeneutyka chrześcijańska musi być zorientowana ku przyszłości, między innymi z tej racji, że spełnia ważne zadania w przekazywaniu wiary następnym pokoleniom. Ale ta troska o przyszłość sama przez się nie wyklucza pewnego rodzaju przyłgnięcia do prze-

⁶ por. *Rewolucja przeciw schematom*, *Znak* nr 207.

szłości: iluż rodziców chciałoby widzieć przyszłość swoich dzieci jako powrót do „dawnych dobrych czasów”. A jednak Królestwo Boże nie leży w przeszłości — chcąc przyjąć Dar już nam dany nie mamy wracać w przeszłość, lecz wychodzić ku przyszłości. Oznacza to między innymi, że historia powinna być widziana jako to, co minione, to, co przywiodło nas do terażniejszości, ku zadaniom na przyszłość. Skoro tak, to do zadań ewangelizacyjnych należy także udostępnianie doświadczenia historii jak najszerszym kręgom ludzi: chodzi o naoczne niejako przekonanie się, że problemy i pytania, które nas niepokoją czy interesują, były już stawiane dawniej.

Teksty czytane przez nas mają swe dłuższe lub krótsze dzieje — były interpretowane przez innych przed nami. Studium Pisma św. i tradycji kościelnej może uświadomić ludziom istnienie, zakres i także granice ich uprawnień do własnej interpretacji. To co czytali nasi ojcowie we wierze — i co nam wychodzi dziś na dobre — możemy i my podjąć, a nawet mamy obowiązek to zrobić. Jeśli odmówimy skromnego choćby udziału w tej pracy urzeczywistnienia tradycji, to zamrozimy prawdę i wtedy światło jej, choć przetrwa, będzie przyćmione — może na długo? Jeśli pozwolimy sobie na swawolę interpretacyjną, egocentryzm w myśleniu, prywatę w poszukiwaniach — jeśli przejmować się będziemy tylko własnymi odczuciami, lekceważąc wielką wspólnotę i porozumienie w jej obrębie — to nawet nasze pozytywne osiągnięcia częściowo przynajmniej będą zmarnowane.

Myślę, że lekcje historii pobierane ze świadomością odpowiedzialności za tradycję mogą pomóc obecnemu pokoleniu w znalezieniu słów i tonu, który ułatwi naszym następcom porozumienie z nami. Chodzi o to, by cała nasza postawa podkreślała, że przekazujemy im wiarę żywą, wymagającą ustawicznych zabiegów hermeneutycznych, ciągłej pielęgnacji, wciąż nowego wcielania w nowe życie. Oni, ci nasi następcy i dalsze pokolenia po nich ocenią, jak wywiążaliśmy się z zadania podtrzymywania tradycji przez czas, gdy była nam przede wszystkim powierzona — jako Dar i zadanie. Jeśli zrobimy bardzo wiele, bardzo uczciwie i bardzo pokornie, nie umniejszamy to zadań tych, co przyjdą po nas. Nie możemy ich wyręczyć — otrzymując Dar w całości jest się też za każdym razem powołanym, jak powołani byli ci, co nas wyprzedzili.

Halina Bortnowska

październik 1973

ROZMYŚLANIE O WIERZE W CZŁOWIEKA

Na wstępie chciałabym ustalić sens terminów użytych w tytule. Nie chodzi mi przy tym o jakąś filozoficzną ich definicję, lecz raczej o wytłumaczenie o co mi idzie, gdy tu danych słów używam. Świadomie sformułowałam tytuł: wiara w człowieka — a nie „wierzenie ludziom”, zawierzenie każdemu, zaufanie do wszystkich. Wierzenie wszystkiemu co drugi mówi, pisze czy manifestuje jest naiwnością, nie liczącą się z realiami życia. Nie mam zamiaru propagować takiej naiwności.

Tym bardziej zawierzenie się drugiemu — a więc coś więcej niż wierzenie temu co mówi — musi wymagać bądź długiej znajomości, bądź sprawdzonych kwalifikacji, jak na przykład zawierzenie lekarzowi. Nie może też być totalne i bezkrytyczne.

Zaufanie okazywane drugiemu człowiekowi może mieć dwa oblicza — albo jest wyrazem znajomości i pozytywnej oceny — i wtedy nie może być udzielane każdemu — albo stanowi swego rodzaju kredyt, udzielany po to, by ten drugi mógł pewniej i odważniej żyć. I wtedy graniczy już z wiarą w człowieka — z wiarą w to, że każdy człowiek nosi w sobie dobro, które rozkwita pod wpływem zaufania. Ale to podstawowe zaufanie, ten kredyt zaufania należny każdemu człowiekowi nie wyczerpuje w sobie sensu wiary w człowieka. Na tę wiarę składa się bowiem zarówno jakaś wizja intelektualna tego, kim jest istota ludzka, jak i wizja przyszłości człowieka, tego ku czemu człowiek zmierza, kim się staje, oraz podstawowe zaufanie, że tkwi w nim jakieś moralne i psychologiczne dobro, potrzeba dobra, realne dążenie do dobra.

By określić bliżej słowo wiara, odwołajmy się do tego, co rozumiemy pod pojęciem „wiara w Boga”. Po pierwsze jest to wiara w istnienie Boga, którego nie widzimy. Gdy mówimy o wierze w człowieka, wiara odnosi się do tego, czego w człowieku nie widzimy — nie do jego istnienia fizycznego, lecz do tajemniczej głębi, bezpośrednio doświadczalnie nieuchwytniej. Po drugie: gdy mówimy: „wierzę w Boga”, powinniśmy dodawać od razu w jakiego

Boga — czy w Absolut obojętny dla świata, czy w Boga — Stróża ustalonego porządku społecznego, czy w absolutnie Nieosiągalnego i Transcendentnego, tak jak wierzą na przykład muzułmanie, czy też w Boga Miłości, Ojca Jezusa Chrystusa. Analogicznie, gdy mówię, że „wierzę w człowieka”, muszę dodać w jakiego człowieka?... Można bowiem wierzyć w człowieka-zwierzę, w rozwoju ewolucyjnym zdążające ku czemuś lepszemu niż to czym żyjemy, mogą wierzyć w człowieka jako wypadkową postępu technicznego i naukowego, w człowieka twórcę i artystę. Różne bywają wiary odnoszące się do tego, co jest w człowieku najcenniejsze a niewidoczne.

Jeżeli uważam się za chrześcijanina, to logiczną konsekwencją tego jest wierzyć nie tylko w Boga Miłości, Ojca Jezusa Chrystusa i Ojca naszego, lecz także wierzyć w człowieka takiego, jakiego nam objawił Jezus Chrystus. A objawił on nam nas samych przez to Kim był, przez to, co czynił i przez to, co nam o nas samych mówił. Karl Rahner bardzo słusznie pisze, że objawienie Boże jest zawsze równocześnie objawieniem się Boga w Jego do nas stosunku i zarazem objawieniem istoty człowieczeństwa. Jezus Chrystus — pełni objawienia — będąc Bogiem i człowiekiem mówi nam samą swoją osobą coś niecoś o tym, kim jest Ojciec („ja i Ojciec jedno jesteśmy”, „kto mnie widzi, widzi i Ojca”) i zarazem ukazuje nam coś niecoś z tego, kim jest człowiek.

Jezus Chrystus poprzez swoją naukę, przez swoją walkę, przez dramat Golgoty ukazał nam podwójne oblicze człowieka: jego rozdarcie wynikające z tego, że jest Synem Bożym a zarazem niewolnikiem zła, synem marnotrawnym, niewolnikiem przepisów. To natomiast jakim był Jezus oraz fakt Jego zmartwychwstania objawia nam, kim jest człowiek w myśli Bożej, kim się staje, kim będzie w dokonaniu czasów, w Nowej Ziemi i Nowym Niebie Bożego Królestwa.

To, co o człowieku mówi nam Objawienie, nie da się sprawdzić, bo dotyczy tej strony naszego „ja”, której nie da się zmierzyć ani zważyć, ani uchwycić jakimkolwiek przyrządem pomiarowym. To, co Pismo św., a szczególnie to, co Jezus mówi o człowieku, dotyczy z jednej strony tajemnicy wnętrza człowieka, a z drugiej — jego przyszłości, a więc czegoś jeszcze nie doświadczanego. Jest czymś, w co można uwierzyć — lub nie.

Pierwszą nauką Jezusa, jaką notuje św. Łukasz (4, 18—19) było ogłoszenie Dobrej Nowiny o wyzwoleniu. Jezus ogłosił wyzwolenie chorych i więźniów. Posłużył się przy tym cytatem z Izajasza, głoszącym wyzwolenie chorych, nieszczęśliwych i więźniów w czasach eschatologicznych. W Starym Testamencie znajdujemy cały szereg tekstów zapowiadających czas pokoju, pojednania, sprawied-

liwości społecznej, wolności i przyjaźni wszelkiego stworzenia między sobą oraz przyjaźni człowieka z Bogiem.

Jezus ogłasza, że ten czas już się zaczął. Jako znak owego czasu wyzwolenia służyły Jezusowe uzdrowienia chorych fizycznie i umysłowo, wskrzeszenia umarłych, odpuszczanie grzechów, powodujące przemianę duchową a często połączone z uzdrowieniem fizycznym człowieka. Ale Chrystus ani nie uzdrowił wszystkich chorych, ani nie uwolnił więźniów. Przeciwnie — sam został uwięziony, skazany i zabity. I w dwa tysiące lat po Jego śmierci nadal chorujemy i fizycznie i umysłowo, nadal istnieją więzienia i tortury. Cóż więc znaczy owo ogłoszenie czasu łaski, czasu ostatecznego? W jakim sensie jest objawieniem ludzkiego dziś i ludzkiego jutra?

Pewną odpowiedź na to pytanie daje cykl przypowieści o Królestwie Bożym zawarty w Ewangelii św. Mateusza.

Zapowiedziane przez proroków Królestwo wolności, sprawiedliwości i miłości jest naszą przyszłością — stanie się u końca świata, gdy Aniołowie wyjdą jako żeńcy na pole zebrać dobrych ludzi — dobry plon ziemi — do Bożego domu. To królestwo wzrasta niewidocznie, jak wzrastają kłosa zboża na polu, jest czymś, co powoli staje się i dojrzewa w historii świata. Ale zarazem już jest — i to jest w nas.

W świetle tych tekstów człowiek jest istotą, która nosi w sobie Królestwo Boże — a więc nosi w sobie cały świat, taki, jaki ma się on stać w czasach ostatecznych. Jest więc nosicielem dobrej przyszłości, która żyje w nim i rozwija się jak ziarno w ziemi.

Ale zarazem człowiek może ziarno Bożego słowa i Bożej miłości przyjąć lub odrzucić — przyjąć ziarno powszechnego wyzwolenia lub pozostać w mocy „ducha tego świata”.

Trzeba tu od razu wyjaśnić, że w ujęciu Pisma św. „duch tego świata” nie oznacza stworzenia jako takiego. Księga Genesis wyraźnie mówi, że wszystko, co Bóg stworzył, jest dobre. Pan Jezus „jadł i pił” w odróżnieniu od ascetycznego Jana Chrzciciela, a o trawie polnej i ptakach mówił, że Bóg ma to wszystko w swej pieczy. „Duch tego świata” jest w Ewangeliach bardzo jednoznacznie duchem przemocy, wyzysku i bogactwa.

Gdy Jezus karci Apostołów za spór o to, który z nich jest większy, przypomina im, że to „książęta tego świata” panują nad innymi ludźmi — „nie tak zaś wy” (Mt 20, 24—28). Przeciwnieństwem „ducha tego świata” jest służba: „kto chce być pierwszym, niech będzie ostatnim”. Gdy zaś rozgoryczeni na niegościnnosć jakiegoś miasta uczestniczą chęć za spalić, Jezus mówi: „Nie wiecie, czyjego ducha jesteście, nie przyszedłem zatracać, lecz zbawiać” (Łk 9, 55—56). „Duch tego świata” jest więc równoznaczny z pożądaniem bogactwa i władzy oraz z „zatracaniem” drugiego, gdy nie chce nam być posłuszny czy użyteczny. To są fałszywe wartości, którym człowiek

bałwochwalczo uległ i właśnie dlatego jest grzeszny, nieszczeniwy, rozdarty, jest niewolnikiem grzechu i własnego zakłamania.

Wyzwolenie chorych i więźniów zaczyna się jak w przyjęciu ziarna — wszędzie tam, gdzie człowiek przyjmuje inną hierarchię wartości, tę, którą Pan Jezus głosił w swoich naukach, i którą potwierdził swoją męką krzyżową.

Podkreślić by można dwa momenty w tym naszym uwierzeniu Objawieniu. Po pierwsze: człowiek uznający hierarchię wartości taką, jaką dyktuje „duch tego świata”, to jest mierzący wartość swoją i innych tak zwanym sukcesem, karierą życiową, zdobyciem bogactwa, władzą, wpływami czy sławą, z trudem tylko może uwierzyć, że taka hierarchia wartości stanowi o grzechu, jest niewolnictwem grzechu. Dlatego objawienie nam istoty naszego wewnętrznego zakłamania jest równie istotne dla naszej wiary w człowieka, jak objawienie istoty dobra, jakie w nas jest. Uwikłani w pościg za sukcesem nie zawsze i nie w pełni widzimy własne zło i zakłamanie. By móc je uznać i nawrócić się, trzeba więc uwierzyć Chrystusowi, że cały szereg naszych postaw, które uważamy za wręcz dobre, jest wciąż jeszcze niewolą zła. Musimy uwierzyć, że grzech to nie jakieś tam „przekroczenie” przepisów takiego czy innego sabatu, ale zasadnicze odwrócenie hierarchii wartości, jakieś zasadnicze skłamanie temu, co w nas najbardziej cenne. A tą jedyną ceną rzeczą, na którą Pan Jezus wskazuje jest zdolność do miłości — do miłości tych nawet, co nas krzywdzą. Ta zdolność jest bezpośrednio związana z faktem, że jesteśmy synami Boga. Kto kocha nieprzyjaciół, jest synem Ojca, bo i Ojciec Niebieski spuszcza deszcz i daje słońce dobrym i złym. Człowiek taki, jakim go objawia Jezus, to istota zdolna do miłości całkowicie bezinteresownej, ponieważ jest on stworzony na obraz Boga, który jest bezinteresowną Miłością (po grecku *agape*) i ponieważ jest synem wybranym tego Boga. W to też trzeba uwierzyć — to jest ten drugi, pozytywny i najważniejszy aspekt wiary w człowieka.

Tak często przegrywamy miłość, że trudno by było na podstawie doświadczenia ludzkiego stwierdzić, że człowiek jest w swej istocie przede wszystkim twórczą miłością. Przegrywamy co krok miłość narzeczeńską i małżeńską, miłość rodzicielską i miłość dzieci do rodziców, przyjaźń, wspólnoty szersze w pracy, sprawiedliwość i pokój między narodami, nie mówiąc już o miłości między nimi. Gdy pojawiają się wielcy duchowi przywódcy, świat ludzki morduje ich jak Jezusa. Czyż nie zamordowano pastora Luthera Kinga, prezydenta Allende? Czy świat nie milczał, gdy mordowano cały naród Bengalczyków? Czy naprawdę stara się ratować prześladowanych w Chile? Tysiące ludzi co dnia umiera z głodu, gdy inni mają nadmiar, a co najmniej są syci. Nie łatwo jest uwierzyć, że człowiek

jest istotą stworzoną do miłości a nie do walki i panowania nad innymi. Z drugiej jednak strony miłość, sprawiedliwość, zgoda, przyjaźń to wieczne nasze tęsknoty. Objawienie ewangeliczne przekracza jednak samo stwierdzenie istnienia tej tęsknoty — zapewnia, że zwycięstwo sprawiedliwości i miłości już się zaczęło — że już jest w nas. Można w to uwierzyć lub nie — ale chodzi właśnie o wiarę na zasadzie Jezusowego słowa i Jezusowego zmartwychwstania będącego znakiem zwycięstwa poprzez ziemską przegraną.

Wreszcie Ewangelia ukazuje nam człowieka nie tylko w perspektywie etycznej — możliwości przyjęcia lub odrzucenia siły miłości — ale i w perspektywie teologicznej. Człowiek jest nie tylko Bożym stworzeniem — jest ponadto umiłowanym synem Stwórcy. Bóg sam w swoim Słowie, swoim niestworzonym Synu, stał się jednym z nas i przez ten fakt nas wszystkich usynowił i uczynił uczestnikami życia Trójcy Świętej. Dał nam uczestnictwo w tym, kim jest Jezus — w Bożym synostwie — a to przez Ducha Jezusa Chrystusa a zarazem Ducha Ojca, którego Jezus po swym zmartwychwstaniu nieustannie posyła do serc ludzkich, czyniąc je świątyniami Ducha świętego i uczestnikami synostwa Bożego w jakiejś ogromnej ludzkiej wspólnoty, której Jezus jest głową.

Człowiek więc w myśl Ewangelii jest kimś znacznie większym niż tylko rozumne zwierzę, czy zwierzę społeczne. Owszem, ma on coś ze zwierzęcia — wyszedł z mułu ziemi, a jego łączność z przyrodą potwierdza św. Paweł we wspaniałej wizji wyzwolenia eschatologicznego całej przyrody.

Ta łączność z całym stworzeniem jest nader piękna. Dzięki niej człowiek stający się przez Ducha św. synem Ojca w niebie wprowadza do Królestwa Bożego całą Bożą ziemię — całe stworzenie, jak to we wspaniałej syntezie ukazuje św. Paweł w liście do Rzymian, (8, 14—24) w wizji zbawienia całego świata wraz z człowiekiem.

To jednak, że człowiek jest stworzeniem wśród stworzeń, poddanym prawu ewolucji materialnego świata, samo w sobie nie wiele by znaczyło, gdyby nie dar synostwa — nie ta jakaś przetwarzająca ludzi moc Ducha Miłości, która płynie do nas od Ojca przez Syna, obejmuje, czyni synami i wraca poprzez Syna Ojcu. Ta moc od Boga płynąca — moc Ducha Św., moc łaski czy inaczej mówiąc, moc Bożej miłości do świata, czyni z nas wspólnotę. Ona jest tym fermentem w cieście historii, który z śmierci ginących za sprawiedliwość i miłość międzyludzką, wyprowadza zwycięstwo dobra już dziś i w perspektywie dziejów, zdążających do obiecanego nam Królestwa Pokoju.

W perspektywie Ewangelii objawienie nam naszego rozdarcia, zakłamania, słabości, jest tylko częścią objawienia nam naszego właś-

ciwego powołania do przyjęcia miłości Boga do nas i do życia nią poprzez kochanie bliźniego — aż do kochania nieprzyjaciela.

Elementem wiary w człowieka jest zaufanie dawane drugiemu. Wynika ono zresztą z miłości — nie ma stosunku miłości bez podstawowego zaufania w dobro w drugim, bez daru zaufania. I tu znowu wzorem dla nas jest zaufanie, które Bóg nam okazuje. Miarą tego zaufania jest z jednej strony danie nam tak radykalnej wolności, że możemy nawet odrzucić samego Boga i Jego miłość, możemy odrzucić wszystko, co chcemy — choćby samo dobro, i wybrać, co chcemy — choćby niewolę „ducha tego świata”. A równocześnie miarą tego zaufania jest Wcielenie Słowa Bożego i Jego śmierć na krzyżu. Przyszedł, aby przynieść przemianę wewnętrzną i dobro. I podjął najtrudniejszą drogę — nie używał do przekonania świata ani mocy nadprzyrodzonych, „hufców anielskich”, ani ziemskiej siły zbrojnej. Zaaapelował przez swoją naukę i śmierć krzyżową wyłącznie do dobra w ludziach. Nie porwał też tłumów swoim zmartwychwstaniem. Nielicznym świadkom pozwolił przeżyć spotkanie ze sobą zwycięskim — z sobą żyjącym już w wymiarze tej eschatologii, do której dążymy.

Pozostawił nam przez to całkowitą wolność wierzenia w takiego człowieka, jakim był On i jakim możemy się w Nim i przez Niego stawać — lub też zawierzenia starej „wiadomości złego i dobrego” na miarę ludzkich tylko obliczeń. Zostawił nam wolność wierzenia, że już jesteśmy synami Boga, choć jeszcze się nie okazało, kim będziemy w chwale Zmartwychwstania — lub też zawierzenia samym zmysłem i przyrządom stwierdzającym moment śmierci rozumnego zwierzęcia.

Objawiona wiara w człowieka nie przeczy temu, co widzimy, i nie neguje tego, co doświadczamy. Potwierdza naszą ziemskość i piękno tej ziemskości, potwierdza naszą grzeszność — tę tragedię zła, którą wciąż przeżywamy. Ale zarazem otwiera perspektywy, w których sam grzech staje się „błogosławioną winą”, w chwili gdy zwracamy się ku Bogu, a cała historia ziemi otwiera się na powtórne przyjście Pana „w chwale” — na nową ziemię i nowe niebo, którego symbolem jest w Ewangelii uczta weselna — zaślubiny Boga z ludzkością.

Stanisława Grabska

KATOLICKA KONCEPCJA APOSTOLSTWA W CIĄGU WIEKÓW

Słowo apostoł na ogół kojarzy się nam z postacią przedstawianą na obrazach z mieczem, kluczami czy innymi atrybutami dwunastu uczniów Chrystusa. Człowiek z Tarsu, który podróżował po Kapa-docji, Galacji, Pizydii, Tracji, Macedonii, Achai, Dalmacji i Italii głosząc ewangelię Chrystusa jest na pewno apostołem. Słusznie nazywa się go Apostołem Narodów. Jeszcze — wydaje się nam — można poprawnie mówić o Cyrylu i Metodym jako apostołach Słowian. Ale już przesadą, albo co najmniej analogią, jest dla nas często twierdzenie, że każdy chrześcijanin to apostoł.

Kimże jest więc apostoł? Aby odpowiedzieć na to pytanie, trzeba przypatrzeć się istotnym funkcjom Dwunastu określanych tym mianem. Apostoł — to posłaniec obdarzony pewną misją. Misja ta polega zwłaszcza na świadczeniu o Chrystusie. Nowy Testament uważa za apostołów tych świadków Chrystusa, którzy spotykali się z Nim w czasie nauczania w Palestynie, widzieli Go po zmartwychwstaniu oraz uznawali, że On jest obiecany przez Boga wysłannikiem, Zbawcą i Panem świata. Takimi świadkami byli w pierwszym rzędzie uczniowie w liczbie dwunastu. Do nich Chrystus powiedział: „Będziecie mi świadkami w Jeruzalem i w całej Judei i w Samarii i aż do krańców ziemi” (Dz 1, 8) oraz „Wy świadectwo dawać będziecie, bo ze mną od początku jesteście” (J 15, 27). Określenie świadek Chrystusowy było też dawane tym, którzy wprawdzie nie znali Chrystusa podczas nauczania w Palestynie, ale widzieli Go po zmartwychwstaniu i głosili Go jako zbawcę. Takim świadkiem był apostoł Paweł. Głównym więc zadaniem apostoła jest dawanie świadectwa o Chrystusie, głoszenie Chrystusa.

Celem niniejszego artykułu jest ukazanie linii rozwojowej koncepcji apostołstwa chrześcijańskiego w ciągu wieków. Interesujące mogą być dla nas sprawy dotyczące świadomości apostołskiej w różnych okresach historii Kościoła. Ciekawe są historycznie uwarunko-

wane nawroty do „pierwotnej tradycji”, do czasów, w których aktywność laikatu była bardzo znaczna.

Na temat obowiązku apostołstwa świeckich i ich pozycji w Kościele w ciągu wieków spotykamy często sądy niesłuszne i dezinformujące. Nie biorą one bowiem pod uwagę faktu, że w różnych momentach dziejowych Kościół zmuszony był przez ówczesne układy stosunków do zmiany metod postępowania między innymi w odniesieniu do świeckich katolików.¹ Jaka więc była w historii pozycja laikatu w Kościele i koncepcja apostołstwa chrześcijańskiego?

1. TRZY PIERWSZE WIEKI CHRZEŚCIJAŃSTWA

Jak pisze św. Hieronim — w czasach apostołskich, gdy „ciepła jeszcze była krew Pana naszego, wierzący pałali świeżą wiarą, chrześcijaństwo rozwijało się nie tylko z powodu cudów, lecz przez świadectwo życia pierwszych chrześcijan”². Istotnie w założonych przez apostołów i uczniów apostołskich gminach chrześcijańskich rozkwitał prawdziwy duch gorliwości apostołskiej. Gminy te były idealnym przykładem wspólnej miłości. Ciągłym wyświadczeniem wzajemnych usług materialnych i duchowych pierwsi chrześcijanie budowali wewnątrz nie tylko samych siebie, lecz zdobywali dla wiary pogan. Nic dziwnego, że owiani taką miłością apostołską pierwsi chrześcijanie szybko, choć z trudem, zdobywali świat pogański. Dlatego też Tertulian mógł powiedzieć: „Od wczoraj jesteśmy, a wszystko, co macie, już zapełniliśmy: miasta, wyspy, kasztele, miasteczka, rady miejskie, nawet wojskowe obozy, cechy w Rzymie i na prowincji, pałac, senat, forum. Wam zostawiliśmy tylko świątynie”³. Skuteczność oddziaływania apostołskiego pierwszych chrześcijan nie wynikała z ich dyskusji, lecz z przykładu życia. Ogół wiernych prowadzi wtedy życie na tyle szlachetne, że apologeti, mogą powoływać się na nie, jako na zwycięstwo ich wiary, wyższej od wszystkich filozofii, szczególnie ukazując wyższość dziewictwa i męstwa męczenników. Bohaterstwo wyznawców i męczenników było może największą siłą młodego Kościoła. Odwaga, z jaką oni przyj-

¹ Por. Sz. Balicki, *Laikat w przeszłości i we współczesnym Kościele, Życie i Myśl* 23 (1973), nr 7, 2.

² Epist. 130, 14. PL 22, 1118.

³ *Apologet.* 37, 4. PL 1, 462. Jest to wprawdzie zwrot hiperboliczny, ale świadczy o ekspansji chrześcijaństwa. Por. A. Harnack, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in der ersten drei Jahrhunderten*, Leipzig 1924, s. 78; J. Rivière, *Rozkwitnienie chrześcijaństwa w pierwszych trzech wiekach po Chrystusie*, tł. J. Piotrowski, Warszawa 1913, s. 18.

mowali cierpienia i śmierć zadawaną przez oprawców oraz wiara w obietnice życia wiecznego zastanawiała pogan⁴.

Obok skuteczności, drugim rysem charakterystycznym gorliwego działania apostołskiego chrześcijan pierwszych trzech wieków jest jego powszechność, która wyjaśnia tę skuteczność. Jak pisze A. Harnack, nie możemy wątpić, że rozpowszechnienie chrześcijaństwa dokonało się głównie dzięki wiernym, którzy nie byli urzędowymi misjonarzami. Kościół był obecny w starożytnym świecie pogańskim przez obecność chrześcijan laików, twierdzi inny znawca zagadnień apostołstwa świeckich⁵. Uniwersalizm gorliwości pierwszych wyznawców Chrystusa potwierdza często Orygenes. Twierdzi on, że każdy wierzący korzysta z najmniejszej okazji, aby nawrócić tych, z którymi żyje. Wszyscy chrześcijanie są przekonani, że to stanowi ich pierwsze zadanie. Spośród świeckich chrześcijan liczni, bez specjalnego mandatu, powodowani tylko zapałem i dobrą wolą, stawali się misjonarzami podejmującymi długie perygrynacje, by nawrócić świat⁶. Tym co nas uderza w pierwotnym propagowaniu chrześcijaństwa jest fakt, że prowadzą je ludzie prości, którzy sami posiadali małą znajomość nauki chrześcijańskiej. Decydującym czynnikiem w ekspansji chrześcijaństwa okazała się więc gorliwość chrześcijan, którzy zdobywali pogan dla wiary w Chrystusa po prostu przez swe życie, mówiąc o swej wierze tym, których spotkali w środowisku naturalnym. Znaczny udział w rozpowszechnianiu chrześcijaństwa przez pierwsze trzy wieki miały też kobiety⁷.

Pierwszym świadectwem, jakie mieli dać apostołowie, było głoszenie Dobrej Nowiny, ostatnim zaś świadectwo krwi, czyli męczeństwo. W pierwszych wiekach prześladowania Kościoła śmierć męczeńska jest traktowana jako wstąpienie w ślady apostołów. Dlatego to niektórzy Ojcowie Kościoła w swych wypowiedziach jakby żałują, że brak prześladowań nie pozwala chrześcijanom dawać świadectwa krwi⁸.

⁴ Znane jest powiedzenie Tertuliana, *Apologet.* 50. PL 1, 535: „Semen est sanguis christianorum”. Por. G. Bardy, *La conversion au christianisme durant les premiers siècles*, Paris 1949, s. 264.

⁵ Por. dz. cyt., s. 531. Por. też A. Auer, *Weltoffener Christ. Grundsätzliches und Geschichtliches zur Laienfrömmigkeit*, Düsseldorf 1963, s. 15.

⁶ Por. *Contra Celsum*, 3, 55; 8, 52. PG 11, 994; 1594.

⁷ Por. E. de Moreau, *Le rôle de la femme dans la conversion des peuples païens*, *Nouvelle Revue Théologique* 52 (1931), s. 325; X. Ventura de Raulica, *Posłannictwo katolickiej niewiasty*, tł. S. Koźmian, Kraków 1901, s. 37—117. B. Daniélou, *Le ministère des femmes dans l'Eglise ancienne*, *La Maison Dieu* 16 (1960), nr 1 (61), 70—96.

⁸ Por. H. de Lagneau, *Apostolat des premiers chrétiens*, Paris 1957, s. 28.

2. CZASY WIELKICH OJCÓW KOŚCIOŁA

Gdy ustały prześladowania, gdy nader rzadko można było przez śmierć świadczyć o Chrystusie, to zwrócono uwagę na inny aspekt życia apostołowego: opuszczenie rodziny i pozbycie się dóbr ziemskich. Życie apostołowe to życie pustelnicze i zakonne. Mnisi bowiem naśladowując apostołów porzucili wszystko i poszli za Chrystusem. Obydwa elementy, mianowicie negatywny („opuścili wszystko”) i pozytywny („poszli za Nim”) spotyka się w tekstach, w których Ojcowie Kościoła używają pojęcia życie apostołowe. Przy tym element negatywny wydaje się być mocniej akcentowany⁹. Wobec tego, czy nie ma możliwości życia i działania na sposób apostołów dla tych chrześcijan, którzy nie mogą realizować w pełni ideałów monastycznych? Niektórzy pisarze patrystyczni od końca IV wieku widzą taką możliwość w życiu ogółu chrześcijan na sposób życia zakonnego.

Stopniowo pozycja laikatu w Kościele zaczyna słabnąć. Apostolstwo świeckich, które odgrywało ogromną rolę w pierwszych trzech wiekach chrześcijaństwa, z nastaniem okresu historii Kościoła, który nazywa się współcześnie epoką konstantyńską, nie odgrywa już poważnej roli. Różne są tego przyczyny. Między innymi zjawisko pewnej klerykałizacji i interwencja cesarzy chrześcijańskich w życie Kościoła pozostawiają mało miejsca dla działalności prostych wiernych.

Chcąc poradzić takiej sytuacji Ojcowie Kościoła przypominali ciążący na świeckich obowiązek apostołstwa. Głoszą oni, że chrześcijanin odpowie przed Bogiem za zbawienie lub potępienie bliźnich. Nawołują też, by wiele czasu i troski poświęcać zbawieniu bliźnich. Święty Augustyn w związku z tym pisze, że chrześcijanin cokolwiek czyni dla siebie, ma czynić i dla bliźniego. Wierzący nie może mówić jak Kain: Czyż jestem stróżem brata mego? Powinniśmy chcieć, aby wszyscy miłowali Boga, wraz z nami. Powinność tę Biskup Hippony ilustruje przykładem: jeśli w teatrze widz darzy sympatią jakiegoś aktora i ceni jego sztukę, to podobnym uczuciem darzy innych widzów, którym się ten aktor podoba. Im większe ma uznanie dla niego, tym więcej pragnie, by inni je podzielali. Gdy zaś spotka kogoś obojętnego, poprzez pochwały pod adresem swego ulubieńca, zrobi wszystko, by wzbudzić uznanie i miłość do niego. W ten sposób trzeba działać, by innych doprowadzić do żarliwej miłości Boga¹⁰.

⁹ Por. J. Lozano, *De vita apostolica apud Patres, Commentarium pro Religiosis et Missionariis* 52 (1971), 108.

¹⁰ *De doct. Christ.* 19, 30. PL 34, 30; Sermo 115, 4. PL 38, 656.

Jeszcze dobitniej na ten temat wyraża się św. Jan Chryzostom. W swych homiliach stwierdza on niejednokrotnie, że obowiązek doprowadzenia innych do Chrystusa należy do istoty chrześcijaństwa. Wielki kaznodzieja wyraża tę powinność mówiąc paradoksalnie: łatwiej byłoby słońcu nie świecić i nie ogrzewać, niż chrześcijaninowi nie promieniować. Troska o zbawienie bliźniego jest jednocześnie okazją do zaskarżenia sobie łaski u Boga. Gdy chrześcijanin zobaczy bliźniego, którego ciało lub dusza potrzebuje pomocy, ma obowiązek jej udzielić. Nie może on wtedy swej niechęci dotyczącej wsparcia duchowego czy materialnego usprawiedliwiać faktem, że inni uprzednio tego nie zrobili. Jeśli ktoś z wierzących zauważy, że na drodze leży złoty pieniądz, wówczas podejmuje go, a nie stawia sobie pytania, dlaczego inny tego nie uczynił. Podobnie chrześcijanin ma obowiązek zaopiekowania się upadłym bratem. Jest zobowiązany dołożyć wszelkich starań, by za jego przyczyną on się poprawił. Albowiem brzydki to zwyczaj skarżyć się tylko na braci, a nie troszczyć się o ich dobro; wszędzie obnosić ich choroby, a nie leczyć ich¹¹.

Obowiązek pomocy w zbawianiu bliźnich Ojcowie Kościoła ukazują jeszcze w innym porównaniu. Chrześcijanie są żołnierzami, którzy mają prowadzić wspólną walkę duchową. Żołnierz w czasie bitwy nie może szukać własnego ocalenia. Gdy walczy w gromadzie, mniejsze niebezpieczeństwo mu zagraża, bo wspiera go męstwo innych. Podobnie winno być w życiu duchowym. Należy myśleć o zbawieniu innych i dodawać współtowarzyszom odwagi. W ten sposób pod wodzą Chrystusa walcząc o zbawienie innych, chrześcijanin zdobywa tytuł do własnej nagrody niebieskiej. Chrześcijanie mają współdziałać podobnie jak marynarze ratujący okręt w czasie burzy. Wtedy interes osobisty jest równoznaczny z korzyścią całej załogi¹².

Ojcowie Kościoła uczą też, że apostołstwo, które jest obowiązkiem chrześcijan, może być spełniane pod warunkiem posiadania przez nich doskonałości, jaką chcą widzieć u innych. „Jeśli pierwszej wnętrza swego nie oczyścisz od wszelkiej skazy grzechowej, to nie możesz innym pokoju udzielać. Od siebie musisz rozpocząć staranie się o pokój. Jakże bowiem zdołasz serca innych oczyścić, jeśli poprzednio nie oczyścisz swego”¹³. Biskup Hippony rozprawiając o napomnieniu braterskim pisze, że chcąc na innych oddziaływać trzeba samemu być w porządku, by przypadkiem do chrześcijanina pragnącego udzielać napomnień ku dobremu — a jest to czynność wchodzą-

¹¹ Por. *Adv. Jud.* 8. PG 48, 929; *In Act. Ap. hom.* 20, 4. FG 60, 163; *In cap. I. Gen. hom.* 8. PG 53, 69.

¹² Por. św. Leon W., *Sermo* 89, 2. PL 54, 445; św. Hieronim, *Epist.* 58, 11. PL 22, 535; św. Augustyn, *Enarr. in Ps.* 106, 7. PL 37, 1422; św. Jan Chryzostom, *Im Matth. hom.* 58. PG 58, 581.

¹³ Św. Ambroży, *Expos. Ev. sec. Luc.* 5, 58. PL 15, 1652.

ca w zakres apostołstwa — nie stosowało się powiedzenie: *medice, cura te ipsum*¹⁴.

W staraniu się o odpowiedni stopień życia chrześcijańskiego, jako istotnego warunku apostołstwa, chodzi o posiadanie żywej wiary, działającej przez miłość. Chodzi o promieniowanie własnej wiary na bliźnich. „Naszym głosem — mówi św. Ambroży — jest wiara nasza”¹⁵. Wiara bowiem jest nie tylko pierwiastkiem twórczym w chrześcijańskim życiu osobistym, ale chce się uzewnętrznić i oddziaływać na innych. Posiadana wiara winna uzewnętrznić się zwłaszcza poprzez czyny miłości.

Gdy ten warunek apostołstwa zostanie spełniony, to wtedy do zmiany sytuacji religijno-moralnej w swym środowisku wystarczą nieliczni chrześcijanie. Bardzo jasno wypowiadał się o tym św. Jan Chryzostom w homiliach do ludu Antiochii: Wystarczy jeden człowiek naprawdę ożywiony wiarą do poprawy całego ludu. Jeśli będzie dziesięciu prawdziwych chrześcijan, którzy dobrze czynią, to z dziesięciu powstanie dwudziestu takich samych, z dwudziestu zaś będzie pięćdziesięciu, z pięćdziesięciu — stu, ze stu — tysiąc, z tysiąca — całe miasto¹⁶.

Powyższe teksty Ojców Kościoła o obowiązku i istotnym warunku chrześcijańskiego apostołstwa wskazują, że wiara i miłość u każdego chrześcijanina musi dążyć do uzewnętrznienia się w całej postawie życiowej. Wewnętrzne spotkanie z Chrystusem musi prowadzić do świadectwa słowa i czynu apostołskiego.

Przyznać jednak trzeba, że w sprawie apostołstwa i roli świeckich w Kościele u Ojców Kościoła można wysłedzić dwa programy: minimalny i maksymalny. Pierwszy, to program na bieżącą chwilę, drugi zaś to program zasadniczy. Istnieje więc u Ojców omawianego okresu wzniosły pogląd, oparty o dane biblijne, że każdy chrześcijanin ma wypełniać zadania apostołskie. Praktyczne jednak względy kazały im niekiedy podkreślać bardziej obowiązek apostołatu ciążyący na duchownych, mnichach czy władzy cesarskiej. Ówczesne struktury społeczne i instytucje wpływały na ograniczenie apostołstwa. Sądzi się po prostu, że bardziej skutecznie może apostołować duchowieństwo i władza cywilna. Obowiązek apostołstwa zwyczajnych świeckich ogranicza się zatem głównie do apostołstwa w rodzinie.

Po edykcie mediolańskim i po dalszych zdobyczach odniesionych nad pogaństwem, łatwo mogło się wydawać, że zwycięstwo chrześcijaństwa jest ostateczne. Przystąpiono zatem do organizowania pań-

¹⁴ *Ad fratres in eremo sermo* 14. PL 40, 1258.

¹⁵ *Expos. Ev. sec. Luc.* 1, 42. PL 15, 1550. Por. tamże 2, 76. PL 15, 1580.

¹⁶ *Por. Ad pop. Antioch.* 2, 12; 6, 7. PG 49, 34; 91.

stwa chrześcijańskiego. Czynną rolę w tym ma kler i władze cywilne, a nie ogół chrześcijan. Było to błędem. Odcięcie się jednak od stylu „epoki konstantyńskiej” leżało poza granicami możliwości Ojców Kościoła, nawet o takich wpływach na najwyższe czynniki rządzące w państwie, jakim był św. Ambroży. Jednakże pomimo nie sprzyjających warunków, widzimy że Ojcowie głoszą obowiązek apostołstwa jako powszechny obowiązek wynikający ze wskazań biblijnych.

3. DALSZY WIEKI HISTORII KOŚCIOŁA

Y. Congar w skrócie tak charakteryzuje rolę laikatu w okresie V—XVI w.: Po upadku Zachodniego Cesarstwa, gdy nawracają się na chrześcijaństwo księżęta i ludy barbarzyńskie, zwłaszcza za panowania dynastii Merowingów i Karolingów, tworzy się na Zachodzie sojuszy Państwa i Kościoła. Państwo i Kościół tworzą jedną społeczność, to samo ciało, które często nazywa się *respublica christiana*, albo po prostu *ecclesia*. Skoro władca przyjmuje chrzest, wszyscy stają się chrześcijanami. Rozwijają się instytucje i prawa chrześcijańskie. Wskutek tego nie odczuwa się potrzeby apostołatu świeckich. Oni stanowią przedmiot pracy duszpasterskiej¹⁷. W okresie, gdy Kościół stoi u szczytu swoich wpływów (od Grzegorza VII do Bonifacego VIII) pojawiają się niekiedy poglądy, że świeccy nie stanowią integralnej części Kościoła. Kościół to duchowieństwo, a zwłaszcza hierarchia¹⁸.

Sytuacja tego rodzaju wywoływała czasem reakcję w postaci ruchów laickich. Były to najczęściej sekty (katarzy, apostołicy, patareni), których zwolennicy podkreślali prawa świeckich do nauczania i rządów w Kościele. Ponieważ te prawa akcentowali z przesadą, naruszając istotny ustrój Kościoła, uznano je za herezję. Na specjalne wyróżnienie zasługuje sekta apostołików. Jej zwolennicy uważali, że wypełnianie apostołstwa polega na zewnętrznym upodobnieniu się do sposobu życia Apostołów i gorliwym głoszeniu pokuty.

Mentalność zaniżająca pozycję i rolę laikatu w Kościele znalazła także swój wyraz w prawodawstwie, wypowiedziach teologów, a nawet w oficjalnych dokumentach papieskich.

Dekret Gracjana wydaje się być źródłem takiej mentalności. Gracjan przeciwstawił sobie dwa rodzaje życia: duchowieństwa i zakonów z jednej strony, a świeckich z drugiej. „Istnieją dwa rodzaje

¹⁷ Por. *Jalons pour une théologie du laïcat*, Paris 1954, s. 502.

¹⁸ Por. L. Bouyer, *L'Eglise de Dieu*, Paris 1970, s. 63; C. de La Roncière, *La place des laïcs au Moyen Age (XI-e—XIII-e siècles)*, *Recherches et Débats* (1963), nr 42, 22—40.

chrześcijan. Jeden rodzaj stanowią ci, którzy sprawują służbę Bożą, oddają się kontemplacji i modlitwie. Są to duchowni i zakonnicy... Drugi rodzaj chrześcijan — to są świeccy. Oni mogą posiadać rzeczy doczesne. Pozwala się im zawierać małżeństwa, uprawiać ziemię, sądzić się, składać dziesięcinę. I w ten sposób mogą się zbawić”¹⁹ W tym tekście, który reprezentuje poglądy średniowiecza, stan życia człowieka świeckiego, w przeciwieństwie do życia duchowieństwa i zakonników jest przedstawiony jako ustępstwo na rzecz ludzkiej słabości, jako swoisty kompromis.

Nie tak skrajnie jak Gracjan pozycję laikatu w Kościele ujmuje Hugo od św. Wiktora chociaż i u niego zauważyć można pewne elementy negatywnego ustosunkowania się do roli świeckich w Kościele. Mówi on o dwóch stanach Kościoła, jako o dwóch bokach jednego ciała: bok lewy, to świeccy, zajęci troskami doczesnymi; duchowni, spełniający święte czynności tworzą bok prawy mistycznego organizmu²⁰.

Deprecjacja świeckich chrześcijan w XI-XIII w. wyrażała się jeszcze w innych porównaniach i zestawieniach: dzień i noc, niebo i ziemia, aniołowie i zwierzęta. Oczywiście, to duchowni byli dniem, niebem, aniołami. Cytuje się nawet teksty biblijne na potwierdzenie takiego mniemania o stosunku duchownych do świeckich, np. Lb 22,22 o Balaamie siedzącym na oślicy. I tu Balaam przedstawia duchowieństwo. Spotyka się nawet taką wypowiedź: „laicorum genus bestiale”²¹.

Dalsze ograniczenie możliwości działań apostolskich przez świeckich dokonuje się w XVI wieku. Teorie i błędy protestantów zmusiły katolików do silniejszego akcentowania roli hierarchii w życiu Kościoła. W związku z tym zagadnienie kapłaństwa wiernych zniknęło niemal całkowicie z katolickich traktatów teologicznych i rozpraw oraz ze świadomości katolików. Zniknęła więc jedna z teologicznych podstaw obowiązku apostolstwa świeckich. Dowodem takich tendencji są kanony Soboru Trydenckiego²².

Marcin Luter na odwrót widział w idei kapłaństwa wiernych czyn odrodzenia się Kościoła. Ruch protestancki uczynił z tej idei jeden ze swoich fundamentów, co pozwalało na powszechne angażowanie się wiernych w działalność apostolską i misyjną. Byłoby rzeczą ciekawą przebadanie rozwoju idei apostolstwa świeckich w nur-

¹⁹ *Decretum Gratiani*, causa XII, q. 1, c. 7.

²⁰ Por. *De sacramentis* II, 2, 2. PL 176, 416.

²¹ E. Curtius, *La littérature européenne et le Moyen Age latin*, Paris 1936, s. 261, cyt. za: Y. Congar, *Le respect de l'apostolat des laïcs, Recherches et Débats* (1963) nr 42, 120.

²² Por. *Canones et decreta Concilii Tridentini*, sessio XXIII, cap. 4, sessio VII, can. 10. Por. też M. Venard, *Les laïcs au temps de la Contre-Réforme, Recherches et Débats* (1963) nr 42, 51.

cie chrześcijańskich kościołów reformowanych. Wykraczałoby to jednak poza ramy niniejszego artykułu.

Zanikanie czynnej roli świeckich w Kościele i ograniczenie obowiązku apostołstwa do duchownych dokonywało się i pogłębiało w dalszej historii Kościoła. Jednym z pierwszych i nielicznych w okresie XVI—XVIII w. wyjątków od powyższych ujęć jest Franciszek Salezy, który uchodzi za największego, a w każdym razie za najbardziej konsekwentnego, głosiciela świętości w życiu świeckich.

4. WIEK XIX I CZASY AKCJI KATOLICKIEJ

J. Mayeur mając na uwadze apostołat świeckich w XIX wieku pisze, że wprawdzie wiek ten wydaje się być wiekiem Kościoła „klerykałnego”, w którym świeccy są zepchnięci na miejsce drugorzędne, to jednak jest to zarazem wiek obudzenia laikatu chrześcijańskiego²³. Do ożywienia świadomości obowiązków apostołskich ciężących na świeckich przyczynili się zwłaszcza św. Wincenty Pallotti, Fryderyk Ozanam i Henryk Newman.

Ogólne wytyczne programu pallotyńskiego mają wiele elementów wspólnych ze wskazaniami Ojców Kościoła. Są one następujące: Apostolat ma być powszechny. Wszyscy katolicy mają być zainteresowani krzewieniem wiary i religii chrześcijańskiej zarówno wśród wierzących, jak i wśród wiernych. Celem tego apostołatu jest zwłaszcza rozbudzenie, zachowanie i obrona wiary wśród katolików; wiary, która u wielu z nich drzemie, jest narażona na niebezpieczeństwo, albo nawet już obumarła. Szczegółowym celem apostołatu jest rozbudzenie miłości powszechnej i wcielenie jej w czyn miłosierdzia co do duszy i ciała, aby tą drogą świat cały poznał Boga, miłość nieskończoną²⁴.

Ozanam nie tylko uznawał konieczność apostołatu świeckich twierdząc, że ma się on głównie wyrażać w dobroczynności, ale też założył Towarzystwo św. Wincentego a Paulo. Stowarzyszenie to zmierza przede wszystkim do umocnienia wiary swych członków przez wspólne praktykowanie miłosierdzia, a potem do udzielania ubogim natchmiasowej pomocy²⁵.

²³ Por. *La place des laics au XIX siècle, Recherches et Débats*, (1963) nr 42, 60; J. Lucas, *Vinzenz Pallotti. Gründer der Gesellschaft des „Katholischen Apostolates“*, Limburg 1931, s. 56; I. Felici, *Na ścieżkach apostołatu. Ks. Wincenty Pallotti*, Warszawa 1938, s. 22.

²⁴ Por. A. Majewski, *Ks. Wincenty Pallotti poprzednik Akcji Katolickiej*, Warszawa 1933, s. 46; J. Lucas, dz. cyt. s. 69; I. Felici, dz. cyt. s. 25.

²⁵ Por. J. B. Duroselle, *Początki katolicyzmu społecznego we Francji 1822—1870*, tł. J. Jakimiak, Warszawa 1961, s. 142—150; A. Menneson, *Le laicat a 2000 ans*,

Myśl Newmana o miejscu świeckich w Kościele i ich obowiązku apostołstwa, jak to stwierdził J. Guitton, wiąże się z całością jego doktryny; w całym dorobku jego myśli nie jest ona czymś przypadkowym, ani marginesowym²⁶. W oparciu o studia historii starożytnego Kościoła Newman widział czynną rolę świeckich w Kościele.

Jeszcze u Leona XIII znajdujemy ślad skrajnego dualizmu w Kościele. W liście *Est sane molestum* w r. 1888 pisał on do arcybiskupa Tours: „Jest rzeczą stałą i jasną, że w Kościele są dwa stany różniące się naturą: pasterze i trzoda, tzn. rządzący i lud. Pierwszy stan ma pouczać, rządzić, kierować ludźmi, nakładać reguły; drugi zaś ma za zadanie być uległym pierwszemu, słuchać go, wykonywać jego rozkazy i oddawać mu cześć”²⁷.

Sytuacja taka istniała także na początku XX wieku. Y. Congar cytuje anegdotkę opowiadaną przez kardynała Gasqueta, która wyraża bierną rolę świeckich w Kościele: Katechumen zapytuje kapłana katolickiego, jaka jest pozycja laika w Kościele. Podwójna, odpowiada ksiądz. Pierwsza — świecki klęka przed ołtarzem, druga — siada, aby słuchać. Można też mówić o trzeciej pozycji: świecki sięga do swej portmonetki²⁸.

Nie znaczy to, żeby w średniowieczu i w czasach nowożytnych świeccy nie odgrywali wybitnej roli w życiu Kościoła. Gdy ogół chrześcijan zatracca poczucie obowiązku apostołstwa, nie brak wielkich postaci świeckich apostołów. Karol Wielki, św. Wacław, Dąbrowka, św. Stefan, król węgierski i jego syn św. Emeryk, św. Ludwik i niezliczone bohaterskie postacie z wypraw krzyżowych, bracia i siostry św. Franciszka i św. Dominika, szczególnie w początkowych latach rozwoju trzecich zakonów, ze św. Elżbietą i św. Katarzyną ze Sieny i św. Brygidą szwedzką na czele, towarzysze św. Ignacego Loyoli, Sodalicje Mariańskie, trzeci zakon karmelitański, konferencje F. Ozanama itd. — to są wszystko zwycięskie torowania drogi do wznowienia starochrześcijańskiej pracy świeckich w rozbudowie Królestwa Bożego na ziemi.

Następne czasy, czasy Akcji Katolickiej, zmieniły pojmowanie apostołstwa chrześcijańskiego. W dobie Akcji Katolickiej rozprawia się o apostołstwie jako obowiązku, przy tym apostołstwo pojmuje

Resurrection—Revue de Doctrine et d'Actualité Chrétienne (1957) nr 5—7, 16. Y. Congar postuluje studium, w którym *ex professo* zajęto by się nauką Ozanama o apostołstwie. Por. *Jalons pour une théologie du laïcat*, s. 504.

²⁶ J. Guitton, *Kościół współczesny*, tł. B. Majchrzak i in., Warszawa 1965, s. 28.

²⁷ *Les Enseignements Pontificaux. Le Laïcat. Presentation et tables par les moines de Solesmes*, Tournai 1956, s. 106. Komentując ten tekst F. Klostermann, *Der Weltlaie und sein Apostolat*, *Theologisch-Praktische Quartalschrift* 114 (1966) 206 pisze z ironią: „Jako duchowny muszę westchnąć i powiedzieć: gdzie są te piękne czasy”.

²⁸ Y. Congar, dz. cyt. s. 7.

się na wzór Ojców Kościoła, jako „promieniowanie Chrystusem”²⁹. Zdania papieży tego okresu o powszechności obowiązku apostołstwa bardzo przypominają naukę Hilarego, Ambrożego, Hieronima, Augustyna i Leona Wielkiego. Pius X w encyklice *E supremo apostolatu* głosi, że wszyscy wierni powinni współdziałać dla sprawy Boga i dusz³⁰. Podobnie wypowiada się Benedykt XV³¹ i Pius XI³². Powszechność obowiązku apostołstwa jest głoszona zarówno przez papieży od początku XX w., jak też i przez teologów Akcji Katolickiej.³³

Badania podstaw dogmatycznych Akcji Katolickiej ujawniły, podobnie jak w teologii apostołstwa głoszonej przez Ojców, że obowiązek apostołstwa wypływa z przynależności do Mistycznego Ciała Chrystusa i kapłaństwa powszechnego. Dlatego też zwrócono uwagę na naukę o Mistycznym Ciele wyłożoną przez Ojców Kościoła, a zwłaszcza św. Augustyna. Mnożą się prace, które ukazują m. in. aktualność Ojców Kościoła w tym względzie.

Praktycznie biorąc teologia Akcji Katolickiej uznawała dwa źródła uzdolnienia i zobowiązania apostołskiego wiernych świeckich: Źródło wewnętrzne, jakim jest chrzest i bierzmowanie, udzielające charakterów i łask sakramentalnych, a zwłaszcza nadprzyrodzonej miłości oraz źródło zewnętrzne, tj. mandat, czyli akt prawny hierarchii.³⁴

5. CZASY NAJNOWSZE

Dalszą ewolucję w pojmowaniu chrześcijańskiego apostołstwa można zaobserwować w wypowiedziach Piusa XII. Zwłaszcza encyklika *Mystici Corporis* zawiera teologię dotyczącą aktywności wszystkich chrześcijan. Zdaniem Papieża już sama nazwa Mistycznego Ciała stanowi dla chrześcijan poważne upomnienie, by według słów św. Leona Wielkiego uznali swoją godność i pamiętali czyżej

²⁹ Por. R. Plus, *Ofensywa katolicka. Promieniuje Chrystusem*, Warszawa 1937, s. 5. Skoro tak się pojmuje apostołstwo, to nie dziwnego, że akcentuje się, podobnie jak to było u Ojców Kościoła, jego związek z życiem wewnętrznym. Por. J. B. Chautard, *Życie wewnętrzne a duch apostołstwa*, Kraków 1928.

³⁰ Por. S. Bross, *Akcja Katolicka według orzeczeń Stolicy Apostolskiej*, Poznań 1929, s. 163.

³¹ Por. *Epist. Apost. „Maximum illud”*, AAS 11 (1919) 451.

³² Por. List do kard. Segura y Saenz, AAS 21 (1929) 668; Enc. *Quadragesimo anno*, AAS 23 (1931) 221.

³³ Por. A. D. Sertillanges, *L'action catholique*, Paris 1903, s. 8; A. Bertram, *Im Geiste und Dienste der Katholischen Aktion*, München 1929; F. Machay, *Zadania duszpasterskie ludzi świeckich*, Poznań 1938, s. 53.

³⁴ Por. B. Brzuszek, *Zobowiązania wiernych świeckich do apostołstwa*, *Collectanea Theologica* 42 (1972), f. 3, 57n.

Głowy i czyjzego Ciała są członkami. Tak samo jak uczyli wielcy Ojcowie Kościoła, papież pisze: „Nie tylko kapłani i nie tylko ci, co poświęceni Bogu oddali się życiu zakonnemu, lecz także inne członki Mistycznego Ciała Jezusa Chrystusa, każdy według swego działu mają obowiązek pracować usilnie i gorliwie nad budową i wzrostem tego Ciała”³⁵. Prawdziwa bowiem miłość do Kościoła wymaga od wszystkich, by w tym Ciele byli członkami jedni drugich, pełni wzajemnej troski o siebie, cieszyli się z chluby innego członka, a współcierpieli z cierpiącym. Grzesznikom, twierdzi Papież w oparciu o teksty św. Augustyna, należy okazać jak największą życzliwość. Czynna zaś miłość ma w nich upatrywać chore członki Jezusa Chrystusa³⁶.

W przemówieniu wygłoszonym w r. 1951 na otwarciu I Światowego Kongresu Apostolstwa Świeckich Pius XII stwierdził, że apostołstwo jest obowiązkiem powszechnym. To samo zostało powtórzone na II Kongresie w następujących słowach: „Wszyscy członkowie Kościoła, jak to powiedzieliśmy w Encyklice *Mystici Corporis*, są wezwani do współpracy w budowaniu i doskonaleniu Mistycznego Ciała Chrystusa... Wszyscy winni być aktywni”³⁷.

Gdy weźmiemy pod uwagę wyżej zarysowane węzłowe punkty historii laikatu, łatwo dostrzec, jak znaczny rozwój w chrześcijańskim rozumieniu apostołstwa nastąpił w ciągu ostatnich kilkudziesięciu lat. Zwłaszcza należy tu podkreślić rolę papieża XX w., którzy, podobnie jak Ojcowie Kościoła złotego okresu patrystyki łacińskiej, przypominali wiernym o obowiązku apostołstwa.

Sobór Watykański II pozostanie bez wątpienia soborem, który w dziedzinie eklezjologicznej najwięcej uwagi poświęcił laikatowi. Można by powiedzieć za T. Maertensem, że świeccy otrzymali od Soboru świadectwo dojrzałości³⁸. Według zaś słów papieża Pawła VI nastąpiło obecnie „uznanie obywatelstwa” człowieka świeckiego w Kościele³⁹. Celem Soboru było doprowadzenie społeczności wiernych do bardziej intensywnej i świadomej próby swojego stano-

³⁵ Por. Pius XII, *Encyklika o Mistycznym Ciele Chrystusa*, Kielce 1945, s. 104.

³⁶ Por. tamże, s. 27.

³⁷ Por. *Actes du Ier Congrès Mondial pour l'Apostolat des Laïcs*, Roma 1952, t. 1, s. 37n; *Les laïcs dans l'Eglise. Documents du deuxième Congrès Mondial pour l'Apostolat des Laïcs*, Roma 1958, s. 38.

³⁸ Por. *Kościół lokalny a Zgromadzenie eucharystyczne*, W: *Nowy obraz Kościoła*, pr. zb., red. B. Lambert, Warszawa 1968, s. 290. Por. też J. Leclercq, *Pour comprendre l'Eglise d'aujourd'hui. L'héritage*, *La Revue Nouvelle* 21 (1965) s. 361.

³⁹ Por. *Przemówienie do III Międzynarodowego Kongresu Apostolstwa Świeckich*, wygłoszone 15. X. 1967 r., tł. E. Weron, *Ateneum Kapłańskie* 71 (1968) 262. K. Wojtyła, *Apostołstwo świeckich*, *Ateneum Kapłańskie* 71 (1968) 278: „Apostołstwo świeckich dzisiaj przeżywa w Kościele swój awans”.

wiska w Kościele i spotęgowanie działalności apostołskiej Ludu Bożego⁴⁰. Owocem dyskusji soborowych służących temu celowi są: *Konstytucja o Kościele*, *Konstytucja duszpasterska o Kościele*, a zwłaszcza *Dekret o Apostolstwie Świeckich*. Ogłoszenie dekretu *Apostolicem actuositatem* nazwano „aktem konsekrującym wejście świeckich do czynnych szeregów Ludu Bożego”⁴¹.

ks. Antoni Młotek

⁴⁰ DA nr 1: Joannes XXIII, *Const. Apost. „Humanae salutis”* 25. XII. 1961, AAS 54 (1962) 7—10. Por. też M. Żurowski, *Uprawnienia i obowiązki laikatu*, W: *W kierunku człowieka*, pr. zb., red. B. Bejze, Warszawa 1971, s. 234.

⁴¹ P. A. Liege, *Uczestnictwo świeckich w apostołstwie Kościoła*, W: *Nowy obraz Kościoła; Uczestnictwo świeckich w apostołstwie Kościoła*, w: *Nowy obraz Kościoła*, pr. zb., red. B. Lambert, tł. H. Bednarek i in., Warszawa 1968, s. 306.

PO CO INSTYTUCJE?

1. INSTYTUCJE W ŻYCIU INDYWIDUALNYM CZŁOWIEKA

1. Instytucje podzielić możemy na dwie grupy: instytucje powszednie i instytucje świąteczne czy rocznicowe. Jedne i drugie będziemy rozpatrywać na terenie życia indywidualnego człowieka, jak również na terenie jego życia społecznego.

Co to jest instytucja zwyczajna czyli *powszednia*? Zaczniemy od instytucji w życiu indywidualnym człowieka. Człowiek dochodzi do instytucji powszedniej na zasadzie *wynalazku*. On odkrywa coś, ponieważ znajduje się w nagłej potrzebie, w jakiejś sytuacji bez wyjścia, szuka możliwości wybrnięcia i naraz odnajduje jakiś „sposób”, który rozwiązuje mu trudności. Czasem chodzi o drobniaki: jak przedrzeć dokładnie kartkę, wykonać określony ruch ręki, by wyłączyć budzik, jak wstawać z łóżka ruchem najkrótszym, jak podchodzić do kranu, jak się myć, którą ręką odkręcać kurek, którą ręką chwycić za szczotkę do zębów, jak wyciskać pastę, jak otwierać skomplikowany zamek, który się zacina, jak dojść czy dojechać najkrótszą drogą do miejsca pracy — jak usprawnić wszystkie kolejne codzienne czynności, żeby zabierały najmniej czasu, żeby były najbardziej ekonomiczne. Człowiek przekonuje się w kolejnych trudnościach podobnego typu, że ten „sposób” sprawdza się znakomicie. Wobec tego „zapamiętuje” go, ażeby przy każdej analogicznej sytuacji mógł go użyć.

Innymi słowy: instytucja jest to metoda, sposób albo wynalazek *wdrożony*¹. Koniecznie wdrożony, bo wynalazek jest tylko pierwszym krokiem, który potem może okazać się bezużyteczny: był potrzebny tylko na ten jeden, jedyny raz. Dopiero gdy się okazuje, że on jest potrzebny w ogóle i wciąż się go opłaca stosować, wtedy staje się instytucją. Takich instytucji jest mnóstwo. Czemu one służą? Ułatwieniu życia. Mówiąc dokładniej: instytucje służą na to, ażeby odciążyć człowieka od konieczności ciągłego wynajdywania,

¹ Por.: Instytucja to „die Art und Weise ist, wie bestimmte Dinge getan werden müssen”. R. König wyd. *Soziologie. Das Fischer Lexikon*, X, Frankfurt 1958.

odkrywania.² Człowiek już nie musi robić nowych wynalazków dla sprostania wyłaniającym się potrzebom, szukać odpowiedzi na pytanie: „jak”, bo już to wie: już się przekonał, już to sprawdził.

Zdajemy sobie sprawę, że słowu instytucja przypisujemy treści, których nie uwzględnia się w języku potocznym. Ale nie są to treści różne, tylko zakres ich jest większy. To, co nazywamy instytucją w języku potocznym, jest mianowicie efektem końcowym procesu, który określiliśmy jako „wdrożony wynalazek”. Język potoczny te fazy wstępne określa słowami: przyzwyczajenie, nawyk, zwyczaj. I słusznie, ponieważ bywa tak, że z nich wyrośnie kiedyś kształt pełny instytucji, a bywa tak, iż pozostaną te formy w tym stadium aż zanikną zupełnie.

Ale wbrew pozorom człowiek nie może i nie chce poprzestać na funkcjonalnych sprawnościach. On musi sobie udzielić odpowiedzi na pytanie o sens tego wszystkiego, co wypełnia jego każdy dzień. Można powiedzieć odwrotnie: on tylko wtedy naprawdę potrafi usprawnić swoje życie, jeżeli instytucje znajdują uzasadnienie — jeżeli wszystkie one będą w r a z e m jakiejś wielkiej struktury egzystencjalnej, jeżeli będą służyły jej realizacji. To może chodzić tak o strukturę chęci bogacenia się, jak o strukturę ekspiacji za popełnione zło. I tak: może to być np. instytucja wstawiania rano, aby się nie spóźnić do pracy, jako wyraz uruchomionej struktury uczciwości, albo instytucja picia mleka na śniadanie jako wyraz struktury zagrożenia biologicznego. Innymi słowy: instytucji codziennych nie należy widzieć w kategoriach małej zręczności, udoskonalania swoich czynności dla samych udoskonaleń czy też usprawniania dla samej radości manipulowania. Są one przede wszystkim na usługach struktur egzystencjalnych. Albo z nich wyrastają, albo też uzyskują w nich wytłumaczenie.

Powstawanie struktur egzystencjalnych dużego formatu łączy się z reguły z wielkimi Wydarzeniami w życiu człowieka. W chronologii rozwoju struktury mogą one znajdować się na początku: te Wydarzenia — bodźce powodują uruchomienie danej struktury, albo też stanowią jej apogeum: są najpełniejszą formą, wyrazem jej rozwoju. W pierwszym wypadku może to być np. wiadomość o zaszczytnej nominacji, w drugim decyzja zawarcia związku małżeńskiego z ukochaną osobą. Całe życie dalsze: wszystkie inne czyny i ewentualne instytucje wyrosłe z danej struktury w jakiś sposób pozostają w łączności z tymi Wydarzeniami, ku nim zmierzają i stanowią ich roz-

² Die heute weit verbreitete Emotionalität gegen Institution und Recht ist weltfremd und utopisch. Die Frage ist lediglich, wie es möglich ist, eine Institution zu haben, welche eine Institution der Freiheit darstellt. W. Kasper, *Zum Problem der Rechtgläubigkeit in der Kirche von morgen*, w: *Kirchliche Lehre — Skepsis der Gläubigen*, Freiburg 1970, 60.

winięcie. Z biegiem czasu człowiek świadomy roli, jaką te Wydarzenia odegrały w jego życiu, nie chce się z nimi rozstawać, ale zachowuje je,³ świętując ich pamięć np. w rytmie rocznym. I tak dochodzi do powstania innego typu instytucji, którą w odróżnieniu od instytucji codziennej nazwiemy instytucją rocznicową, a jeszcze szerzej świąteczną. Przyjrzyjmy się jej bliżej.

W miarę upływu czasu po jakimś wielkim przeżyciu — wydarzeniu, gdy fala uniesienia opadnie, gdy człowiek wraca myślami do tamtej chwili, dziwi się sobie, przygląda się prawie z niedowierzaniem temu, co przeżył, co powiedział, co uczynił, czasem ze zdziwieniem dowiaduje się od ludzi, jaki był wspaniały.⁴ Zaczyna sobie здаwać sprawę, że to było jakieś Objawienie, które mogło zaistnieć tylko przy optymalnych warunkach zewnętrznych a przy równocześnie bardzo wzmoczonej koncentracji wewnętrznej, co przecież nie często się zdarza. Stąd też coraz bardziej docenia co otrzymał, co osiągnął; zaczyna doceniać swoją ostateczną decyzję. Tę łaskę, ten zryw zaczyna coraz bardziej wyraźnie widzieć jako Dar ale i jako swój wyraz, reprezentację swojej osobowości: symbol tej nowej struktury, która się w nim zarysowała. Równocześnie z niepokojem stwierdza, jak tamta struktura wielkości odpywa, zanika, umyka mu z rąk. I ponieważ nie chce, ażeby doszło do zaprzepaszczenia tamtego wielkiego Wydarzenia w rozgardiaszu codziennych spraw, ustanawia sobie rocznice, święta, uroczystości, w których chce na nowo jeszcze raz przeżyć te wielkie dni. Dzięki instytucjom świątecznym człowiek nie tylko przypomina sobie tamte wielkie chwile, ale w nich uczestniczy, poprzez instytucję uruchamia strukturę, która wywołała wydarzenia teraz święcone.

2. Przejdźmy z kolei do relacji, jaka istnieje pomiędzy instytucją codzienną a świąteczną.

W początkowym okresie instytucja codzienna będąca symbolem nowo powstałej struktury: kontynuacją podjętej nowości, nie tylko nie sprawia człowiekowi żadnej trudności, ale wprost przeciwnie, od-

³ Nun gibt es solche und solche Erinnerungen... Es gibt Erinnerungen, die alles Vergangene in ein mildes, versöhliches Licht tauchen... Es gibt gefährliche Erinnerungen, Erinnerungen, die uns herausfordern. J. B. Metz, *Zukunft aus dem Gedächtnis des Leidens*, w: *Concilium*. 1972, 6, 7, 401—402.

⁴ „Ideen“, menschliche Vorstellungen, Bewusstsein und Denken werden zur Analyse Institution als genauso ursprünglich und bestimmend herangezogen wie die Bedürfnisse oder die Strukturelemente der Organisation. H. Schelsky, *Zur soziologischen Theorie der Institution*, w: *Zur Theorie der Institution*, hsg, Düsseldorf 1971, 16.

czuwa on nawet pewne zażenowanie, że w tak skąpej formie chce realizować tamtą strukturę.⁵ W każdym razie towarzyszy tej czynności zrozumienie i satysfakcja. Wypływa to stąd, iż podjęty czyn — instytucja codzienna — jest napełniony treścią: nie ma „odległości” pomiędzy instytucją a strukturą, z której ona wyszła. Ale z biegiem czasu, być może nawet po krótkim okresie, okazuje się, że tworzy się coraz większy dystans pomiędzy człowiekiem a tym czynem.⁶ Instytucja codzienna, którą stworzył, lub napełnił treścią, zaczyna mu coraz bardziej jałowieć. Powodem jest cofanie się tej struktury, z jakiej wyrosła instytucja. Nabiera ona cech czegoś obcego, co gwałci wolność człowieka. Narasta proces urzeczowienia, mechanizacji, czasem budzi się niechęć, a nawet odraza; powraca, być może, struktura dawna, nieprzyjazna nowej. Dzieje się czasem tak dlatego, że człowiek po prostu nie może wytrzymać ciśnienia wielkości struktury, z której nowa instytucja wyrosła. Chce żyć spokojnie, codziennie, po staremu i nie słyszeć nawoływania do wielkości.

Ale może być tak, że wbrew wszelkim oporom, człowiek nie rezygnuje z instytucji codziennej, którą ustanowił. W takim wypadku, gdy będzie po jakimś czasie uczestniczył w instytucji świątecznej wyrosłej na podłożu tej samej struktury, co instytucja codzienna, odżyje w nim na nowo z całą siłą ta struktura, która kiedyś stała się przyczyną powstania obu instytucji i wypełni swoją treścią ten, wyjałowiony już, zwyczaj. Stanie się on z powrotem jej wyrazem, znów będzie wykonywany z satysfakcją. — I tak, po rocznicy ślubu na drugi dzień łatwiej sprzątać mieszkanie czy myć naczynia.

Stwierdzamy więc tutaj sprzężenie zwrotne: nie tylko instytucja świąteczna przez uobecnienie dawnego wydarzenia uruchamia swoją strukturę i na skutek tego nadaje pełną treść instytucjom codziennym, ale istnieje też prawidłowość inna — instytucja świąteczna tylko wtedy może być w pełni przeżyta, gdy człowiek wciąż będzie wierny swojej instytucji codziennej. I to jest przebieg prawidłowy, ale powiedzmy: najbardziej optymalny. Ten układ ma charakter dynamiczny: instytucje świąteczne wzbogacają się nowymi treściami, struktura rozwija się w miarę nowych wydarzeń, jakie przynosi praktykowanie instytucji codziennych.

W tym układzie instytucje powszednie są elastyczne: ulegają zmianie w zależności od nowych potrzeb, nie uzurpują sobie praw do

⁵ Por.: vielmehr sollen sie (Traditionen) in verfremdender „subversiver” Aneignung „kritisch befreiend” (Metz) für I. wirken. F. W. Menne, *Institution*, w: *HdPth*, V, *Lexikon*, Freiburg 1972, 222.

⁶ Die Imagination künftiger Freiheit nährt sich aus dem Gedächtnis des Leidens, und Freiheit verdirbt, wo die Leidenden mehr oder minder im Klischee behandelt und zur augenlosen Masse degradiert werden. J. B. Metz, o. c. 404.

autonomii: pozostają wciąż niezmiennie autentyczne dzięki bliskości ze swą macierzystą strukturą. I tutaj to jest wypadek optymalny.

3. Przypatrzmy się z kolei niekorzystnemu rozwojowi wydarzeń. Gdy opadnie fala uniesienia, człowiek zaczyna zdawać sobie sprawę z tego, że nie ma w nim ochoty do powtórzenia takiego wysiłku. Po prostu mu się nie chce. Jest za leniwy. Zdobędzie się znowu na jakiś wielki czyn dopiero wtedy, gdy się znajdzie coś lub ktoś, kto go zachwyci, albo przeciwnie — gdy go coś przyprze do muru, aby pełny przestachu, w obliczu zagrożenia swojej egzystencji — jakiejś formy śmierci, w rozpaczliwym zrywzie dał ze siebie wszystko, na co go stać. A to się nie często zdarza, bo tego sam człowiek przezornie unika.

I stąd narastające przekonanie, że trzeba zabezpieczyć się „na wszelki wypadek”, czyli na każdy, który mu się może zdarzyć. Stąd to, co było jego „b y ć”, w niesłuchanie intensywnym tempie zaczyna przesuwać się w kierunku „m i e ć”. Człowiek zaczyna sobie organizować swoją małą stabilizację. Rozgascza się wśród tego, co nagromadził, z przezorną ostrożnością wobec swojego otoczenia, by — o ile tylko da się — nie ujawniać swoich skarbów, żeby go ktoś z nich nie okradł, żeby ktoś mu nie zagroził. I to im więcej wysiłku wymagało pierwsze szukanie, tym jest cenniejszy wynik, tym bardziej nie chce się tego pozbyć, ani nawet dopuścić do jakichkolwiek zmian lub naruszenia. To jest pozycja kolekcjonera, który układa na odpowiednich półkach to, co znalazł. A równocześnie pozycja posiadacza, który chce pobierać procenty z tamtego kapitału: gdy nadarzy się sytuacja podobna w mniejszym lub większym stopniu do przeżytej, wyciąga tamten schemat, podaje tamto rozwiązanie, powiela tamten wynik, oszczędzając sobie w ten sposób trudu ponownego szukania. Ewentualnie pozycja starego wiarusa, który otoczony wianuszkami wnucząt, albo wdzięcznych słuchaczy, podkręcając wąsa i popijając piwo powtarza po raz setny, jaki był dzielny i pokazuje wyblakłe naszywki i zaśniedziałe orderzy, rozkoszując się samym sobą i tym, że było go na tyle stać. To, co było nim samym, jego wyrazem, stało się przedmiotem, jak zasuszony liść lub przyszpilony motyl. Posiada swoje dawne przeżycia w ten sam sposób jak rękawiczki, krawat czy książkę.

Ale człowiek nie tylko nie ma zamiaru podrywać się do nowych wielkich czynów, jemu się nie chce nawet myślać wracać do tamtych wielkich chwil, bo trzeba by było zburzyć tę małą stabilizację, w której się zdomowił. Zostały mu jednak rocznice tamtych wielkich dni: rocznice ślubu, dyplomu, zgłoszenia się do pracy, bitwy. Trudno z nich zrezygnować tak przed samym sobą, jak przed otoczeniem, z którym te wydarzenia są związane, gdyż ono się już do tych rocz-

nie przyzwyczało. Wobec tego człowiek stara się je „oswoić”, ażeby nic nie uruchamiały. A więc nie „święci” ale „obchodzi” te rocznice czy uroczystości. Już to słowo „obchodzić” charakteryzuje sposób traktowania ich przez człowieka: nie dochodzi on do centrum, do jądra, ale pozostaje w jakiejś bezpiecznej odległości. Zatrzymuje się na powierzchni, nie sięgając do tej rzeczywistości, którą one reprezentowały. Równocześnie uważa, że jest usprawiedliwiony w swoim sumieniu, bo przecież czyni zadość: nie zapomniał, pozostał „wierny” tamtym wielkim wydarzeniom. Tak dochodzi do paradoksu: instytucje świąteczne stają się tarczą ochronną przed tą rzeczywistością, która je stworzyła. Takie potraktowanie instytucji świątecznej rzuca oczywiście na instytucje codzienne. Wprawdzie one w dalszym ciągu funkcjonują siłą rozpędu na zasadzie sprawnego mechanizmu, jak i siłą konieczności: tkwią w mięszu życia, ponieważ nie mają, przynajmniej na razie, kontrproponcji, ale naprawdę zawisają w próżni, nie mają już pokrycia w strukturze, z której wyrosły — stąd ich statyczność i nienaruszalność — stają się celem same dla siebie, uzyskują autonomię, żyją własnym nierealnym życiem.

Aby wyjaśnić proces obumierania instytucji świątecznej, dla przykładu możemy podać różnicę, jaka tak często zachodzi pomiędzy sposobem obchodzenia drugiej rocznicy ślubu, czy też otrzymania stanowiska, a np. siedemnastej rocznicy tych wydarzeń. W zasadzie ceremoniał zostaje ten sam: kwiaty, prezent, wielkie słowa, ale po latach one nie zawierają już treści, a przynajmniej tak wielkiej treści jak wtedy, gdy rocznice te były obchodzone po raz pierwszy. To jest już tylko rytuał, przy pomocy którego człowiek uczestniczy w tamtych wielkich wydarzeniach w daleko słabszej mierze niż poprzednio, niż dawniej, albo nawet nie uczestniczy wcale. Stąd też uroczystość ta nie uruchamia w człowieku tamtej struktury w takim stopniu jak za pierwszym razem, albo nie uruchamia jej wcale.

4. Pojawia się więc pytanie: jak zaradzić, żeby instytucja powszednia nie została całkowicie wyjałowiona ze struktury, z której przecież wyrosła. Można by zaproponować zwiększenie ilości instytucji świątecznych, w tym celu, aby instytucje codzienne były wciąż zasilane intensywnie uruchomioną strukturą. Oczywiście musi się zachować jakąś proporcję pomiędzy tymi dwoma typami instytucji. Nie można doprowadzać do przerostu instytucji świątecznych, bo wtedy staną się one celem dla siebie, życie ludzkie przemieni się w ciągle świętowanie, a życie codzienne będzie traktowane jako *malum necessarium*. Poza tym — wtedy przez częste powtarzanie instytucje świąteczne spowszednieją, przestaną być zdarzeniami wyjątkowymi i tym samym osłabnie siła ich oddziaływania.

Powstaje kolejne pytanie, jak osiągnąć to, by instytucja święte-

czna nie była „obchodzona”, lecz „świętowana” — które to pytanie zawiera w sobie w pewien sposób pytanie pierwsze. Musi być wciąż zasilana przez autentycznie przeżyte instytucje codzienne: przez w pełni zaangażowane codzienne życie. Wypływa to z prostego powodu: ponieważ instytucje codzienne wyrastają ze struktur, obowiązuje więc również droga odwrotna: instytucje powszednie są w stanie uruchomić struktury. A w związku z tym przyczyniają się do nasylenia pełną treścią instytucji świątecznych. W ten sposób znowu jesteśmy na linii działania instytucji świątecznych, których celem pierwszorzędym jest właśnie uruchamianie struktury przez uobecnienie Wydarzeń, z których wyrosły. I tak krąg się zamyka.

Tak więc możemy powiedzieć, że istnieje jedność pomiędzy tymi dwoma niewątpliwie różnymi instytucjami, jakimi są instytucje świąteczne i codzienne, jedność w ich relacji do struktury, z której wyrastają.

Ale przychodzi czas, kiedy instytucja świąteczna staje się zupełnie martwa. Nie stanowi przekazu żadnej rzeczywistości. Zamknęło się wszystko, co wyrażała. Zanikły instytucje codzienne, do których ożywienia była przeznaczona. W człowieku narosły już nowe struktury do tego stopnia, że ona wśród nich stanowi martwe ciało. Logicznie rzecz biorąc powinna zniknąć samorzutnie. Tak czasem bywa, ale częściej obserwujemy zjawisko niezmiernie ciekawe: instytucja jest silniejsza niż rzeczywistość, którą reprezentowała. Narastają opory wyrosłe z lęku prawie zabobonnego przeciwko usunięciu tych świętości, symboli prawd, w których człowiek budował swoją osobowość. Działają również tutaj mechanizmy przyzwyczajenia, które utrzymują na powierzchni życia coś, co już jest bez żadnej treści. Stąd też instytucja świąteczna zaczyna żyć własnym życiem. Nie dość na tym, ona zaczyna szukać nowych uzasadnień. Adoptuje sobie inne treści, albo podobne do tych wartości, które stanowiły jej podstawę, albo czasem zupełnie różne, podobne tylko na zasadzie skojarzenia.

Reasumując: człowiek tkwi wewnątrz świata, w którym się coś dzieje. Należy do tego świata, w którym się wciąż coś dzieje. Sam jest światem, w którym się coś dzieje. Wciąż coś napotyka, z czymś się zderza, coś zauważa, próbuje, wycofuje się. To, czego doświadcza, nie jest wcale oczywiste. Często jest tym zaskoczony, zdziwiony. Każde wielkie i autentyczne doświadczenie jest zachwianiem równowagi człowieka, doprowadza do „zrównania” struktur istniejących z zewnątrz niego z tymi, które są w nim, do pogłębienia istniejących struktur — albo uruchamiania nowych. Krokiem następnym jest usiłowanie, żeby z tym nowym odkryciem: z tą nową strukturą, dalej żyć: stwarzać nowe instytucje, albo też przebudować na bazie nowej struktury wszystkie dotychczasowe, względnie nadać nie

zmienionym instytucjom nową treść. Ten ciąg idzie w nieskończoność: nie ma ostatecznego doświadczenia, które by wszystko zakończyło. Każde kolejne doświadczenie otwiera drogę do dalszych doświadczeń, do odkrywania nowych struktur. I tak nie ma końca tworzącej się osobowości przekształcającej się (nie przekształcaniej) pod wpływem dalszych doświadczeń.

2. INSTYTUCJE W ŻYCIU SPOŁECZNYM

1. Rozważania na temat tworzenia się instytucji w życiu poszczególnych ludzi są dla nas podstawą do analizy procesu powstawania instytucji w życiu społeczeństwa. W społeczności proces ten jest oczywiście bardziej zróżnicowany i rozbudowany.

Człowiek nie jest tylko jednostką, ale wchodzi w skład społeczności. Tych społeczności jest wiele i są wielorakie: jest społeczność rodziny, kamienicy, bloku, miasta, narodu. Już na przykładzie społeczności domu, w którym dany człowiek mieszka z rodziną, okazują się potrzebne rozmaite instytucje⁷, bo np. jest jedna łazienka, osób pięć, a przecież każda z nich musi się umyć, musi się wykąpać: te czynności zajmują jakiś określony czas. Odpowiedzialnym za funkcjonowanie tej instytucji zostaje wyznaczony człowiek, który już od dawna stoi na czele tej grupy albo może wyłania się jakiś samorzutny przewodniczący, który pilnuje instytucji ustanowionej przez społeczność. To samo dzieje się na szerszej płaszczyźnie, np. w społeczności miasta. To samo jest w narodzie, to samo jest w ludzkości: naraz ktoś wpadł na pomysł znaczka pocztowego, bo się okazało, że indywidualni roznosiciele listów nie wystarczają, że są zbyt drodzy, że wszyscy ludzie chcą listy pisać, a nie stać ich na nosicieli listów — stąd pomysł poczty — instytucja poczty, instytucja znaczka pocztowego na terenie danego państwa i z kolei — poprzez bardzo skomplikowane umowy i porozumienia — na terenie całego świata.

Te uwagi dotyczą instytucji zwyczajnych, czyli codziennych, na etapie ich powstawania, tworzenia się. Ale powiedzmy sobie z kolei, że jednostka jak i społeczność nie stwarza wszystkich instytucji, którym podlega. Wprost przeciwnie: ona tylko w małej mierze stwarza instytucje, a w ogromnej mierze z a s t a je instytucje. Człowiek rodzi się w czasie i w przestrzeni, w jakiejś konkretnej sytuacji kulturowej, napotyka instytucje, które się już nagromadziły, natworzyły, które już otrzymały jakiś kształt ostateczny w dawnej epoce

⁷ Institutionen: sie sind das Instrument der Entlastung von der unmittelbaren funktionalen Zwecksetzung... in dem die Energien frei werden zur Fortführung des Kulturprozesses im Sinne eines „Höher-hinauf“, eines Wachstums der Bedürfnishierarchie der Kulturpyramide. H. Schelsky, o. c. 23.

i musi je przyjąć; względnie musi przyjąć instytucje utworzone współcześnie, ale nie przez niego. W przeciwnym razie społeczeństwo go wyeliminuje. Tak jest od samego początku: uczenie się przedszkolaka, dziecka, studenta jest uczeniem się instytucji. Im człowiek jest młodszy, tym bardziej to uczenie ma charakter gwałtu: gdy małego człowieka prowadzą do przedszkola, potem do szkoły, tam sadzą w ławce i każą być cicho — to jest jakiś gwałt na nim uczyniony, to się sprzeciwia jego poczuciu swobody, wolności. Nie może robić tego, na co ma ochotę, musi robić to, co mu wychowawcy kazali — właściwie nawet nie: „to, co mu wychowawcy kazali” — a raczej: „to, co mu instytucja każe” — bo wychowawcy też w jakiś sposób są związani: podlegają instytucjom, którym służą. Ten gwałt, przeciwko któremu buntuje się czasem dziecko, w miarę dojrzewania zamienia się na bardziej rozumowy „mus”: konieczność przyjęcia pewnych warunków, jeżeli chce się osiągnąć jakiś cel.⁸

Gdy porównamy dawne instytucje z obecnymi, możemy powiedzieć i to, że dzisiaj nie tylko wzrasta lawinowo ich ilość, ale że są one coraz bardziej precyzyjne i kategoryczne. Niespełnienie kolejnego „nakazu” grozi coraz częściej katastrofą. Przykładem może być choćby ulica: człowiek współczesny — nie tylko ten w samochodzie, ale i pieszy — jest sterowany coraz większą ilością przepisów drogowych, nieposłuszeństwo którym grozi często śmiercią.

Żyjemy pod coraz większym prężerem instytucji. Jeżeli się człowiek im nie podda, to zostanie wyeliminowany ze społeczeństwa. I to w rozmaity sposób. Nie tylko w tym sensie, że po prostu zginie, albo że ludzie nie będą chcieli z nim utrzymywać kontaktów, ale — mówiąc całkiem po prostu — nic nie załatwi. Jesteśmy zainstytucjonalizowani w najrozmaitszych pionach: w pionie handlowym, w pionie przemysłowym, w pionie zawodowym, w pionie kultury codziennej, która jest też wyraźnie określona. Jesteśmy poddani instytucjom jeszcze innego typu, jak np. moda: jeżeli człowiek nie ubierze się tak, jak się ubierają współcześni, to zaczną go pokazywać palcami — odsuną go od siebie.

Ale poznanie instytucji obowiązujących na terenie społeczności, w jakiej jednostka żyje i dostosowywanie się do nich nie wystarcza. Człowiek musi mieć świadomość, że każda nowa społeczność, z jaką się spotyka, stanowi swoisty zespół instytucji, do których on musi się dostosowywać. Weźmy przykład: instytucje hotelowe. Jeżeli się człowiek nie dostosuje do nich, to zostanie usunięty z hotelu. W najlepszym razie, albo nie dostanie posiłku lub też będzie musiał zapła-

⁸ ...Institutionem entlasten den Menschen von einer gar nicht zu leistenden permanenten Selbstverwirklichung... W. D. Marsch, *Institution im Übergang*, Göttingen 1970, 120.

cić za drugą dobę hotelową. Tutaj należy również zetknięcie się cudzoziemca z instytucjami, jakie zastaje on na terenie państwa, do którego przyjechał. Jeżeli chce tam normalnie żyć, jeżeli zależy mu na kontaktach z gospodarzami, musi uwzględnić obowiązujące w danym państwie instytucje i musi się ich nauczyć.

2. Możemy wymienić trzy etapy ustosunkowania się jednostki i społeczności do instytucji. Pierwszy etap to wrogość lub przynajmniej niechęć. Wynika tak z zaufania do dotychczasowych instytucji, z obawy przed niepowodzeniem, jak i z lenistwa.

Drugi etap to akceptacja — człowiek odkrywa, stwierdza, że to, co wprowadził do swojego życia, nie jest wcale takie głupie, jak mu się początkowo zdawało, wprost przeciwnie, sprawdza się w praktyce, jest dobre a nawet wręcz znakomite i tylko tak powinno być. Ten stan jest największym zagrożeniem, a czasem tragedią tak jednostek jak społeczności. To jest moment, kiedy społeczność powie: „Utrzymać status quo. Żadnych zmian. Dosyć niepotrzebnych eksperymentów, nic lepszego ludzkość ani my nie potrafimy wymyślić nad to, cośmy wymyślili — każde »nowe« jest zagrożeniem dla całego systemu”. Dzieje się tak dlatego, że tak człowiek jak społeczność są leniwi i na żadną zmianę nie mają ani siły, ani ochoty. Po prostu uważają, że potrzeba została zaspokojona przez wdrony wynalazek i nie należy do niej wracać⁹. A tymczasem udoskonalenie albo nawet wymienianie starych instytucji przez nowe jest dlatego konieczne, że instytucja jest określona czasowo; była być może świetna w momencie, kiedy powstała, ale ponieważ czas idzie dalej i rosną nowe potrzeby i wymagania, zmieniają się układy — choćby na skutek powstawania coraz to innych instytucji — ta zaczyna być coraz bardziej anachroniczna, staje się zdezaktualizowana tak wobec człowieka, który ją dawno temu wymyślił, jak wobec życia: np. ktoś wciąż chodzi tymi samymi ulicami dążąc do miejsca pracy, a tymczasem otworzyły się już nowe możliwości, których nie uwzględnia.

Na tym etapie widzieć możemy niebezpieczeństwo, jakie zagraża człowiekowi ze strony instytucji. Ma ono źródło w największej zalety instytucji. Zaletą instytucji jest to, że człowiek czy społeczeństwo nie musi za każdym razem „odnajdywać” — robić nowych wynalazków, bo już to zostało zrobione. Minus instytucji — całe zagrożenie, jakie instytucja dla człowieka stanowi, i niebezpieczeństwo, jakie stwarza — to właśnie również fakt, że tak człowiek jak społeczeństwo nie musi robić wynalazków, staje się automatem i już przestaje myśleć.

⁹ Institutionen haben dann den Sinn, Funktionserfüllungen dauernd und stabil zu gewährleisten. W. D. Marsch, o. c. 125.

Przykładem buntu przeciwko instytucji — powiedzmy dokładniej, przeciwko drugiemu etapowi — są hippiesi. Mówiąc ogólnie: hippiesi zrywają z wszelkimi instytucjami, które obowiązują ludzi, ich państwa czy ich społeczności i chcą żyć w zupełnej wolności. Są tacy, którzy sieją, orzą, ubierają się w to, co sami uznają za sensowne czy konieczne — to może być kawałek dywanu czy kawałek futra, itd. Gdybyśmy chcieli nazwać ten fenomen z naszego punktu widzenia, to jest to właśnie protest przeciwko zinstytucjonalizowaniu współczesnego człowieka. Teżą tych ludzi jest często: „My musimy zaczynać wszystko od początku na to, żeby pozostać ludźmi”. Równocześnie należy stwierdzić, że jednak oni — nie zdając sobie z tego sprawy — wpadają niejednokrotnie w tę samą pułapkę, w której znajduje się społeczeństwo: sami tworzą instytucje. Nie tworzą czegoś, co by było antyinstytucją, ale budują — obok istniejących w społeczeństwie instytucji — swoje instytucje, a więc w końcu wpadli w to samo niebezpieczne koryto, w którym znajduje się reszta społeczeństwa. Rzeczą charakterystyczną jest „instytucjonalizowanie” hippiesów — tworzenie mody hippiesowskiej — przez współczesną cywilizację. Oni, którzy odrzucili np. nowoczesne rógowe, kwadratowe, wyszukane oprawy okularów i zaczęli nosić proste, drucziane, okrągłe, znalezione gdzieś na śmietniku albo wśród rupieci swoich dziadków, mogą je kupić w krótkim czasie w każdym sklepie optycznym. Podobnie jest z innymi częściami garderoby: w sklepach można otrzymać hippiesowskie spodnie, bluzy, sukienki, torby, buty — produkowane przez przemysł masowy.

Trzeci etap — który musi istnieć — to etap przekraczania instytucji: wyrastania ponad nią.

Podstawowym warunkiem potrzebnym do takiego kroku jest świadomość celu, dla którego dana instytucja powstała i uznanie jej niewspółmierności, nieprzydatności w zmieniającej się sytuacji. Tylko ta świadomość celu może uratować człowieka przed zapanowaniem instytucji nad nim samym.

Ale pada pytanie: co to znaczy przekraczać instytucje w wypadku np. pilota samolotów odrzutowych? Czy pilot powinien dowolnie postępować i nie podporządkowywać się przepisom? Nie, na pewno nie wolno mu łamać regulaminu, musi być posłuszny poleceniom, jakie otrzymuje, ale równocześnie on musi wyrastać ponad nie, musi wobec nich mieć dystans właśnie na zasadzie świadomości tego, że one są narzędziami, które mają mu pomóc osiągnąć cel, nie są jednak szczytem osiągnięć myśli ludzkiej — że może dojść do nowego wynalazku, który będzie wymagał wprowadzenia nowego regulaminu, nowych przepisów; i wtedy nie wolno uważać poprzednich za niezastąpione i jedyne.

3. Aby zaobserwować proces powstawania instytucji świątecznych

w społeczeństwie weźmy dla przykładu społeczność, jaką stanowi naród i przyglądnijmy się wydarzeniom, mającym w jej życiu charakter wstrząsu, takim jak np. ruchy wyzwolenicze, narodowe lub społeczne. Poprzedza je zawsze narastanie struktury wolnościowej: dążenie do równości, wywołanej niesprawiedliwością, krzywdą społeczną. Z kolei dochodzi do wybuchu zakończonego powodzeniem lub niepowodzeniem. Potem społeczność święci tak rocznicę wybuchu tych walk, jak śmierci najwybitniejszych ich przywódców czy bohaterów, w instytucjach w tym celu utworzonych. Mają one na nowo uruchomić już cofnięte struktury, z których wyrosły te wydarzenia. Uaktywnione przez nie struktury nadają codziennemu życiu społeczności określony „koloryt”, równocześnie znajdując konkretyzację w jakichś instytucjach powszednich. Taki jest schemat ogólnie obowiązujący.

Przyjrzyjmy się jednak bliżej wypadkowi, kiedy rewolucja czy powstanie zostało zakończone pomyślnie, jak np. w wypadku rewolucji francuskiej. Pierwsze uroczystości związane ze święceniem tego faktu niosą w sobie pełną treść wydarzeń, które stały się ich podstawą. Uczestniczą w nich ci sami ludzie, którzy wtedy działali, którzy w sobie noszą jeszcze idee, o jakie walczyli i są w pełni twórczego zaangażowania w ich realizację. Ale gdy przejdzie któraś z rzędu taka rocznica, jest dla nich oczywiste, jak niewiele pozostało z tamtych dni. Instytucje codzienne, które zaczynają wyrastać, wykazują szereg elementarnych błędów: brak im przystosowania do rzeczywistości, nie stanowią zwartego kompleksu, są nierealne albo zbyt szczegółowe, inaczej mówiąc instytucje są niewspółmierne do tej rzeczywistości, którą reprezentują. W miarę upływu czasu, często daleko odbiegają od tamtych wielkich idei, które miały reprezentować, z których wyrosły. Można obserwować, jak obsadzają je ludzie, którzy z osiągnięć tamtych zaburzeń robią sobie wygodne stanowiska, dobrze płatne posadki. To są po prostu urzędnicy, którzy mogliby wykonywać swoje funkcje w każdym układzie. A teraz ogłaszają, że cel został osiągnięty i dalszej rewolucji nie będzie. I może nasuwać się tym, którzy walczyli o zwycięstwo rewolucji francuskiej, pytanie: „To za taki świat walczyliśmy?” Ale do tego, aby znowu poderwać się do walki, często brak już siły i ochoty. Zresztą urzędnicy potrafią ich przezornie rozbroić, zagrozić albo uspokoić, nadając im tytuły, godności czy posadki. Nie znajdują także poparcia ze strony społeczeństwa. Ono też może być zmęczone. Tak, ale zaobserwować możemy ważny proces. Ci urzędnicy muszą, chociażby dla pozoru, podtrzymywać instytucje świąteczne: rocznicę tamtych dni, które ich na te stanowiska wyniosły: które stworzyły instytucje obecnie kierowane przez nich, chociażby nawet oni nie mieli już z tym wszystkim nic wspólnego, chociażby

chcieli odpocząć od wielkiej przeszłości i od jej zadań, nie widząc szans na ich realizację. I wtedy zwykle bywa tak, że po upływie nawet krótkiego czasu te instytucje świąteczne oderwą się zupełnie od struktur, które reprezentowały, zaczną żyć życiem autonomicznym, będą obchodzone, celebrowane: będą podejmowane starania o to, ażeby zostały zachowane wszystkie przepisy i reguły ceremonii, z położeniem nacisku właśnie na nią, jak gdyby ona stanowiła o istocie uroczystości. W takim wypadku instytucja świąteczna staje się celem sama dla siebie. Nie jest już symbolem. Społeczeństwo nie uczestniczy poprzez nią w rzeczywistości, która ją stworzyła.

W tym układzie zachodzi jednak ciekawe zjawisko: urzędnicy, którzy posiadają władzę i uważają, że rewolucja, która im tę władzę dała, była ostatnią, a oni bronią jej zdobyczy — inaczej mówiąc: ludzie, którzy zrobili sobie z niej narzędzie do podtrzymywania ustanowionego przez siebie porządku, będącego w gruncie rzeczy zaprzeczeniem haseł tej właśnie rewolucji, muszą — jak powiedzieliśmy — jednocześnie organizować rocznice tej rewolucji, bo przecież w jej imię sprawują rządy. Mer przewiązuje się trójkolorową szarfą i wygłasza przemówienie na temat zburzenia Bastylli. Ale w tej warstwie rocznica, której została nadana forma tzw. „galówki” jest nie do zniesienia dla ludzi postępu. I dlatego odrzucają oni w ten sposób celebrowane uroczystości. I stąd też w tak krótki czas po rewolucji trójkolorowy sztandar stał się symbolem reakcji, a znakiem postępu była chorągiew czarna.

Trzeba jednak powiedzieć, że oprócz zewnętrznej warstwy rocznicy, istnieje jej warstwa właściwa. Jest ona dostępna dla tych, którzy potrafili przebić się przez zewnętrzny blichtr do prawdziwej treści uroczystości. Są to ludzie, dla których ta rocznica staje się rzeczywistym świętem: uobecnia w nich tamte wydarzenia w ich istocie i powoduje uruchomienie struktury, z jakiej one wyrosły. I w ten sposób dochodzi do paradoksu: urzędnicy — ludzie, którzy organizują instytucję rocznicową, działają właściwie samobójczo, bo uruchamiając strukturę będącą jej podstawą przygotowują sobie nową rewolucję.¹⁰

Dodajmy na koniec, że w konkretnych wypadkach występuje bardzo często tak jedna jak druga warstwa równocześnie i w odczuciu jednostki poprzez „galę”: zewnętrzną formę uroczystości, przebija — choć czasem prawie ledwie uchwytny — jej nurt najgłębszy: stru-

¹⁰ Tak H. Schelsky jak J. B. Metz i K. Rahner szukają instytucji, która by uratowała wolność człowieka przed zinstytucjonalizowaniem. Nam się wydaje, że tę funkcję pełnią instytucje świąteczne.

Es gibt nämlich Institutionen, die eigens geschaffen sind, um der Freiheit gegen andere Institutionen zu dienen... Es gab und gibt auf diesem Gebiet Pflichtvertheidiger von Amts wegen, Appellationsgerichte und ähnliches. R. Rahner, *Anthropologie. Institution und Freiheit*. w: SzTh. X. 130.

ktura wolności. Tak jak i odwrotnie — nawet najbardziej autentycznemu przeżyciu jakiejś rocznicy towarzyszą elementy celebry.

Analogicznie do procesu odrywania się instytucji świątecznych od struktur, przez który instytucje są nie świętowane, lecz celebrowane, istnieje proces odrywania się instytucji życia codziennego od struktur z nimi związanych. Tylko posiada wtedy o wiele bardziej dramatyczną formę.

Instytucje powszednie, które przecież wyrosły ze struktury rewolucyjnej, celebrowane przez urzędników, zaczynają stawać się niezależne, uzyskują autonomię i wcale nie sprawiają wrażenia, jakoby istniały dla społeczności i były jej tworem. I choć pozornie służą prawidłowemu funkcjonowaniu procesów ekonomicznych i społecznych, praktycznie rzecz biorąc utrudniają postęp. Ale właśnie w taki sposób bezmyślnie wykonywane instytucje powszednie wywołują w społeczeństwie odruch sprzeciwu — uruchamiają w nim strukturę buntu przeciwko temu stanowi rzeczy; buntu będącego zagrożeniem właśnie dla tych instytucji, które go wywołały. Spowoduje on, że zostaną usunięte — na drodze zmian ewolucyjnych lub rewolucji.

Pozostaje ostatnie pytanie: jak długo można świętować rocznice nawet najbardziej przełomowych w życiu danego społeczeństwa wydarzeń. Jak długo na przykład można świętować rocznicę zbурzenia Bastylli, buntu niewolników, lub buntu chłopów pańszczyźnianych? Możemy odpowiedzieć krótko: zawsze. Rocznicą ta jest potrzebna, dopóki uruchamia jakieś struktury dotąd niezrealizowane poprzez odnośne instytucje powszednie — inaczej mówiąc: dopóki jeszcze pańszczyzna, feudalizm czy niewolnictwo istnieje w jakiegokolwiek formie, albo stanowi realne zagrożenie, dopóty społeczeństwo potrafi przeżywać uroczystości wyrosłe na podłożu walki o realizację struktur wolnościowych. Dopiero z chwilą gdyby wszystkie instytucje przemocy i gwałtu zanikły i instytucje społeczne wyrażałyby adekwatnie strukturę wolności, obchodzenie tamtych rocznic straciłoby sens. Nie łatwo taki punkt oznaczyć, gdyż po pierwsze przemiany tego typu nie dokonują się w życiu ludzkości nagle, a po drugie społeczeństwo nie jest jednorodne, składa się z rozmaitych grup i istnieje niebezpieczeństwo, że przez taką likwidację jakiejś instytucji świątecznej można skrzywdzić tych, którym instytucja ta jest jeszcze potrzebna. Muszą więc zachować dużą tolerancję ci, dla których instytucja jest już niczym, wobec tych, którzy uważają ją za świętość. A po trzecie system ucisku szybko zmienia formy, pokonany na jednym froncie odzyskuje teren na innym. Kolonializm przemienia się sprytnie w neokolonializm, a pańszczyzna w pracę zarobkową nisko płatną i stąd trzeba także stwierdzić, że całkowite zaniknięcie takich instytucji, jak pańszczyzna, feudalizm, niewolnictwo jest w ogóle niemożliwe. Dzieje się tak

dlatego, że struktury zła — z których te instytucje wyrastają — wciąż istnieją w człowieku. Choć jednak odrastają wciąż, tylko w nowych formach i w bardziej zakamuflowanych postaciach, nie znaczy to, że ludzkość stoi w miejscu. Można więc mówić nie tylko o zanikaniu jakichś bardziej drastycznych form na przykład instytucji niewolnictwa. Każda z takich zmian jest, względnie powinna być, krokiem w kierunku Dobra. Na skutek całego kompleksu uwarunkowań przede wszystkim historycznych znajdują one w konkretnych instytucjach tylko swój niepełny wyraz. Ale te nie są ani pierwsze, ani ostatnie: są k o l e j n e w ciągu, który nie ma kresu, w ciągu, w którym każdy krok jest próbą lepszego wyrażenia — realizacji danej struktury dobra. I tak droga ludzkości jest drogą ciągłego rozwoju i postępu ku Dobru Absolutnemu.

3. INSTYTUCJE RELIGIJNE

1. Spróbujmy zastosować powyżej podane podziały do rzeczywistości, jaką stanowi religia w ogóle a religia chrześcijańska w szczególności.¹¹

Religia zaczyna się od chwili, kiedy człowiek wierzący — człowiek, który odkrył, zobaczył Sens swojego życia, Sprawiedliwość, Uczciwość, Prawo, powiedzmy w skrócie: Prawdę, Piękno, Dobro i doświadczył tej Rzeczywistości przez akt zaufania w czynie bezinteresownym, chce tę Rzeczywistość jakoś uczcić, zapamiętać przy pomocy specjalnych instytucji, aby one z kolei pomogły mu przy realizowaniu dalszego życia bezinteresownego.¹²

Trochę inaczej rzecz się przedstawia, gdy chodzi o religię chrześcijańską. Chrześcijanin to jest człowiek, który uwierzył w Jezusa Chrystusa: uznał, że Bóg wyraził się w sposób — w kategoriach ludzkich — doskonały w Człowieku Jezusie Chrystusie. Kościół ustanowił szereg instytucji, aby w Jezusie Chrystusie oddawać Bogu cześć, a z drugiej strony, by pamiętać o Nim i w ten sposób czerpać siłę do życia bezinteresownego na Jego wzór. Powtarzamy: każda religia, a już przede wszystkim religia chrześcijańska jest w swej istocie zbiorem — najszerzej pojętych — instytucji świątecznych i to przede wszystkim rocznicowych. Stwierdzamy, że są to instytucje, które wyrosły ze struktury wiary w Chrystusa, a równocześnie główną i istotną ich funkcją jest uruchamianie wiary w Chrystusa.¹³ Powiedzmy wyraźniej: instytucje chrześcijańskie służyć mają temu celowi, ażeby człowiek był w stanie żyć tak jak Chrystus: otwarty na każde dobro, prawdę i piękno. Otwartość ta legitymować się musi na co dzień czynem bezinteresownym. Z tego wynika, że funkcja

¹¹ Por.: F. W. Menne, o. c. 223.

¹² Por.: M. Maliński, *Egzystencjalna struktura wiary*, w: *Znak* 213, 1972, 342—358.

¹³ Por.: M. Maliński, *Struktura wiary chrześcijańskiej*, w: *Znak* 232, 1973, 1234—1259.

instytucji religijnych w społecznościach jest w pewnym sensie funkcją wtórną. One tylko stymulują swoich wyznawców, by oni — powiedzmy najogólniej — żyli według zasad Sprawiedliwości i Miłości. Zgodnie z tymi założeniami należałoby oczekiwać — mówiąc w skrócie — że chrześcijanie wpatrzeni w Jezusa Chrystusa, swój wzór, powinni być w społeczeństwie, w którym żyją, praworządnymi obywatelami pracującymi uczciwie w miejscach swej pracy. Mówiąc szerzej: chrześcijanie usensowniają instytucje świeckie poprzez egzystencjalną strukturę wiary w Chrystusa — nadając im swoją chrześcijańską treść. Odnośnie do zagadnień ogólnospołecznych: chrześcijanie powinni być ludźmi, którzy walczą o prawdę, występują przeciwko wszelkiej niesprawiedliwości, nieuczciwości tak na terenie swojej pracy zawodowej, w środowisku w którym mieszkają, jak w skali ogólnonarodowej czy ogólnoswiatowej. Chrześcijanie powinni być wciąż elementem krytycznym — „niespokojnym” w tym pozytywnym sensie, stanowić w społeczeństwie źródło postępu rozumianego najszerzej i najgłębiej. To są założenia. Przyjrzyjmy się bliżej ich konkretyzacji.

Popatrzmy na to zjawisko od strony warstw rządzących. Jak to potwierdza historia Kościoła, choćby na przykładzie Konstantyna Wielkiego czy też władców wczesnośredniowiecznych, widzieli oni w Kościele — i słusznie — czynnik pomocny w budowaniu praworządnego społeczeństwa. Chętnie Kościół popierali i jego przedstawiciele włączali w grono ludzi odpowiedzialnych za losy państwa. Ale co w tym jest dla nas bardzo ważne: w jakiś sposób zastrzegali sobie utrzymywanie „status quo”. Bali się i wobec tego ograniczali i kontrolowali Kościół, aby nie wykroczył poza tę barierę, aby nie odważył się być czynnikiem krytycznym wobec poszczególnych ustaw czy też nawet wobec całego ustroju. Ten fakt z kolei możemy obserwować bardzo dokładnie w czasach józefinizmu i febronianizmu, gdzie bywało, że księżom wolno było wygłaszać kazania tylko w formie odczytywania tekstu kontrolowanego przez cenzora państwowego. Rządy te bały się, ażeby nauka, którą księża głosili — nawet nauka, która by nie była skierowana wprost przeciwko ustrojowi czy ich władcom — a więc na zasadzie jakiegoś działania nie wprost — nie doprowadziła do obalenia ustroju. A, że te obawy nie były bezpodstawne, potwierdzenia tego faktu dostarczają nam np. analizy przeprowadzane odnośnie do przyczyn wybuchu rewolucji francuskiej. Wykazują one, jak wielką rolę odegrały tutaj nie tylko prace księży, którzy wprost byli zaangażowani w przygotowaniu rewolucji, ale zwyczajne nauki, które były głoszone po prostu na temat zasad Ewangelii po wiejskich i miejskich kościołach w całej Francji.¹⁴

¹⁴ M. Żywczyński, *Kościół a rewolucja francuska*, Warszawa 1951.

Ale stwierdzamy i coś wręcz przeciwnego: w historii Kościoła mogliśmy obserwować fakt, że niejednokrotnie duchowieństwo dawało się wciągać w tryby państwowej propagandy, angażowało się całkowicie w popieranie ustroju państwowego w całej rozciągłości nawet wtedy, kiedy był on sprzeczny z duchem ewangelicznym, jak to miało miejsce w czasach nazistowskich, gdy część duchowieństwa niemieckiego zaangażowała się w hitlerowski reżim.

Powiedzmy jednak całkiem uczciwie: rola religii chrześcijańskiej czy też Kościoła, jej pozycja w życiu państwowym narodu nie jest taka jasna i prosta. Żyć na wzór Chrystusa, być otwartym na całą rzeczywistość, akceptując wszelkie pozytywy, a równocześnie pozostać niezależnym i krytycznym wobec wszystkich przejawów niesprawiedliwości, to jest proste w założeniu, ale nie jest proste w realizacji. W tych sprawach obowiązuje jakaś polityka w największym tego słowa znaczeniu. Przecież na to, ażeby uratować istotne sprawy, realizować dalekosiężne plany, trzeba być cierpliwym w okresie przejściowym, wyrozumiałym na niedociągnięcia, które mają szansę poprawy. Krytyczna postawa nie polega na negacji wciąż wszystkiego. Taka postawa jest destruktywna: do niczego nie może doprowadzić. Tylko pozostaje zawsze pytanie: jak długo i na ile można, dokąd jest cierpliwość, lojalność i roztropność, a kiedy zaczyna się oportunizm, wygodnictwo i tchórzostwo. Te okoliczności tutaj tylko pobieżnie nazwane dają pojęcie o niekiedy niezmiernie trudnej drodze, jaką Kościół i jego przedstawiciele mają do wybrania.

2. Wróćmy do samych instytucji religijnych. Gdzieś ktoś kiedyś złożył Bogu po raz pierwszy na ofiarę zwierzę, zabijając je i paląc na stosie, ktoś kiedyś złożył Bogu na ofiarę płody rolne, ktoś kiedyś ułożył i zaśpiewał Bogu pieśń czy też psalm, ktoś kiedyś na znak pokuty i żalu za swoje złe czyny ubrał wór pokutny na siebie, posypał głowę popiołem i wstrzymał się od jedzenia i picia — a to wszystko jako akt spontaniczny podziwu, uwielbienia, prośby, przeproszenia. Kiedyś w jakiś sposób społeczność te wynalazki zaakceptowała, uznała za swoje i „wdrożyła”, ustaliła ich ryt, skodyfikowała, zobowiązała wszystkich członków do ich zachowywania i przestrzegania, w innych wypadkach zaleciła jako wskazane, wyznaczyła ludzi, którzy byli odpowiedzialni za te instytucje. W późniejszych czasach częściej bywało, że społeczność zapożyczała od innych ugrupowań religijne instytucje — ugrupowań tak chronologicznie jak poprzedzających jak też współczesnych. Modyfikowała je częściowo, nadawała im swoje treści i uznawała za swoje. W miarę upływu czasu coraz trudniej było mówić o jakichś absolutnych wynalazkach w tym względzie. Zawsze można było się dopatrzeć — nawet

w instytucjach zupełnie podstawowych dla danej społeczności religijnej — jakichś wpływów, powiązań, zależności.

Podobnie rzecz się ma, gdy chodzi o religię chrześcijańską. Napotykały tutaj instytucje zapożyczone od innych religii, jak np. post. A nawet Eucharystia, która jest instytucją podstawową chrześcijaństwa, została zbudowana na bazie żydowskiej Paschy.

Musimy stwierdzić, że na podstawie procesu instytucjonalizacji dochodzi łatwo do tego, że poszczególne instytucje religijne uzyskują szybko autonomię¹⁵, niezależność — zaczynają stanowić cel sam dla siebie. Znika ich sens, jakim jest stymulowanie wiernych do uczciwego życia na co dzień, a uczestniczenie w instytucjach religijnych przekształca się w świętowanie dla samego świętowania.

Dzieje się to już na skutek intencji władz państwowych: rządy absolutne XVIII wieku chętnie bawiły się paradnymi nabożeństwami. Jeszcze w XIX wieku nazywano cesarza Austrii katolickiej dynastii Habsburgów „zakrystianinem, który przepisuje, ile ma się świecić świeczek na ołtarzu”.

Dzieje się to również i na tej zasadzie, że instytucje świąteczne zaczyna uważać się za ważniejsze albo nawet najważniejsze w porównaniu z życiem świeckim. Dochodzi do tego — jak to widzimy na przykładach, które miały miejsce w historii Kościoła — że zaczyna uważać się za jedynie godne człowieka tylko nabożeństwa, pokuty i posty¹⁶, a życie świeckie, a tu przede wszystkim prace związane z potrzebami bytowymi, traktuje się jako *malum necessarium*, potrzebne tylko do tego, by człowiek mógł się oddawać w pełni życiu duchowemu: „życiu z Bogiem”¹⁷.

Ale największe zagrożenia płyną dla instytucji świątecznych od strony samego człowieka wierzącego. Człowiek jest wygodny i leniwy i woli świętować aniżeli żyć uczciwie, woli świecić świeczki, śpiewać pieśni pobożne, a nawet przychodzić na obojętne dla niego nabożeństwa, aniżeli żyć uczciwie. Dlatego też boi się tych nabożeństw, które pobudzają go do wielkości.¹⁸ I nawet te najbardziej

¹⁵ Die Religionsgeschichte erweist zur Genüge, dass sakrale Formen und Dinge fast notwendig magisch verstanden und missbraucht werden. Dieser Gefahr sind auch die Christen immer wieder erlegen. E. J. Lengeling, *Wort und Bild als Elemente der Liturgie*, w: *Bild-Wort-Symbol in der Theologie*, Würzburg 1968, 189.

¹⁶ ...Religioses Tun wird oft als Alibi benutzt, um sich dem Gebot der Liebe zu entziehen. Vgl. Mt 5,5; Mk 7, 11—13, Lk 10, 25—37. E. J. Lengeling, o. c. 189

¹⁷ Wiara, zaufanie i miłość są ostatecznie czymś jednym i wszelkie treści, wokół których wiara się obraca, są tylko skonkretyzowaniem owego zwrotu, który wszystko obejmuje, owego „Wierzę w Ciebie”, owego odkrycia Boga... J. Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, Kraków 1970, 41.

¹⁸ Symbole lassen Verborgenes durchscheinen, Vergangenes erinnern, Zukünftiges erahnen; sie helfen ergänzen, was dem Menschen fehlt; zusammentüpfen, was getrennt; nachholen, was versäumt; hellen, was verwundet; innenwerden, was

go wstrząsające stara się oswoić, uczynić je ważne same dla siebie. I tutaj typowym przykładem jest człowiek określony słowem dewot, człowiek, dla którego nabożeństwa mają wartość estetyczną a nie egzystencjalną. Chodzi na nabożeństwa dla nich samych, ale z tego chodzenia nic nie wynika w życiu codziennym. Człowiek woli, żeby religia stanowiła jakieś tabu, coś pomiędzy zabobnem a magią, co spowoduje w nim bez jego osobistego udziału jakąś zmianę.¹⁹

To samo dzieje się i od strony księży. I oni, idąc często po linii swojego wygodnictwa i wygodnictwa swoich wiernych, podobnie traktują instytucje religijne, którym przewodniczą. Sami po prostu nie wytrzymują wielkości Rzeczywistości, którą sprawują, nie potrafią i nie chce im się żyć na najwyższym poziomie. A po wtóre zbyt często sprawują te instytucje, stąd rodzi się rutyna. Zaczynają się z nich psychicznie wyłączać. Przystają być duchowo obecni z ludźmi, z którymi je świętują, łączą się z nimi tylko rąbkami świadomości. Swoje czynności spełniają mechanicznie, jakby same ceremonie bez ich aktywnego udziału i zaangażowania miały coś zdziwiać w nich i w wiernych, z którymi odprawiają nabożeństwa. Cała sprawa ogranicza się do skrupulatnego przestrzegania przepisów rytualnych, jakoby bez nich nabożeństwo nie było „ważne”. Znowu sprowadzenie — tym razem ze strony celebransa — tego, co miało być autentycznym przeżyciem, do rzędu magii i zabobonu. I tak świętowanie zamienia się w celebrowanie, obchodzenie. Jeżeli nawet nabożeństwa w ten sposób traktowane przez celebransa mogą wywoływać jakiś, choć nie całkowity, skutek, to dzięki wartości samego słowa i symbolu liturgicznego.²⁰ Słowo nawet wypowiedziane niezrozumiale, gest liturgiczny nawet uczyniony niedbale, całość w sumie spełniona bezmyślnie może powodować w odbiorcy uruchomienie wiary chrześcijańskiej. Jest ona wywołana wartością słowa jako takiego, symbolu jako takiego, który choć traktowany nonszalancko i bez szacunku potrafi na uczestnika oddziaływać²¹.

bisher übersehen oder verkannt; verweilen, wo bisher die Rastlosigkeit Sehen und Verstehen verhinderte. W. Heinen, *Theologie für Menschen des 20 Jahrhunderts*, w: *Bild-Wort-Symbol*, Würzburg 1969, 23.

¹⁹ Należy zejść jeszcze niżej do obiektywizacji religijnych w naszej psychice, do pojęć i wyobrażeń. Jest to dzisiaj tym bardziej ważne, że dużemu procentowi ludzi w naszej nomenklaturze wierzących pozostaje tylko ta możliwość obiektywizacji religijnych do dyspozycji, gdy nie są w stanie przezwyciężyć się i uznać zewnętrzne obiektywizacje religijne, które krążą w społecznościach, w których ci ludzie żyją. Trzeba by mówić więc o religijności zewnętrznej i wewnętrznej. Por. H. Kennedy, *Religiöser Glaube und psychologische Reife*, w: *Concilium*. 1973, 63—67.

²⁰ ...das religiöse Symbol in einer Situation der Selbsterschließung für das Transzendente geboren wird... J. Shea, *Die zweite Nativität*, w: *Concilium* 1973 1, 60.

²¹ Zweck des Symbols ist es nicht dem Menschen Information zu verschaffen, sondern ihn zum Erleben zu bringen. J. Shea, o. c. 59.

Te uwagi wskazują na fakt, że instytucje religijne w tempie niesłychanie szybkim uprzedmiotawiają się. Co było wyrazem społeczności wierzących, autentycznym przeżyciem, formą, która oddawała spontaniczne uniesienie, szybko kamienieje w anachronicznych kształtach. To, co zostało stworzone przez ludzi i reprezentowało strukturę ich wiary, nabiera w ich pojęciu cech Boskich. Instytucje religijne zaczynają żyć własnym życiem. Coraz bardziej stanowią wartość samą dla siebie w oderwaniu od struktury wiary. I tak dochodzi do kodyfikacji tych form, a skrupulatnemu przestrzeganiu ich przypisuje się istotne własności. W krańcowych wypadkach przybiera to formy magii. — Ale mimo wszystkich zastrzeżeń i niebezpieczeństw, jakie kryją w sobie instytucje, nie możemy ich odrzucić. Potrafią zachowywać wartości, które zdobywamy w najlepszych chwilach naszego życia tak indywidualnego jak społecznego²².

Podsumowując należy powiedzieć, że wszelkie instytucje, tak świeckie jak religijne, mają charakter służebny wobec struktur egzystencjalnych. Piszemy to nie jakobyśmy nie doceniali instytucji. Wprost przeciwnie, twierdzimy, że należą do natury ludzkiej, że bez nich człowiek nie potrafi żyć. Zdajemy sobie sprawę, że instytucje są wyrazem struktur egzystencjalnych i je niosą. Na tej zasadzie służą one nie tylko do uruchomienia ale i dynamizacji struktur egzystencjalnych.²³ Równocześnie zdajemy sobie jednak sprawę, że żadna z nich — ani nawet jakaś ich suma — nie jest w stanie w pełni wyrazić tej struktury, z której wyrosła. Nie potrafi unieść tej Rzeczywistości, która te struktury wywołała. Stąd też człowiek ma prawo i obowiązek wynajdywać wciąż lepsze formy instytucji, aby jak najlepiej wyrażać swoje struktury egzystencjalne; odrzucać te instytucje, które uwarunkowaniom czasowo-przestrzennym już więcej nie odpowiadają, a tworzyć nowe, bardziej adekwatne.

Mieczysław Maliński

²² Por.: „dass der Glaube zunächst und primär nicht ein Verhältnis zu Sachen, Sätzen und Formeln meint, sondern ein Verhältnis zur Person und zu Personen, dass er nicht im Raum von Subjekt und Objekt, auch nicht im Raum von Ich und Es sich bewegt, sondern im Raum der Begegnung von Ich und Du.“ H. Fries, *Glauben — Wissen*, Berlin 1960, 84.

²³ „Der Glaubensinhalt ist deshalb kein Begriff, sondern der Gott des Heiles selbst, dem man gläubigt, den man anhängt, den man real erreicht, zwar nicht begrifflich erfasst, wohl aber begrifflich anvisiert.“ E. Schillebeeckx, *Offenbarung und Theologie*, 312.

W POSZUKIWANIU SENSU SŁOWA

Zapytano Konfucjusza: „Od czego zacząłbyś, gdybyś miał kierować społeczeństwem?” — „Zatroszczyłbym się o właściwe używanie języka” — odpowiedział mistrz. Słuchacze byli zaskoczeni. — „Cóż ma wspólnego z naszym pytaniem — rzekli — właściwe używanie języka?” — Konfucjusz odpowiedział: „Jeśli język nie jest dokładny, wtedy to, co się mówi, nie jest tym, co się myśli. A jeśli to, co się mówi, nie jest tym, co się myśli, prace na próżno czekają dokonania. Jeśli zaś prac się nie dokonuje, nie ulepszą się obyczaje i sztuki. A jeśli się nie ulepszają obyczaje i sztuki, wymiar prawa nigdy nie będzie sprawiedliwy. Jeśli zaś wymiar prawa nie będzie sprawiedliwy, naród nie rozpozna podwalin swego istnienia ani nie rozpozna celu, do którego dąży. Nie dopuśćcie więc do jakiegokolwiek dowolności w słowach. Oto sprawa pierwsza i podstawowa”.

(Z ksiąg konfucjańskich)

...Chociaż słowo (*logos*) jest wspólne, wielu ludzi przywłaszcza sobie myśl tak, jakby była sprawą prywatną.

Heraklit

Wszystko, co może być pomyślane, może być pomyślane jasno. Wszystko, co może być wypowiedziane, może być jasno wypowiedziane.

Wittgenstein

Czy potoczne wypowiedzi ludzi różnią się w sposób istotny od majaczenia chorego w stanie maligny? Czy takie zdanie jak „Jutro będzie pogoda” różni się zasadniczo od strumienia słów wypowiadanych przez pacjenta podczas psychoanalitycznego badania?

Pytania te mogą się wydać retoryczne. Prawie każdy z nas jest przekonany nie tylko o tym, że taka różnica istnieje, ale również

o tym, że wie, na czym ona polega. Mówimy na przykład, że zdanie „Jutro będzie pogoda” jest logicznie zbudowane albo że ma sens, podczas gdy tamte potoki słów są tych cech pozbawione.

Ale cóż to jest sens? Prawa logiki? — Nie, chyba nie na tym sens polega. Gdybyśmy chcieli miarą logiki formalnej mierzyć ludzkie wypowiedzi i odrzucić, jako bezsensowne, wszystkie te, które w taki czy inny sposób prawa te naruszają, musielibyśmy wyrzec się większości naszych codziennych rozmów, jak również większości, a może całości, podstawowych tekstów naszej kultury. Zresztą każdy może łatwo zauważyć, że istnieją zdania, które jaskrawo łamią prawa logiki, a jednak mogą mieć dla nas łatwo uchwytny sens. Jeśli powiemy o kimś, że jest „uczonym nieukiem”, to wyrażamy logiczną sprzeczność, czyli z punktu widzenia logiki — w ogóle niczego nie mówimy. Naszej wypowiedzi jakby nie było. A jednak w niektórych sytuacjach zdanie „On jest uczonym nieukiem” albo wezwanie „Spiesz się powoli” ma dla nas sens, i to zupełnie zrozumiały. Są to przypadki, w których podstawowe prawo logiki — prawo niesprzeczności — zostaje naruszone, co jednak nie pociąga za sobą konsekwencji bezsensowności. Wręcz przeciwnie, treści, jaką chcemy wyrazić, właśnie służy naruszenie tego prawa. Przez takie świadome naruszenie logiki — zdania takie jak „On jest uczonym nieukiem” i „Spiesz się powoli” starają się wyrazić pewien rodzaj niekonsekwencji, którą trudno byłoby przekazać w zdaniu logicznie poprawnym. Ale są to przykłady skrajne i dlatego mogą się (nieśluszenie) wydać marginesowe.

Zwróćmy więc uwagę na to, że istnieje wiele innych rodzajów wypowiedzi, których istotnej treści nie można uchwycić poprzez ich formalną analizę logiczną. Są to na przykład rozkazy, a także pytania, wyrazy wątpliwości, ubolewania, nagany... Cały ogromny zakres aktów językowych, które logika formalna albo zupełnie pomija, albo pozostawia na uboczu swoich zainteresowań. To, co logika formalna ma do powiedzenia o takich zdaniach jak „Zamknij drzwi!” albo „Czy jutro będzie pogoda?”, mało się przyczynia do wyjaśnienia postawionego przez nas problemu, dlaczego takie wypowiedzi uważamy za sensowne.

CZY MOŻE ISTNIEĆ JĘZYK IDEALNY?

Ten brak integralnego związku między językiem a logiką dawno zauważono; wystarczy tu wspomnieć rozważania Leibniza. Na początku zaś XX wieku zapanowało wśród logików niemal powszechne przekonanie, że „winę” za to ponoszą wszelkie języki naturalne, jakie istnieją, obarczone nieuleczalną nieprecyzyjnością. Pod wpływem

tego przekonania niektórzy z nich, w szczególności Bertrand Russell, postawili sobie za zadanie wypracowanie języka sztucznego, sformalizowanego, który byłby od tej nieprecyzyjności wolny i umożliwiałby formułowanie wypowiedzi idealnie logicznych.

Po półwieczu owych prób i gorących sporów na ten temat dziś już mało kto wierzy w możliwość stworzenia języka „idealnego” i przeciwstawia taką koncepcję „nieściśłościom” języków naturalnych. Wprawdzie języki sztuczne (logistyczne) udało się wytworzyć i w niektórych, ściśle określonych zastosowaniach są one bardzo pożyteczne. Ale okazało się, że owe języki sztuczne nie są bynajmniej „językami idealnymi”. Ich absolutna jednoznaczność jest wynikiem uproszczenia i schematyzmu, przeciwstawiających się bogactwu możliwych sformułowań i określeń, jakimi dysponują języki naturalne. Właśnie owa ogromna różnorodność relacji, jakimi języki naturalne operują, jak i niezbadana jeszcze złożoność konwencji, jakie one zakładają, otwiera przed nimi możliwość zarówno większej precyzyjności, jak i zaplątywania się w węzły dwuznaczności.

Do zrozumienia, że języków naturalnych nie można zastąpić językami sformalizowanymi, przyczyniło się wiele kierunków badawczych. Najbardziej chyba zaważył w tej dziedzinie drugi okres działalności Wittgensteina, tego właśnie filozofa, który we wcześniejszym okresie jako autor *Tractatus logico-philosophicus* najbardziej się przyczynił razem z Russellem do rozwoju problematyki języka idealnego w filozofii. Zaraz obok wkładu Wittgensteina trzeba wspomnieć, jak wielką rolę w tej dziedzinie odegrały subtelne analizy języka codziennego dokonywane przez powojenną szkołę filozofii analitycznej w Anglii, w której przeważała wielka tradycja Moore'a nad kierunkiem Russellowskim, logistycznym. Nie można też pominąć prac samych logików matematycznych, takich jak Goedel, które „od wewnątrz” wykazały, że możliwość stosowania języków sformalizowanych jest ograniczona, jak również uzależniona od wcześniej istniejącego systemu językowego.

SŁOWA A JĘKI

Pojawia się więc pytanie: Jeśli logiczność i sensowność naszych wypowiedzi to nie to samo, na jakiej podstawie opieramy przekonanie, że zdanie „Jutro będzie pogoda” ma sens, a na przykład zdanie „Logika wypłała dwójkę” sensu nie ma? Może wchodzi tu w grę inne czynniki i normy. Ale jakie?

Wróćmy jeszcze do owego wspomnianego na wstępie majaczenia chorego w stanie maligny. Czym w istocie różni się ono od tak zwanych wypowiedzi sensownych? Szukając cechy odróżniającej wypowiedzi sensowne, wykluczaliśmy już formalną poprawność logiczną.

Wykluczyć też musimy oparcie takiego odróżnienia na ekspresyjnej funkcji języka, którą niektórzy zapaleni egzystencjaliści lubią przeciwstawić jego funkcji obiektywizującej. Na tej bowiem drodze doszlibyśmy tylko do stwierdzenia jednakowej wartości wszystkich rodzajów wypowiedzi łącznie z majaczeniem. Dlaczego? Dlatego że słowa majaczącego, które się nam wydają niepowiązane i chaotyczne, mogą wyrażać — o ile wiemy czy możemy się domyślać — jego doznania i przeżycia w sposób bardzo wierny. Może to zresztą dotyczyć nie tylko chorego. Kto wie, czy przeżycia ludzkie, również w wypadku ludzi zdrowych, nie są nieraz w wysokim stopniu chaotyczne. Warto też tu wspomnieć o niektórych refleksjach, jakie mogłyby w nas wzbudzić surrealistyczne eksperymenty *écriture automatique*. Słuchając „automatycznej” mowy chorego w stanie maligny nie mamy żadnych podstaw, aby sądzić, że między przeżyciem a wyrazem językowym przeżycia zaszła jakaś niezgodność czy brak powiązania. Bezpodstawne byłoby także twierdzenie, że stany i przeżycia majaczącego są mniej powtarzalne niż stany ludzi zdrowych, że są mniej „ogólne” w odniesieniu do sytuacji, w jakiej powstają. Gdybyśmy nawet stwierdzili, że wszyscy chorzy w podobnych stanach gorączkowych mają podobne przeżycia i wypowiadają się podobnym ciągiem słów i jęków, nie zmieniłoby to zasadniczo naszego przekonania, że są to wypowiedzi pozbawione sensu w takim rozumieniu tego słowa, w jakim je używamy, gdy stwierdzamy, że zdanie „Jutro będzie pogoda” jest zdaniem sensownym.

Jeśli więc ciągi słów majaczącego wyrażają treści realne, a nawet być może ogólnoludzkie, to jeszcze raz musimy wrócić do pytania: na czym polega zasadnicza odmienność jego wypowiedzi od zdań, które określamy jako sensowne? Gdzie mamy szukać miary sensowności?

Mówiliśmy już, że miary tej nie znajdziemy w formalnej analizie logicznej. Nie znajdujemy jej też, jak to powiedzieliśmy przed chwilą, w kryteriach, które mogłyby wynikać z ekspresyjnej funkcji języka. Gdzie możemy jej jeszcze szukać?

OD ARYSTOTELESA DO WITTGENSTEINA – DZIEJE URZEKAJĄCEJ KONCEPCJI

Jeden z kierunków badania tego zagadnienia, które dreczyło wielkich filozofów od samych początków refleksji filozoficznej, polegał na wypracowywaniu koncepcji języka jako pewnego rodzaju obrazu rzeczywistości, czyli nawiązywał do ontologii. Było to rozwiązanie, które zawsze — od Arystotelesa do Wittgensteina (w pierwszym

okresie jego działalności) — miało wielki urok dla wybitnych umyśłów, gdyż umożliwiało powiązanie struktury faktów świata ze strukturą mowy ludzkiej i oparcie sensu ludzkich wypowiedzi na odtwarzaniu przez nie struktury rzeczywistości (zob. Arystoteles, *De interpretatione*, 16a, 2—8; Wittgenstein, *Tractatus*, 2.I—3.OI). W naszych czasach koncepcja ta została najdobitniej wyrażona w *Tractatus logico-philosophicus* Wittgensteina i w teorii atomizmu logicznego Russella, a po częściowej autokrytyce Wittgensteina i po obaleniu teorii Russella przez nowe pokolenie analityków angielskich jest nadal przedmiotem zainteresowania niektórych badaczy (takich jak Kattsoff, Bergmann).

Wszystkie tego rodzaju teorie pojmujące język jako zwierciadło rzeczywistości inni badacze uważają dziś za przebrzmiałe z powodu ich nieprzydatności do interpretacji takich wypowiedzi, częstych przecież w ludzkiej mowie, których w żaden sposób nie można pojąć jako odbicia czegoś, co istnieje; wrócimy do tej sprawy niżej. Mają jednak te teorie niewzruszone uzasadnienie w fakcie, że świat taki, jaki jest nam dany, stanowi niewątpliwie zasadniczy punkt odniesienia dla wszelkich naszych możliwych wypowiedzi, punkt, do którego ciągle się odwołujemy, i od konieczności tego odwoływania się nigdy nie możemy się uwolnić. Dane tego świata są dla jednych ludzi pełne wymowy, pełne treści, dla innych (jak dla Kanta) puste; ale także ci, dla których są one puste i dla których wszelki sens w świecie jest tylko projekcją tendencji ludzkiego umysłu, nie wyrwyją się jak rakieta w przestworze, aby — z pozycji nieograniczonej wolności wyboru wśród światów możliwych — organizować świat idealnie do postulatów człowieka przystosowany, w którym nie byłoby żadnych elementów nie-sensownych. Paradoksalnie, fakt, że świat taki, jaki jest nam dany (jego naga „daność”), może się nam wydawać nie-sensowny, już sam w sobie świadczy o tym, że mamy również świadomość sensowności tego właśnie świata (w odróżnieniu od wszelkich światów możliwych); inaczej bowiem nic w nim nie mogłoby się nam wydawać nie-sensowne; świat wówczas nie byłby dla nas ani sensowny, ani nie-sensowny, lecz całkowicie neutralny, obojętny.

Widzimy więc, że z danego nam świata, którego część stanowimy — a nie tylko z naszej wewnętrznej rozterki — czerpiemy i poczucie nie-sensowności, i postulat sensowności. Bez presji otoczenia (w najszerszym sensie tego słowa, w znaczeniu wszystkiego, co człowieka otacza) nie miałyby zrozumiałej genezy ani odniesienia ani nasze pytania i spory o sens. Jeżeli ciągle odczuwamy konieczność intelektualnego porządkowania danej nam rzeczywistości, to dzieje się tak dlatego, że od samej tej rzeczywistości otrzymujemy jakieś wezwanie, jakieś pytanie — w tym znaczeniu, że dostrzegamy ją nie

jako wyłącznie nagą „daność”, lecz jako zagadkę do rozszyfrowania, jako coś, za czym zawsze się kryje jeszcze coś innego. Mówiąc mniej metaforycznie, można to określić tak, że zawsze dostrzegamy w świecie fragmenty sensowne, i nie mogąc się zgodzić na ich wzajemną niespójność, staramy się nadać im możliwie najpełniejszy porządek.

FAKTY I HIPOTEZY

Taki nasz stosunek do świata przejawia się w mowie. Nie mówimy tylko o rzeczywistości (czyli o faktach), która się nam objawia. Snujemy także domysły i hipotezy, zapełniając nimi białe karty w naszej wiedzy o faktach. Przekraczamy nieustannie granice tego, co dane, i przechodzimy w krainę możliwości, gdzie budujemy nasze interpretacje — będące jednak nie dowolnymi konstrukcjami, lecz dopełnieniem naszego postrzegania świata rzeczywistego.

To postrzeganie istotnie wymaga jakiegoś dopełnienia. Jest to bowiem postrzeganie nie jednolite, lecz fragmentaryczne i różnokształtne. Istnieje w nim stopniowanie: od danych o ostrych konturach, które się nam narzucają swą oczywistością, poprzez dane coraz mniej wyraźne, które już wymagają większego naszego udziału jako interpretatorów tego, co istnieje, aż do konstruowanych przez wyobraźnię wizji, które mogą nieraz się sprawdzać, wyprzedzając postrzeganie. Podobnie jest w naszej mowie: od wypowiedzi stwierdzających fakty do wypowiedzi wyrażających czyste hipotezy przechodzi się poprzez kolejne stopnie, często trudno uchwytnie i na ogół przez nas nie zauważane. Są to stopnie dostatecznie trudno uchwytnie, aby niektóre kierunki filozoficzne mogły twierdzić, że nasza wiedza jest wyłącznie hipotetyczna. Kiedy jednak filozofowie tych kierunków muszą wyjaśnić, na czym opierają rozróżnienie między hipotezami bardziej uzasadnionymi a mniej uzasadnionymi albo wręcz bezpodstawnymi — wtedy z konieczności wprowadzają jednak kryterium danych rzeczywistych i ich rolę normatywną w budowie naszej wiedzy.

Jeśli pamiętamy o elementach hipotetycznych, bez których nie możemy się obyć w naszym rozszyfrowywaniu świata, a zwłaszcza tej jego dziedziny, którą określa się jako świat ludzki, to jest dla nas jasne, że koncepcja języka jako zwierciadła rzeczywistości nie może objąć wszystkich jego aspektów. To, że język przekracza funkcję biernego odwzorowywania rzeczywistości, przejawia się w sposób nie budzący żadnych wątpliwości w istnieniu i stosowaniu jednego małego słowa: *nie*. (Zauważmy tu na marginesie, że w obrazie nie może być negacji — może być tylko zniekształcenie; negacja może się pojawiać tylko w wypowiedziach.)

Kiedy od tego, co jest „danością” świata, przechodzimy niepostrzeżenie do snucia hipotez, a potem do tego, co jest przedmiotem naszej myśli tylko w tym znaczeniu, że jest pojmowalne, niesiemy z sobą i mamy zawsze pod ręką owo małe słowo, które w każdej chwili zabezpiecza nam odwrót. Jednostka ludzka śmiało idzie naprzód poprzez próby i błędy, zabezpieczona możliwością własnych i cudzych zaprzeczeń. Zaprzeczając czemuś, stwierdza się, że postawiona uprzednio (albo implikowana) hipoteza nie jest zgodna z faktami. Co mamy na myśli, gdy mówimy, że coś „nie jest czymś”, że czegoś „nie ma”? Czy odnosimy się tu do faktów? Oczywiście nie. Faktu nie może nie być; gdyby go nie było, nie byłby faktem. Jakie byłyby nasze wypowiedzi, gdybyśmy zawsze mówili tylko o faktach? Można sobie wyobrazić taką sytuację graniczną, w której wypowiedzi ludzkie, mówiąc wyłącznie o rzeczywistości, byłyby zawsze twierdzące. Tak jednak nie jest; nasza mowa jest inna. Małe słowo nie, możliwość jego użycia w zdaniu, wskazuje na stałą interferencję wzajemną struktur danych i struktur hipotetycznych w ludzkiej myśli i w ludzkich wypowiedziach.

MIĘDZY EGOCENTRYZMEM A DANYM NAM ŚWIATEM

Nasuwa się tu zresztą jeszcze inne pytanie: czy nasze wypowiedzi dążą do wyrażenia tylko ogólnych przekonań o świecie? Napewno nie. Wypowiedzi ludzkie nie ograniczają się do przedstawienia ogólnych wzorców sytuacji w świecie, lecz muszą najczęściej sprostac zadaniu wyrażenia wypadków jednostkowych za pomocą określeń ogólnych; taki zaś sposób ich wyrażenia (poprzez określenia ogólne) jest jednocześnie wskazaniem miejsca, jakie te wypadki jednostkowe zajmują w świecie. Z takiej funkcji języka wynika splatanie się w mowie ludzkiej konwencji opisowych, odnoszących słowa do całej serii typowych sytuacji w świecie, i konwencji wskazujących (demonstratywnych), odnoszących słowa wypowiedziane w konkretnych okolicznościach do wypadków jednostkowych, jakie człowiek spotyka. Związany z funkcją wskazującą jest fakt, że każdy język naturalny zawiera pewne słowa i formy gramatyczne, które Russell nazwał „częstkami egocentrycznymi” (*egocentric particles*; zob. Russell, *An Enquire into Meaning and Truth*, London 1961, 5-te wyd., s. 108—115; Russell, *Human Knowledge*, Londyn 1961, 3-cie wyd., s. 100—108). Są to takie słowa jak „ten”, „tamten”, „ja”, „ty”, „tu”, „tam”, „teraz”, „wtedy”, „przyszłość”, „teraźniejszość”, „przeszłość” oraz takie formy gramatyczne jak czasy czasowników. Elementy te odnoszą każdy nasz opis i każdy nasz sąd do podmiotu

wypowiadającego się. Są one przeciwstawne wobec procesu obiektywizacji, czyli odnoszenia ludzkiej wypowiedzi do opisywanego stanu rzeczy; zakłócają więc w jakiś sposób neutralność opisu. Wszystko, o czymkolwiek mówimy, jest zawsze odniesione do miejsca w czasie i w przestrzeni, w jakim stawia siebie mówiący.

Russell w swej odważnej próbie wypracowania języka idealnie obiektywnego starał się o zupełne usunięcie z języka „częstek egocentrycznych”. To mu się jednak nie powiodło, co sam Russell rzetelnie stwierdził. Okazało się, że jakakolwiek nasza wypowiedź może mieć sens tylko przez określenie (niekoniecznie sformułowane, często tylko implikowane) punktu egzystencjalnego, z którego pochodzi. Owa Russellowska próba usunięcia egzystencjalnego punktu odniesienia z naszych wypowiedzi zbiegła się w czasie z odwrotną, ale równie bezpłodną — chociaż miłszą dla ludzkich skłonności narcystycznych — podjętą przez niektórych fenomenologów próbą przyznania w języku nadmiernej roli owym „częstkom egocentrycznym” na niekorzyść tego, co nazwaliśmy wyżej konwencjami opisowymi języka. Niektóre kierunki fenomenologiczne z niepokojącym uporem kultywują złudzenie, że introwertyczny styl myślenia, introwertyczny stosunek do świata przejawiający się w tekstach, w których słowo ja powtarza się ze zwiększoną częstotliwością, prowadzi nas skróconą drogą do odsłonięcia wartości ukrytych w podmiotowości ludzkiej. Uzbrojone w takie przekonanie, kierunki te szeroko rozwinęły polemikę przeciwko formom (jak się owi filozofowie wyrażają) „uprzedmiotowującym”, „reifikuującym” w języku. A formy te są przecież elementami, poprzez które ograniczająca nas „daność” świata — wyodrębniona od światów hipotetycznych — sygnalizuje nam swoją obecność.

JĘZYK – ROZDROŻE I SYNTEZA

Przeprowadzona wyżej analiza niektórych współczesnych teorii języka chyba już wystarcza do tego, by nam uświadomić, że język nie jest zjawiskiem, które dałoby się sprowadzić do jednego z wymienionych aspektów. Nie daje się ograniczyć ono ani do „ekspresji” czy „śpiewu”, jak to sugerują niektórzy neofenomenologowie starający się nawiązywać do jakiejś „pierwotności”, do jakiegoś „praczłowieczeństwa” ani do absolutnego obiektywizmu, o którym marzył Russell. Konwencji rządzących językiem nie można utożsamiać ani z prawami logiki, ani z prawami ontologii, ani też nie można ich wywieść z twórczej wymyślności ludzkiego umysłu. Język jest zjawiskiem ukształtowanym na rozdrożu egocentryzmu i heterocentryzmu, rzeczywistości i hipotezy, logiki i współlistniejących z nią,

nie dających się zredukować antynomii. Język dokonuje syntezy tych elementów na różnych poziomach uogólnienia, a nie jest tylko ich sumą arytmetyczną. W żadnym zdaniu, w żadnym słowie nie możemy tych elementów do końca wyodrębnić jednych od drugich. Żaden też z nich w obrębie języka nie może sobie rościć przewagi nad innymi.

Nieco dokładniejsze przyjrzenie się temu przypadkowemu zdaniu, do którego nieraz wracaliśmy w naszych rozważaniach, zdaniu „Jutro będzie pogoda”, może nam to wyjaśnić. Słowo „jutro”, będące według Russella „częstką egocentryczną”, określającą czasowo omawiany fakt w jego stosunku do mówiącego, ujawnia po nieco dokładniejszej refleksji treść o wiele bogatszą, wybiegającą daleko poza ową relację. „Jutro” nie wyraża wyłącznie jednostkowej relacji między mówiącym a faktem, o którym się mówi. Wyraża także współlistnienie, synchronię — na pewnym odcinku czasu — ogółu zjawisk świata, spośród których „pogoda” jest tym fragmentem, na jaki konkretnie wskazujemy w zdaniu „Jutro będzie pogoda”. Słowo „będzie” jest tak złożonym spletem elementów hipotetycznych i realnych, że do dziś stanowi dla logików nierozwiązaną łamigłówkę. A słowo „pogoda”? Może to także „częstka egocentryczna”? Chociaż nie figuruje na liście Russella, jest oczywiste, że takie, jakie jest (bez procesu pojęciowego „oczyszczenia”), nie mogłoby się ono mieścić w jego języku idealnie obiektywnym. Należało by je zastąpić terminem oznaczającym pewien stan meteorologiczny, którego natężenie musiałoby być ściśle określone ilościowo za pomocą formuły naukowej. Ale czy taki termin mógłby rzeczywiście zawrzeć w sobie całą treść, jaką ma dla nas słowo „pogoda” — treść, która sprawia, że zdanie „Jutro będzie pogoda” ma dla nas sens? Na pewno nie. Termin taki byłby czymś zasadniczo odmiennym.

Gdybyśmy znaczenie słowa „pogoda” w zdaniu „Jutro będzie pogoda” sprowadzili wyłącznie do sytuacji meteorologicznej, z pominięciem projekcji tej sytuacji na ogół zjawisk biologicznych (w świecie ludzkim i zwierzęcym), jak również na naturę nieożywioną — projekcji, którą nasze słowo „pogoda” implikuje — odciełlibyśmy jego znaczenie nie tylko od głębokich związków, jakie łączą „pogodę” z naszym ludzkim bytowaniem w świecie, ale także od relacji pozaludzkich, jakie istnieją między meteorologią a całością zjawisk przyrody. Pogoda warunkuje pracę rolników; wywiera wpływ na stan duchowy przeciętnego człowieka; kieruje rytmem biologicznym zwierząt i roślin; wyciska piętno na mało dostępnej dla nas egzystencji skał i gleb. W „dobrej pogodzie”, w jej regularności i umiarkowaniu objawia się wobec nas w sposób najbardziej dobitny to, co w strukturze świata jest przejawem harmonii żywiołów i bytów. Od czasów mitycznych „pogoda” stała się archetypem

naszego psychicznego nastawienia wobec świata: mówimy o człowieku „pogodnym”, o „burzliwym” usposobieniu, o „pochmurnym” wyrazie twarzy. Takie metafory, używane w kulturach i językach najbardziej od siebie odległych, świadczą o głębokiej, często zapomnianej zależności naszego semantycznego organizowania świata psychicznego, a nawet duchowego, od tego, co widzimy wokół siebie.

Czy pamiętamy o tym wszystkim, gdy mówimy „Jutro będzie pogoda”? Odpowiedź twierdząca na to pytanie byłaby tezą dosyć ryzykowną. Być może nie pamiętamy. Ale pomimo tego cały splot ukrytych znaczeń i aluzji, cała „archeologia” użytego słowa trwa w terminach, jakimi się posługujemy, i w każdej chwili może przekroczyć próg naszej świadomości.

KILKA UWAG AKTUALNYCH

W przeciwieństwie do majaczenia chorego, do indywidualnych skojarzeń zawartych w wypowiedziach pacjenta podczas badania psychoanalitycznego, do *écriture automatique* surrealistów — zdanie z języka potocznego, „Jutro będzie pogoda”, na pozór tak proste, jest w istocie bogatą syntezą, w której „archeologia słowa”, egocentryczność i heterocentryczność, fakt i hipoteza splatają się z sobą; a jest to synteza podlegająca ścisłym kryteriom intersubiektywnym, ustanowionym i ciągle odnawianym, i rozbudowywanym w dialogu społeczności mówiącej.

Konwencje te mogą daleko odbiegać od kanonów logiki formalnej, gdyż muszą uwzględniać całą sieć relacji pozalogicznych (to znaczy: nie dających się sprowadzić do implikacji logicznych). Ale konwencje te, znaczenia słów i sposób ich stosowania, nie mogą być „tworzone” przez jednostkę. Mogą się wyłonić tylko z konkretnej wymiany zdań w większej społeczności ludzi mówiących, na tle innych dziedzin ludzkiej aktywności, ścisłej i stałej zależności od konkretnych spotkań między ludźmi. Sens konstituuje się tylko w tych spotkaniach i nabiera mocy dzięki temu, że słowo jest jak moneta, którą słuchający może z powrotem odesłać mówiącemu. Nie może się ukonstytuować w pracowniach monologujących filozofów, choćby nawet mających zadatki geniuszu. Języki prywatne, języki kapliczek filozoficznych, które się rozwijają na marginesie języka wspólnego, są nie tyle trudne do zrozumienia, ile raczej pozbawione sensu, gdyż dokonując dezintegracji konwencji implikowanych w zastanym użyciu języka nie tworzą nowych konwencji na tej jedynej drodze, na jakiej sens wypowiedzi może być ukonstytuowany.

Jest rzeczą godną uwagi, że w epoce kryzysu słowa różne dziś

nauki i różne kierunki badawcze, jak na przykład psychologia postaci i socjologia, niezależnie od siebie nawzajem doszły w interpretowaniu języka do tego na pozór banalnego przekonania, że ilekroć jakaś wypowiedź ludzka jest dwuznaczna lub niezrozumiała w odbiorze, jest ona dwuznaczna i niezrozumiała także w samej swej konstytutywnej genezie z powodu niedostatku treści intersubiektywnej. Tej właśnie treści, która jest *sensum*.

Te słuszne tendencje współczesnej nauki trafnie streszcza M. Gurvitch: „Napięcie między trzema biegunami: ja, inni i my — w coraz większym stopniu pojmuję się jako jeden z podstawowych aspektów wszelkiej świadomości. Próba rozłączenia ja, inni i my byłaby równoznaczna z próbą zniszczenia zarówno samej świadomości, polegającej na napięciu między tymi trzema biegunami, jak i obiektywnych wytworów, znaków i symbolów, poprzez które świadomość się przejawia” (*La vocation actuelle de la sociologie*, P.U.F. 1950). W obrębie filozofii współczesnej rozważania Wittgensteina (z drugiego okresu jego działalności) na temat niemożliwości języka prywatnego zbiegają się z wnioskami francuskiej szkoły *philosophie de l'esprit* (zob. M. Nédoncelle, *La réciprocité des consciences*, Aubier 1942), z wyżej wymienionymi kierunkami nauk o człowieku (socjologią i psychologią, jak zresztą również z samą lingwistyką nowoczesną) i z analitycznym badaniem języka w powojennej filozofii angielskiej: wspólnym dorobkiem wszystkich tych kierunków jest krytyka monologicznej koncepcji języka i wskazanie na konstytutywną dla języka — a nie wtórną i pochodną — funkcję dialogu.

Chyba właśnie tu przebiega zasadnicza cezura oddzielająca myśl naprawdę współczesną od myśli epigonów romantyzmu i solipsyzmu, wywodzącej się z ubiegłego stulecia.

Alfred Gawroński

PRZEŻYCIE TRANSCENDENCJI A MITY KULTURY

1. MIT WYRAZEM PRZEŻYCIA TRANSCENDENCJI

W pracy umysłowej zdarzają się chwile satysfakcji, olśnienie, które rozjaśnia wizję świata. Zachwyty ujrzenia sedna sprawy, odkrycie czegoś, co niespodziewanie poszerza naszą wiedzę. Odkrycie nie musi być naszą zasługą po to, żeby dawało satysfakcję wzbogacenia. Trafiamy mianowicie na tekst, wyprodukowany przez kogoś innego, a czasem przez nas samych na drodze owego dziwnego mechanizmu twórczości intelektualnej, który ujawnia nam rzeczywistość w sposób dający spontaniczne poznawcze zadowolenie.

Analiza tego faktu, jak również wielu innych faktów poznawczych może być zdradliwa. W analizie bowiem mamy skłonność chwycić się rzeczy stwierdzalnych bezpośrednio. Takimi są przedmioty zmysłowej percepcji, lub same cielesne przeżycia. Wszystko inne ujawnia się wtórnie poprzez nasze spontaniczne reakcje, których głębszy mechanizm pozostaje zakryty. W chwili olśnienia poznawczego potrafimy powiedzieć tylko tyle, że „dobrze nam być” z tym nowym odkryciem i chcemy z nim pozostać. Olśnienie ma w sobie coś przelotnego, jak wizja, którą mieli apostołowie na górze Tabor. Czasem w niektórych dziedzinach daje się odtwarzać. W innych znowu nie można liczyć na żadne wymuszone powtórzenie. Znika prędko i jeśli się namiotów nie zdąży wybudować, to zostaje po nim tylko wspomnienie. Jeśli się zdąży, to zostają jeszcze puste namioty, które dla olśnionych mogą być przypomnieniem najwznioślejszej chwili ich życia, dla innych mogą stać się natomiast nieznośnym fetyszem, schematem pojęciowym pozbawionym pokrycia w bezpośrednim przeżyciu, intelektualnym rekwizytem przeszłości, który nie potrafi wywołać tego uroku chwili, która była czymś udziałem w momencie powstania.

Odkrycia bywają z różnych pięter. Bywa, że zauważamy ważny związek między rzeczami. Ale zdarza się też, że nagle dostrzegamy jak gdyby drugie dno spraw, jakąś następną rzeczywistość, której istnienia nie byliśmy skłonni przypuszczać. Powiedzenia: „drugie dno”, czy „następna rzeczywistość” są też oczywiście wieloznaczne. Wykrycie szajki przestępczej, lub prawa rządzącego rynkiem zbytu, też może przedstawiać się jako drugie, głębsze dno rzeczywistości dostrzeganej do tej pory. Czasem jednak właśnie w momencie odkrywczego olśnienia mamy do czynienia z tym, co skłonny byłbym nazywać przeżyciem transcendencji: kontaktu z wartościami absolutnymi, ze światem który nas przerasta, który jest bezwzględny, nie dopuszcza dalszej relatywizacji, i absolutnością swoją warunkuje sens lub wartość codziennych naszych czynów, lub rzeczy, z którymi się stykamy.

Filozof lub artysta zawodowy tym się różni przy tym od zwykłych ludzi, jakimi byli apostołowie Ewangelii, że na skutek posiadanej umiejętności, w owym momencie zachwytu potrafi zbudować prędko owe trzy namioty, które jemu, a czasem i innym uzmysławiają tą wielką chwilę. Dla tych, którzy nie potrafią ożywić sztywnych konstrukcji grą własnych skojarzeń sięgających owych głębszych warstw rzeczy — dla nich namioty te stoją puste. Konstrukcja bowiem jest już faktem kulturowym, nie ma tej bezpośredniości i niepowtarzalności, co indywidualne przeżycie. Jej skuteczność jako narzędzia przekazywania zależy od panującej w danym kręgu szkoły lub kultury życia wewnętrznego, od stylu i umiejętności posługiwania się rekwizytami cywilizacji.

Przeżycie transcendencji nie jest specjalnością ani filozofa, ani wyłącznie apostoła. Może się zdarzyć każdemu w życiu codziennym. Bywa duchowym olśnieniem związanym z wartością ofiarnej pracy, oczyszczeniem związanym z przewyciężeniem samego siebie, z poniesieniem ryzyka, gdy trzeba pomóc zagrożonemu człowiekowi, z postawieniem wszystkiego na jedną kartę dla ratowania kogoś, lub dla świadectwa. Odkrywamy wtedy w sposób głęboko intelektualny, że jest coś, czego wartość przewyższa naszą codzienność. Doświadczamy w sobie, że nie moje urządzenie się jest ważne, ale ważne jest świadectwo czegoś absolutnego. Odkrycia tego możemy przy tym doznać nie tylko wtedy, gdy odważnie pójdziemy za wewnętrznym wezwaniem, ale i wtedy, gdy się go zaprzemy i ujrzymy nagle swoją małość i swoje nie nadążanie w kontrastowym świetle wartości wyższych.

Ta sfera przeżyć zostaje oczywiście spostrzeżona przez badaczy kultury, ulega bowiem petryfikacji w postaci obyczajów i instytucji zauważalnych w każdej kulturze zbiorowej. Przystępują oni do badań z różną aparaturą poznawczą: psychologiczną, socjolo-

giczną, etnograficzną, wreszcie analityczno-filozoficzną. Fromm, Jung, Levi-Strauss, Eliade, Lorenz, Ricoeur, Kołakowski stanowią od wielu lat główną plejadę zachodnich badaczy kultury o bardzo różnych metodach poszukiwania. Niezależnie od przyjmowanej przez każdego z nich innej nieco terminologii i innego filozoficznego punktu wyjścia, w ramach przyjętego powyżej wstępnego zarysu problematyki uważam, że głównym jądrem ich poszukiwań jest właśnie śledzenie tego, co nazwałem powyżej przeżyciem transcendentni. Za interesowanie badaczy radzieckich rozbudowujących tzw. semiotyke kultury: Lotman, Toporow, Lekomcewowie, Piatigorskiej, Iwanow Wiac. Ws., Riewolzinowie, Uspienski, — w istocie swojej również nie odbiega daleko od tak nakreślonego tematu. Ważną rolę w sformułowaniach ich wszystkich gra przy tym pojęcie mitu. Mit we właściwym sensie to właśnie przeważnie wyraz pojęciowo-słowny przeżycia transcendentni.

Przeżycie transcendentni, jako przekroczenie przypadkowości naszej egzystencji i sięgnięcie do wartości absolutnych, konkretyzowało się w kulturach prymitywno-religijnych w postaci religijnych mitów początku, końca i boskiej ingerencji w ludzkie sprawy. Mity te były formą odesłania przypadkowości naszego życia do rzeczy absolutnych i przez to umieszczenia ich w pewnej absolutnej hierarchii wartości. W kulturze intelektualnej abstrakcyjno-religijnej, lub filozoficznej te same przeżycia transcendentni zostają wyrażane w postaci teologicznej, lub filozoficznej spekulacji o bycie absolutnym, lub o absolutnych wartościach ludzkich czynów i dzieł. Ostatni, filozoficznie chyba najgłębszy z wymienionych powyżej zachodnich badaczy kultury w niedawno wydanym dziele¹ tak określa zakres pojęcia mitu. „Ogarnia on część — zresztą rdzenną, choć ilościowo nieznaczną — mitów religijnych, mianowicie tak zwane mity początku, ogarnia nadto pewne konstrukcje, obecne (w utajeniu lub explicite) w naszym życiu intelektualnym i afektywnym, te mianowicie, które pozwalają nam warunkowe i zmienne składniki doświadczenia wiązać teologicznie przez odwołanie się do realności bezwarunkowych (takich jak „byt”, „prawda”, „wartość”)”. Wyliczenie to sugeruje nazwanie mitami tylko tych konstrukcji, które rodzą się z prawdziwej potrzeby sięgnięcia poza empirię. Dlatego sam dodałbym jeszcze dla jasności sprawy mity negatywne, naciągane konstrukcje ideowe i wszelkie baśnie tworzone sztucznie po to, aby usprawiedliwić pewien stan rzeczy przez odwołanie do specjalnie spreparowanej obiektywnej rzeczywistości.

Istnieje przy tym pewna różnica, na którą stale się natykam w tych sprawach, różnica między badaczem kultury, a filozofem

¹ *Die Gegenwärtigkeit des Mythos*, Piperverlag, München 1973, s. 7.

pragnącym skonstruować prawdziwy filozoficznie obraz świata. Autor cytowany powyżej jest badaczem kultury dokonującym genialnych wręcz analiz kulturowych faktów. Natomiast nie dąży on w tym dziele w widoczny sposób do zbudowania jednolitej konstrukcji filozoficznej. Tej postawie badacza kultury przeciwstawia się postawa filozofa (którą sam próbuję reprezentować), który spośród różnych kulturowych tworów (teorii, mitów, interpretacji) chce wybrać, lub skonstruować jedną prawdziwą teorię świata. Badacza kultury zadowala opis bogactwa mitów i ról, jakie pełnią w życiu jednostek lub zbiorowości. Filozof natomiast pyta, które mity są wartościowe lub prawdziwe, które pełnią rolę dodatnią, a które ujemną. Z tego też względu fakt istnienia przekonań mitycznych stanowi dla mnie jedynie wstępne stwierdzenie do stwierdzenia bardziej filozoficznie angażującego, jak to zaproponowane powyżej stwierdzenie istnienia lub powszechności przeżycia transcendencji. Tak jak dla Kanta fakt nauki był podstawą filozofii rozumu. Tak samo wydaje mi się, że dla współczesnego filozofa fakt kultury może być podstawą filozofii transcendencji. Stwierdzenie transcendencji pociąga przy tym od razu za sobą pewne wartościujące spojrzenie na zjawiska kultury. Mity, jako twory kulturowe mogą mianowicie powstawać nie tylko na właściwym gruncie przeżycia transcendencji, mogą też tworzyć pozory kontaktu z rzeczywistością ponadludzką i być narzędziem zakłamania, wyniesienia się jednych nad drugich, pogardy i wyzysku. Gdzie jest więc prawdziwe jądro ontologiczne kulturowego faktu istnienia mitów? Jak o jądrze tym należy mówić, ażeby się nie wyłgać z zaangażowania w życie intelektualne, jakie powinno być udziałem filozofa? Które mity zrodzone są z autentycznego przeżycia wizji transcendującej, a które są zakłamane w samym swym źródle? Oto pytania, na które badacz kultury może nie odpowiadać, filozof natomiast powinien.

2. PRZEŻYCIE TRANSCENDENCJI, A DZIAŁALNOŚĆ INTELEKTUALNO-POZNAWCZA

Działalność intelektualna zaspokaja różne potrzeby. Potrzeby te też niejednakowo rozwijają się w ramach różnych cywilizacji. We współczesnej cywilizacji krajów uprzemysłowionych rozwinęła się mocno potrzeba bezpośrednich zadowoleń z konsumpcji. Przeżycie transcendencji, jako przekraczające bezpośrednie zadowolenie, wydaje się zjawiskiem bardzo kruchym, z trudem konkurującym z bogactwem mocnych doznań zmysłowych dostarczonych na rynki kultury przez cały psycho-business przemysłu mass-media. Działal-

ność artystyczna może służyć przekazywaniu przeżyć transcendencji, w większym stopniu niż działalność intelektualno-naukowa. Ta ostatnia bywa czasem wyrazem przeżycia transcendencji, ale rzadko jest w stanie przeżycie to przekazać dalej. Przeciwnie, stwarza sztywne schematy, które mogą nawet utrudniać ten przekaz. Działalność intelektualno-naukowa jest za to wygodnym terenem powstawania mitów zakłamanych: autorytetu, uczoności, naukowości, technologii i technokracji, mitów usprawiedliwiających społeczną stratyfikację oraz stratyfikację udziału we władzy, wynoszącą wysoko funkcję eksperta. Ekspert kompetentny, z reguły w sposób ciasny i jednostronny, staje się lekarzem na wszystkie choroby i udzielnym władcą w swojej dziedzinie zastępującym swoją osobą demokratyczne instytucje. W mitologii scjentyzmu fakt zauważony staje się też normą moralną. Stwierdzenie naukowe, że wojny działają demograficznie regulująco lub że małżeństwa po kilku latach przechodzą kryzys, w ideologii scjentyzmu stają się usprawiedliwieniem wojen lub rozwodów.

Poza swą warstwą scjentyzmiczno-mitotwórczą praca naukowa bywa zaspokajaniem potrzeb poznawczych, zaspokajaniem bezinteresownej ciekawości faktów i związków lub zaspokajaniem potrzeby teoretyzacji: rekonstrukcji obrazu świata zjawisk w przyjętej siatce pojęciowej. Ciekawość jest elementem dziecięcym, jednakże trwałym w naszej kulturze. W przeważającej części jednak codziennej praktyki naukowej ludzi dojrzałych, działalność naukowa jest urządzaniem się w rzeczywistości w celu zaspokojenia konsumpcji. Nie czysta ciekawość poznawcza, ale chęć poprawy bytu materialnego nawet nie tyle własnego, co w skali narodu lub ludzkości stanowi główny motor pracy naukowej. Obok tych intencji rzeczowych mają miejsca motywacje osobiste: ambicja, chęć zrobienia kariery, wizja łatwego wybicia się, utrzymanie pozycji społecznej, przyjemna praca, dobre stosunki ludzkie, korzystanie z uprzywilejowanej pozycji uczonego. Są to pragnienia indywidualnego wygodnego urządzenia się w rzeczywistości, które mogą być motywem ubocznym, ale też, i podstawowym każdej pracy. Problematyka zarówno konkretna jak i bardzo abstrakcyjna, praca służebna jak i kierownicza, z chwilą gdy dostarcza przyjemności funkcjonalnych lub środków materialnych zapewniających użytkowanie rzeczy i wygodę, wówczas może w motywacji zejść na plan dalszy, a owa wygoda i przyjemność stają się motywem kontynuowania i rozwijania pracy. Rozważania abstrakcyjne nad strukturą pojęciową teorii mnogości, lub nad dogmatem chrześcijańskim o Trójcy mogą dawać zadowolenie funkcjonalne ze sprawności umysłu, podobnie jak praca fizyczna daje zadowolenie ze sprawności mięśni. Badania matematyczne na równi z teologicznymi dociekaniem przemieniają się w sport umy-

słowy i drogę do kariery. Istnieją intelektualne drużyny narodowe i poszczególnych ośrodków. Kongresy stają się turniejami. Powstają skale trudności problemów i oceny wyników według stopnia przezwyciężenia formalnych trudności. Przeżycia naukowców nie różnią się wtedy wiele od przeżyć sportowców lub businessmenów. Tworzą się giełdy, są zawodnicy i kibice, trenerzy, menadżerowie i widzodzwowie. Niezależnie od różnicy treści problematyki satysfakcje są te same. Dotyczą sprawności operowania pewnym aparatem i własnym ciałem, oraz uzyskiwania widzialnych wyników przynoszących zmysłowe zadowolenie. Tak więc praktyczność i użyteczność wkraça do nauki nie tylko przez ogólną technologiczność naszej wiedzy, ale też przez sam sposób uprawiania naukowego rzemiosła.

Warto tu dodać pewne ogólne zastrzeżenie. Percepcja bezpośrednia, poddana analitycznemu badaniu, jawi się zawsze jako zmysłowa i cielesna. Elementy pozazmysłowe nie mają tej oczywistości, co ich korelaty zmysłowe. Stąd szukając niezachwianej bazy naszej wiedzy i struktury pojęciowej natrafiamy zawsze na przeżycia zmysłowe. Krok ku czemuś innemu, czemuś poza czy ponad zmysłową percepcję zawsze wydaje się nie oczywisty; pełen arbitralności i ryzyka. Krok ten jest zawsze poddaniem się pewnej spontaniczności, zastanemu mechanizmowi lub własnym spontanicznie stworzonym konstrukcjom. Stąd krytyka redukująca elementy pozazmysłowe do ich zmysłowych korelatów, jak i pokusa istotnej redukcji swoich przeżyć do dziedziny empiryczno-zmysłowej będą zawsze towarzyszyć ludzkiemu wysiłkowi. Kryterium wartości treści pozazmysłowych należy więc dopatrywać się w możliwości przezwyciężenia zmysłowych satysfakcji i poświęcenia bezpośrednich przyjemności. Choć i to kryterium w pewnych nielicznych przypadkach może być zawodne ze względu na powstawanie satysfakcji zwyrodniałych, masochistycznych, nie kryjących za sobą żadnych wyższych przeżyć.

Ale obok działalności intelektualnej zrutyinizowanej w postaci pracy naukowej istnieje twórczość intelektualna, która stara się być próbą zrozumienia świata. Powstają też całe szkoły i kierunki, w których szukanie owego zrozumienia bywa również z kolei zrutyinizowane i staje się podstawą do ideologicznej stratyfikacji społecznej, opartej o ideologicznych ekspertów. Abstrahując więc od rutyny, zwyczajów i mitów wtórnych, głównymi potrzebami pchającymi nas do umysłowych zajęć są dwie potrzeby: potrzeba zapewnienia sobie bytu materialnego i urzędzenia się wygodnego indywidualnego i zbiorowego w rzeczywistości, oraz potrzeba zrozumienia świata, sięgnięcia do głębszych jego mechanizmów. Praca badawczo-naukowa, przy obecnych jej wyróżnikach bywa objawem obu potrzeb. Jednakże, jak twierdzi badacz kultury, w przeważającej swej

masie „praca analitycznego umysłu produkującego naukę jest w kulturze ludzkiej organem praktycznego oswajania środowiska fizycznego. Nauka jest przedłużeniem technologicznego prawa cywilizacji. Prawdziwe w praktyce naukowej jest to, co ma szansę zastosowania w skutecznych zabiegach technologicznych”. Natomiast „Pytania i przeświadczenia metafizyczne są jałowe technologicznie, nie stanowią tedy części analitycznego wysiłku ani składnika nauki. Jako organ kultury są przedłużeniem jej mitycznego pnia... Zmierzają do ujawnienia relatywności świata doświadczenia i próbują odsłonić realność niewarunkową ze względu na którą warunkowa realność staje się sensowna”². Uczyniwszy to odróżnienie badacz kultury wyróżnia trzy formy potrzeby zrozumienia świata: 1. „potrzeba przeżywania świata doświadczenia jako sensownego przez relatywizację do niewarunkowej realności wiążącej celowo zjawiska”. 2. „potrzeba wiary w trwałość wartości ludzkich” i 3. „pragnienie widoku świata jako ciągłego”³. Te właśnie potrzeby są zdaniem badacza kultury zaspokajane przez działalność mitotwórczą i jej liczne przedłużenia. Są to: „... trzy wersje tego samego zjawiska. Wydaje się w rzeczy samej, że ten sam wspólny motyw objawia się we wszystkich: pragnienie unieruchomienia czasu fizycznego przez nałożenie nań mitycznej formy czasu, tj. takiej, która pozwala w przepływie rzeczy dopatrywać się nie przemiany tylko, ale kumulacji, albo pozwala wierzyć, że to co minione, przechowuje się — co do wartości — w tym, co trwa; że fakty nie są faktami tylko, lecz cegiełkami świata wartości, które można ocalić bez względu na nieodwracalność zdarzeń. Wiara w celowy ład, utajony w potoku doświadczenia, daje nam prawo sądzić, że w tym, co przemija — rośnie i przechowuje się coś, co nie przemija właśnie; że w nietrwałości wydarzeń kapitalizuje się niewidoczny wprost sens, że więc rozkład i zniszczenie dotyczą tylko widomej warstwy istnienia, nie dotykając drugiej odpornej na ruinę”... „we wszystkich przypadkach chodzi o to samo: o uniknięcie zgody na świat przypadkowy, wyczerpujący się każdorazowo w swojej nietrwałej sytuacji, która jest tym, czym jest teraz i do niczego nie odsyła”⁴.

Badacz kultury zauważa więc potrzebę powszechną przeżywania transcendencji, ale na spostrzeżeniu tym się zatrzymuje. Filozof natomiast nie może pozostać beznamiętnym obserwatorem kultury. Filozof ma być świadkiem swojej wiary. Ma on mówić: doświadczam i wierzę, lub mówić: nie wierzę, nie doświadczam, lub: nie mam jasnego zdania, ale przypuszczam, że jest raczej tak a tak. Badacz kultury pisze; że: „Do mitu przekonać nie podobna. Filo-

² op. cit. s. 11

³ op. cit. s. 12 i 13.

⁴ op. cit. s. 14.

zofia dyskursywnie uprawiana przyczyniała się nieraz swoją pracą do ożywienia świadomości mitycznej, chociaż nie mogła prawomocnie wtłoczyć treści mitu w zasoby analitycznego rozumu, gdzie w ogólności zdolne są trwać tylko dzięki własnej martwocie — nieczynne i jałowe jak puste okładki książek na półkach biblioteki. Filozofia może: po pierwsze budzić samowiedzę doniosłości, jaką mają w bytowaniu ludzkim pytania ostateczne. Może po wtóre, odświeżać w świetle tych pytań absurd świata relatywnego uznanego za rzeczywistość samowystarczającą. Może po trzecie otworzyć samą możliwość interpretacji świata doświadczenia jako świata uwarunkowanego. Więcej uczynić nie może”⁵. Zgoda, ale jeśli wyraźnie podkreślimy, że tyle może zrobić filozofia „u p r a w i a n a d y s k u r s y w n i e”. Natomiast filozofia nie musi być uprawiana wyłącznie dyskursywnie i dlatego może i powinna, moim zdaniem, służyć rozbudzeniu „mitycznej świadomości”.

3. PRZEŻYCIE TRANSCENDENCJI NA CO DZIEŃ

Ale przeżycie transcendencji, jak zauważyliśmy na wstępie, objawia się nie tylko w działalności intelektualnej filozofów. Przede wszystkim przenika ono podskórnie świat wartości ludzkich. Powiedzenie prawdy przeżywamy często jako „wierność prawdzie bezwzględnej”. Nie skrzywdzenie człowieka przeżywamy jako uznanie jego absolutnej wartości jako „osoby ludzkiej” przekraczające przypadkowość jego sytuacji, wyglądu i zachowania. Jak pisze badacz kultury: „Głód zakorzenienia w świecie zorganizowanym przez mit zmierza ku określeniu siebie samego w zastanym i charyzmatycznie doświadczonym porządku wartości, jest pragnieniem wykroczenia poza siebie w ład, w którym traktuje siebie jako obiekt o wyznaczonym zakresie możliwości”⁶. W etyce personalistycznej ów ład transcendentny realizowany jest przez absolutną wartość każdej jednostki ludzkiej. Technologiczny utylitaryzm pozwala sumować jednostki ludzkie i bilansować wartości. Pojawił się on już w scholastyce w postaci wykrętnej teorii mniejszego zła, zniekształcającej pierwotny absolutyzm moralny chrześcijaństwa. Sumowanie jednostek ludzkich pozwala zabijać albo wyzyskiwać mniejszość dla większości, lub „gorszych” dla „lepszyc”. A tylko pogląd o absolutnej wartości jednostki i stąd niemożliwość żadnego porównywania

⁵ op. cit. s. 16.

⁶ op. cit. s. 26.

i żadnej kalkulacji stwarza podstawę szacunku dla jednostki, szacunku, który znosi gwałt i wyzysk. Transcendencja wartości jest więc prawdziwą podstawą społecznego dobra. Zło oczywiście ma również swoje mity. Do rangi mitu (w jakimś, może zakłamanym sensie), transcendentnie narzucającego normy i przynoszącego owe poczucie zakorzenienia w świecie „odgórnie zorganizowanym” mogą urastać siły ziemskie, polityczne: Naród, państwo, Kościół, przymus społeczny. Oczywiście ci, którzy występują przeciwko zniewoleniu przez owe siły, działają zwykle w sposób bardziej autentyczny w imieniu właśnie „charyzmatycznie doświadczonego porządku wartości”.

Łatwość zakłamania w micie ujawnia się nam, gdy śledzimy dzieje wielkich hasła. Nie jest rzadkim fakt, że hasła: humanizm, racjonalność, moralność, służą głównie do schlebienia samemu sobie. Inne jak: honor, godność, służba, zaangażowanie, odpowiedzialność, sprawiedliwość, wspólnota, Ojczyzna, Naród, Kościół, Bóg, wywołują co prawda bardzo pozytywne poczucie powinności, wymagają od nas wysiłku, zobowiązują. Równocześnie jednak stają się podstawą zobowiązywania innych w stosunku do nas i mogą być punktem wyjścia rewindykacji, żądań i przymusu. W tym pierwszym przypadku hasła te są elementem przeżycia wartości, w drugich bywają wynikiem walki o byt, lub próby wygodnego urządzenia się. Niektóre hasła jak: postęp, rozwój, socjalizm, pokój, w praktyce społecznej częściej nawet niestety poddają się drugiej z wymienionych funkcji niż pierwszej.

Najprostszą formą uznania (w dziedzinie etyki) transcendencji czy absolutności wartości jest przyjęcie (za Kotarbińskim) oczywistości serca: „czuję, że tak właśnie trzeba postąpić”, „nie wolno oszukać”, „nie wolno zabić” lub „zabójstwo jest złe” i nie ma potrzeby tłumaczenia czemu. Do zabiegów mitologicznych w rozważanym tu sensie należy dodawanie w takich chwilach zdań typu: „bo tak mówi mi moje sumienie”, lub „bo to jest istota człowieczeństwa”. Zrozumiałe i pozbawione mitologii jest natomiast, że oceny swoje dotyczące różnych spraw układa się w jednolity system, który może ułatwić przekazanie intuicji.

Przeżycie transcendencji istotnie angażujące dokonuje się w miłości. Miłość, w szerokim sensie tego słowa, wykraczającym daleko poza erotykę, nie zatrzymuje się na świecie zjawisk, ale wychodząc poza wrażenia, poza bilanse strat i zysków, przyjemności i przykrości, sięga jak gdyby do istoty bytu drugiego człowieka i ogarnia go w jego absolutności. Jest „przyjęciem innego człowieka w całości, bez racji, bez potrzeby usprawiedliwienia, bez kalkulacji”, jest aktem „akceptacji totalnej i ufnej” jest „głodem zjednoczenia doskonałego”. Zawiera, jak mówi badacz kultury, „euforyczne przeżycia

zaczątkowości", „bycia u początku”⁷ czegoś co nas przekracza. Tu, w przeciwieństwie do problemów epistemologicznych, transcendencja przestaje być częścią gadaniną, a zaczyna być postawą, za którą się płaci wysiłkiem lub poświęceniem. Również uznanie wolności drugiego człowieka w wszystkich jego osobowych relacjach jest przeżyciem transcendencji, które pociąga za sobą praktyczne skutki (szacunek dla cudzych decyzji). Sam fakt posiadania, lub nie posiadania przekonań o transcendencji, jak pokazują badania kultury, może wynikać z podobnych nastawień intelektualnych. Zarówno wiara w Sens jak i w brak sensu mogą się rodzić z mitu własnego bohaterstwa i uczciwości intelektualnej i stają się pożywką własnej pychy. To jednak tym bardziej przekonuje mnie o potrzebie badania postaw całościowego zaangażowania, uzewnętrzniającego się w praktyce życia. Wtedy może nie doszlibyśmy do takiego zrównoważenia mitu Rozumu i Nierozumu, jakie cechuje teoretyka kultury badającego postawy bez względu na zaangażowanie. Nierozum raczej rozbraja, a nie angażuje. Nikt nie poświęci się w imię bezsensu. Poświęcenie się jest spontanicznie związane z uznaniem sensu przekraczającego bezpośrednio doznań cielesnych.

Sam skłonny byłbym np. proponować jako dość ważne, jak to już raz zaznaczyłem, odróżnienie konstrukcji i przeżyć stwarzających jakieś wymagania, od takich, które są tylko ogólną formą percypowania, lub zachowania się ludzi, ale niczego nie wymagają. Krócej i przenośnie: mity, za które się płaci, i mity darmowe, formalne, nie wymagające, ale i nie dające za to wiele. Skłonny byłbym uważać, że tylko w tych pierwszych kryje się prawdziwe przeżycie transcendencji, drugie natomiast mogą służyć wszelkim celom i podlegają wszelkim nadużyciom. Odróżnienie to ważne jest oczywiście tylko z pewnego swoistego punktu widzenia, nie ze względu na treść, ale całość sytuacji. Wiadomo bowiem, że ta sama treść mityczna bywa przeżywana przez jednych jako zobowiązująca do bohaterstwa lub wysiłku, przez drugich jako usprawiedliwiająca z nieróbstwa, stagnacji lub gorszych jeszcze grzechów. Powinniśmy więc badać nie same zadokumentowane treści, ale sposoby ich przeżywania i sposoby płacenia rachunków.

Większość treści mitycznych pełniących zasadniczo rolę moralnie pozytywną, może łatwo ulegać zwichnięciu. Wartość jednostki ludzkiej, jej godność i należne uznanie stanowią zespół treści mitycznych w tym najszerszym sensie będących podstawą szacunku dla drugiego człowieka, nie zniewalania i dbania o ludzkie warunki życia dla wszystkich. Te same treści degenerują w postaci wymaga-

⁷ op. cit. s. 50–52.

nia dla siebie od całej rzeczywistości należnych świadczeń, przy równoczesnym braku poczucia odpowiedzialności za rzeczywistość. Stają się podstawą rewindykacji bez poczucia własnego zobowiązania do wysiłku i troski o innych. W degeneracji tej są pewne elementy charakterystyczne dla naszej epoki. Dawniej „obiektywne prawo” życia uzasadniało istniejące różnice społeczne. Człowiek tylko doprowadzony do skrajności występował przeciwko strukturze. Dziś powszechne jest mniemanie, że na skutek samego faktu istnienia człowiek posiada „obiektywne prawo” do żywności, do rozrywek, do samostanowienia, do udziału we władzy i w zyskach. „Obiektywne prawo” nie uzasadnia już istniejącego stanu, ale uzasadnia przeciwnie: niezadowolenie z obecnego stanu i pewną wizję przyszłości, w której realizowałyby się owo prawo. Ten stan rzeczy może być pobudką do czynnego poprawienia rzeczywistości, ale może też degenerować w postaci ogólnego przeżycia pretensji do rzeczywistości, do otoczenia, środowiska, do wszystkich ludzi poza samym sobą. Naturalne jest, że człowiek postawiony w sytuacji zależności od innych, lub od zewnętrznych sił, odpowiedzialność za stan aktualny spycha na tych ludzi, lub te elementy rzeczywistości, od których czuje się uzależniony. Uzależnienie jest nawet wygodne psychologicznie w tym sensie, że czujemy się zwolnieni z odpowiedzialności i z pretensji w stosunku do samego siebie, natomiast odczuwamy jako usprawiedliwioną pretensję do innych. Sytuacja, w której od siebie nie musimy nic wymagać, a mogą wymagać od drugiego, jest psychologicznie wygodna, ale zwykle kryje w sobie uproszczenie, a często wyraźny fałsz. Jaki ma sens mówienie o „prawie do żywności”, jeśli np. żywności jest za mało? Albo jaki ma sens mówienie o „prawie do wolności i samostanowieniu”, jeśli np. nie ma w społeczeństwie sił, które potrafiłyby utrzymać wolność i realizować samostanowienie? Obiektywne prawo do standardu życiowego lub społecznego jest konstrukcją mityczną, która staje się zbyt często tylko podstawą do żądań od innych i usprawiedliwiania własnej bierności.

Tak więc konstrukcja intelektualna mityczna wydaje się nie zawsze płynąć z przeżycia transcendentnej wartości, ale bywa podszywaniem się pod transcendencję w celu usprawiedliwienia wygodnej postawy. Badacz kultury zauważa to w stosunku również do mitów najbardziej fundamentalnych.

Zamiast autentycznego przeżycia transcendencji „w micie Rozumu czaić się będzie strach przed rozpaczą, ucieczka od zwątpienia, szukanie opieki w obliczu absurdu, przypadkowości, śmierci, cierpienia... Mit Nierozumu może wynurzać się w odwadze z próby stawienia czoła bytowi przypadkowemu, ale może być poczęty w tej samej ociężałości strachu przed pytaniem Ostatecznym... Może być zwyczajnie próbą zanurzenia się w bezpośredniości faktycznej ży-

cia codziennego, którego nie pragniemy zrozumieć i przyjmujemy bez namysłu jako realność samowystarczającą... Jak więc na micie Rozumu uwieszona bywa trwoga przed absurdem, tak na micie Nie-rozumu — trwoga przed samą sytuacją pytającą, która nas stawia w obliczu świata przypadkowego.

Dlatego każde z postanowień mitotwórczych może mieć próchniejący korzeń strachu, ale każde może być także zaszczipione na owocującym pniu świadomości radykalnej wobec siebie. Dlatego duch odwagi nie jest jednostronnym sojusznikiem żadnego...⁸

Nie tyle ważne są więc doktrynalne przekonania, ale ważny jest moment ryzyka, wysiłku, który odsuwa na bok naszą zasiedziałość i staje się bezbronnym krokiem w nieoczywistość.

Andrzej Grzegorzczak

⁸ op. cit. s. 62.

MICHAŁ HELLER

MAŁY TRAKTAT O METODZIE

I. SPOJRZENIE WSTECZ

Zdobycze nauki i techniki budzą w nas uczucie dumy a nawet wyższości wobec poprzedników. Jednakże chwila zastanowienia pozwala zauważyć, że ludziom każdego stulecia okres ich życia musiał się wydawać punktem szczytowym dotychczasowego rozwoju. I tak było rzeczywiście, jeżeli tylko przyjąć z grubsza ciągły, bez regresów, postęp wiedzy. W takim razie rodzi się pytanie: jak za kilka stuleci inni będą oceniać nasze osiągnięcia? Czy tak samo jak my dziś oceniamy poglądy naszych poprzedników?

Dla starożytności i średniowiecza Wszechświat ograniczał się do układu planetarnego „okrytego” sferą gwiazd stałych, a kosmologia była nauką o strukturze tego układu. Jego ewolucji nawet nie podejrzewano, niezmienny „świat nadksiężycowy” stanowił wyraz najwyższej harmonii. Pytanie, co znajduje się w środku Wszechświata, Ziemia czy Słońce, uważano za jeden z najważniejszych problemów kosmologicznych.

Arystotelesowska doktryna o nieruchomości i centralnym położeniu Ziemi była powszechną, ale nie jedyną, kosmologią tamtych czasów. Z dzieła samego Arystotelesa zatytułowanego *O niebie* (*De caelo*) dowiadujemy się, że „inaczej uczą zamieszkujący Italię pitagorejczycy. Twierdzą oni, że w środku znajduje się ogień, a Ziemia jest jedną z gwiazd okrążającą ten środek, jej ruch okrężny wokół środka jest przyczyną dnia i nocy.”¹ Współczesny historyk filozofii streszcza dalsze wywody Arystotelesa: „Arystoteles zarzucił pitagorejczykom oraz ich 'licznym' — jak pisał — zwolennikom, że miast

¹ Arystoteles, *De caelo*, II 13, 293a, 20—23.

poszukiwać racji i przyczyn dla zjawisk sprowadzają i podporządkowują zjawiska swoim z góry przyjętym założeniom oraz poglądom. Tok ich rozumowania jest bowiem następujący: temu, co najczcigodniejsze najbardziej też czcigodne przysługuje miejsce; wiadomo zaś, że ogień jest bardziej czcigodny niż Ziemia. ...Na tej podstawie stwierdzali: miejsce pośrodku kuli przysługuje raczej ogniewi niż Ziemi. ... To, co najbardziej zasadnicze, pierwiastkowe w danej całości, powinno być jak najskuteczniej zachowywane, chronione; najlepiej zaś jest zabezpieczone to, co mieści się w środku danej całości; zasada ta odnosi się również i do środka świata.”²

Arystoteles ostro zwalczał poglądy pitagorejczyków: „Ich błąd polegał — zdaniem Stagiryty — na tym, że nie rozróżniali „środka” ze względu na wielkość oraz ze względu na naturę danej rzeczy. Tymczasem wiadomo, że środek zwierzęcia nie jest identyczny ze środkiem jego ciała. Należy ponadto sądzić, że w jeszcze większym stopniu odnosi się to do wszechświata. Pitagorejczycy, przeoczywszy drugie znaczenie słowa „środek”, zupełnie niepotrzebnie zdeformowali właściwą strukturę świata. ...Wszechświat jest skończony i ziemia (jako element) z natury opada ku ilościowemu środkowi wszechświata, natomiast ogień ulatuje od tegoż środka ku ostatniej, podksiężycowej strefie elementarnej.”³

Oto próbka kosmologicznej argumentacji greckiej starożytności. Całe średniowiecze zachowało w zasadzie ten sam styl w dociekaniu struktury świata jako całości.⁴

II. OBRAZ ŚWIATA I ZAGADNIENIE METODY

Wobec argumentów Arystotelesa („środek zwierzęcia nie jest identyczny ze środkiem jego ciała” (!)) powstaje w nas odczucie rozbawienia. Spróbujmy jednak spojrzeć nieco głębiej na naukowe zmagania tego filozofa.

Nauka, zdaniem Arystotelesa, powinna „poszukiwać racji i przyczyn dla zjawisk, a nie podporządkowywać zjawiska z góry przyjętym założeniom i poglądom”. Poszukiwanie „racji i przyczyn” określa metodę arystotelesowskiej nauki. Autorytet, jakim ta metoda cieszyła się przez długie wieki, wynikał chyba stąd, że jest ona zgodna ze zdrowym rozsądkiem. Jeżeli ktoś rozumny wykonuje

² M. Kurdziałek, *Sredniowieczne stanowiska wobec tezy: Ziemia jest jedną z planet*, w: *Mikołaj Kopernik — studia i materiały sesji kopernikowskiej w K.U.L.*, 18—19, II, 1972 R., Lublin 1973, s. 59—60.

³ Tamże, s. 60—61.

⁴ Na potwierdzenie tej tezy warto przeczytać w całości cytowany wyżej artykuł M. Kurdziałka.

pewną czynność, to zawsze kieruje się jakimiś racjami. Jeżeli w życiu codziennym znamy przyczyny czegoś, to łatwiej przewidzieć skutki. Ale w tej zdroworozsądkowości kryje się również wielkie niebezpieczeństwo metody „racji i przyczyn”. Niebezpieczeństwo to nazywa się antropomorfizowaniem przyrody; polega ono na przypisywaniu przyrodzie cech i prawidłowości zaczerpniętych ze sfery przeżyć i działalności człowieka. Mimo, że Arystoteles wyrażeniami „racja” i „przyczyna” nie przypisywał znaczeń wziętych z języka potocznego, lecz w swojej „filozofii pierwszej” rozbudował subtelną teorię przyczyn, to jednak, przynajmniej w zastosowaniu do przyrody, nie ustrzegł się antropomorfizmów. Cała polemika z pitagorejczykami — zresztą i z jednej, i z drugiej strony — nosi wyraźne znamiona antropomorfizowania (np. poszukiwanie najszlachetniejszego miejsca we Wszczęświecie).

Przy pomocy określonych metod nauka dochodzi do takich czy innych wyników. Zespół tych wyników daje pewien „obraz świata”. „Obraz świata” stworzony przez naukę staje się własnością „ogólnej kultury” danej epoki. W tym sensie ma on znaczenie światopoglądowe. Wykształcony człowiek nie spogląda wokół siebie nieuzbrojonym okiem, lecz przez okulary kultury, która go wychowała.

Działa tu pewien subtelny rodzaj sprzężenia zwrotnego. Obraz świata jest wynikiem zastosowania konkretnej metody badawczej, ale też sama metoda badań stanowi jeden z najważniejszych elementów obrazu świata. W nauce metoda osiągania wyników i same wyniki są bodaj jeszcze bardziej zespolone (czy wręcz wymieszane) niż technika malarska z efektami uzyskanymi na płótnie.

Metoda naukowa określa, co nauka rozumie przez słowo „jest”. Ta funkcja metody naukowej jest tak istotna, że można by ją wręcz uznać za definicję metody. Metodą naukową byłoby to, co wyznacza „istnienie” w danej nauce. Tak na przykład fizyka arystotelesowska poszukuje „racji i przyczyn” do zjawisk stwierdzonych w doświadczeniu potocznym. A zatem dla fizyki arystotelesowskiej *istnieje* to, co jest dane w doświadczeniu potocznym oraz *istnieją* „racje i przyczyny” wykryte drogą rozumowania.

Tu właśnie rodzi się jeden z najtrudniejszych problemów filozofii nauki: czy wobec tego nauka odkrywa to, co istnieje, czy sama konstruuje (określa istnienie!) przedmioty, które bada? Jest to — może nieco inaczej ujęty — odwieczny problem dręczący filozofów: czy człowiek jest zdolny poprzez gąszcz „danych zmysłowych” dotrzeć do „rzeczy samych w sobie”? Kilka uwag na ten temat poczyniliśmy na początku rozdziału czwartego⁵. Teraz zostawmy to kantowskie pytanie na boku.

⁵ Jak się stwarza światy, Znak 232, s. 1327.

Kosmologia starożytna wypracowała pewien model świata: Ziemia w absolutnym środku, otoczona koncentrycznymi sferami, źródłem jednostajnego ruchu obrotowego sfer są tzw. inteligencje.⁶ Zarówno Ziemia, sfery, jak i inteligencje istnieją, bo zostały bądź stwierdzone w doświadczeniu potocznym (Ziemia), bądź wyrozumowane (sfery, inteligencje).

W czasach nowożytnych ten obraz świata został zdyskredytowany. Dziś wydaje nam się naiwny, odrzucamy go.

Co właściwie się stało? Rewolucja naukowa na początku czasów nowożytnych polegała przede wszystkim na wypracowaniu nowej metody badania przyrody. Metodę dorabiania racji i przyczyn zastąpiła metoda empiryczna. Wbrew nazwie, która sugeruje posługiwanie się wyłącznie doświadczeniem, sprowadza się ona do harmonijnego zespolenia kontrolowanej (a nie przednaukowej) empirii ze zmatematyzowaną teorią. Zresztą, ściśle rzecz biorąc, nie sposób nakreślić ostrej granicy między faktem eksperymentalnym a formalizmem teorii: nie ma tzw. nagich faktów, wynik nawet najprostszego eksperymentu osiąga się dzięki znajomości często bardzo skomplikowanych teorii; każdy fakt jest w wysokim stopniu uteoretyzowany. Można tylko powiedzieć, że w pierwszej fazie konstruowania naukowej teorii przeważa element empiryczny: z bazy empirycznej, przy pomocy pewnych uogólnień, formuluje się założenia dla nowej teorii. W drugiej fazie wyraźnie przeważa element formalny: wychodząc z przyjętych założeń przeprowadza się matematyczną dedukcję, która ma ostatecznie doprowadzić do konkretnych przewidywań empirycznych. W trzeciej fazie przewidywania te należy porównać z wynikami doświadczeń. Ten trzeci etap, zwany etapem weryfikacji, decyduje o odrzuceniu danej teorii (gdy fakty doświadczone przeczą jej przewidywaniom) lub o jej dalszym życiu na terenie nauki.⁷

Zagadnienie istnienia we współczesnych naukach empirycznych nie jest łatwym problemem. Mówiąc najogólniej, dla nauki istnieją nie tylko bezpośrednie wyniki pomiarów, lecz także „byty teoretyczne”, które jakoś wyjaśniają-jednoczą bogactwo danych empirycznych. Takimi „bytami teoretycznymi” są na przykład: atom, cząstka elementarna, metagalaktyka. Nikt nigdy nie dotknął ich doświadczalnie, a jednak nauka uznaje ich istnienie. Są one wyrozumowane, aby wytłumaczyć pewien zbiór wyników doświadczalnych, i pod tym względem są bardzo podobne na przykład do arystotelesowskich inteligencji. Zasadnicza różnica polega na tym, że u Arystotelesa wyjaśnienie szło od zjawisk do przyczyn (np. inteligencji) i na nich się kończyło; w pewnym sensie zjawiska były po to, żeby uzasadnić

⁶ Jest to, rzecz jasna, bardzo uproszczony „obraz świata” starożytności.

⁷ Dokładniejszemu omówieniu metody empirycznej był poświęcony cykl moich artykułów w *Tygodniku Powszechnym* pt.: *Spotkania z nauką*.

istnienie przyczyn; natomiast w nowoczesnych naukach (znowu mówiąc bardzo ogólnikowo) wyjaśnienie podąża od faktów doświadczalnych do „bytów teoretycznych” i od „bytów teoretycznych” znowu do przewidywań empirycznych; teoria jest tylko po to, by usprawnić empirię. Ponieważ nie ma nągich faktów, każdy wynik eksperymentu jest równocześnie w pewnym stopniu „bytem teoretycznym”. Istnienie empiryczne i istnienie teoretyczne są jakby dwiema stronami tego samego istnienia.

Jesteśmy skłonni uważać wypracowaną przez naszą naukę metodę za najistotniejszy element naukowego obrazu świata. Bo przecież „istnieje” naukowe rozumie się dopiero wtedy, gdy zna się metodę naukowego poznania. Ludzie nie uświadamiający sobie tego polemizują z nauką lub powołują się na nią dla uzasadnienia swoich sądów (nawet o charakterze ontologicznym) biorąc „jest” naukowe w znaczeniu potocznym, to znaczy najczęściej w znaczeniu przez siebie narzuconym. Tu rodzą się najgłębsze nieporozumienia między różnymi „naukowymi filozofiami” a samą nauką.

III. KRYTERIUM WCHŁANIANIA

Czy nowa metoda jest lepsza od starej, arystotelesowskiej? Jesteśmy skłonni uważać, że dopiero wraz z pojawieniem się nowej metody zrodziły się nauki, a wszystko co było przedtem mogło najwyżej stanowić przed-naukę. Czy takie mniemanie nie jest przejawem naszej zarozumiałości?

Sądzę, że istnieje obiektywne kryterium odróżniające naukę od przednauki: jeżeli nowa teoria całkowicie przekreśla starszą teorię, to obie, lub przynajmniej ta starsza, należą do przednauki. W przednauce nie ma prawdziwego postępu. Każda nowa teoria burzy wszystko, co było przedtem i zaczyna „naukę” od zera. Inaczej działa metoda naukowa: następna teoria w zasadzie nigdy nie przekreśla poprzedniej, lecz zwykle stanowi jej uogólnienie; stare okazuje się szczególnym przypadkiem nowego. Istnieje tu prawdziwy postęp polegający na kumulacji dotychczasowych osiągnięć, a uogólnianie otwiera coraz to nowe horyzonty badawcze. Jeden z moich Przyjaciół-fizyków wymyślił obrazową nazwę: „kryterium wchłaniania” — nowa teoria jest wtedy naukowa, gdy wchłania w siebie (jako swoje szczególne przypadki) teorie poprzednie.

Podkreślamy wszakże, że „kryterium wchłaniania” dotyczy teorii bardziej zasadniczych, tych które tworzą obowiązujący w danej epoce „obraz świata”. Do modeli pomniejszych, będących raczej zastosowaniem teorii „zasadniczych” do bardziej szczegółowych dziedzin⁸,

⁸ O różnicy między teorią a modelem por. *Jak się stwarza światy*, Znak 232, s. 1327.

kryterium to nie stosuje się tak rygorystycznie. Poszczególne modele bywają niekiedy całkowicie zastępowane przez modele doskonalsze.

Sięgajmy po przykłady do historii nauki. Arystotelesowska teoria świata zbudowanego z koncentrycznych sfer jeszcze w starożytności znalazła swojego konkurenta. Hipparch a potem Ptolemeusz zaproponowali inny obraz świata: mniej lub bardziej materialne sfery Arystotelesa zostały zastąpione geometrycznymi orbitami planet. Orbita każdej planety wygląda następująco: centralnie położona Ziemia opasana jest dokładnie kołowym deferensem, po deferensie ruchem jednostajnym ślizga się mniejszy okrąg zwany epicyklem, dopiero po epicyklu porusza się planeta, także ruchem jednostajnym. Model Hipparcha-Ptolemeusza całkowicie przekreślał model Arystotelesa. I odwrotnie, kto wolał kosmologię Arystotelesa, musiał odrzucić model Hipparcha-Ptolemeusza.

Następną wielką koncepcją Wszechświata była kosmologia Kopernika. Postawiła ona „do góry nogami” model Hipparcha-Ptolemeusza. Nie ma potrzeby przedstawiać bliżej rewolucji Kopernika. Jest ona powszechnie znana.

Kopernik dał pierwszy obraz świata, który nie został przekreślony (jeśli nie liczy późniejszych poprawek czy retuszy) przez następną teorię. Model Kopernika został wchłonięty przez mechanikę Newtona. Z równań teorii grawitacji Newtona wynika model układu planetarnego w ogólnych zarysach zgodny z modelem Kopernika (plus dość istotne poprawki naniesione przez Keplera).

Stworzenie przez Newtona mechaniki klasycznej uważa się zwykle za początek nowożytnej nauki. Początek ten nazwijmy umownie „chwilą N” (Newton, Nowożytna Nauka). Chwila N nie pokrywa się dokładnie z datą ogłoszenia *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica*, lecz jest nieco rozmyta w czasie. Można także mówić o postępie w okresie przed chwilą N. Był to jednak raczej postęp w gromadzeniu „doświadczeń ludzkości” niż w nauce. Przednaukowe wieki nie były „puste”, doprowadziły przecież do momentu N.⁹

Sama mechanika klasyczna została potem dwukrotnie wchłonięta. Raz przez ogólną teorię względności, drugi raz przez mechanikę kwantową. Obecnie sytuacja jest następująca: Do bardzo silnych pól grawitacyjnych stosuje się teorię grawitacji Einsteina, czyli ogólną teorię względności; gdy mamy do czynienia ze słabymi polami grawitacyjnymi, wzory ogólnej teorii względności automatycznie przechodzą we wzory Newtona. Prawa mechaniki kwantowej obowiązują z kolei w mikroświecie atomów i cząstek elementarnych, tzn.

⁹ Inaczej na to zagadnienie zapatruje się Stefan Amsterdamski w książce *Między metafizyką a doświadczeniem* (Książka i Wiedza, Warszawa 1973). Według niego nie było chwili N, istnieje ciągły rozwój nauki od czasów najdawniejszych po dzień dzisiejszy.

w obszarach, w których znacząca staje się tzw. stała Plancka. W makroświecie (w obszarach naszego codziennego życia) wartość stałej Plancka można uznać za znikomą małą, co sprawia, że prawa mechaniki kwantowej automatycznie stają się prawami mechaniki klasycznej. Nie mamy dziś natomiast teorii, która by wchłaniała w siebie zarówno ogólną teorię względności, jak i mechanikę kwantową (tym samym oczywiście i mechanikę klasyczną). Fizycy nadal poszukują takiej teorii.

Wchłanianie teorii jest zjawiskiem typowym w postępie nauki. Dlatego wierzymy, że nasi następcy nie uznają naszego obrazu świata za naiwny, lecz tylko za „szczególny przypadek” obrazu świata, jaki będzie wówczas w naukowym obiegu.

IV. MODELE W FILOZOFII

W dotychczasowych rozważaniach używaliśmy słowa „model” w dwu różnych (aczkolwiek pod pewnym względem pokrewnych) znaczeniach. W znaczeniu ogólniejszym — model świata jako „obraz świata” powszechnie obowiązujący w danej epoce; w znaczeniu bardziej szczególnym — model jako coś mniej ogólnego od teorii, np. model atomu, czy dany model kosmologiczny. Spodziewam się, że kontekst zawsze dość jasno wskazywał, jaki model należy mieć na myśli.

Kosmologia spełnia doniosłą rolę w funkcji dawania obrazu świata (model w ogólnym znaczeniu). Myślę, że lektura poprzednich szkiców jest tego dowodem. W jej trakcie poznaliśmy nie tylko różne modele (w drugim węższym znaczeniu) Wszechświata, ale zarysowałam nam ogólny obraz jego struktury, ewolucji, zagadnienie początku... Ten obraz jest często wieloznaczny, nakreślony raczej wskazaniem wielu możliwości niż wybraniem jednej z nich; często otwarciem nowych problemów, a nie zamknięciem już istniejących.

I uważam, że właśnie tu kosmologia styka się z filozofią.

Wszechświat nie jest człowiekowi obojętny. To coś więcej niż tylko fascynacja ogromem, może nawet nieskończonością. Istnienie Wszechświata w jakiś sposób określa istnienie ludzkie. Tak czy inaczej człowiek jest przecież częścią Wszechświata. Ostateczne losy człowieka są funkcją losów Wszechświata. Jeżeli istnieje tylko świat materialny, to i człowiek jest tylko grudką wyżej uorganizowanej materii. Jeżeli świat jest dziełem tak czy inaczej pojętego Boga, to i człowiek może mieć nadzieję na nieśmiertelność.

O ile zgodzimy się tymczasem nie brać pod uwagę stanowisk tych, którzy głoszą, że są to zagadnienia bez sensu (radykalny pozytywizm), lub że w ogóle cała rzeczywistość jest bezsensowna (niektóre

odmiany egzystencjalizmu), to z grubsza rzecz traktując historia filozofii zna dwa typy odpowiedzi na te problemy.

Odpowiedź monizmu materialistycznego — rzeczywistość w swojej strukturze jest jednolita, tylko materialna. Tezę tę wypowiada się często w postaci: poza materią nic nie istnieje.

Odpowiedź dualizmu spirytualistycznego — rzeczywistość posiada strukturę dwoistą, materialno-duchową; przy czym duch jest czymś bardziej pierwotnym w stosunku do materii.

Wbrew dość rozpowszechnionym intuicjom oba te stanowiska nie są całkowicie „rozłączne”; łatwo można sobie pomyśleć stanowisko „pośrednie”, np. pogląd utrzymujący jedność rzeczywistości (a więc rodzaj monizmu), ale przejawiającej dwa dopełniające się (w sensie: komplementarne) oblicza: oblicze materialne i oblicze duchowe. Pogląd taki istotnie bywa niekiedy głoszony.

Uważam, że są to różne ujęcia „modelowe”. Filozofia również operuje modelami. A jeżeli filozofowie tak rzadko zdają sobie z tego sprawę, to chyba dlatego, że bardzo chcą mówić wprost o rzeczywistości. „Modele filozoficzne” swoim epistemologicznym statusem na pewno różnią się od „modeli empirycznych”, ale są także modelami. Sądzę, że człowiek jest skazany na poznanie modelowe. Nie uważam się ani za sceptyka, ani za subiektywistę; utrzymuję, iż poznanie modelowe jest skutecznym środkiem poznawania.

„Modele przyrodnicze” są sprawdzalne empirycznie. W naukach empirycznych kładzie się nacisk nie na „samą treść” modelu, lecz na jego efektywność w przewidywaniu wyników coraz to bardziej dokładnych pomiarów. Filozofia nie ma tego rodzaju sprawdzalności, idzie jej o „wewnętrzną zawartość” modelu, o jego wewnętrzną spójność, ogólność (nie ogólnikowość!), moc dedukcyjną, itp.

Chciałoby się powiedzieć, że dzięki swej empirycznej sprawdzalności¹⁰ modele przyrodnicze są lepsze od filozoficznych. Takie twierdzenie byłoby jednak niedorzeczne. Modele empiryczne funkcjonują jedynie na terenie nauk empirycznych i na tym terenie są bardzo dobre. Istnieją jednak zagadnienia (np. te których dotyczy spór między materializmem a spirytualizmem), wobec których metoda empiryczna jest w sposób oczywisty bezsilna. W tych obszarach ludzkiej dociekliwości musimy się uciekać do jedynie możliwych — a więc w tej dziedzinie najlepszych! — metod filozoficznych.

Pomiędzy poznaniem filozoficznym a poznaniem nauk empirycznych nie ma — moim zdaniem — nieprzekraczalnej bariery. Wpraw-

¹⁰ Ściśle rzecz biorąc ta sprawdzalność jest dość paradoksalna. Modelu nigdy nie można ostatecznie udowodnić. Każde kolejne doświadczenie zgodne z przewidywaniami modelu jedynie go bardziej uprawdopodobnia. Wystarczy wszakże tylko jeden wynik poprawnie przeprowadzonego eksperymentu sprzeczny z modelem, żeby go całkowicie (przynajmniej w dotychczasowej jego postaci) odrzucić.

dzie oba te rodzaje poznania są metodologicznie odrębne, to jednak mogą wzajemnie na siebie wpływać. Najlepszym tego dowodem historia filozofii i historia nauk. Co więcej, takie „wpływy” należy uznać za zjawisko pożądane. Izolacjonizm uprawiany w naukach prowadzi do filozofii pozytywistycznej, która jest tym gorszą filozofią, im mniej się za filozofię uważa. Izolacjonizm uprawiany w filozofii prowadzi do systemów, które tylko dlatego są możliwe, że ich twórcy i wyznawcy po prostu nie znają nauk.

Są to myśli, jakie się narzucają w trakcie filozoficznej refleksji nad światem i miejscem człowieka w nim, nad nauką i filozofią, które człowiek stworzył i uprawia, aby przy ich pomocy znaleźć samookreślenie siebie.

V. CO DALEJ – I PRZESTROGA

W dalszych odcinkach tego cyklu chciałbym się zająć nieco bardziej szczegółowo pytaniami filozoficznymi, które inspiruje, czy do których doprowadza badanie Wszechświata metodami empirycznej kosmologii. Poprzednie szkice miały głównie charakter popularno-naukowych „sprawozdań” z niektórych wyników współczesnej kosmologii i sposobów ich osiągania; rozdziały następne będą miały charakter refleksji-poszukiwań. Mam nadzieję, że nie będą to dwie zupełnie niezależne części. Może właśnie dlatego, że ludzkie poznanie jest fragmentaryczne i „aspektowe”, tak bardzo dążymy do syntezy.

Gwoli przestrogi dla Czytelnika i siebie samego, zakończę ten rozdział cytatem z *Rozprawy o metodzie* Kartezjusza:

„O filozofii nie powiem nic ponadto, że widząc ją uprawianą przez najdoskonalsze umysły w ciągu wieków oraz stwierdziwszy, że nie zawiera ona przecież ani jednej tezy niespornej, a co za tym idzie, niewątpliwej, nie byłem na tyle zarozumiały, by spodziewać się, że mnie powiedzie się w tym lepiej niż innym; poza tym zważywszy, jak wiele może istnieć różnych poglądów dotyczących tego samego przedmiotu, bronionych przez mężów uczonych, gdy tymczasem zawsze tylko jeden pogląd może być prawdziwy, uważałem nieomal za fałszywe wszystko to, co było tylko prawdopodobne.”¹¹

¹¹ René Descartes, *Rozprawa o metodzie* (Bibl. Klasyków Filozofii, przekł.: W. Wojciechowska) PWN, Warszawa 1970, s. 10–11.

ZDARZENIA KSIĄŻKI LUDZIE

NIE ZAPOMNIJ ŚMIAĆ SIĘ I MODLIĆ

Każdy z nas w dzieciństwie zaczyna de facto od „credo ut intelligam”.^{*} Gdybym jako dziecko nie uwierzył rodzicom, głoszącym, że rzeczom zawsze odpowiadają określone słowa, nigdy bym oczywiście nie nauczył się mówić.

Wiara zawsze musi poprzedzać wątplenie — to stwierdzenie wydaje mi się oczywiste.

A teraz o podarwinowskich kierunkach w biologii: w jakim stopniu wpłynęły one na zmianę naszych poglądów na ludzką naturę? W mojej opinii w minimalnym. Istoty ludzkie zawsze wiedziały, że jak inne ssaki rodzą się żywe, że muszą umrzeć, że muszą rozmnażać się przez heterogeniczne zapłodnienie, że muszą jeść, wydalac itd. To wszystko było nam znane od dawna. Ciekawą rzeczą jest to, że pomimo naszej wiedzy naukowej (jakkolwiek to może nie mieć nic wspólnego z nauką, a raczej wiąże się z rozwojem technicznym społeczeństwa) nasz obecny kontakt ze światem zwierząt jest prawdopodobnie znacznie uboższy niż kontakt pierwotnych plemion łowieckich.

Wmawiano nam zawsze bądź to przy okazji Kopernika bądź też Darwina, że w rezultacie ich odkryć istoty ludzkie uświadomiły sobie swą małość. Ja natomiast tego wcale nie widzę. Wydaje mi się, że jesteśmy jeszcze bardziej zarozumiali niż przed Darwinem i Kopernikiem. Dalej, rozważając zagadnienie doboru naturalnego wydaje mi się, że katastrofy często dadzą się przewidzieć. Np. jest oczywistym, że gdyby nagle klimat gwałtownie się zmienił, tak jak to było w epoce lodowcowej, to wiele gatunków musiałoby zupełnie wyginąć. Nie wydaje mi się jednak, aby można było przewidzieć sukces. Można jedynie zaobserwować, że jeżeli tylko utworzy się obszar korzystnie ekologiczny, to w obszarze tym w jakiś sposób powstanie istota żywa. W niektórych wypadkach historia jej powstania jest niezmiernie skomplikowana — weźmy pod uwagę np. pasożyta wątroby. Jeśli zdajesz sobie sprawę, że większość przypadko-

^{*} Fragmenty artykułu niedawno zmarłego wielkiego amerykańskiego poety W. H. Audena napisanego pod wpływem udziału w sympozjum uczonych i filozofów p.t. *Miejsce wartości w świecie faktów* (*The Place of Value in a world of fact.*).

wych mutacji kończy się śmiercią mutanta, a mimo to chciałbyś, żebym uwierzył, że pasożyt ten jest wynikiem przypadkowych zmian przesianych przez sito doboru naturalnego, to sądzę, że równie dobrze mógłbyś zaprzagnąć, by... uwierzył w bajki. Często ludzie mówią o zdarzeniach przypadkowych. Jest jednak różnica pomiędzy zdarzeniem przypadkowym a zdarzeniem nie dającym się przewidzieć. Wydaje mi się, że użycie słowa przypadkowy milcząco zakłada... wiarę w teleologię (celowość). Jeżeli jednak ktoś mówi, że jakieś zdarzenie jest przypadkowe, to dlaczego przypadkowym zdarzeniem nie miałyby być również myśli, a jeżeli tak to dlaczego wierzyć cudzym słowom? Csobiście nie wierzę w zdarzenia przypadkowe. Wierzę w opatrność i wierzę w cuda. Weźmy pod uwagę np. sprawę „wynalazku” fotosyntezy, który na pewno był niemożliwy do przewidzenia, ale bez którego życie, takie jakie znamy, byłoby nie do pomyślenia. Można o nim powiedzieć, że było to wydarzenie opatrnościowe. Podobnie wiedząc to, co wiemy o procesie tworzenia człowieka i o tym, jak długo żyjemy już na ziemi, fakt, że mogę spacerować po naszej planecie jest statystyczną prawie niemożliwością. Czy mogę się do tego faktu ustosunkować inaczej niż do cudu i czy nie powinienem dać z siebie wszystkiego, aby nań zasłużyć? Wydaje mi się, że wielu ludzi, mówiąc tylko z punktu widzenia *vita activa* zapomniiało o dwóch z trzech istotnych dla życia światów. Sądzę, że wielu z nich nie wie już, jak się śmiać — przy czym nie mam wcale na myśli Wolterowskiego racjonalnego uśmiechu, ale chodzi mi raczej o śmiech, w którym bierze udział cały brzuch i który nazwę za chwilę „duchem karnawału” — i w jaki sposób modlić się. Mówiąc o modlitwie sądzę, że modlitwa jako prośba jest tylko wstępem, czymś powierzchownym, co wykonujemy całkiem bezwiednie. Oczywiście możemy pytać się, „czy mogę ożenić się z dziewczyną, którą kocham, czy mam sprzedać swój dom itd”. Rzeczywista modlitwa zaczyna się dopiero wtedy, gdy modlący się słucha wewnętrznego głosu. Nie chciałbym w tym miejscu z nikim polemizować: nazwę ten głos głosem Ducha Świętego. Ty mógłbyś go nazwać wewnętrznym światłem. W każdym wypadku jednak nie mógłbyś nazwać go głosem intelektu.

Podczas modlitwy słuchasz i głos ten mówi: „teraz zrób to”. Często jest to coś, czego wcale nie chcesz robić. Tak więc motto dla świata modlitwy brzmiałoby: *respondeo etsi mutabor* (odpowiadam, chociaż zmienię się). Gdy pojąłem, że zgromadzeni na sympozjum zapomnieli o tym świecie, zdałem sobie jednocześnie sprawę, że każdy z nich modlił się przynajmniej raz w życiu: mianowicie kiedy słyszał głos mówiący mu „a ty będziesz służył nauce”. Głos ten był skierowany do nich nie jako do naukowców, ale jako do istot ludzkich.

Chciałbym powiedzieć teraz parę słów o *vita activa*. Istotą *vita activa* jest celowe działanie, za którego skutki — jakiegokolwiek one mogą być — my przyjmujemy odpowiedzialność. W doczesnym życiu nigdy nie

może być mowy o równości. Występuje niezależność, współzależność ale nigdy równość. Nie mogą powiedzieć, że naukowiec jest równy artyście albo nawet że mężczyzna jest równy kobiecie — oni są przecież różni... W świecie modlitwy wszyscy jesteśmy sobie równi. W tym sensie, że każdy z nas jest osobą jedyną, z sobie tylko właściwą perspektywą świata, przedstawicielem klasy złożonej z jednego elementu.

Legenda o naszym wspólnym przodku Adamie jest sposobem wyrażenia prawdy, że jako osoby powstailiśmy nie w procesie biologicznym, lecz w procesie, którego sprawcami są nasi rodzice, nasi przyjaciele, znajomi, wrogowie itd. Tak to więc w tym świecie dowiadujemy się, co mamy dalej czynić; a zawsze jest coś nowego do zrobienia.

Na antypodach świata modlitwy jest coś, co — połączone ze śmiechem rozumianym tak, jak ja śmiech rozumiem — nazwałbym duchem karnawału, np. saturnaliaми w karnawale średniowiecznym, czy rzymskim karnawałem opisanym przez Goethego. W świecie *vita activa* nie ma mowy o równości. W świecie modlitwy jest pewien specjalny rodzaj równości. W świecie karnawału jest doskonała równość. Czym w istocie swojej jest karnawał? Jego wielkimi piewcami byli Rabelais i Dickens. Jest to wspólne świętowanie losu wspólnego wszystkim osobnikom naszego gatunku. Oto tu jesteśmy, urodzeni na tym świecie, oto wszyscy musimy umrzeć i to nas łączy i miesza ze sobą. To również implikuje śmiech, akt zarazem protestu jak i akceptacji. Cieszymy się z tego, że wszyscy jesteśmy w tej samej skórce, że nie ma żadnych wyjątków. Z drugiej strony trudno nam wszystkim nie pragnąć życia bezproblemowego, np. takiego, jakie jest udziałem zwierząt pozbawionych refleksyjnego myślenia, albo aniołów pozbawionych ciał. Jest to jednak oczywiście niemożliwe. A więc śmiejemy się, wyrażając tym jednocześnie uległość i sprzeciw.

W świecie karnawału jest absolutna równość. Wszystkie różnice zarówno pozycji, stopnia jak i nawet płci zostają obalone. Kobiety przebijają się za mężczyzn a mężczyźni przebijają się za kobiety. Odrzucamy samych siebie — możemy nosić maski. Jesteśmy w świecie groteski i parodii. Nosimy maski, groteskowe nosy i inne rekwizyty. Jest to świat udawanej sprośności, udawanej ordynarności, udawanego bluźnierstwa. Jeżeli chodzi o bluźnierstwo, czytałem kiedyś książkę jakiegoś rosyjskiego autora o Rabelais. Autor jej próbował pokazać, że prywatne parodie rytuałów religijnych były protestem przeciwko wierze. Stwierdzenie takie jest oczywistym nonsensem. Przecież gdyby pogląd ten podzielały władze kościelne, to szybko interweniowałyby cenzura. W rzeczywistości bluźnierstwo zawsze implikuje wiarę. Podobnie zresztą jak parodia literacka. Wskazywał na to już Lewis Carroll: nie można parodiować autora, którego się nie podziwia. Nie jest też przypadkiem, że karnawał wypada tuż przed wielkim postem, okresem modlitwy i oczyszczenia. Karnawał jest nie tylko okresem udawanych sprośności, ale również agresji na niby. Po-

zwólcie przytoczyć tu opis pewnej sceny z Goethego „oto wchodzą młodzi mężczyźni przebrani za kobiety, z których jedna wydaje się być w daleko zaawansowanej ciąży. Spacerują tam i z powrotem spokojnie aż do momentu, gdy w grupie mężczyzn wybuchają kłótnia. Spór staje się coraz bardziej zaciekle, aż w końcu wyciągają wielkie noże ze srebrnego kartonu i rzucają się na siebie. Kobiety wołają 'mordercy' i starają się mężczyzn rozdzielić odciągając ich od siebie. Przygodni widzowie też interweniują tak, jakoby sądzili, że sprawa jest poważna. W międzyczasie kobieta w ciąży przeżywa szok i słabnie. Przynoszą krzesło i udzielają jej pomocy. Kobieta wydaje porodowe jęki, które ku wielkiej ucieście zgromadzonych kończą się przyjściem na świat jakiejś monstrualnej kreatury. Grupa przebierańców kończy swoje przedstawienie, aby powtórzyć je gdzieś dalej w ten sam sposób. Ostatniego wieczoru karnawału wszyscy wychodzą na ulice niosąc zapalone świece — oczywisty symbol życia. Jeden drugiemu stara się ją zdmuchnąć, a jeżeli ma już zgaszoną: to odpala od sąsiada: Każdy przy tym wykrzykuje *Sia ammazzato*. („Głń”). Wszystkie różnice pozycji i pochodzenia są obalone. Goethe opisuje jak słyszał małego chłopca krzyczącego do swego ojca, *Sia ammazzato, il signor padre!*

Wszystkie te sprawy wydają się istotne. Bez karnawału modlitwa skłania się ku faryzeuszostwu lub gnostycyzmowi. Oczywiście bez *vita activa* zginęlibyśmy wszyscy. Bez modlitwy natomiast karnawał staje się brzydki i płaski. A zamiast wewnętrznego głosu przychodzi głos demagoga. Uważam np. że hippies próbują obudzić ducha karnawału, który w naszej cywilizacji technicznej wyraźnie zanika. Niestety wydaje mi się, że z powodu jednoczesnego odrzucenia *vita activa* próby te skazane są na niepowodzenie.

Próbując rozważać, jakie zmiany zaszły — na skutek rozwoju astronomii i fizyki w naszej pozycji w świecie fizycznym dochodzę do następujących wniosków:

— prawdą jest — z punktu widzenia chrześcijańskiego szczególnie istotną — i słusznym jest, aby świat fizyczny istniał *etsi Deus non daretur* (tak jakby Bóg nie istniał). Świat ten powinien być oczyszczony z wszelkich rodzajów politeizmu, które byłyby niczym innym jak oczekiwaniem, że Bóg zrobi za nas to, co my powinniśmy zrobić dla niego. Podobnie jak Adam był przywieziony do ogrodu Edeńskiego, aby go pielęgnować, tak i my musimy „kultywować” wszechświat. Przez słowo to rozumiem, że powinniśmy pomagać w realizacji celów, których wszechświat bez człowieka nie może zrealizować.

— Do przyrody nieożywionej powinniśmy — powiedziałbym używając analogii — odnosić się jak rzeźbiarz do materiału. Żaden rzeźbiarz, z którym kiedykolwiek rozmawiałem, nie uważa, że swoje formy narzuca na-

turze. Sądzą oni, że „obnażają, realizują w kamieniu, kształty, które uśpione, były już tam zawsze”.

— W stosunku do istot żywych natomiast bardziej odpowiednim byłoby użycie analogii z dobrym trenerem zwierząt. Dobrze wyćwiczony owczarek realizuje bardziej swoją psią istotę niż dziki pies, podczas gdy rozpieszczony pies kanapowy degeneruje ją.

Sądzę, że moglibyśmy żyć w porządnym świecie, gdyby powszechnie uświadomiono sobie, że zrobienie np. okropnej lampy stanowi torturę dla bezbronnych metali. I że za każdym razem, kiedy produkujemy broń nuklearną, demoralizujemy chmarę młodocianych i niewinnych neutronów

W. H. Auden
tłumaczył ht

SPOŁECZNOŚCI UCZONYCH

W styczniu 1969 roku w Nairobi, pod patronatem UNESCO, odbyła się robocza sesja grupy naukowców pochodzących z różnych krajów. Zadaniem grupy było opracowanie problemu „rozwoju i znaczenia nowożytnych społeczności uczonych”. Z inicjatywą badań wystąpiła Międzynarodowa Unia Historii i Filozofii Nauki. Na czele zespołu stanął prof. Derek de Solla Price z uniwersytetu w Yale (znany polskim czytelnikom z dwu interesujących pozycji wydanych w serii „Omega”¹), jego zastępcą został prof. Waldemar Voisé z Zakładu Historii Nauki i Techniki Polskiej Akademii Nauk. Wybór stolicy Kenii jako miejsca spotkania nie był przypadkowy; organizatorzy spotkania pragnęli zwrócić uwagę „Trzeciego Świata” na tak ważne dla jego rozwoju zagadnienia polityki i organizacji nauki.

Podjęta problematyka na dłuższy czas zmobilizowała wysiłki wielu umysłów. Zebrane materiały częściowo przedstawiono w końcowym raporcie, zredagowanym w lipcu 1970 roku, a częściowo rozproszyły się one w licznych publikacjach, na łamach różnych czasopism. Prof. Voisé uznał za celowe poinformować polskiego czytelnika o zasadniczych rezultatach zespołu, w którego pracach uczestniczył. Uczynił to w książce zatytułowanej *Nowożytne społeczności uczonych*.²

Zagadnienia poruszane w książce należą „do rzędu tych, w których nauka bierze za przedmiot refleksji samą siebie, ... zajmować się będziemy naukową analizą powstawania, przemian i zaniku pewnych form orga-

¹ Derek J. de Solla Price, *Mala nauka — wielka nauka*, PWN, Warszawa 1967; *Węzłowe problemy nauki*, PWN, Warszawa 1965.

² Waldemar Voisé, *Nowożytne społeczności uczonych*, PWN, seria „Omega”, Warszawa 1973, str. 229.

nizacyjnych, jakie w różnych czasach wiązały się z uprawianiem nauki, a jakie dziś stanowią przedmiot badań specjalistów zajmujących się rozwojem nowożytnego życia intelektualnego” (s. 12)

W tytule książki występuje określenie „społeczności uczonych”. Co ono oznacza? Prof. Voisé roboczo, za Josephem Ben-Davistem, przyjął następującą „definicję”: „Na użytek niniejszych rozważań społeczność uczonych może być określona jako grupa posiadająca intelektualną autonomię w zakresie doboru problematyki i prowadzenia prac badawczych; członkowie tej grupy wymieniają informacje o swych poczynaniach, przy czym każdy z nich może korzystać z osiągnięć swoich kolegów, dzięki czemu można osiągnąć zgodność poglądów w zakresie wspólnych badań.” (str. 41) Ale należy pamiętać, że „społeczności uczonych nie mogą być identyfikowane z różnorodnymi formami organizacyjnymi życia naukowego (jak np. uniwersytety, akademie, instytuty badawcze itd) i że — ściśle mówiąc — istnieje wiele społeczności uczonych działających w różnych zakresach, ale wszystkie powiązane są węzłami w obrębie bądź jednego kraju, bądź organizacji międzynarodowych” (s. 41—42).

Nauka takie wspólnoty wytwarzała samoczynnie, żeby wspomnieć różne starożytne „szkoły” czy mniej lub bardziej zorganizowane kierunki filozoficzne. Średniowieczu zawdzięczamy znane określenie uniwersytetu jako „wspólnoty uczących się i nauczających”. Określenie to do dziś można uznać za rodzaj ideału, który powinien być realizowany przez najbardziej nowoczesne wyższe szkoły dydaktyczne i dydaktyczno-badawcze.

„Bacon uważany jest za pierwszego męża stanu, który swe wysiłki ześrodkował na doskonaleniu nauki. Jego słynna dewiza, że ‚tyle mamy władzy, ile posiadamy wiedzy’, uchodzi za pierwszy świadomy przejaw zrozumienia roli polityki naukowej, a aforyzm, że ‚człowiek jest tylko tym, co wie’ — za początek uznania wagi informacji dla badań naukowych.” (s. 15) Konfrontacja między „władzą” a „wiedzą” z konieczności prowadzi do zagadnień finansowania, ale i wyciągania korzyści z nauki. W roku 1643 Karterjusz pisał do przyjaciela Mariana Mersenne, że pieniądze na badania naukowe powinien wypłacać mu kardynał Richelieu, gdyż z całą pewnością dwa-trzy miliony, jakie przeznaczyłby na te cele, będą bardziej użyteczne dla ludzkości aniżeli wszystkie zwycięstwa, jakie można odnieść prowadząc wojnę (s. 17)

Stosunki organizacyjne między rządami a nauką kształtowały się w atmosferze konfliktów. Pouczających, aczkolwiek nie zawsze konstruktywnych, przykładów dostarcza okres Rewolucji Francuskiej. Ostatni z filozofów wieku Oświecenia, jedyny, który brał udział w Rewolucji i padł jej ofiarą — Condorcet w swoim *Szkicu obrazu postępów ducha ludzkiego poprzez dzieje* marzył o wprowadzeniu „podziału pracy pomiędzy ‚władzą’ a ‚nauką’”, spodziewał się też, „że przedstawiciele władzy będą na tyle rozsądni, aby nie nakazywać dokonywania wynalazków, lecz starać się korzystać z już dokonanych” (s. 26). Condorcet nie mógł oczywiście

przewidzieć takiego rozwoju nauki, że bez umieszczania w budżetach państw wielkich sum przeznaczonych na określone badania, byłyby one w ogóle nie do przeprowadzenia.

Znane jest powiedzenie jednego z członków Konwentu: „Republika nie potrzebuje uczonych”, ale równocześnie inny członek Konwentu w raporcie o stanie państwa, wobec niebezpieczeństwa zagranicznych interwencji, podkreślał znaczenie „nauk i sztuk uprawianych i doskonalonych przez wolny naród”, a w protokołach Komitetu Ocalenia Publicznego czytamy o utworzeniu „komisji złożonej z czterech obywateli biegłych w chemii i mechanice, którym powierzono prowadzenie badań nad zastosowaniem nowych środków obronnych” (s. 26—27).

W związku ze straceniem Lavoisiera oskarżonego o zdradę główną, „której mógł się (potencjalnie) dopuścić jako członek organizacji, którą opuścił jeszcze przed rewolucją” ktoś powiedział, że „wystarczyła minuta, aby stracić tę głowę, ale potrzeba stulecia, aby stworzyć drugą taką samą”. Powiedzenie to wyraża obrazowo „nieodwracalność szkód, jakie wyrządzają nieprzemyślane decyzje w dziedzinie, w której ostrożność jest konieczna” (s. 28).

Nauka ma w sobie jakieś żywotne siły, które pozwalają jej niekiedy działać „pod prąd”, wbrew naciskom oficjalnej polityki. „W tym samym czasie, gdy we Francji narastały siły rewolucyjne, Rzeczypospolitej szlacheckiej groziła zagłada, a koła postępowe największe nadzieje wiązały z powszechną oświatą jako niezbędnym warunkiem reform. Utworzenie więc w 1773 r. Komisji Edukacji Narodowej oznaczało nie tylko powstanie pierwszego w Europie ministerstwa oświaty, lecz stało się czynnikiem scalającym wysiłki całej niemal społeczności uczonych kraju. „...Jeśli się rozważy rodzaj argumentów, które po I wojnie światowej decydowały o przywróceniu niepodległego bytu wielu państwom środkowo-wschodniej Europy, znaczenie tradycji kulturalnej i intelektualnej, podtrzymywanej i rozwijanej przez uczonych krajów wówczas ujarzmionych, okaże się elementem bardzo istotnym” (s. 29—30).

Przyznam się, że właśnie pierwszy rozdział książki zatytułowany „Historyczny zarys problemu” dostarczył mi najwięcej materiału do refleksji. Być może dlatego, że „historia staje się także nauką o teraźniejszości, a czas miniony splata się z obecnym, każąc nam zastanawiać się nad nową postacią dawnych zagadnień po to, abyśmy — rozumiejąc przeszłość — lepiej mogli pojmować teraźniejszość i trafniej kształtować przyszłość” (s. 34).

Ale książka prof. Voisé jest przede wszystkim książką o współczesności. Że tak jest niech świadczą na przykład tematy poruszone w trzecim rozdziale „Polityka naukowa a struktura i dynamika społeczności uczonych”: Nauka polityki i polityka nauki; Społeczność uczonych a wymogi naukowej polityki; Partnerstwo uczonych w rewolucji naukowo-technicznej; Dylematy uczonych i dylematy polityki naukowej Krajów Trzeciego

Świata; Indie i kraje arabskie: dawna i nowa generacja uczonych. Przykład Japonii. — Jeżeli powiedziałem, że te partie książki nie dostarczyły mi tylu tematów do przemyśleń co rozdział pierwszy, to prawdopodobnie dlatego, że każdy człowiek pozostający w dostatecznie bliskich kontaktach z nauką przynajmniej podskórnie czuje te wnioski, do których socjologa nauki prowadzą zestawienia statystyczne i analizy faktów. Niemniej różnorodność przedstawianych faktów sprawia, że cała książka stanowi interesującą lekturę.

W dalszym ciągu tego omówienia pozwolę sobie na zasygnalizowanie, metodą „wypisów”, kilku, zupełnie dowolnie wybranych, zagadnień jakie zostały poruszone w książce.

Nikt już dziś nie wątpi w to, że badania naukowe muszą się odbywać planowo. Ale co to jest właściwie „plan naukowy”? — „Historia nauki poucza nas, że o żadnym odkryciu lub wynalazku nie można orzec, iż musiał być na pewno dokonany, a ilość niewiadomych, które czyhają na odkrywcę, jest tak wielka, że tylko w największym przybliżeniu określić można czas, w jakim prawdopodobnie osiągnie on sukces.” (s. 63) Pierre Massé w książce pod znamienitym tytułem *Plan czy anty hazard* planowanie w nauce nazywa „przewidzianą przygodą”. Tymczasem w praktyce „mechanizm konkretnego funkcjonowania planów upoważnia do stwierdzenia, że od momentu uchwalenia następuje stopniowy proces fetyszyzacji planu, przejawiający się głównie w oporze państwowego aparatu biurokratycznego przeciw jakimkolwiek — choćby najbardziej uzasadnionym — wewnętrznym przesunięciom, przy czym zapomina się, że każdy plan ma przecież charakter ramowy, tzn. że jest — inaczej mówiąc — globalnym sformułowaniem strategii działania, podczas gdy wybór odpowiedniej taktyki zależy od oficerów sztabowych różnego stopnia, którzy winni koordynować zadania” (s. 65—66).

Z planowaniem nauki łączą się jeszcze inne nieporozumienia. „Główną ich przyczyną jest to, że ekonomiczne przesłanki rozwoju nauki oraz — związana z nimi — atmosfera coraz większych korzyści materialnych, wypływających z działalności naukowej, doprowadziły do utożsamiania postępu nauki z postępem (wyłącznie) ekonomicznym oraz do identyfikacji walorów naukowych dzieł z ich efektami materialnymi, co z kolei wpływało z pomieszczenia pojęcia wzrostu stopy życiowej z pojęciem postępu społecznego. Rozwój nowożytnej nauki i techniki i coraz bardziej widoczny niedorozwój innych dziedzin życia społecznego zrodziły przekonanie o istnieniu kryzysu cywilizacji, co każe zastanowić się głębiej niż dotąd nad przyszłością społeczeństwa i celowością dotychczasowych poczynań w zakresie polityki naukowej” (s. 67).

Każdy kryzys jest wynikiem zaistnienia pewnych dysproporcji. „Opinia większości uczonych świadczy, że dostrzegają oni wyraźnie zachwianie równowagi między potęgą ludzkiego umysłu a niedorozwojem moralnym człowieka” (s. 73). Tu rodzi się cały szereg istotnych problemów

związanych z zagadnieniem tzw. „odpowiedzialności uczonych”. We wszystkich dyskusjach na ten temat często zapomina się, że odpowiedzialności uczonych nie można odizolować od odpowiedzialności społeczeństwa, na którego „zamówienie” uczeni prowadzą swoje badania.

Nauka to nie tylko zbiór recept do osiągnięcia dobrobytu i społecznego postępu, nauka to także (chciałoby się powiedzieć: przede wszystkim) pewien obraz rzeczywistości. I tu również powstaje teren konfliktowy: między światem nauki a klimatem ideologicznym reprezentowanym przez dane społeczeństwo czy przez czynniki rządzące tym społeczeństwem. „Nauka przedstawia racjonalny obraz świata, wysoko zróżnicowany, bogaty w możliwości konfliktu... Zmonopolizowana władza — przeciwnie — usiłuje przedstawić to, co można by określić jako magiczny obraz świata. ...Innym aspektem charakteryzującym myśl naukową jest pluralizm. Ma on podłoże ontologiczne i metodologiczne: świat nasz jest zróżnicowany i niejednorodny. A więc różnorodność punktów widzenia, metod, koncepcji i teorii naukowych jest czymś naturalnym. Niestety — ideologowie władzy monopolistycznej ukazują przeważnie monolityczny obraz świata, ściśle oddzielają dobro od zła, białe od czarnego i światło od ciemności. I władze są zainteresowane w takim właśnie przedstawieniu świata, gdzie wszystko ma swoje miejsce, każdy element ma do odegrania swą rolę z góry narzuconą” (s. 172—173). Smutnym i jakże przejaśkrawionym przez bieg rzeczywistych wypadków przykładem takich układów była naukowa, czy raczej antynaukowa, polityka hitlerowskiego reżimu. Przykład ten poddał wnikliwej analizie R. K. Merton w rozprawie *Science and Social Order*. „Ukazał on konflikt między intelektualistami a władzą sprawowaną przez monopolistyczną partię, która pragnęła siłą narzucić swój światopogląd wszystkim mieszkańcom państwa, w tym także i uczonym, odpowiedzialnym w myśl tych zasad za kształtowanie światopoglądu szerokich mas i powołanym nie do szukania prawdy, lecz do ‚demaskowania’ rzekomych fałszów odmiennych ideologii” (s. 166).

Spółczeństwa uczonych są z natury jakoś konfliktotwórcze. „Innego rodzaju konflikty istnieją w łonie samych społeczności uczonych, a rodzą się one — jak to określił Norbert Wiener — z ustawicznego zmagania się dwóch sprzecznych tendencji: organizacyjnej i dezorganizacyjnej. Konieczność istnienia hierarchii w obrębie każdej społeczności uczonych z jednej strony oraz potrzeba zapewnienia wszystkim jej członkom swobodnej inicjatywy intelektualnej z drugiej strony, tworzą nierzadko sytuacje bardzo skomplikowane i niełatwe do rozwiązania” (s. 166).

Warto wreszcie zauważyć trywialny fakt, który jednak zwykle umyka uwagi zewnętrznych obserwatorów „społczeństw uczonych”: wszystkie te konflikty, w postaci rozmaitych stressów, odbijają się na codziennym życiu i psychice pracowników nauki, bo chyba takim terminem należałoby zastąpić dawny, dziś zbyt hieratycznie brzmiący termin „uczony”.

W naszych czasach nauka jest bardziej niż kiedykolwiek wiedzą społeczną i zinstytucjonalizowaną; być może między innymi i dlatego zawód naukowca jest obecnie tak trudnym zawodem.

M. H.

NEUTRINA KOSMICZNE

Jednym z Sympozjów Kongresu Międzynarodowej Unii Astronomicznej który odbył się we wrześniu 1973 roku w Polsce było Sympozjum poświęcone późnym fazom ewolucji gwiazd. Są to etapy w życiu gwiazd, w których pojawiają się nowe procesy jak np. proces utraty masy, niektóre zaś, mimo że zachodzą w ciągu całego życia gwiazdy dopiero teraz, przy dogodnych warunkach fizycznych jak temperatura i gęstość nabierają rozmachu. Charakterystycznym przykładem takiego procesu jest emisja neutrin. Jest to temat, który coraz częściej skupia uwagę astrofizyków.

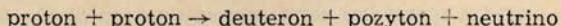
Problemowi neutrin w astronomii poświęcona jest książka Jerzego Jadcza *Neutrino kosmiczne* (199 pozycja Omega, Wiedza Powszechna, Warszawa, 1971). Autor zapoznając czytelnika z neutrinem na samym początku wprowadza go w zagadnienia fizyki jądrowej. W dalszym ciągu przedstawia eksperymenty przeprowadzone w celu zarejestrowania neutrin. Metody te, ze względu na niezwykłą przenikliwość neutrin muszą być bardzo specyficzne. Zresztą problem detekcji neutrin nie został jeszcze rozwiązany, nadal aktualne jest skonstruowanie „teleskopu neutrinowego”. Przechodząc do zasadniczego tematu — neutrin kosmicznych Jacek omawia procesy jądrowe zachodzące we wnętrzu gwiazd, wskazując kiedy może zachodzić emisja neutrin. Pokazuje także, jakie mechanizmy prowadzą do ich powstawania. W kolejnym rozdziale Jacek na bazie powyższych rozważań ocenia straty energetyczne wywołane ucieczką neutrin a więc dokonuje bilansu energetycznego w gwiazdach. Wreszcie ostatni rozdział poświęcony jest neutrinom w przestrzeni kosmicznej. Autor ocenia gęstość energii zawartej w neutrinach i wskazuje na wagę tego zagadnienia w rozważaniach kosmologicznych.

Neutrino jest cząstką elementarną przewidzianą teoretycznie i z wielkimi trudnościami wykrytą eksperymentalnie, która swoimi własnościami fascynuje fizyków. Jakie są te niezwykle własności? Przede wszystkim ogromna przenikliwość. Przenikliwość neutrina można określić tzw. przekrojem czynnym na oddziaływanie z materią. Dla neutrina jest on

niezwykle mały i wynosi około 10^{-40} cm², (co można zapisać jako ułamek dziesiątyny: 0.0000...01 — jedynka występuje na czterdziestym miejscu!). Oznacza to, że na 10^{40} procesów spotkania neutrina z tarczą o powierzchni 1 cm² średnio tylko jedno spotkanie może doprowadzić do pochłonięcia neutrina. Dalsze własności neutrina to: masa prawie zerowa (masa jest tak mała, że nie można jej wyznaczyć), brak ładunku elektrycznego — stąd nieoddziaływanie pola magnetycznego na neutrino.

To właśnie brak oddziaływania z materią przeszkadzał fizykom przez długie lata w zarejestrowaniu neutrin. Z drugiej strony dzięki swoim własnościom neutrina kosmiczne są kopalnią wiedzy o wnętrzu gwiazdy, gdyż mogą swobodnie przenikać na jej powierzchnię, nie zniekształcone czynnikami zewnętrznymi.

Właściwie powinniśmy mówić o neutrinach i antyneutrinach. Antyneutrina są to „zwierciadlane odbicia” neutrin w antymaterii, mają więc pewne własności identyczne, pewne dokładnie przeciwne. Spotkanie cząstki z antycząstką kończy się ich unicestwieniem i wydzieleniem pewnej ilości energii. Normalnie nie wspomnielibyśmy o antycząstce, pozostawiając temat antymaterii na uboczu, gdyby nie fakt, że antyneutrino powstaje i występuje w znanych procesach w ilościach podobnych do ilości neutrin. W dalszym ciągu będziemy mówić dla prostoty tylko o neutrinach, ale trzeba zaznaczyć, że wiele procesów prowadzi do powstania tylko antyneutrin, są też takie procesy w których neutrina i antyneutrina powstają jednocześnie. Neutrina wychodzące z gwiazdy unoszą z sobą energię czasem w ilościach mogących znacznie zmienić bilans energetyczny w gwieździe. Tak jak potocznie mówimy o jasności gwiazdy myśląc o jasności fotonowej, a więc spowodowanej emisją fotonów, tak podobnie możemy mówić o jasności neutrinowej gwiazdy. Jasność neutrinowa gwiazdy zależy od temperatury, gęstości i składu izotopowego materii. Te trzy parametry wyznaczają rodzaj i tempo procesów jądrowych zachodzących we wnętrzu gwiazdy. Na przykład dla temperatury w centrum gwiazd (w tym i Słońca) wynoszącej około 10 milionów stopni Kelvina może zachodzić proces:



Dla wyższych temperatur i bogatszego składu materii mogą następować reakcje prowadzące do powstania jąder kolejnych pierwiastków. Większości procesów termojądrowych towarzyszy emisja neutrin. Zależnie od procesu w którym są wytwarzane, neutrina unoszą od kilku do stu procent energii przemiany. Przy temperaturach rzędu miliarda stopni Kelvina rola neutrin jest już znaczna. Aktywnie uczestniczą w wydzielaniu energii z gwiazd, przyspieszają tempo ewolucji, a nawet mogą sterować jej przebiegiem. W pewnych etapach życia gwiazdy jasność neutrinowa może znacznie przewyższyć jasność fotonową. Dla Słońca, które

znajduje się w okresie stabilności i będzie miało niezmienną jasność i rozmiary jeszcze przez parę miliardów lat szacuje się, że straty neutrinowe wynoszą nie więcej niż 10% wyzwalanej energii. Warto podkreślić, że jest to liczba otrzymana z rozważań teoretycznych, bowiem strumień neutrin słonecznych wymyka się dotychczasowym próbom rejestracji. Jest to rezultat dosyć nieoczekiwany, bowiem fizycy dysponują już aparaturą dostatecznie czułą na to, żeby zarejestrować przewidzianą teoretycznie ilość neutrin słonecznych.

Fakt, że neutrina są bardzo powszechnie emitowane i prawie nie są absorbowane prowadzi do wniosku, że neutrina wypełniają przestrzeń kosmiczną tworząc tzw. kosmiczny ocean neutrin. Ma to znaczenie przy ocenie gęstości energii we Wszechświecie, a więc prowadzi już do rozważań kosmologicznych.

Monografia Jarczaka ze względu na poruszoną tematykę jest pasjonującą i mimo że wydana w 1971 roku nie straciła na aktualności.

D. K.

PYTANIA I PROPOZYCJE

CZY FIZYKA POTRZEBUJE OBRONY?

Wiedza o przyrodzie, jaką dają nam badania podstawowe, należy do dorobku kultury ludzkiej. Wielcy fizycy uważają, że wykryte przez nich prawidłowości to nie abstrakcyjne ciekawostki czy konstrukcje, ale przyczynę do głębszego poznania świata. W swych pracach dotyczących natury badanej materii nierzadko sami wkraczają w wywody filozoficzne, lub przynajmniej dostarczają przedmiotu rozważaniom teoriopoznawczym. (Na marginesie nasuwa się pytanie: a czy sam „wynik”, bez wyraźnego uświadomienia sobie jego „filozoficznych treści”, już jakoś nie należy do „filozoficznego dorobku”? Np. nawet w dziedzinie techniki — precyzyjny przyrząd, to przecież nie tylko narzędzie, ale nowa jakość!)

Każda refleksja nad rzeczywistością startuje z pewnego zasobu już posiadanych informacji o świecie. Informacje te przyjęło się dzielić na tzw. przednaukowe i naukowe. Wiedza przednaukowa to to, co „rozumiałe samo przez się”, „ogólnie przyjęte”, „zgodne ze zdrowym rozsądkiem”. Wiedza naukowa jest, mówiąc najogólniej, zbiorem wyników uży-

słanych przy pomocy systematycznych, i często bardzo specjalistycznych metod.

Rozróżnienie to nie jest zbyt precyzyjne. Często nie zdajemy sobie sprawy, że wśród „oczywistych” i „ogólnie przyjętych” poglądów znajdują się wiadomości, które należą do dorobku nauki, nierzadko z dawniejszych etapów jej rozwoju.

Takie zapożyczenia z nauki aklimatyzują się na długo w zasobie pojęć, jakimi operuje dana cywilizacja. Weźmy potoczne pojęcia czasu i przestrzeni będące dziś w obiegu. Z grubsza odpowiadają one pojęciom czasu i przestrzeni wypracowanym przez mechanikę klasyczną (Newtona). Wydają się one nam naturalne, a przecież filozofia starożytna nie знаła w ogóle pojęcia przestrzeni. Tymczasem te same pojęcia w fizyce współczesnej uległy znacznej ewolucji. Pojęcie czasoprzestrzeni stworzone przez teorię względności daleko odbiega od pojęć potocznych, a właśnie ono wnosi istotne modyfikacje do obrazu świata. Tak np., zgodnie z wynikami ogólnej teorii względności, wiek Wszechświata może zależeć od układu odniesienia, w którym się go mierzy (w jednym układzie może być skończony, w innym nieskończony!)

Najnowsza wiedza naukowa, wraz z zasobem pojęć, którymi operuje, jest na danym etapie dziejowym najlepszą, z posiadanych przez ludzi, informacją o rzeczywistości fizycznej. Nie powinna więc być traktowana jako coś niezależnego od filozofii, czy bezwartościowego dla niej (nawet jeśli to będzie tylko prywatne filozofowanie). Przeciwnie, można chyba twierdzić, że wiedza fizyczna jest niezbędna jako baza do odpowiedzialnej refleksji nad rzeczywistością.

Wypada zaznaczyć, że mówimy tu na ogół o fizykach i fizyce, chociaż rozważania dotyczą mniej lub bardziej innych dziedzin nauk przyrodniczych, niekiedy techniki.

Uświadamianie społeczeństwu swej poznawczej roli, to jedna z prób obrony, jaką nauka podejmuje wobec obserwowanego spadku swej popularności. Zresztą, gwoli ścisłości, główna linia ataku i obrony przebiega na ogół przez pozycje bardziej pragmatyczne. Bo i nie o sam prestiż nauki chodzi.

Im dalej sięgają badania, tym więcej powstaje nowych „białych plam” i nowych pytań; tym precyzyjniejszych też — a więc i droższych — narzędzi wymagają kolejne kroki. Niektóre dziedziny, jak np. fizyka cząstek elementarnych, nie mogłaby w ogóle przeprowadzać eksperymentów, gdyby nie dysponowała odpowiednio wielkimi sumami... „Nie można w tej dziedzinie pracować bez drogich akceleratorów i innej aparatury, mamy więc wybór między wielkimi nakładami a nie prowadzeniem badań w ogóle. Nie ma drogi pośredniej...”¹

¹ *Physics and Society — Public Policy and Current Prospects*, Report by Advisory Committee on Physics and Society, *Euromphysics News*, vol. 3, nr 6, July 1972.

Po czasach zafascynowania osiągnięciami badań podstawowych, które umożliwiły przecież obecny rozwój techniki, następuje w wycuciu społeczeństwa okres kwestionowania ich pozytywnej roli. Wymagając funduszy, fizycy muszą odpowiadać na zarzuty, obawy i żądania wysuwane pod ich adresem, niekiedy mało precyzyjne.

Społeczeństwo wymaga od dzisiejszej nauki wyników, które w swym zastosowaniu przynosiłyby natychmiast odpowiedni dochód.

Z drugiej strony stawia też pytania: po co to komu? Może należałoby w naszych „ciężkich czasach” wykorzystać „marnujących się” badaczy dla zadań „bardziej społecznie użytecznych”?...

Ludzie doświadcniają w swym życiu — w skali zarówno prywatnej (wybuch lampy kineskopowej telewizora) czy szerszej (masowe zatrucia na skutek stosowania pestycydów) zagrożeń nie znanych naszym przodkom. Wygłaszają wtedy opinie, że właśnie przez „tę naukę” powstało szereg nowych, niepokojących problemów współczesności.

Pracownicy nauki, którym dane jest dotykać „tajemnic” niedostępnych ogółowi poddawani są bacznej obserwacji i atakom, w których zarzuca się im już co najmniej bierność. Uważa się, że badacze zajęci swoimi wąskimi specjalnościami i zafascynowani twórczością naukową wyłącza się ze współdziałania w życiowych kłopotach zwykłych obywateli.

Trzeba przyznać, że „nastroszone” społeczeństwo nie zawsze zdaje sobie sprawę, jak dalece poziom i tryb dzisiejszego życia zależy od osiągnięć nauki i techniki również w sensie niewątpliwych udogodnień. Zapewne też mało kto z oskarżających miałby zamiar z tych udogodnień zrezygnować.

Atmosferę zagrożenia potęguje szereg oświadczeń popartych autorytetem specjalistów, które straszą katastrofą rodzaju ludzkiego w najbliższych dziesięcioleciach lub — rzadziej! — stuleciach (o ile nie przyspieszy jej np. użycie broni masowej zagłady). Grozi nam, i w dużym tempie już się realizuje, zatrucie środowiska, wyczerpanie źródeł surowców naturalnych (w tym wyczerpanie źródeł energii), przeludnienie, głód. Słychać głosy, że szereg objawów kryzysu nie tylko towarzyszy zastosowaniu nauki, ale się z nimi nieodłącznie, organicznie wiąże. Argumentacja w tym stylu: bo skoro nagle okazuje się, że matematyczne czy fizyczne, wysoce abstrakcyjne teorie służą potem — nawet wbrew zamiarom ich twórców — bezpośrednio militarnym celom...

Jako przedstawiciel „świata nauki” zabiera głos na ten temat prof. E. H. S. Burhop²: „Technika może rodzić trudne i budzące obawy zagrożenia dla społeczeństwa i dla środowiska, ale ich rozwiązanie tym bardziej, nie tym mniej, wymaga rozwoju nauki i techniki (podkreślenie moje — M. P.). Nie sama nauka, lecz jej zastosowanie może być dobre lub złowieszcze. Nauka jest neutralna, natomiast naukowcy nie.”

² F. H. S. Burhop, *Science in Contemporary Society*, Europhysics News, vol. 3, nr 4, August 1972.

Ale nie tylko zapobieganie przyszłym zagrożeniom... Gdy dzisiaj większość ludzi na świecie żyje w stanie nędzy i niedożywienia, ze strony nauki i techniki można się spodziewać pomocy do stworzenia im znośnych — a w dalszej perspektywie dobrych — warunków bytowania.

Można przytaczać raczej oskarżycieli i obrońców, jednak relacja nauka — społeczeństwo nie może być rozważana bez uwzględnienia jeszcze jednego — być może banalnego — faktu. Wszelkie szkody (czy błogosławieństwa) zsyłane przez naukę dotyczą i samych naukowców. Obawy rodzą się nie tylko „na zewnątrz”. Możliwość antyhumanitarnego wykorzystania wyników badań naukowych powstrzymuje nawet niektórych utalentowanych ludzi od badań, a czasem słyszy się opinię o nieetyczności samego studiowania nauk ścisłych.

W odpowiedzi na takie postawy powstała formułka: „nauka jest neutralna, winni są co najwyżej naukowcy”. Na poparcie jej wymyśla się idylliczny obraz społeczności ludzi uczciwych, mądrych i odpowiedzialnych, w której odkrycia naukowe służą tylko celom pokojowym, w budżecie uwzględnia się sumy na zapobieganie zanieczyszczeniom (zanim środowisko zostanie zanieczyszczone), oszczędnie gospodaruje się surowcami itp. Nie podejmując tutaj dyskusji nad samą sensownością podziału zawartego w powyższej formułce warto przypomnieć, że żyjemy w konkretnych, a nie wymyślonych warunkach. Świat jest bardziej skomplikowany niż jego obraz w sloganach. Poza skrajnymi, łatwymi do określenia przypadkami winy istnieje cała skala stopni odpowiedzialności...

Uwagi te mają bardzo fragmentaryczny charakter, ale nie są tylko osobistymi refleksjami. Dowodem na to, że fizycy odczuwają potrzebę mówienia publicznie o określeniu swej roli w społeczeństwie (także ze względów samozachowawczych) jest włączenie tej problematyki do programu międzynarodowych spotkań. Temat „Fizyka i społeczeństwo” był przedmiotem specjalnej sesji na ubiegłorocznej Generalnej Konferencji Europejskiego Towarzystwa Fizycznego w Wiesbaden (NRF).

Również w koleżeńskich dyskusjach „męczy się” podobne zagadnienia. Dla niektórych fizyków cała treść tego artykułu może być powtarzaniem wielokrotnie obgadywanych sformułowań.

Małgorzata Pewelska

Ks. Władysław Kornilowicz

FRAGMENTY LISTÓW

DO SIOSTRY Z LASEK (1929)

Przypominam przypowieść o „ziarnie”. Tylko to ziarno, które pada na płytką ziemię — prędko wyrasta, ale też roślinka wyrasta nie-trwała. — Ziarno, które ma przynieść owoc „setny”, „sześćdziesiąty” i „trzydziesty”, musi paść na ziemię głęboko — i tam owoc swój przynosić „w cierpliwości” — powoli. Długo trzeba czekać na rezultat siewy — i najczęściej tak jest, że się go nie widzi — a jednak — praca łaski w duszy wciąż się odbywa — i postępuje. Pan Bóg przede wszystkim chce nas doprowadzić do poznania naszej bezgranicznej nędzy — żebyśmy głęboko odczuli tę prawdę, że bez Niego „nic nie możemy”. Z tego względu, te chwile, w których się Siostra czuje wewnętrznie do niczego — niewdzięczna, nie umiejąca kochać, oschła — mogą być bardzo dobre, bo uśmiercają w duszy to, co jest z nas samych — a wysuwają na plan pierwszy Boga — Jego łaskę. — Trzeba się z tym pogodzić, że jesteśmy „niczym” — i cieszyć się, że Bóg jest „wszystkim” i że nicłość naszą tak hojnie obdarza — „Wejrział na niskość służebnicy swojej”. Niech się Siostra wpatruje w życie Pana Jezusa i porównuje z nim swoje życie — „jakby Pan Jezus postąpił, gdyby był na moim miejscu”, jakby Pan Jezus na moim miejscu dzisiejszy dzień przeżył? — To najlepsza metoda rachunku sumienia. Poza tym niech się Siostra stara wszystko, co robi, robić dla Pana Jezusa — w zjednoczeniu z Nim — (na ile ludzka ułomność pozwala), stara się o spokój i miłość do tych, do których się Siostra zbliża —

DO SIOSTRY Z LASEK (1934)

Jestem przekonany, że Pan Jezus bardzo Cię kocha i dlatego przeprowadza Cię przez te wszystkie bolesne — oczyszczające próby: „Benedictus Deus et Pater Domini nostri Jesu Christi — Pater Misericordiarum et Deus totius consolationis qui consolatur nos in omni tribulatione nostra”. — Św. Tomasz mówi, że gdy człowiekowi ciężko — to szuka pociechy — ale wszelkie pociechy doczesne tylko częściowo są zdolne człowieka pocieszyć — i na krótko. Jedyne Pociészyciel, „Consolator optimus”, jak Go hymn nazywa, całkowicie, istotnie i głęboko i na wieki pociesza — jest źródłem „wszelkiej” pociechy. — Ale Pan Jezus powiedział: „jeśli ja nie odejdę — Pociészyciel nie przyjdzie do was”. Odejmuje Pan Jezus pociechę własnej obecności, żeby jeszcze pełniej pocieszyć przez danie nam „słodkiego Gościa duszy” — „dulcis hospes animae”.

DO H. D. (1940)

Jak to wielka pociecha czytać w Brewiarzu te słowa odnoszące się do Zbawcy: „Zgładźmy Go z ziemi żyjących — niech o nim nawet wspomnienie się zatrze” — w zestawieniu z tymi, które są w Prefacji „Gdzie dokonana się śmierć — tam życie trysnęło” — z faktem Zmartwychwstania i wstawienia Grobu, w którym był złożony.

DO SIOSTRY Z LASEK (1941)

Dobrze jest, że jesteś pod posłuszeństwem i to bezpośredniej przełożonej — nie tylko Matki. — To Cię wiele nauczy. — Staraj się być doskonale posłuszną — tym nadprzyrodzonym posłuszeństwem, które w każdym rozkazie widzi wolę Pana Jezusa — objawioną Ci na każdą chwilę — niezależnie od tego, jaki ten rozkaz i jaka jest jego wartość teoretyczna. Wartość praktyczna każdego rozkazu jest jedna: jest to jasna wskazówka, czego w danej chwili Pan Jezus od Ciebie wymaga.

DO SIOSTRY Z LASEK (1942)

... Bóg Ci zapłać za list, który mnie bardzo ucieszył — swoim pokojem i mocą. — Bóg dał Ci zrozumieć rzecz najważniejszą — że trzeba Go szukać nie tyle w przeszłości i przyszłości, ile w teraźniejszości — dans le moment présent — i że wszystko, co nas spotyka,

jest z woli albo dopuszczenia Bożego; że „Ojciec niebieski wie, czego nam potrzeba pierwej niżlibyśmy Go prosili” (Mt 6, 8). Gdy dopuszcza na nas zło, to po to, żebyśmy lepiej zrozumieli nędzę oddalenia od Niego — i uczyli się Mu ufać — i czekać — a potem lepiej wielbili Jego miłosierdzie, które czuwało nad nami w najgorszych chwilach. Ufności człowiek się uczy — a nikt nie nauczy się jej bez przeciwności i walki.

Cieszę się..., że tak zasmakowałaś w św. Tomaszu i Officium brewiarowym. Błogosławione skutki tego studium i modlitwy okażą się po jakimś czasie.

DO SIOSTRY Z LA SEK (1942)

Piszesz: „Jestem skurczona w sobie, mimo światła i łask, które otrzymuję.” To wygląda bardzo na oczyszczenia, przez które przeprowadza Bóg dusze, pociągając je ku sobie. Staraj się tylko o wierność tym światłom i łaskom. Cóż dziwnego, że widzisz w sobie „grzeszność i zmaterializowanie”, jeżeli sam Apostoł się skarży na „zakon w członkach sprzeciwiający się Zakonowi umysłu-ducha” i wyznaje „bo nie czynię dobrego, które chcę, ale zło, którego nie chcę — to czynię” (Rz 7, 19). To bardzo upokarza człowieka — i to jest dobrze, bo pokora to prawda i Bóg ma wzgląd na pokornych. Trzeba tylko mieć dobrą wolę, która walczy ze zmysłowością i robi wszystko, co jest w jej mocy, żeby utrzymać linię rozumu i prawa Bożego — miłości. To, że na początku było łatwiej, że nie odczuwałaś ciężaru ciała i grzechu, to nic dziwnego. Nawet najświętszym duszom Bóg odbiera w pewnym momencie wszelkie pociechy, daje im odczuć wstręt do siebie, a nawet do służby Bożej (św. Teresa Wielka) i trzyma ich jedynie wolą i wiarą. — Tym bardziej, jeżeli były niewierności i grzechy — trzeba przyjąć pokornie, jako coś należnego — ich skutki i prosić o zmiłowanie Boże — nie uważając, że nam się cośkolwiek innego należy. Pytasz, czy Pan Bóg każdą ofiarę przyjmuje? — Sądzę, że tak. A to, że dopuszcza do zawikłań i upadku, to może być też z Jego miłosierdzia, bo chce prawdziwej świętości, głęboko opartej na pokorze poznania własnej nędzy, i zawierzenia się jedynie Jego miłości.

DO SIOSTRY Z LA SEK (1942)

Piszesz o dobroci ludzi na świecie. — Niewątpliwie, że ona duchownych „zawstydzą” — i niestety tak było prawie zawsze. Ale wina to nie Kościoła ani zakonów, ale nasza, że tak nie dorosiliśmy

do wymagań Kościoła czy zakonu, że brak nam zaparcia się siebie i świętości. Gdybyśmy byli wierni tym wymaganiom — łaska miłości Bożej cudów by w nas dokonywała — jak w tych duszach zakonnych, które na serio wzięły swoje powołanie. Każdy z nas musi od siebie zacząć — „nie dajcie się zwyciężyć złu, ale zwyciężajcie zło — dobrem”. Staraj się być taką dla innych, jak chciałabyś, żeby inni byli dla Ciebie. To naczelną zasadą miłości ewangelicznej! Bądź taka, jak chciałabyś wszystkich widzieć w Laskach.

Zapytujesz: „jak zapanować nad wyobraźnią, a raczej odtwarzaniem niepotrzebnych, bieżących wrażeń, które przeszkadzają wewnętrznemu skupieniu?” — Tylko pozytywnie, tzn. trzeba skierować myśl i uwagę na to, co się robi w danej chwili, myśleć o Bogu, a także o ludziach — odkrywając w nich dobre cechy charakteru, patrząc na zło — z wyższego, Bożego punktu widzenia, przypominając sobie to, co Pan Jezus mówił o sądzeniu drugich...

Jestem pewien, że czytanie św. Tomasza wprowadzi ład do głowy i zdyscyplinuje myśl — oczyści wyobraźnię — wniesie do umysłu — wraz z prawdą — pokój Boży.

DO SIOSTRY Z LASEK (1945)

Św. Tomasz w traktacie o posłuszeństwie stawia pytanie, co ma czynić zakonnik, gdy od niego wymagają rzeczy niemożliwych — jak św. Benedykt, gdy św. Maurovi kazał chodzić po wodzie. I odpowiada: „tentandum est” — należy zrobić w tym kierunku wysiłek, żeby pokazać dobrą wolę posłuszeństwa i wiarę w jego moc i błogosławieństwo. — Pan Bóg nieraz cudownie w takich wypadkach pomaga — a to pozbawienie wszelkich ludzkich środków zmusza do położenia całej ufności w Bogu i daje poczucie całkowitego ogołocenia — które może być źródłem bardzo wielkiej, nadprzyrodzonej radości. Mylisz się, jeżeli piszesz, że nie każdy powołany jest do „radości doskonałej” — myślę, że ona jest jednym z motywów wstąpienia do zakonu — o ile powołanie jest prawdziwe. Oczywiście jest w tym i inne niebezpieczeństwo — pychy, która się w sobie zamyka i woli paść, niż pokornie przyznać się do tego, że jest za ciężko: „Na złość mamie, niech mi uszy zmarzną...” Pokora to prawda — to kierowanie się we wszystkim Wola Bożą, a nie własną. Najtrudniejsze jest, żeby to nasze „ja” zamarło — łatwiej jest po prostu umrzeć fizycznie. Przy takim usposobieniu jak Twoje — łatwiej jest wyrzec się wszystkiego — zmarznąć — głodować — niż wyrzec się własnej woli i przyjąć z pokorą to, co dyktuje Wola Boża (Quare jejunavimus et non aspexisti? Ecce in die jejunii vestri inventur voluntas vestra” — Iz 58, 1—9).

DO SIOSTRY Z LASEK (1945)

„Nisi Dominus aedificaret domum — in vanum aedificaverunt qui aedificant eam”. Nawet doczesne powodzenie ma swoje miejsce w ogólnym planie Bożym — i nabiera odbłasku miłości u tego, kto jest święty. Patrz, jak Matka załatwia sprawy doczesne — jak narzędzie w rękę Boga. Tak samo w domu staraj się objąć całość, harmonizować wysiłki poszczególnych osób — nie robiąc za nie, gdy nie ma konieczności, gdyż największym dobrem życia wspólnego jest pokój wynikający z harmonii działania. Trzeba uszanować działanie i sposób indywidualny działania każdego człowieka — tak jak my pragniemy, żeby inni szanowali nasz sposób działania. Ale trzeba koordynować prace każdego — i to jest zadanie przełożonego.

DO H. D. (1945)

... Czuwaj nad tą samotnością wewnętrzną i nie daj się porwać żadnym motywom próżności, w tym, co robisz, żadnym efektem czysto zewnętrznym, które by zasłoniły widok Woli Bożej „pour le moment présent”. Tylko wytrwała, cierpliwa, dobrze zorganizowana praca na Chwałę Bożą, eliminująca do minimum wszystko, co nie istotne, praca „przez Chrystusa, z Nim, i w Nim” może przyczynić się do Przemienienia świata. Ty musisz być żywym wyrazem tej Tajemnicy, która powinna promieniować z całej Twojej działalności i z całej postawy wewnętrznej. Są takie natury, którym najlepiej skupić się w ruchu, w gwarze, a najtrudniej w zupełnej samotności. Ty, zdaje się, do takich należysz. Toteż zazdrośnie strzeż tych krótkich chwil, w których możesz być sam na sam z Bogiem, w których możesz łączyć się z Panem Jezusem w Tajemnicy Jego Męki, brać na siebie codziennie Jego Krzyż, by nim umocniona i „przemieniona” — wchodzić w tłumy spraw i ludzi.

DO KS. T. (1945)

Jeden Bóg zna wartość człowieka. Żaden z nas nie ma pewności metafizycznej, czy jest przedmiotem miłości, czy nienawiści Boga — i dlatego Apostoł mówi, żebyśmy ze drżeniem pracowali nad zbawieniem naszym. Ale możemy wyrobić sobie o tym dość pewny moralny sąd — na podstawie takich objawów, jak nienawiść grzechu, jak pokój sumienia, jak chęć dobra i pragnienie doskonałości.

Ks. Władysław Kornilowicz

Marie Fargues

MILCZENIE

Pilat: „Co to jest prawda?” Odpowiedzią Pana było milczenie: Pilat jednak nie był przygotowany do wystuchania lekcji milczenia. A my? Pozwólmy zadziałać w nas milczeniu, to znakomity nauczyciel prawdy.
Psichari

„...Zamiast mówić, popróbujcie prawdziwie istnieć”.

Rama Krishna

Modlitwa zbliżająca nas do Boga nie polega na wielości słów, lecz na wielkim milczeniu wokół niewielu słów. Katolicka pobożność karmi się od dwóch tysiącleci eucharystyczną ciszą, jakże odległą od stałej naszej paplaniny (eucharystyczna cisza: wzór, symbol, bodziec wewnętrznego życia.)

Bóg jest milczeniem.

DWA RODZAJE MILCZENIA

W codziennym życiu ciszę określamy jako brak hałasu. Ciszę, z której by wyeliminowano całkowicie wszelki dźwięk (milczenie nieskończonych przestworzy, które tak przerażało Pascala), znamy jedynie w przybliżeniu. Ot, choćby z wędrowki przez pustynię w miękkim obuwiu w bezwietrzny dzień... Albo na dalekiej Północy, gdy łapki biegnącego zająca dotykają bezszelestnie śniegu... (lecz czy nawet wtedy nie słyszy samotny wędrowiec bicia własnego serca?)

Dla nas cisza jest zawsze czymś względnym; by mogła ona zaistnieć, musi zapanować pełna harmonia między człowiekiem a naturą: człowiek musi zatrzymać swe maszyny i sam w sobie zamilknąć. A więc, gdy dzień zaczyna powoli chylić się ku zachodowi, czujemy jak przyroda pogrąża się stopniowo w spoczynku. Kumkanie żaby, od czasu do czasu krzyk nocnego ptaka, powiew odświeżającego powietrza, wprawiający w cichy szmer liście drzew... a potem nic więcej: cisza... jedynie my czekamy na własny oddech lub daleki odgłos krzyku: wśród takiego czatowania i trwożliwego nieco

czekania najżywiej przeżywamy spokój stworzeń, tak bardzo sprzyjający zatopieniu się w Duchu, zwanym również milczeniem. Ta cisza nie jest próżnią. Gdyby Pascal nie był jansenistą, nie lękałby się tak bardzo „milczenia bezkresnych przestworzy”.

Simone de Beauvoir, u kresu swego pobożnego dzieciństwa, mając lat piętnaście, odkrywa, że już nie wierzy w Boga. W swej książce *Pamiętnik statecznej pani* podaje dramatyczny opis swego odkrycia. „W międzyczasie wygląd świata się zmienił. Przez szereg następnych dni, siedząc niejednokrotnie pod purpurowym bukiem lub srebrnymi topolami odczuwałam z trwogą pustkę nieba. Jeszcze tak niedawno czułam się jakby w środku obrazu, którego kolory i światła dobrał sam Bóg; wtedy każdy szczegół słodko opiewał Jego chwałę. Teraz wszystko nagle umilkło. Co za cisza! Ziemia wirowała w przestrzeni nieprzeniknionej żadnym okiem i ginęła na bezkresnej płaszczyźnie w masach nieprzeniknionego eteru, a ja zostałam sama. Sama: bez świadka, bez rozmówcy, bez żadnej opieki. Pozostał tylko własny oddech w mej piersi, własna krew pulsująca w moich żyłach i ten ogromny rozgardiasz w głowie, niepotrzebny nikomu. Zerwałam się z miejsca, pobiegłam w stronę parku i usiadłam pod surmią między mamą a ciotką Małgorzatą, ogromnie spragniona usłyszenia ludzkich głosów”.

Cisza, która tak przeraziła Simone de Beauvoir, była natury duchowej; to kategoria milczenia pustego. W przeciwieństwie do niego cisza stworzeń staje się dla człowieka wierzącego symbolem pełni; brak hałasu czyni nas bardziej wrażliwymi na obecność Bożą. Wydostanie się z podobnej próżni do tego rodzaju obecności oznacza przedarcie się przez symbol do desygnatu, przez znaki do rzeczywistości. Na określenie tego rodzaju pustki i pełni nie mamy innego słowa jak: milczenie.

PAN MILCZENIA

W samym centrum tej ciszy myśl ludzka, uwolniona od świata, od hałasów, kształtów, kolorów, wewnętrznego niepokoju, wyczuwa o wiele lepiej to, co przysłaniają złudne pozory: gdy zdoła odsunąć je od siebie i zasłuchać się w ciszę, wtedy zbliża się do istotnej Prawdy. Słowo „cisza” przybiera imię Boga: Pana Milczenia... Wymawiamy nieraz: Wszechmocny, Opatrzność, Bóg-Miłość, Jedyny. Ale można też powiedzieć: Pan Milczenia. To samo można wyrazić słowem: Duch.

Nasz Pan już nam kiedyś powiedział: „Królestwo niebieskie w was jest”. Jeżeli tyłu ludzi zaprzecza dzisiaj istnieniu Boga, to znaczy, że, żyjąc wciąż poza samymi sobą, nie są w stanie Go odnaleźć. Pragnienia ich oszukują, wyobraźnia niepokoi i rozprasza, rozum raz na trzy lub cztery przypadki się myli: jedynie cisza jednoczy, pogłębia i w końcu odkrywa, objawia.

Jeżeli nas rzeczywiście interesuje fakt istnienia Boga, to musimy to uczynić przedmiotem wewnętrznego doświadczenia, w którym powinniśmy się ćwiczyć tygodniami, latami. Trzeba poddać się nauce milczenia. Kontemplacja Nieskończonego pozwoli nam odkryć naszą małość, ustawi sprawę świata w należytej dla nich proporcji, z wolna uciszy niepokoję, zgryzoty, pożądania i może przywrócić duszy prostotę dziecka. Bóg istnieje. Z chwilą zapanowania w duszy milczenia wkraczamy w stan obecności Bożej. (Aczkolwiek myśli usiłują nas jeszcze niepokoić a słowa pojawiają się i giną... Jedynie w momencie śmierci wchodzimy w rzeczywistą obecność Bożą).

WNIKANIE W GŁĘBIE MILCZENIA

Papież Paweł VI podkreśla, że żadna religia nie jest pozbawiona autentycznych walorów religijnych. Nawet religie pogańskie. To upoważnia do czerpania przykładów od tak znakomitych mistrzów milczącej kontemplacji, jakimi są Hindusi, zwłaszcza jeden wśród nich, Rama Krishna, prawdziwie święty i nam współczesny. Jego też obrusza wzrastająca areligijność. Nastaly jednak dni — powiada on — kiedy to dla ukazania ludziom Boga już nie może wystarczyć samo słowo mistrza. Tu potrzeba świadectw bardziej olśniewających.

Najbardziej autentycznym świadectwem jest zawsze osobista świętość życia zjednoczonego z Bogiem, przeniknięta szczerem, wspaniałomyślnym oddaniem się dla drugich.

Jaką metodę zaleca Rama Krishna? Milczenie. Oto jego słowa: „Uczeń modli się i rozmyśla z zamkniętymi oczami, głuchy na wszystko, co go otacza. Oddycha wolno i rytmicznie (tu mamy ślad podstawowych ćwiczeń yogi). Jego duch i jego serce są szczerlnie zamknięte na podniety z zewnątrz; zatapia się w głębiach swej istoty; z godziny na godzinę coraz bardziej wnika w istotę milczenia”.

Celem jego wysiłków jest oświecenie: „...Dusza uświadamia sobie, że celem jej istnienia jest adoracja nieskończonego i w tej adoracji osiąga swoją pełnię: Ty jesteś Panem i Ty jesteś Celem, do którego żadna ścieżka nigdy nie doprowadza. Ty jesteś Panem prawowitym, w którym wszystkie prawa ustają, jak rzeki w morzu”.

W takiej to właśnie wizji świata, przestronnej i poetyckiej, nie

potrzeba żadnych analiz rozumowych ani naukowego realizmu, ponieważ sama dyscyplina milczenia prowadzi człowieka do poszukiwania Boga; milczenie, a nie rozmowa. „Do czego niby mogą przydać się słowa, gdy próbuje się sondować ciszę nieskończonej miłości?”

Przeżyła jest scena, którą podaję za Mukierjim: „Aspirant do świętości, Ishan, przychodzi po poradę do Rama Krishny i zastaje go w otoczeniu uczniów. Najpierw pozdrawia go. Następnie: milczenie. Potem krótka rozmowa, wyluszczaająca problem: „Czego ty poszukujesz?” — „Drogi zbawienia.” Znowu milczenie. Lecz nadchodzi godzina wieczornego nabożeństwa, na które musi udać się Rama Krishna; Ishan oczekuje go. Słońce zachodzi; statki, rzeka, potoki naprzeciw powoli pogrążają się w mroku nocnego spoczynku. Pomału wyłania się księżyc. Gwiazdy zaczynają świecić jedna po drugiej. Czas płynie”.

Taka była pierwsza lekcja; Ishan trwał uważny. W końcu wychodzi ze świątyni Rama Krishna. Dopiero teraz zaczyna mówić. Jego słowa nacechowane są pełnią mądrości. Tak, są one również dla nas, pożeraczy prasy, pełne mądrości, chociaż, dodajmy, niezbyt oryginalne. Tym bardziej są one cenne dla Ishana po tak długim i cierpliwym oczekiwaniu w milczeniu. Opis tej sceny kończy się następująco: „Ostatnie słowa mistrza głęboko poruszyły Ishana. Uklonił się zwolnionym gestem i otarł kurz ze stóp Rama Krishny. Następnie z powagą i w milczeniu oddalił się w mrok nocy, skąpanej w blasku księżyca”. Tak więc rozmowa skończyła się milczeniem, którym się zaczęła.

ŚWIADKOWIE MILCZENIA

Zwróćmy się do szkoły milczenia, my, ludzie starsi. Naszemu milczeniu bardziej zagraża aktywność świata, niż milczeniu młodych czy w sile wieku.

Milczenie tym właściwsze jest dla nas, że my, chcąc nie chcąc, starzejąc się musieliśmy lub jak najszybciej powinniśmy zrezygnować z tego, co świat tak wysoko notuje: sprawności, uwarunkowanej szybkim działaniem. Staliśmy się powolni. Zeszliśmy poniżej normalnego rytmu aktywności ludzkiej, którą mechanizacja jeszcze przyspiesza; ponadto dostrzegamy jeszcze zwalnianie się tempa osobistego. Może to być skutkiem przeżytych niepowodzeń w ciągu życia, które stępiły nasze zachcianki. Stajemy się tym powolniejsi, im bardziej posuwamy się w latach. Z tej racji, że nasze mechanizmy mózgowy zostały nadwreżone i pamięć zawodzi, odczuwamy coraz większą trudność w krystalizowaniu naszych myśli i jasnym wyra-

zaniu ich na zewnątrz. Ale zarazem w dziedzinie dla niej najbardziej istotnej, w dziedzinie duchowości nasza myśl ma szansę zdobyć zdrowy sąd — zdobyć coś z prawdziwej mądrości.

Taka mądrość jest prawdziwym skarbem do podzielenia się z młodymi. Ot, szuka się słów, które umykają; próbuje się formułować zdania, a one się rozsypują; próbuje się siebie oszukać, wszczynając często rozmowy na temat wspomnień, scen, przeżytych detali: jakże to wszystko zbladło, w trzech czwartych się zamazało, stało się nieużyteczne. Staliśmy się nudni, ponieważ zestarzeliliśmy się. „Co za nędza” — powtarzamy.

A jednak wprost przeciwnie: co za bogactwo! Buntujemy się przed przyjęciem ubóstwa jako szczęścia? Podsumujmy zatem korzyści zarówno z trudności wyrażania się, jak i zwolnionego tempa aktywności; są to przecież różne odmiany ubóstwa, pobłogosławione przez Boga w miarę ich akceptacji przez nas. Jakże przedziwnie wprowadzają one nas do szkoły milczenia.

Bliźni może z tego dużo skorzystać.

Gdy w nas wzbiera niechęć do dzielenia się ze światem naszymi dojrzałymi myślami, wtedy przyhamowane nasze słowo nas przekonuje, że milczenie jest więcej warte — może w dziewięciu wypadkach na dziesięć. W tym dziesiątym wypadku zjawia się szansa wypowiedzenia prawdy. Nerw zagadnienia polega na tym, że inni mają prawo oczekiwać od nas wyjawienia doświadczonej prawdy, nieznaney młodemu, która dojrzała na dobrym podglebiu naszego długiego doświadczenia; prawdy, której dzisiaj tak bardzo odczuwamy potrzebę. Na przykład: „Nasze czyny idą za nami”, „Prawda wyswobadza”, „Kochaj i czyn, co chcesz”, „Duch ożywia”, itp. Oczywiście, że w tej formie nas nie będą słuchać. Czy ktoś dziś ma odwagę tak przemawiać, chyba że z katedry lub estrady? Trzeba wyczekać okazji, odpowiedniej chwili. Wydarzenie dnia, dobrze nam znane, jeszcze ciepłe od życia podsuwa najskuteczniejszą formę do właściwej oceny go w słowach: kilka nie oklepanych słów, dobrze zaakcentowanych, odpowiednio zabezpieczonych chwilami milczenia — i oto wyciągnięcie na światło dzienne starej a dobroczynnej prawdy. Opatrzność obciąża starszą generację obowiązkiem czuwania nad zagrożonymi wartościami. Młodzież lubuje się w zmianach; to, co trwa niezmiennie, ją męczy. Lecz oto my jesteśmy od tego!

KONIECZNOŚĆ MILCZENIA

„Stary człowiek” (w sensie św. Pawła), człowiek otoczony światem i jego urokami, ten stary człowiek czuje się upokorzony, jeżeli społeczeństwo nie okazuje już zainteresowania dla jego mowy; nato-

miast inny stary człowiek, wiekowy chrześcijanin, który odważnie zaangażował się na drodze wzwyż, szuka raczej milczenia; i bardziej cieszy się w duchu z faktu łatwiejszego znalezienia go, niż to było możliwe kiedy indziej; mowa go mniej pociąga; stara się nie mówić więcej, niż potrzeba.

Milczenie zewnętrzne ułatwia prawdziwe milczenie, czyli to, które panuje wewnątrz, chociaż nie jest ono niezbędne: „Należy pogłębiać swoje milczenie bezpośrednio przez hałas” — powtarzał G. Duhamel.

Milczenie, skupienie w sobie — Bóg w głębi mej duszy — jest czymś tak koniecznym do życia duchowego, jak sen dla systemu nerwowego. Jakże można zachować równowagę, duchową witalność, jeżeli pozbawiamy się milczenia? Pomiedzy tym oświecającym od-poczynkiem a snem ciała zachodzi różnica taka, że potrzeby ciała są tyranizujące: dla człowieka, zasypiającego za kierownicą swego wo-zu, konieczność snu jest bardziej imperatywna, niż myśl o niebez-pieczństwie. Potrzeby natomiast ducha nie są do tego stopnia tyra-nizujące. One sugerują: jeżeli chcesz... Istnieje więc groźba zaprze-paszczenia szansy... Tymczasem nie zawsze się chce.

Wprowadzić milczenie ducha... Oddalić niepokoje, nawet te naj-bardziej natrętne, te, które jutro wrócą; nakazać milczenie zgryzo-tom, nawet tym najbardziej piekącym wczorajszego dnia; wyrwać się na chwilę od dzisiejszych zadań... Zablokować własne drzwi, oczy i uszy. Mego milczenia nic nie zatarasuje. Po prostu milknę.

Wtedy z minuty na minutę utrwała się pokój i z minuty na minu-tę przybliża się Pan.

Z nieuchwytną powolnością myśli przybierają formę, którą dusza spokojnie się żywi. Następuje akceptacja woli Bożej (to znaczy w pierwszym rzędzie własnej starości). Ofiarowanie siebie i swej samotności. Reszty swego życia. Swego duchowego ubóstwa...

MILCZENIE PROMIENNE

Lecz co pozostanie trwałego z naszych naturalnych uzdolnień, by móc zakosztować owocu takiego zgodzenia się z wolą Bożą? Potrze-ba pewnego dystansu czasu, by nasza gorliwość uzyskała wewnę-trzną rekompensatę.

Obecnie nam nieraz się wydaje, że nie mamy nic do ofiarowania, ani że Bóg nie ma już niczego więcej do dania nam. Stajemy się niewrażliwi na Jego łaskę, stąd nie ma więcej łaski. Milczenie Boga, na które skarżą się ci, co Go opuścili, ogarnia i nas, chociaż zosta-liśmy Mu wierni. Tymczasem tu chodzi o milczenie, które nas kształ-ci. Gdybyśmy oceniali nasze myśli jako echa słów Bożych; gdyby-

śmy stawiali siebie i Boga, jeden w obliczu drugiego, jako dwóch współmówców, wtedy stalibyśmy się na wzór dzieci (a Bóg ko-cha dzieci). Lecz czas ku temu już minął, i to bez naszej winy. Mając niestety poza sobą już przeszłość pełną refleksji i duchowych doświadczeń zatraciliśmy dobry zwyczaj ofiarowania Bogu ludzkich poczyznań. To więc, co dziś najmocniej odczuwamy, to nasza niezdolność do żywego uzmysłowienia sobie Boga.

A jednak On istnieje!

Im bardziej uwalniamy się od obrazów i słów w określaniu Boga tym namacalniej kształtujemy nasze milczenie a nasza wiara się oczyszcza i zbliża się do prawdy.

Jeżeli przyjdzie nam umrzeć w późnej starości mamy jeszcze czas do dopełnienia oczyszczenia naszej wiary i naszej nadziei. Na tym polega nieustanny szlif. Co w końcu z tego zostanie? Majestatyczne milczenie, które stanie się najwyższą adoracją. Adoracją, trwającą przez wieczność. Adoracją zrodzoną wśród mroków a w blasku światła zakończoną.

Marie Fargues

tlum. Apoloniusz Zynel

(*La Vie Spirituelle* Nr 550—551, rok 1968, s. 632—641)

Sommaire

Stefan Swieżawski: Mes rencontres avec Jacques Maritain	137
Jacques Maritain: L'Eglise et le monde	154
Halina Bortnowska: Hermeneutique et l'engagement pastoral	158
Stanisława Grabska: Réflexions sur la foi dans l'homme	174
Abbé Antoni Młotek: Conception de l'apostolat à travers les siècles	180
Mieczysław Maliński: A quoi bon les institutions?	193
Alfred Gawroński: En recherche du sens de la parole	213
Andrzej Grzegorzczak: La transcendance vécue et les mythes de la culture	224
Michał Heller: Un petit traité sur la méthode	236

Chronique

W. A. Auden: N'oublie pas de rire et de prier	245
Michał Heller: Les communautés des travailleurs scientifiques	249
D. K.: Neutrines cosmiques	254
Mise en questions: M. G. La physique a-t-elle besoin d'être défendue?	256
Abbé Władysław Kornilowicz: Fragments des lettres	260
Marie Fargues: Le Silence (<i>La Vie Spirituelle</i> 1968, No 550—551)	265

Marana tha – Przyjdź, nasz Panie

Praca Zbiorowa pod redakcją ks. Bronisława Mokrzyckiego SJ
Wydawnictwo Apostolstwa Modlitwy
Kraków 1973. Opr. pł. obwoluta, str. 502. Cena zł 150.–

Publikacja ma na celu przybliżenie teologicznej treści pierwszego cyklu roku liturgicznego (Adwent – Boże Narodzenie – Objawienie Pańskie) wraz z postawami, jakie winny się kształtować w wierzących podczas omawianego okresu roku liturgicznego. W tym duchu zaproponowano sumę konkretnych materiałów do komentarzy liturgicznych, homilii rozważań oraz nabożeństw. Stosownie do różnego charakteru tych pomocy całość została podzielona na trzy części:

1. *Żywe i działające Słowo*. Próba analizy całego formularza mszalnego zawartego w nowym mszale, ze szczególnym rozbudowaniem komentarza do czytań biblijnych na wszystkie 3 lata (A B C) oraz materiały homiletyczne na niedziele i święta przeżywanego okresu liturgicznego.

2. *Kto czyta, niech rozumie*. Zawiera czytania patrystyczne z nowego brewiarza (Liturgia herarum) na każdy dzień omawianego tu okresu. Czytania te mogą stanowić nie tylko doskonały materiał na tzw. „czytania duchowne” lub codzienne

3. *Błogosławiony, który przychodzi*. Zawiera nabożeństwa słowa Bożego, które mogą stanowić odrębne rozważania czy konferencje ascetyczne.

W dodatku muzycznym zaproponowano wybór śpiewów wraz z melodiami do nabożeństw biblijnych.

ZESPÓŁ ● HANNA MALEWSKA, STEFAN SWIEŻAWSKI, STANISŁAW STOMMA, JERZY TUROWICZ, STEFAN WILKANOWICZ, JACEK WOŹNIAKOWSKI, HALINA BORTNOWSKA, STANISŁAW GRYGIEL, MAREK SKWARNICI, BOHDAN CYWIŃSKI

REDAKCJA ● BOHDAN CYWIŃSKI (redaktor naczelny), HALINA BORTNOWSKA (sekretarz redakcji), STANISŁAW GRYGIEL, FRANCISZEK BLAJDA

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 „Ruch”, Kraków, Al. Pokoju 5. PKO nr 4-6-777 albo przez urzędy pocztowe i listonoszy,
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

Exemplarze archiwalne „Znaku” nabywać można w **Administracja 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.

W POPRZEDNICH NUMERACH:

Jacques i Raissa Maritain: 13, 21, 50-51, 56, 161, 181-182 • René Pucheu: Kościół - przeszkoda czy droga do prawdy 191 • Jean Rémy: Wzajemne zrozumienie wewnątrz Kościoła 200-201 • Bohdan Cywiński: Myśli o polskim duszpasterstwie 204 • Halina Bortnowska: Rewolucja przeciw schematom 207 • Carl Bogers: O stawianiu się osobą 171, 173-174

W NAJBLIŻSZYCH NUMERACH:

Stanisław Grygiel: Religia jako czynnik integracji społeczeństwa ■ Józef Tischner: Filozofia wypróbowanej nadziei ■ Wiesław Gawlik: Między wolnością a manipulacją ■ Alfred Gawroński: Język a filozofia ■ Ewa Bienkowska: Czytanie w przyszłości ■ Lew Tołstoj: Myśli o Bogu ■ Spór o religijność Tołstoja ■ Jan Józef Szczepański: Piąty Anioł

ZNAK

M I E S I Ę C Z N I K