

ZNAK

M I E S I Ę C Z N I K

Stefan Świeżawski	ŻYCIE DUCHOWE W XV WIEKU
Jean Delumeau	UWAGI O DZIEJACH CHRYSTIANIZACJI
Paweł Szczaniecki OSB	DROGI MNICHA
Joseph Spae CICM	WĘDRÓWKĄ NA WSCHÓD
Thomas Merlon	DOŚWIADCZENIE TRANSCENDENTNE
Alan W. Watts	S M A K Z E N U
Marcin Ryszkiewicz	T A O F I Z Y K I
Ted Hughes	Ś N I E G

STOSUNEK KOŚCIOŁA DO RELIGII NIECHRZEŚCIJAŃSKICH

JÓZEF ZYCIŃSKI: MIĘDZY EWANGELIĄ A PRINCIPIA MATHEMATICA ●
ADAM ZAGAJEWSKI: ODWAŻNY PRZYBYSZ Z NARBONŹ ● MICHAŁ HEL-
LER: POTRZEBA MI INNEGO WSZECHŚWIATA ● ANDRZEJ SULIKOWSKI:
W ZWIĄZKU Z KSIĄŻKĄ „70 ŻYWOTÓW” ● MICHAŁ WOJCIECHOWSKI
TEOLOGOWIE ŚWIECCY JUTRO

AKAFIST O MĘCE PAŃSKIEJ

K R A K Ó W

ROK XXXI MARZEC (3) 1979

297

W NUMERZE:

Stefan Swieżawski opisuje sytuację rozdzielenia obecnego w XV w. pomiędzy intelektualną, hermetyczną religijnością wtajemniczonych elit, a religijnością ludową, w której elementy chrześcijańskie łączą się z pogańskimi i magicznymi. Artykuł prof. Swieżawskiego pokazuje liczne drogi przewycięzania owego dualizmu: nurt *devotio moderna* przeciwstawia się nadużyciom scholastyki, podkreśla pierwszeństwo etyki i skłania się ku praktycznej koncepcji teologii. Wybitni humaniści — Erazm, Thomas More, John Colet — zalecają powrót do Biblii, która winna być dla wszystkich dostępna. Gerson planuje reformę duchowości chrześcijańskiej poprzez praktykę teologii mistycznej. Przewycięzeniu dualizmu służą również kościelne reformy wychowania — prowadzą one jednak do powstania nowego dualizmu.

Jean Delumeau stawia tezę, iż ludowa, codzienna religijność w XIV i XV w. przesycona była w znacznej mierze magicznością, w której elementy chrześcijańskie spletały się z żywymi wciąż wierzeniami pogańskimi i folklorem obyczajowym. Autor stawia również pytanie o granice chrystianizacji w okresie poprzedzającym reformę protestancką oraz rozważa, czy dowiedzione jest istnienie radykalnych zbiorowych form oporu wobec chrystianizacji pod postacią m. in. sekt satanistycznych.

O. J. Spaë pisze: „Chrześcijanie, Żydzi i ateści odkrywają dziś nieoczekiwane, że teksty, doktryny i praktyki religijne Wschodu przynoszą im coś istotnego.” Skąd się wzięły te nowe zainteresowania i doświadczenia? Co oznaczają dla chrześcijaństwa? Na te pytania — tym bardziej ważne na tle soborowych wypowiedzi o dialogu i stosunku do religii niechrześcijańskich — odpowiadają obok O. Spaë inni autorzy: Thomas Merton analizuje chrześcijańskie doświadczenie religijne w zestawieniu z mistyką buddyjską. Specyfikę buddyzmu Zen szerzej przedstawia jeden z wybitnych znawców tego kierunku w kręgu kultury zachodniej Alan W. Watts. Marcin Ryszkiewicz porównuje zbliżone idee z przesłankami nowoczesnej fizyki dochodząc do interesujących i dyskusyjnych wniosków.

TREŚĆ ZESZYTU

- 139 ● Stefan Swieżawski**
PRĄDY DOKTRYNALNE I PRZEMIANY
ŻYCIA DUCHOWEGO W XV WIEKU
tłum. Henryk Woźniakowski
- 152 ● Jean Delumeau**
KILKA UWAG O DZIEJACH CHRYSZCJANIZACJI
tłum. Henryk Woźniakowski
- 168 ● Rozmowa z profesorem Jean Delumeau**
Rozmawiała Halina Bortnowska
- 173 ● Paweł Sczanlecki OSB**
DROGI MNICHA
- 182 ● STOSUNEK KOŚCIOŁA DO RELIGII**
NIECHRZĘSCJAŃSKICH
- 185 ● Joseph Spae CICM**
WĘDRÓWKA NA WSCHÓD W POSZUKIWANIU
CAŁOŚCI
opracował Antoni Hoffman
- 201 ● Thomas Merton**
DOŚWIADCZENIE TRANSCENDENTNE
tłum. Adam Szostkiewicz
- 207 ● Alan W. Watts**
SMAK ZENU
tłum. Antoni Hoffman
- 234 ● Ted Hughes**
SNIEG
tłum. Antoni Hoffman
- 241 ● Marcin Ryszkiewicz**
THE TAO OF PHYSICS

ZDARZENIA — KSIĄŻKI — LUDZIE

- 248 ● Józef Życiński
MIĘDZY EWANGELIĄ A PRINCIPIA MATHEMATICA
- 260 ● Adam Zagajewski
ODWAŻNY PRZYBYSZ Z NARBONY
- 265 ● Michał Heller
POTRZEBA MI INNEGO WSZECHŚWIATA
- 269 ● Andrzej Sulikowski
REKOLEKCJE PUBLICYSTYCZNE
W ZWIĄZKU Z KSIĄŻKĄ „70 ŻYWOTÓW”
- 273 ● Michał Wojciechowski
TEOLOGOWIE SWIECCY JUTRO
- 275 ● Ludwik Kubik
PRZED PARTYZANCKIM OŁTARZEM W SZCZAWIE

JEDENASTA WIECZOREM...

- 281 ● AKAFIST O MĘCE PAŃSKIEJ
tłum. i wstępem opatrzyła
S. M. Chryzostoma Zambrzycka OSU

LIST DO REDAKCJI

- 292 ● Bolesław Celiński CSsR
PYTANIA W SPRAWIE
„MYŚLENIA WEDŁUG WARTOŚCI”
- 295 ● Dans ce numéro

PRĄDY DOKTRYNALNE I PRZEMIANY ŻYCIA DUCHOWEGO W XV WIEKU*

Wiele argumentów przemawia za tezą, że w XV wieku wciąż trwają liczne przejawy wyraźnego rozdwojenia pomiędzy ezoteryczną religijnością elity a religijnością ludową, w której składniki magiczne i pogańskie współistniały z elementami naiwnego, lecz autentycznego chrześcijaństwa. Szczególnie ważne jednak wydają się być pewne przekonania, widoczne w tekstach tej epoki przy ich uważnej lekturze. Niektórzy autorzy są świadomi pęknięcia pomiędzy religią elit i mas. Znamy myślicieli uznających prawowitość owego gnostyckiego dualizmu, który radykalnie przeciwstawia pneumatyków somatykom, skazanym na żywot niemal zwierzęcy. Inni reaguja jako chrześcijanie, potępiając utrzymywanie owego nieprzekraczalnego rozziwu, a we wspomnianym dualizmie odkrywają widoczne znaki ducha gnostyckiego, z gruntu przeciwnego duchowości chrześcijańskiej.

W epoce tej nie brak światłych i przenikliwych umysłów, które zdają sobie sprawę, iż w łacińskiej Europie XV wieku pojawiło się bardzo realne niebezpieczeństwo fatalnego rozziwu pomiędzy duchowością niewielkich centrów, składających się z osób szczególnie oświeconych i wtajemniczonych, oraz duchowością zwykłych zjadaczy chleba. Umysły te dostrzegają również pilną potrzebę znalezienia nowego stylu życia duchowego, który potrafiłby pogłębić religijność ludową, ożywić religijność instytucji kościelnych i rozzarzyć drzemającą duchowość wielkich rodzin zakonnych. Jednym z niezaprzeczalnych znaków pragnienia duchowej odnowy staje się — tak, jak w XIII w. — reforma kaznodziejstwa. Powraca się do głównej idei św. Dominika: aby kazania były żywe, muszą one wypływać z głęboko kontemplacyjnego życia kaznodziei i być przekazywane w języku zrozumiałym dla wiernych. Jedną z wyraźnych cech życia duchowego XV w. jest z całą pewnością wielki wysiłek, zmierzający ku reformie kaznodziejstwa. Pojawiają się wybitne postacie kazno-

* Referat wygłoszony po francusku na kongresie Commission Internationale d'Histoire Ecclesiastique Comparée w Warszawie w czerwcu 1978 r.

dziejów ludowych, których wielką zasługą było docieranie do najniższych warstw ludności.

Kazanie coraz bardziej traci formę czysto intelektualnego traktatu i przekształca się w potężne praktyczne narzędzie, spełniające zadania apologetyczne i katechetyczne. Pragnie się odrzucić model czysto spekulatywny, usiłując zarazem wprowadzić do kaznodziejstwa elementy oddziaływające na sferę woli i uczuć. Kazanie w coraz wyższym stopniu staje się żywą wypowiedzią, skierowaną do konkretnych ludzi i przestaje być ćwiczeniem erudycji i scholastycznej zręczności. Ars praedicandi przekształca się w ars arengandi.¹ Zaczyna się podkreślać, że kaznodzieje winni przemawiać nie jako filozofowie, lecz jako christiani puri.² Z pewnością wśród wielkich promotorów odnowy kaznodziejstwa panuje duch antygnostyczny. Wedle jednej z ich zasadniczych idei wartościowy kaznodzieja winien być zrozumiały zarówno dla najbardziej wyrafinowanych intelektualistów, jak i ludzi prostych, niewykształconych i niepiśmiennych. Taka właśnie była idea Jana Gersona, który stosuje ją zarówno do kaznodziejstwa, jak i do studium teologii i katechezy.³ Ten sam kierunek obrali również sławni kaznodzieje epoki: Wincenty Ferreriusz, Bernardyn ze Sieny⁴, Jan Kapistran. Tendencje te sprzyjają także wprowadzaniu języków narodowych do kaznodziejstwa⁵; jednym z najbardziej spektakularnych przejawów jest ruch husycki.

Jednakże gnostycki dualizm w religii był głęboko zakorzeniony; przeniknął on nawet do najbardziej ortodoksyjnych środowisk chrześcijańskich w Europie łacińskiej owej epoki. Przede wszystkim awer-

¹ Patrz: P. O. Kristeller, *Humanism and Scholasticism in the Italian Renaissance*, w: *Byzantium XVII* (1944–1945), s. 357–359; patrz też: S. Swieżawski, *Dzieje filozofii europejskiej w XV wieku*, T. I: Poznanie, Warszawa 1974, s. 148.

² Taka jest np. opinia Bartłomieja Spiny, cytowana w: G. Heidingsfelder, *Zum Unsterblichkeitsstreit in der Renaissance* (Petrus Pomponatius † 1525), w: *Aus der Geisteswelt des Mittelalters*, cz. II, Münster i. W. 1935 = *Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters*, Supplementband III, 2) s. 1280.

³ W tym duchu Gerson podziwiał św. Augustyna, św. Grzegorza Wielkiego i św. Bernarda, bowiem umieli oni mówić z każdym i pozwalali się zrozumieć nawet prostaczkom. Patrz: P. Glorieux, *Le Chancelier Gerson et la réforme de l'enseignement*, w: *Mélanges...* E. Gilson, Paris–Toronto 1959, s. 296.

⁴ Św. Bernardyn był jednym z najważniejszych reformatorów ars praedicandi. Patrz: A. E. Trugenberg, *San Bernardino da Siena. Considerazioni sullo sviluppo dell'etica economica cristiana nel primo Rinascimento*, Bern 1951, s. 27–31.

⁵ Ważność francuszczyzny została podkreślona przez synod paryski w 1406 r. (patrz: L. Salambier, *Le cardinal Pierre d'Ailly — chancelier de l'Université de Paris, évêque du Puy et de Cambrai (1350–1420)*, Tourcoing 1932 s. 218–220). Podobnego zdania był Gerson (patrz P. Duhem, *Le système du monde. Histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic*, t. X, cz. VI: *La cosmologie du XV-e siècle. Ecoles et universités du XV-e*, Paris 1959 s. 35–36).

rości podtrzymywali z gruntu gnostycką tezę o „oświeconej” duchowości mędrców i wyłącznie fideistycznej religijności mas. W XV w. (głównie we Włoszech) żywe i dynamiczne ośrodki awerroistów stanowiły naturalnych sprzymierzeńców dla tendencji hermetycznych, coraz gwałtowniej przenikających do włoskich środowisk neoplatonickich. Jednym z przedstawicieli gnostyckiej koncepcji religii wtajemniczonych, i drugiej, dostępnej dla ogółu, był Ficino.⁶ Podobnie Pico della Mirandola (w swym pierwszym okresie) przekonany był, że prawdziwa religia dostępna jest tylko mniejszości arystokracji duchowej, mędrcom, podczas gdy prostacy skazani są na życie wyzute z wartości duchowych.⁷ Starożytni gnostycy i awerroiści włoskiego Quattro- i Cinquecenta byłiby całkowicie zgodni z tą koncepcją Pica.

Ficino i Pico nie są bynajmniej osamotnieni na swym stanowisku. obrońcy tej idei znajdowali się pośród intelektualistów, a także pośród mistrzów życia duchowego owej epoki. Giannozzo Manetti twierdził, że masy są religijne „dzięki pomnikom i gmachom”, a ich religia jest magiczna, natomiast religia wolności, głęboko zinterioryzowana, dostępna jest jedynie garstce uczonych i wtajemniczonych.⁸ Mikołaj z Kuzy nie waha się powtarzać tej znaczącej maksymy: *Occulta non debent communicari omnibus*⁹; a zatem treść wierzeń religijnych, jako tajemnica, pozostaje ukryta dla umysłów niewtajemniczonych! Wielu humanistów dzieliło tę opinię.

Najdziwniejszy wydaje się fakt, iż odnajdujemy ją także u mistrzów życia duchowego tej epoki. Nawet Bernardyn ze Sieny, wielki promotor reformy franciszkańskiej, nie jest całkiem wolny od tego dualizmu w dziedzinie religijnej. W jednym ze swych kazaniań przeciwstawia wiarę uczonych wierze prostych ludzi.¹⁰ Podobne akcenty pojawiają się u kartuzów, przedstawicieli zakonu, który odcisnął swe znamię na życiu duchowym epoki. Wedle Wincentego z Aggsbach (Austria) istnieją dwa chrześcijańskie objawienia: jedno przeznaczone dla prostaczków, i drugie, przekazane sekretnie przez

⁶ Wedle E. Garina: ... Ficino... comincia con l'accettare... la distinzione, cara a gli gnostici, e affermata da Averro, di due tipi d'umanità: i semplici, gli ignoranti, i non iniziati ai sacri misteri, e coloro che colgono sotto la lettera lo spirito, i filosofi (*L'umanesimo italiano. Filosofia e vita civile nel rinascimento*, Bari 1964, s. 110).

⁷ Patrz: E. Monnerjahn, *Giovanni Pico della Mirandola. Ein Beitrag zur philosophischen Theologie des italienischen Humanismus*, Wiesbaden 1960, s. 108 i 130.

⁸ Patrz: N. Badaloni, *Filosofia della mente e filosofia delle arti in Giannozzo Manetti*, w: *Critica Storica* II (1963) s. 406.

⁹ Mikołaj z Kuzy, *Idiota, de mente* I, 38.

¹⁰ Tytuł jednego rozdziału kazania o wierze jest zaskakujący: *De fide necessaria... vrlis doctis... (et) communi vulgo*; S. Bernardini Senensis OFM *Opera omnia* I: *Quadragesimale de christiana religione*, Quaracchi Firenze 1950, Sermo III, art. III, cap. 1—2, s. 33).

samego Jezusa, a potem przede wszystkim za pośrednictwem Pseudo-Dionizego, przeznaczone dla doskonałych.¹¹

A zatem jest pewne, że w XV w. gnostycki dualizm w dziedzinie religii był obecny w Europie łacińskiej; mamy również dostateczną ilość dowodów, by stwierdzić, że nie brakło poważnych wysiłków zmierzających do zwalczania przejawów owego dualizmu. Życie doktrynalne owej epoki dostarcza nam cennych materiałów uwydatniających ważne czynniki zarówno sprzyjające wzmocnieniu owego dualizmu, jak i rozmaitym sposobom przeciwstawiania się mu. Pośród rozlicznych tendencji doktrynalnych XV w. trzy zdają się szczególnie wzmacniać ów dualizm:

1) Wzrastające wyrafinowanie techniczne w uniwersyteckim nauczaniu teologii;

2) Coraz wyraźniejszy scjentyzm wśród przedstawicieli nauk przyrodniczych, wyzwających się stopniowo spod panowania filozofii i teologii;

3) Skłonności ezoteryczne w filozofii i teologii, związane z orientacją teozoficzną, zakorzeniającą się w pewnych środowiskach.

I

Przyjrzyjmy się pokrótce niektórym przejawom owych trzech tendencji.

1) Pierwszy jest doskonale znany. Scholastycy późnego średniowiecza w swojej twórczości filozoficznej (zwłaszcza w komentarzach do Arystotelesa) i teologicznej (głównie w komentarzach do *Senten-cyj*) coraz dalej odchodzą od komentowanego tekstu i rozwijają własne pomysły. Dokonują tego posługując się rozbudowanym językiem technicznym i ścisłymi metodami, zaczerpniętymi przede wszystkim z sylogistyki, trudno dostępnymi dla niewtajemniczonych. Te sposoby postępowania są wspólne zarówno dla zwolenników tradycyjnego arystotelizmu (arabo-łacińskiego), jak i dla przedstawicieli tendencji krytycznych w stosunku do tego nurtu. W rezultacie teologia — nawet na swym najniższym poziomie, tam gdzie chodzi o elementarny wykład prawd wiary — przekształca się w dziedzinę izolowaną, dostępną jedynie dla małego, zamknię-

¹¹ E. Vansteenberghen jest zdania, że wedle Wincentego „Jésus communiqua aux parfaits... avec une grande libéralité ce qu'il savait de la sagesse... / et Deays / recueillit les paroles du maître et les sauva de l'oubli en les fixant par écrit”. (*Autour de la Docte Ignorance. Une controverse sur la théologie mystique au XV-e siècle*, w: *Beiträge zur Geschichte der Theologie und Philosophie des Mittelalters* XIV (1915) fasc. 2-4 s. 28. Dionizy Kartuz podkreśla niezastąpioną rolę ekspertów teologii.

tego kręgu uczonych, dla tych elit, które szczęśliwie znalazły dostęp do „ekskluzywnego ogrodu scholastyki”.

Teologia oficjalna, nauczana na wydziałach uniwersyteckich i w studiach klasztornych, jest całkowicie przesycona owym stylem myślenia zarezerwowanym jedynie dla ograniczonej liczby „wtajemniczonych”. Pośród znanych autorów tej epoki warto wspomnieć Reginalda Pecocka, którego teologia może służyć za przykład skrajnie racjonalistycznego sposobu myślenia.¹² Podobnie lullizm, który rozpowszechnia się szeroko w rozmaitych europejskich środowiskach, posługuje się pomysłowymi „machinami logicznymi”, aby dowodzić tajemnic wiary. „Religia filozoficzna” Raymonda Sabunde’a¹³ jest również jednym z licznych przejawów owej skłonności do teologii posługującej się wysoce technicznym aparatem — a więc dostępnym ograniczonej ilości specjalistów. Ów styl w teologii decyduje o charakterze nauczania i twórczości uczonych teologów w całym chrześcijaństwie.

Cechą charakterystyczną sytuacji ogólnej, wytworzonej przez tę przesadną racjonalizację teologii, było zaniedbanie duszpasterstwa. Tak zwane chrześcijańskie masy były karmione prymitywnymi streszczeniami, przedstawiającymi jedynie elementarne prawdy wiary i moralności.

2) XV wiek jest okresem emancypacji nauk szczegółowych; w pierwszym rzędzie nauk ścisłych i przyrodniczych. Najwybitniejsi specjaliści zaczynają zbierać argumenty, mające unicestwić wizję świata proponowaną przez arystotelików i zwolenników Ptolomeusza. Inni — skrajni, zatwardziali arystotelicy, drażnią trudne do przekroczenia rowy pomiędzy Arystotelesowską koncepcją rzeczywistości a jej teologicznym wyjaśnieniem. Obie te postawy są nie do pogodzenia z programem arystotelizmu chrześcijańskiego, dopuszczającego jedną tylko interpretację Arystotelesa, a mianowicie ortodoksyjną, siłą utrzymującą fikcyjną harmonię pomiędzy Arystotelesowską filozofią przyrody a wymogami wiary chrześcijańskiej.

W takim klimacie promotorzy nauki, zarówno skłaniający się ku nominalizmowi jak i awerroizmowi, stają się obrońcami swego rodzaju „teologii dwóch prawd” — i pewnego racjonalizmu naturalistycznego. W zakresie naukowego objaśniania świata sprzeciwiają się wszelkiej eksplikacji odwołującej się do Pisma Św., teologicznej, a nawet metafizycznej. Przekonani są, że religia wraz ze swymi opowieściami o stworzeniu, potopie, cudach itp. dobra jest dla naiwnego

¹² Pecock twierdził, że chrześcijaństwo jest religią z gruntu racjonalną — której wszelkie prawdy mogą być przedstawione w formie syllogizmów (patrz: E. H. Emerson, *Reginald Pecock, christian rationalist*, w: *Speculum XXXI* (1956) s. 237).

¹³ Patrz: T. i J. Carreras y Artau, *Historia de la filosofía española. Filosofía cristiana de los siglos XIII al XV*, t. III, Madrid 1943, s. 148 i nast.

plebsu, lecz że intelektualisci znajdują poszukiwaną prawdę w filozofii i naukach. Padwa, wielki uniwersytet tego stulecia, opanowany przez awerroistów — gdzie jednak kwitły wszelkie tendencje — jest twierdzą postawy scjentystycznej¹⁴; jednym z jej najznakomitszych przedstawicieli był Pomponazzi.

W dziedzinie religijnej postawa ta sprzyja gnostyckiemu dualizmowi. Awerrości, Pomponazzi i inni, głoszą ezoteryzm religijny à rebours.¹⁵ Sądzą oni, że wizja świata oparta o dane religijne, czysto fideistyczna, jest odpowiednia dla ludzi prostych, lecz arystokracja uczonych winna ją odrzucić, bowiem ostatecznego objaśnienia zjawisk dostarczyć mogą jedynie nauki ścisłe i przyrodnicze. Rozwój nauk nie zawsze towarzyszył owej postawie. Wszelako panowała ona w niektórych ośrodkach, przyczyniając się do powolnego procesu przygotowywającego grunt coraz skrajniejszemu i bardziej ateizującemu naturalizmowi. (Np. u Błażeja Pelacani z Parmy).¹⁶

3) Rozliczne czynniki — pośród których uprzywilejowane miejsce przysługuje imigracji uczonych bizantyjskich we Włoszech i wygnaniu Żydów z Hiszpanii — przyczyniły się do wzmocnienia i zakorzenienia idei teozoficznych we włoskich ośrodkach intelektualnych. Neoplatonskie, gnostyckie i antychrześcijańskie koncepcje Gemistosa Pletona miały głęboki wpływ na te ośrodki. Idea religii uczonej oraz prisca theologia każe już myśleć o z gruntu ezoterycznej religijności. Ta autentyczna i panteistyczna religia — wroga wszelkim wyznaniom monoteistycznym — miała jakoby swe źródło w pierwotnym objawieniu, wcześniejszym niż wszystkie religie historyczne. Objawienie to zostało udzielone Hermesowi Trismegistosowi, a następnie przez wiele tysiącleci było przekazywane przez mędrców rozmaitych krajów. Prawdziwa religia byłaby więc ukryta w tradycji sapiencjalnej i z konieczności tajemna, dostępna jedynie dla małej, uprzywilejowanej liczby wtajemniczonych.

W takiej perspektywie religia chrześcijańska traci swe jedyne i niezastąpione miejsce. Redukuje się ona do religii ludowej — jednej spośród wielu innych, dostępnej dla mas, lecz nie mogącej zaspokoić wyrafinowanego gustu mędrców i pneumatyków. To jedynie prisca theologia, hermetyczna religia kapłanów-filozofów może ubiegać się o to, by stać się prawdziwą powszechną religią arystokracji duchowej świata. Można odnaleźć ów ton i tę nostalgię w pię-

¹⁴ Patrz: S. Swieżawski, *Dzieje filozofii europejskiej w XV wieku*, t. II: Wiedza, Warszawa 1974, s. 94—95.

¹⁵ Patrz: S. Swieżawski, *Dzieje filozofii...* t. I, s. 323 i nota 22; t. II, s. 128 i nota 130. Skłonność do czysto naturalnej interpretacji rzekomo cudownych wydarzeń pojawia się u rozmaitych autorów tej epoki, np. u Giannozzo Manettiego (patrz: N. Badaloni, *Filosofia della mente...* s. 449—450).

¹⁶ Patrz: G. Federici-Viscovini, *Il problema dell' ateismo di Blagio Pelacani da Parma*, *Rivista Critica di Storia della Filosofia* XXVIII (1973) zes. II, s. 123—137.

knej formule Mikołaja z Kuzy, który pisał, wiedząc już o wzięciu Konstantynopola przez Turków: „non est nisi una religio in ritu varietate” (*De pace fidei*, 1). Zarówno Ficino jak i Pico (w swej pierwszej fazie¹⁷) przeciwstawiają religię mędrców religii prostaków. Jeszcze krok, i dochodzimy do świadomej pogardy mędrców jedynych depozytariuszy prawdziwej religii,¹⁸ dla ludu. Religia ta może się szerzyć i być przekazywana jedynie drogą pomysłowego kamuflażu, z pomocą metafor i symbolów. Oto właśnie istota ezoteryzmu.

II

Chciałbym pokazać za pomocą kilku przykładów, że niektórzy autorzy i niektóre środowiska w XV-wiecznej Europie łacińskiej zdają sobie sprawę z niebezpieczeństwa owego dualizmu w koncepcji religii, i na rozmaite sposoby starają się reagować wobec przejawów zgubnego pęknięcia pomiędzy religią elit a religią mas.

1. Głęboką racją bytu nurtu *devotio moderna* była reakcja wobec nadużyć scholastycznego racjonalizmu. Kryzys racjonalizmu jest zresztą w tej epoce oczywisty.¹⁹ Gerard Groote, promotor owej duchowości był zdecydowany „unikać wszelkich nauk z wyjątkiem moralności... i... nie studiować żadnej nauki przynoszącej korzyści, jak medycyna, Prawo Cywilne lub Prawo Kanoniczne; nigdy nie studiować po to, by zdobyć stopień w teologii... *nunquam studentis ad capiendum gradum in theologia*”.²⁰ Żywił on taki wstręt do rozpowszechnionego wówczas systemu szkolnego, że stanowczo zdecydował się nigdy nie dyskutować ani nie brać udziału w publicznych dysputach.²¹ Tomasz à Kempis, rzecznik tej nowej duchowości, nie waha się pisać: „Kiedy nadejdzie dzień Sądu, nie będziecie pytani o wasze lektury, lecz o wasze działania — nie będą wam stawiane pytania o wasze uczone rozmowy, lecz o pobożność waszego życia”.²² Zaczyna się wychwalać wartość prostoty ducha, wielkość prostacz-

¹⁷ Patrz: E. Monnerjahn, *Giovanni Pico...*, s. 103 i 130.

¹⁸ Francesco Micheli z Florencji był np. autorem traktatu zatytułowanego: *De flaccipiendo vulgo et contemnendis etus ineptis et de quidditate fortunae* (patrz: R. Pratesi, *Francesco Micheli del Padovano, di Firenze, teologo ed umanista francescano del secolo XV*, *Archivum Franciscanum Historicum* XLVII (1954) s. 363).

¹⁹ Patrz: S. Swieżawski, *La crise du rationalisme au XV-e siècle*, w: *Images of Man in Ancient and Medieval Thought...* G. Verbeke... *édité*, Leuven 1976, s. 357—368.

²⁰ E. Gilson, *La philosophie au moyen-âge, des origines patristiques à la fin du XIV-e siècle*, Paris 1944, s. 742.

²¹ Patrz: Chr. Dolfen, *Die Stellung des Erasmus von Rotterdam zur scholastischen Methode*, Inaug. Diss., Osnabrück 1936, s. 35—36.

²² Patrz: Chr. Dolfen, *Die Stellung...*, s. 36.

ków: „Surgunt indocti et rapiunt coelum”.²³ W przeciwieństwie do tego, za najpoważniejsze zniekształcenia chrześcijaństwa uważa się cerebralizm²⁴, niedorozwój cnót moralnych i elitaryzm w dziedzinie duchowości i religii.

Ostatecznie *devotio moderna* winna być rozpatrywana jako obro-
na zagrożonego chrześcijaństwa. Jeden z najwybitniejszych przed-
stawicieli tej duchowości, Florencjusz Radewijn największe niebez-
pieczeństwo dla prawdziwej religii upatruje w przeroście czynnika
intelektualnego w jej interpretacjach. Jest on wrogiem wszelkiej
lektury; nawet czytanie Biblii jest szkodliwe, jeśli nie służy ono jako
pokarm duchowy.²⁵ Zamknięty świat intelektualistów otworzy swe
podwoje przed zwyczajnymi ludźmi, kiedy w sprawach religii akcent
zostanie położony na stronie moralnej. *Devotio moderna* podkreśla
więc pierwszeństwo etyki, skłania się ku praktycznej koncepcji teo-
logii i rozwija subiektywne oraz świadomościowe składniki doświad-
czenia religijnego.

Ta nowa duchowość pojmowana była jako sposób życia religijnego
dostępny wszystkim, zarówno intelektualistom jak ludziom prostym.
Winna ona szeroko ogarnąć różne warstwy społeczne, proponując
każdemu chrześcijaninowi głębokie życie religijne. Znakiem tej
orientacji była tendencja do wprowadzania żywego kultu eucharys-
tycznego do życia religijnego mas.²⁶ *Devotio moderna* — której
w żadnym razie nie należy mieszać z *via moderna* — posiadała jed-
nak liczne związki z najznakomitszymi przedstawicielami nurtu no-
minalistycznego, jak Piotr z Ailly lub Gabriel Biel.²⁷ Jan Stan-
donck — który z końcem stulecia podejmuje znaczny wysiłek dla
zreformowania kleru i życia duchowego chrześcijan, usiłuje wyko-
nać program proponowany przez *devotio moderna* i kanclerza Ger-
sona.²⁸

2) Detronizacja rozumu i nacisk na moralną stronę życia religij-
nego miały ułatwić proces demokratyzacji i interioryzacji religii.

²³ Cyt. w: Haydn, *The Counter-Renaissance*, New York 1950, s. 94.

²⁴ Te same motywy znajduje się u wielu autorów epoki. Patrz np. kazania
Stanisława ze Skarbimierza, rektora Uniwersytetu Krakowskiego ok. 1400: Stanisław
de Scarbimieria *Sermones sapientiales*, ed. B. Chmielowska, Warszawa 1975
(= *Textus et studia historiam theologiae in Polonia excoltae spectantia*, IV —
cz. I i II).

²⁵ Patrz: Chr. Dolfen, *Die Stellung...*, s. 36.

²⁶ Tendencja ta jest wyraźna u Tomasza à Kempis, lecz także u Mateusza
z Krakowa (częsta komunია), czy w ruchu husyckim.

²⁷ Biel spędził swe ostatnie lata w środowisku wspólnoty Braci Wspólnego Życia.

²⁸ Standonck działał w Kolegium Montaigu w Paryżu. Erazm ściśle się wiąże
z dziełem Standoncka (patrz: Chr. Dolfen, *Die Stellung...* s. 38—39). Sławny pro-
fesor paryski tej epoki, Jan Maïr również znajdował się pod wpływem *devotio*
moderna i programu Gersona (patrz: R. G. Villoslada, *Un teólogo olvidado: Juan*
Maïr, *Estudios Eclesiásticos* XV (1936) N. 57, zes. 1, s. 96).

Zresztą główne linie życia doktrynalnego w XIV wieku znacznie wzmocniły sceptyczną i fideistyczną postawę w filozofii i teologii.²⁹ Kurczy się królestwo rozumu. Dziedzina *revelabile* (obejmująca prawdy wiary dostępne naszemu naturalnemu poznaniu) ustępuje miejsca dziedzinie *revelatum* (ogarniającej prawdy wiary dostępne jedynie poprzez akt nadprzyrodzonej wiary).³⁰ Rozwój nauk szczegółowych przyczynia się do stopniowego osłabienia mądrości metafizycznej. Protestantyzm wyłoni się jako reakcja przeciwko swego rodzaju tyranii rozumu spekulatywnego w dziedzinie religijnej. Dla Lutra jedną z najzdradliwszych przeszkód, utrudniających rozkwit życia chrześcijańskiego, jest racjonalizm w religii. Harmonia między filozofią i teologią bynajmniej nie jest potrzebna, a przeciwnie, szkodliwa i zbędna.³¹ Znane są gwałtowne inwektywy, jakie Luter kierował pod adresem rozumu, tej „ładacznicy szatana”³², był bowiem przekonany, że „*quidquid supra fide additur, certissimum est — figmentum esse humanum*”.³³ Człowiek prawdziwie religijny winien uwolnić się od wszystkich tych fikcji i fantasmagorii, jakie podsuwa mu rozum.

Aby więc wszyscy chrześcijanie stali się prawdziwie religijni, trzeba, by odwrócili się oni od rozumu i nastawili na moralność. Zresztą wielcy kaznodzieje tej epoki przypominają wciąż, że dziedzina poznania zależna jest od świętości moralnej człowieka, który pragnie poznawać. Kartuzi zalecają powrót do bardzo surowej ascezy; Gerson podkreśla wagę czystości moralnej teologa, a św. Bernardyn nie waha się ukazywać bezpośredniego wpływu dyscypliny moralnej na działanie naszego umysłu.³⁴ Te same tendencje przejawiają się wyraźnie u licznych humanistów, a zwłaszcza u Erazma. Ich antyscholastycyzm, który tak często się podkreśla, w większości wypadków był reakcją na dewiacje i braki przeintelektualizowanego, mało ludzkiego stylu duszpasterstwa uprawianego przez kler, uformowany wedle modelu szkolnej teologii.

Erazm był najwybitniejszym rzecznikiem owej moralistycznej

²⁹ Patrz przede wszystkim znane prace K. Michalskiego o filozofii XIV wieku.

³⁰ A propos pojęć *revelabile* i *revelatum* u św. Tomasza z Akwinu — patrz: E. Gilson, *Le thomisme. Introduction à la philosophie de Saint Thomas d'Aquin*, wyd. V, Paris 1944, s. 8—41.

³¹ Patrz: C. Feckes, *Die religionsphilosophischen Bestrebungen des spätmittelalterlichen Nominalismus*, Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und für Kirchengeschichte XXXV (1927), s. 204.

³² Patrz: H. Haydn, *The Counter-Renaissance...* s. XIII i XV.

³³ Martin Luther, *In III Sententiarum*, 3 — w: *Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe*, Weimar 1893, t. IX 62.

³⁴ Oto tytuł rozdziału II (*fructus V*) kazania *De sacri teluntio*: „...quod per teluntium intellectus illuminatur in operandis et speculandis (S. Bernardini... *Opera...* 3., s. 83).

i praktycystycznej postawy. Przeświadczony był, że ewangeliczna moralność stanowi samą istotę chrześcijaństwa. Jezus przyszedł nauczać nas tej właśnie najdoskonalszej moralności, przynosząc nam program życiowy, dostępny dla każdego człowieka bez różnicy. Ową naukę moralną Erazm nazywa filozofią Chrystusa.³⁵ Dziwna ta „filozofia”, zakorzeniona w Ewangelii, staje się przede wszystkim busolą naszego życia. Zawarta jest w Piśmie św. A zatem wszyscy, zarówno najuczeńsi jak i najprostszy, winni mieć dostęp do Biblii. Ta jedyna księga musi być dostępna i zrozumiała dla wszystkich. Powrót do Biblii w nauczaniu teologii i w życiu duchowym chrześcijan daje więc najpewniejszą rękojmię zmniejszenia rozdziewu pomiędzy chrześcijaństwem mas oraz elit.³⁶ Oto program reform przedstawiony przez wielkich humanistów; Erazm, Tomasz More czy John Colet byli w tym punkcie całkowicie zgodni.

3) Skuteczne lekarstwa przeciwko dualizmowi, odróżniającemu religię wybranej mniejszości od religii zwykłych ludzi, chciano znaleźć w antyracjonalizmie i w moralizmie; do tego programu należy dodać usiłowania reformy, której promotorem był Jan Gerson. Reforma duchowości chrześcijańskiej planowana przez Gersona była dziełem o wielkim zasięgu; przetrwała ona po jego śmierci, obejmując cały wiek XV. Choć została ona podjęta dla uleczenia Uniwersytetu Paryskiego, znajdującego się w stanie upadku,³⁷ to jednak stosowała się do całego Christianitas. Gerson widzi tylko jedną drogę ratunku dla zagrożonej religii — mianowicie drogę w głąb. Proponuje więc powszechne praktykowanie teologii mistycznej jako lekarstwa dla teologii uniwersyteckiej i całego duszpasterstwa.³⁸ Gersonowski program reformy daje początek sławnej dyskusji wokół mistyki, ciągnącej się przez wiek XV. Sprowadza się ona do dwóch podstawowych pytań: czy mistyczne doświadczenie Boga ma charakter intelektualny czy afektywny? A ponadto: czy jest ono

³⁵ O „filozofii Chrystusa” patrz: J. Domański, *Erazm i filozofia. Studium o koncepcji filozofii Erazma z Rotterdamu*, Wrocław — Warszawa 1973. — *Enchiridion militis Christiani* jest przejawem praktycyzmu Erazma (patrz: Desiderius Erasmus Rotterdamus, *Podręcznik Żołnierza Chrystusowego...* przeł... J. Domański..., Warszawa 1965, s. XIX i nast.).

³⁶ Oznaką tego renesansu studiów biblijnych był schyłek komentarzy do *Sentencji*. We Wstępach do swych nowych przekładów Ewangelii Erazm pisał: „Nie pojmuję, dlaczego miałoby się odsuwać ludzi niewykształconych ... od Ewangelii, podobnie jak odsuwa się niewtajemniczonych od rzeczy świętych. Ewangelie były głoszone zarówno ludziom niewykształconym jak i wykształconym, zarówno Grekom jak i Scytom, niewolnikom i wolnym, kobietom i mężczyznom, ludziom prostym i królom...”

³⁷ Gerson był przekonany, że reforma Uniwersytetu Paryskiego jest niezbędna (patrz: A. Combes, *La théologie mystique de Gerson. Profil de son évolution*, t. I, Rome—Paris 1963, s. 64).

³⁸ Patrz: A. Combes, *La théologie mystique...*, s. 67.

zarezerwowane dla małej liczby wtajemniczonych, czy dostępne dla każdego?

Szczególnie chcielibyśmy podkreślić, iż ci, którzy w owym sporze zdecydowanie stali na stanowisku afektywnego charakteru doświadczenia mistycznego (kartuzi), widzieli być może w sferze uczuciowej teren znacznie powszechniej i łatwiej dostępny niż obszar intelektu. Ale sam Gerson, podkreślając równowagę składnika intelektualnego i afektywnego w misticie, głosi, iż doświadczenie mistyczne może być osiągalne dla przeciętnego człowieka. Wedle A. Combesa „na dwa wieki przed św. Franciszkiem Salezym Gerson pragnie rozciągnąć na możliwie największą liczbę wiernych dobrodziejstwo życia duchowego na najwyższym poziomie”.³⁹ Kanclerz Paryża pragnie zerwać z klasztorną wyłączością w dziedzinie głębokiego życia duchowego.⁴⁰ Wysoce nowatorskim elementem, jaki pojawia się w *devotio moderna* i u Gersona jest rola laikatu w dziele pogłębiania życia chrześcijańskiego.⁴¹ Proces demokratyzacji najwyższej mistyki znajdujemy w koncepcjach doświadczenia mistycznego u Gabriela Biel⁴² lub u Henryka Herpa.⁴³ Prosty, niewykształcony człowiek, „idiota”, szaleństwo i głupota tak bliskie mądrości, „docta ignorantia” — stają się bardzo cenionymi wartościami. Erazm i Kuzańczyk są w tym punkcie głęboko zgodni; kontynuują oni motyw, który znajdujemy u Gersona, wywodzący się koniec końców ze św. Tomasza.⁴⁴ Docta ignorantia i Eucomium moriae wyrastają z jednego pnia.

4) Obok tych tendencji, przejawiających się w nurtach i posta-

³⁹ A. Combes, *La théologie mystique...*, s. 137—138. Combes cytuje (ibid. s. 163) te słowa Gersona (*De mystica theologia practica*, consid. 4, par. 7): „...plures inveniantur viri et femine de seculo, quibus sufficiens otium, instructio et ingenium suppetunt, ut se totaliter in Deum convertant et replant”.

⁴⁰ Wedle Combesa (*Jean Gerson commentateur Dionysien. Notulae super quaedam verba Dionysii de Coelesti hierarchia...* Paris 1940, s. 471) głównym dziełem Gersona było „par la constitution d'une science de la mystique, l'initiation des milieux universitaires parisiens à la vie profonde dont les cloîtres revendiquent l'apanage”.

⁴¹ Odnosnie do *devotio moderna*, patrz: E. Winter, *Frühhumanismus. Seine Entwicklung in Böhmen und deren europäische Bedeutung*, Berlin 1964 (= Beiträge zur Geschichte des religiösen und wissenschaftlichen Denkens, 3) s. 165.

⁴² Patrz: H. A. Oberman, *The Harvest of Medieval Theology. Gabriel Biel and Late Medieval Nominalism*, Cambridge Mass. 1963, s. 341.

⁴³ Franciszkanin Henryk Herp, przedstawiciel *devotio moderna* podkreśla, że każdy człowiek powołany jest do drogi mistycznej w całej swojej pełni (patrz: D. Kalverkamp, *Die Vollkommenheitslehre des Franziskaners Heinrich Herp* († 1477), Werl in W. 1940, s. 195).

⁴⁴ R. Haubst pisze (*Die Rezeption und Wirkungsgeschichte des Thomas von Aquin im 15. Jahrhundert...* Theologie und Philosophie XLIX (1974) s. 264): Gerade von Thomas konnte (Gerson)... die Begründung dafür übernehmen, dass zuweilen einfache Laien (simplices idiotae) ehrfürchtiger und frömmere seien als die Gebildeten (literati).

wach duchowych — usiłowano w XV wieku zwalczać szkodliwe skutki dualizmu między religią uprzywilejowanych i religią zwykłych wiernych na drodze reform kształcenia. Przede wszystkim należy rozpatrzyć wysiłek wychowawczy humanistów. Ich program formacji intelektualnej zogniskowanej na głębokiej kulturze filologicznej i historycznej, na rozległej znajomości *regnum hominis* — miał zastąpić wykształcenie scholastyczne, oparte na filozofii, a przede wszystkim na wysoko wypracowanej technice logicznej. Jednakże ta nowa koncepcja wykształcenia, dla której jednym z celów było obalenie scholastycznych elit intelektualnych — a zatem nadejście szerokiej, międzynarodowej demokracji — wprowadziła następną arystokrację intelektualną i religijną, mianowicie elitę literacką. Nowa humanistyczna duchowość — której przeznaczeniem była reakcja wobec zamkniętego świata scholastycznych klerków — stworzyła inny świat, równie zamknięty i izolowany od ludu; zamiast obalić omawiany dualizm, wzmacnia go w inny sposób: wykopuje nieprzekraczalny rów pomiędzy ludźmi władającymi dwoma lub trzema językami klasycznymi (Erazmianski *homo trilinguis*) — a tymi, co nie mają przystępu do rajskiego otium humanistów.

Ze swej strony Kościół podejmuje działania o wielkim zasięgu w dziedzinie polityki pedagogicznej. W obliczu klęsk zewnętrznych oraz procesów rozkładu drążących od wewnątrz łacińską *Christianitas*, papiestwo decyduje się zreformować schemat wychowawczy we wszystkich chrześcijańskich szkołach. Mikołaj V — uczony papież — pod wpływem Bessariona i innych wybitnych osobistości od 1452 r. poddaje program kształcenia uniwersyteckiego jednej ideologii. Jest on przekonany, że ideologia ta — której tron stanowi arystotelizm chrześcijański — będzie w stanie uratować zagrożone chrześcijaństwo i pogłębić ogólny poziom duchowości w Europie łacińskiej. Nurt chrześcijańskiego arystotelizmu polegał początkowo na powrocie do tekstów Arystotelesa, interpretowanych zgodnie z wymaganiami ortodoksji i przedstawianych w harmonii z platonizmem.⁴⁵

Ta orientacja doktrynalna szybko przeradza się w ideologię narzuconą szkołom środkami administracyjnymi. W następnych latach arystotelizm chrześcijański traci swą przychylną postawę wobec platonizmu⁴⁶ i wszelkiej duchowości pojmowanej na wzór *prisca theologia*, faworyzuje natomiast duchowość jednolitą, sekciarską, anty-

⁴⁵ Patrz: S. Swieżawski, *Les débuts de l'aristotélisme chrétien moderne*, *Organon* (Warszawa) VII (1970) s. 177–194.

⁴⁶ Mikołaj z Kuzy nie waha się pisać: ...cum nunc Aristotelica secta praevalcat... sit miraculo simile — sicuti sectae mutatio — relecto Aristotele eos altius transillire (*Apologia doctae ignorantiae* — w: Nikolaus von Kues, *Philosophisch-theologische Schriften*, ed. L. Gabriel, t. I, Wien 1964, s. 530).

ekumeniczną i poddaną całkowicie wymogom monarchicznego totalitaryzmu papieżstwa, traktowanego jako potęga polityczna. Ta nowa orientacja w formacji intelektualnej chrześcijan wkrótce ujawniła się jako prąd przekształcający filozofię i teologię w ideologię, sprzyjający *via antiqua* w przeciwieństwie do usiłowań tych, których nazywano *moderni*, hamujący twórczą myśl i podporządkowujący ją wymogom prawa kanonicznego, którego waga wzrasta w sposób widoczny. W ten sposób chrześcijański arystotelizm — który miał przeciwstawiać się elitaryzmowi scholastyków i stworzyć wspólną podstawę dla kształtowania przeciętnego chrześcijanina — przyczynił się na gruncie religii do rozpowszechnienia duchowości prawniczej, skupionej na utrzymaniu i wzmocnieniu instytucji kościelnej⁴⁷, zanedbującej natomiast stronę kontemplacyjną, mistyczną i poszukiwanie prawdy. Myśl św. Tomasza również padła ofiarą podobnego zniekształcenia; tomizm jął pełnić rolę oficjalnej ideologii katolicyzmu, i stracił najpłodniejsze składniki zawarte w myśli swego twórcy.⁴⁸ Ów nurt schrystianizowanego arystotelizmu, którego celem była reakcja przeciwko dualizmowi pneumatyków (nauczycieli w szkołach) i somatyków (zwykłych ludzi), dał początek nowemu podziałowi wewnątrz duchowości chrześcijańskiej, na prawniczą religijność warstw elitarnych związanych z władzą kościelną, i duchowość chrześcijan poddanych tej władzy. Koncyliaryzm stanowił próbę przeciwdziałania temu nowemu dualizmowi. Ale nie miał on szans na przezwycięzenie orientacji teokratycznej. Wzmocniona ideologią chrześcijańskiego arystotelizmu orientacja ta bez większych trudności pokonała koncyliaryzm, znacząc go piętnem heterodoksj. Analiza duchowości koncyliaryzmu przekracza jednak ramy tego tekstu.

Na zakończenie tych refleksji jeszcze jedna uwaga. To arystotelizm chrześcijański przygotował atmosferę i klimat duchowy, których owocem był Sobór Trydencki.

Stefan Swieżawski

tłum. Henryk Woźniakowski

⁴⁷ Owa duchowość prawnicza jest blisko związana z orientacją teokratyczną, której typowymi przedstawicielami są m.in. Idzi Rzymianin i Augustyn z Ankony, zwany Augustinus Triumphus, patrz: M. Wilks, *The Problem of Sovereignty in the Later Middle Ages. The Papal Monarchy with Augustinus Triumphus and the Publicists*, Cambridge 1963. Jurydyzm i teokratyzm sprzyjają duchowości nieodłącznej od pewnego rodzaju „religii państwowej”, ubóstwiającej ziemską władzę papieża i zachęcają do stosowania metod „silnej ręki”.

⁴⁸ Patrz: S. Swieżawski, *Quelques déformations de la pensée de St. Thomas dans la tradition thomiste*, w: *Aquinas and Problems of his Time*, Leuven — The Hague 1976, s. 38—54.

KILKA UWAG O DZIEJACH* CHRYSTIANIZACJI

Liczne dyskusje na temat „religijności ludowej”, jakie odbywają się ostatnimi laty, rzuciły wiele światła na dzieje chrystianizacji.¹ Przede wszystkim doprowadziły one do sprawiedliwszej oceny zachowań religijnych mas, mających miejsce w przeszłości i obecnie. Dawniej bowiem, jak pisze A. Vauchez, miano najczęściej „tendencję do osądzania średniowiecznej religijności w świetle katolicyzmu post-trydenckiego”.² W tym samym duchu zauważa D. Julia: „Zredukowanie Kościoła w epoce nowożytnej i współczesnej do grupy społecznej jego kapłanów wprowadziło w dziedzinę religii nowy sposób funkcjonowania języka: z jednej strony głoszona doktryna... w coraz mniejszym stopniu (odnosiła się) do doświadczenia duchowego lub do życia wiernych, lecz jąla przekształcać się w ideologię właściwą klerowi jako grupie; z drugiej strony coraz bardziej biurokratyzowana administracja (kontrolowała) praktykowanie kultu przez systematyczne eliminowanie »przesądów« i mnożenie się ograniczeń dyscyplinarnych”.³ Historycy stali się nieświadomymi ofiarami owej klerykalnej ideologii. Potwierdza to również pani M. Davis: „Historycy religijności ludowej w Europie postępowali tak, jak gdyby ich zasadniczą misją było odsianie ziarna od kłólu... Od różniali oni wierzenia i praktyki prawdziwie religijne od przesądnych i/lub magicznych”.⁴ Dziś historycy⁵ i socjologowie⁶ podali sobie ręce rehabilitując wspólnie religijność mas.

* Referat wygłoszony na Kongresie Commission Internationale d'Histoire Ecclesiastique Comparée w Warszawie w czerwcu 1978 r.

¹ Poza pracami wymienionymi w dalszych przypisach, por. B. Plongeron et R. Pannet, *Le Christianisme populaire. Les dossiers de l'histoire*, Paris, le Centurion, 1976. B. Plongeron (pod redakcją) *La Religion populaire. Approches historiques*, Paris, Beauchesne, 1976.

² A. Vauchez, *Conclusion* w: *Cahier de Fanjaux* nr 11, *La Religion populaire en Languedoc (XIIe–XIVe siècle)*, Toulouse, Privat, 1976, s. 434.

³ D. Julia, *A propos des sources écrites de la religion populaire: questions de méthode*, w: *Ricerche di Storia Sociale e Religiosa*, nr 11, styczeń–czerwiec 1977, s. 111.

⁴ N. Z. Davis, *Some Tasks and Themes in the Study of popular Religion*, w: Ch. Trinkaus, *The Pursuit of Holiness*, Leyde, E. J. Brill, 1974, s. 307.

⁵ M. Mollat, *Les Formes populaires de la piété au Moyen Age* w: *Actes du 99ème Congrès National des Sociétés Savantes*, Besançon, 1974, Paris, Public. B. N., 1977, s. 23.

⁶ P. Chaunu, *Le Temps des Réformes*, Paris, Fayard, 1975, s. 172.

Wspomniany wyżej A. Vauchez zadaje pytanie, w którym można domyślić się odpowiedzi: „Czy spopularyzowane chrześcijaństwo traci swą autentyczność?”⁷ Podobnie R. Manselli kładzie nacisk na „nadprzyrodzony wymiar religijności ludowej”.⁸ Po stronie socjologów P. Bonnet oświadcza, że nikt nie sądzi już, jakoby określenie „ludowa” było synonimem „prymitywnej” lub „zwyródniałej”, ani też aby religijność ludowa miała mieć charakter mniej lub bardziej ortodoksyjny od elitarniej.⁹ Natomiast P. Pannet formułuje ważką uwagę: „Nie ma elit bez mas gminnych, nie ma kleru bez ludu”¹⁰, co prowadzi do wniosku ważnego dla dnia dzisiejszego i dla przeszłości, że oficjalna i doktrynalna oraz ludowa forma chrześcijaństwa nie są wzajemnie niezależne ani izolowane. Również G. Duby proponuje, by zastanowić się „nad tym, co XIV-wieczne chrześcijaństwo zaczerpnęło ze spontanicznych postaw religijnych ludu, kiedy pod wpływem dominikańskich i franciszkańskich kaznodziejów przywódcy Kościoła postanowili zbliżyć się do mas. Musieli oni wówczas zapożyczyć pewną ilość tematów i przedstawień z kultury ludowej i wprowadzić je w obręb zespołu idei, który w swoich formach wyrazu zachowywał dotąd charakter czysto arystokratyczny”.¹¹

Wszystkie zalecenia metodologiczne, jakie wygłosiłem, prowadzą zbieżnie do naświetlenia duchowości mas, opartej przede wszystkim na praktykach wspólnotowych (śpiewy, procesje, pielgrzymki) — i silniej ukształtowanej przez liturgię — miało to zwłaszcza miejsce w obszarze bizantyńskim — niż przez katechizm. Elity mają skłonność do konceptualizowania religii, natomiast wśród tych elementów, które nie posiadają dostępu do kultury pisanej, prawdy jej są „przyjmowane subiektywnie”.¹² Stąd też ostatecznie bierze się skłonność — i tu być może wychodzimy naprzeciw przeświadczeniom P. Panneta — do przeciwstawiania *corpus mysticum* i *corpus ecclesiasticum*, oraz takie stwierdzenie Ph. Ariès: „Istnieje pewien sposób bycia chrześcijaninem na stronie, poza elitą chrześcijańską a nawet przeciwko niej”.¹³ Oto elementy

⁷ A. Vauchez, *Eglise et vie religieuse au Moyen Age*, w: *Annales E.S.C.*, lipiec i sierpień 1973.

⁸ R. Manselli, *La Religion populaire au Moyen Age*, Montréal—Paris, Vrin, 1975, s. 87.

⁹ Wypowiedź P. Bonnet na kolokwium w Musée des A.T.P., październik 1977.

¹⁰ R. Pannet, *Le Catholicisme populaire*, Paris, Centurion, 1974, s. 15.

¹¹ G. Duby, *Histoire sociale et histoire des mentalités. Univers mental du passé* w: *Nouvelle Critique*, maj 1970.

¹² J. Paul, *La Religion populaire au Moyen Age*, w: *R.H.E.F.*, t. LXIII, nr 170, styczeń—czerwiec 1977, s. 83.

¹³ Ph. Ariès, *Religion populaire et réformes religieuses* w: *La Maison-Dieu*, nr 122, 1975, s. 89.

dokumentacji, która w ciągu kilku lat przewartościowała to, co dawniej miano skłonność traktować pogardliwie jako religijność „prostaków” lub „para-religijność” — by znów posłużyć się wyrażeniem Ph. Ariès. Ludzie „para-religijni” nie są już „zapomnianymi w historii”.¹⁴

Rehabilitacja owa doprowadziła do ujawnienia chrześcijańskiej magiczności, której nie ma się co wstydzić, i która była nieunikniona w epoce preindustrialnej. Również i pod tym względem historycy i socjologowie powszechnie skłaniają się do zgody. A. Vauchez spostrzega w „XII i XIV-wiecznym ludowym chrześcijaństwie zespół praktyk wspólnych ogółowi religii, takich, jakie spotyka się we wszystkich tradycyjnych cywilizacjach”.¹⁵ A. Gieysztor w pracy, która wkrótce się ukaże¹⁶, kładzie nacisk na „splot magiczności chrześcijańskiej i pogańskiej, oraz sacrum chrześcijańskiego i pogańskiego w jedną strukturę, obejmującą zarówno nauczaną i przeżywaną religię, jak i folklorystyczny drugi plan, gdzie pojawiają się prastare a wciąż żywe wierzenia, stapiając się z przefiltrowaną zawartością kultury uczonej”. Dorzuca on, iż w Polsce i w Czechach elementy magiczne nie były jedynie dziedzictwem słowiańskiego pogaństwa. Istniały również elementy całkiem nowe, importowane przez pierwszych misjonarzy, na poparcie czego Gieysztor wymienia *Żywoty świętych*, *exempla* i opowieści o cudach. Tak więc, aby podjąć formułę J. Cl. Schmitta, wyjaśnienie to unieważnia „teorię przeżytków pogaństwa... Nic nie jest tu przeżytkiem, wszystko natomiast jest lub nie jest przeżywane”. I po co właściwie, zadaje pytanie ów historyk doprowadzając swe rozumowanie do krańca, „starać się zidentyfikować jako pogański lub jako «chrześcijański» dany obrządek lub aspekt jakiegos wierzenia?”¹⁷

Niezależnie od tego, jak brzmiałyby odpowiedź, jest rzeczą pewną, że chrześcijaństwo przy niejednej okazji starało się narzucić ludziom, których nawrócenia pragnęło, dowodząc im, że modlitwy skuteczniej wpływają na stan pogody lub zdrowia niż kult oddawany bóstwom. Tak było w Meksyku; López de Gómara udziela znaczących wyjaśnień w *Historia General de las Indias*: „(Hiszpanie) w swej szczerzej pobożności, odprawiając wedle zwyczaju procesje, aby ubłagać Boski Majestat o zesłanie im potrzebnej wody, lub o wstrzymanie potoków z nieba płynących, albo też, aby uśmie-

¹⁴ Ph. Ariès, *Religion populaire et réformes religieuses*, w: *ibid.*, s. 96.

¹⁵ A. Vauchez, *Conclusion* w: *Cahier de Fanjaux*, nr 11, s. 439.

¹⁶ *Les Mentalités religieuses populaires en Pologne et en Bohême médiévales* w: *L'Histoire du peuple chrétien* w druku u Privata, Toulouse.

¹⁷ J. Cl. Schmitt, *Religion populaire et culture folklorique* w: *Annales E.S.C.*, wrzesień—październik 1976, s. 946.

rzyć choroby nękające ich i zwierzęta, otrzymywali to, o co prosili ku wielkiemu podziwowi indiańskiego ludu..."¹⁸

Z drugiej strony w całej katolickiej Europie jeszcze do niedawna wśród rytuałów znajdowały się rozliczne błogosławieństwa, mające chronić zarówno łoże małżeńskie jak i zbiory, i wodę w studniach, oraz egzorcyzmy, służące uspokajaniu burz, odstraszaniu wilków i wszelkich szkodliwych bestii. W 1659 r. wielki wikariusz Perpignan (w okresie wakansu na biskupim stolcu) zabronił księżom pod karą grzywny opuszczać swe parafie w okresie burz, tak, aby mogli oni być w każdej chwili do dyspozycji mieszkańców, zwracających się do nich z prośbą o bicie w dzwony przeciwko grzmotom i piorunom, oraz o zażegnywanie grózb, jakie ciska niebo.¹⁹ Podobnie w Czechach w XVI w. oraz w Niemczech w XVII, w protestanckich śpiewnikach zachowano, pod oczywistym naciskiem ludności, pieśni zawierające błagania o położenie kresu niepogodzie i innym klęskom żywiołowym.²⁰ Fakty te dają świadectwo mentalności okresu pre-industrialnego. Było wówczas ogromnie trudne lub wręcz niemożliwe nie próbować oddziaływania na zjawiska naturalne za pomocą zabiegów, które nam dzisiaj wydają się bez związku z prawami natury. Stąd poniższe stwierdzenie Ph. Joutarda odnoszące się do Cévenne, zawarte w konkluzjach do niedawnych badań: „Wierzenia magiczne zdają się być równie urozmaicone w krajach protestanckich co w katolickich, poczynając od fantastycznych istot o mniej lub bardziej diabolicznym zabarwieniu, a kończąc na zaklęciach i zjawiskach «złego spojrzenia»...”²¹

Dlaczego więc, pyta socjolog R. Luneau, religie objawione i tradycje wiejskie miałyby być nie do pogodzenia? W umysłach wielu Murzynów, zauważa ów specjalista od Afryki, nie pojawia się niezgodność między wiarą chrześcijańską a fetyszystycznymi praktykami. Mnogie sacrum jest dla nich bardziej wartościowe niż pojedyncze, a spontaniczna zdolność do uzgadniania pozwala im pojednać to, co naszym kartezyjańskim umysłem wydaje się najzupełniej odmienne. R. Luneau porównał wyobrażenie, jakie mają afrykańscy chrześcijanie o księdzu, z tym, jakie do bardzo niedawna mieli o swym proboszczu francuscy chłopci.²² Porównanie to wiele wyjaśnia. W obu przypadkach kapłan rysuje się jako uzdrowiciel,

¹⁸ Fco Lopez de Gomara, *Histoire generale des Indes Occidentales...*, przekład francuski 1584, s. 188A—188B.

¹⁹ J. Delumeau, *La Peur en Occident (XIVe—XVIIIe siècles)*, Paris, Fayard, 1978.

²⁰ Artykuły M. E. Ducreux i B. Vogler w *l'Histoire du peuple chrétien*.

²¹ Ph. Joutard, *Protestantisme populaire et univers magique: le cas cévenol* w: *Le Monde alpin et rhodanien*, 1977, s. 145.

²² R. Luneau, *Monde rural et christianisation* w: *Archives des Sciences Sociales des Religions*, nr 43/1, 1977, s. 39—52 i *Les deux paroles: religions révélées et traditions rurales sont-elles conciliables?* maszynopis przedstawiony przez autora.

wróźbiarz, mag, znawca rzeczy tajemnych, ten, kto zaklina upiory i zdejmuje zły urok. Nosi on Eucharystię, aby gasić pożary i odwracać burze. Jest pośrednikiem między ludnością i tajemniczymi siłami zagrażającymi zbiorowości. Jest źródłem spokoju i bezpieczeństwa w społeczeństwie opanowanym przez niepewność. A zatem dopóki dana grupa nie uzyska trwałego panowania nad zjawiskami wywołującymi poczucie niepewności, i dokąd ich przyczyny naukowe z racji jej poziomu kulturalnego będą dla niej niedostępne, wszelki zewnętrzny wkład religijny z konieczności będzie reinterpretowany wedle wzorca magicznego.

Analizy te prowadzi S. Bonnet, R. Panneta a także E. Poulata do wspólnego wniosku, iż nie należy wykluczać z chrześcijaństwa wszystkiego, co jest przedchrześcijańskie. Pogańskie kultury inicjacyjne nie powinny być traktowane jako przesady. Religie pre- i protohistorii przygotowały glebę, w której zakiełkuje chrześcijańskie ziarno. Nie ma się więc co dziwić, że pewne pogańskie bóstwa przekształciły się w chrześcijańskich świętych, a świątynie zamieniły się w kościoły, że cudowne źródła nadal spełniają swe funkcje, oraz że w Montailou (i gdzie indziej) kult maryjny ma korzenie chtoniczne. W XIV w. — pisze E. Le Roy Ladurie — Maryja w istocie jest przedmiotem „kultu płodności kobiecej i płodności ziemi”.²³ Krótko mówiąc, było rzeczą zwyczajną, że pierwiastki religijne (hołd oddawany bóstwu) i magiczne (użytkitarne posługiwanie się cudownością) spletały się ściśle w dawnym chrześcijaństwie. Godziło ono przecież doskonale i bez uszczerbku dla siebie kult Jezusa-Zbawcy i uciekanie się po obronę świętych-uzdrowicieli. Problem polega na tym, co ma pierwszeństwo w zachowaniach religijnych ujmowanych całościowo.

Wydobycie na jaw procesu stopniowego ucieleśniania się chrześcijaństwa w ramach struktur umysłowych, uformowanych dawno przed jego powstaniem, skłania do uściślenia chronologii chrystianizacji. R. Manselli pisze na ten temat: „Historia chrześcijaństwa na Zachodzie (nie była) triumfalnym marszem, lecz powolnym i trudnym postępek w świadomości wiernych”.²⁴ Nie sposób już dzisiaj utożsamiać chrześcijaństwa proklamowanego z faktycznie dokonaną chrystianizacją. Mediewiści kładą nacisk na przełom, jaki stanowił początek XIII w. — utworzenie zakonów żebraczych (a zatem rozkwit kaznodziejstwa) i zarazem bardziej rygorystyczna organizacja życia religijnego, którą usiłował narzucić IV Sobór Laterański (1215). Innowacje te, oraz „nowe słowo” — wedle formuły J. Le

²³ E. Le Roy Ladurie, *Montailou, village occitan de 1294 à 1324*, Paris, Gallimard, 1975, s. 494.

²⁴ R. Manselli, *La Religion populaire...*, s. 188.

Goffa — z pewnością nie spowodowały natychmiast spektakularnych przemian. W XIV w. zostają jednakże osiągnięte istotne rezultaty. Ch. de la Roncière pisząc o florenckim *contado* sprzed 1348 r.²⁵, A. Gieysztor o Polsce południowej w XIV—XV w.,²⁶ F. Rapp o Niemczech w tejże epoce²⁷ oraz G. Duby²⁸ i M. Mollat²⁹ omawiając to zagadnienie na planie ogólniejszym, kładą nacisk na fakt, iż chrześcijaństwo staje się od tej pory religią ludową, nie zaś właściwą jedynie wąskiemu elitom, co jak się zdaje miało miejsce uprzednio. Im bliżej XV w., tym więcej bractw, pielgrzymek, nabożeństw za zmarłych (za którymi kryje się przeświadczenie o „świętych obcowaniu”), sanktuariów i dzieł sztuki sakralnej.³⁰ F. Rapp, wyciągając z tego wnioski, zadaje następujące pytanie: „Czyż można było mieć przed oczyma tak wiele krucyfiksów, tak wiele piet i nie pomyśleć czasami o sensie dramatu przedstawianego przez owe obrazy? Symbole tłoczni i fontanny mistycznej zdobiące kościołki wiejskie i miejskie świątynie były zrozumiałe bez specjalnego tłumaczenia”.³¹ Czy w tej sytuacji chrześcijaństwa, zgodnej z powyższym opisem i w przeddzień Reformacji było miejsce na zorganizowany opór wobec religii chrześcijańskiej? Czy zbiorowy i ustrukturyzowany sprzeciw byłby możliwy, byłby do pomyślenia? Czy trwały jeszcze spójne kultury pogańskie? Z całą pewnością, fakt przetrwania w świecie chrześcijańskim aż do późnej epoki rytuałów, zachowań religijnych i wierzeń odziedziczonych po czasach przedchrześcijańskich zdaje się potwierdzać z każdym dniem, w miarę postępów badań etnohistorycznych, takich np. jak C. Ginzburga na temat *Benandanti*.³² Jednakże te rozproszone okruchy dawnych religii nie oznaczały bynajmniej istnienia kultów płodności o spójnym charakterze, jak sądził M. Murray,³³ ani tajnych organizacji odprawiających antychrześcijańskie liturgie, jak twierdzili kolejno J. Michelet, M. Summers — namiętny, gwałtowny katolik — A. Runeberg, E. Rose, J. Russell.³⁴ Przeciwnie, wszystko zdaje się dowodzić,

²⁵ W artykule, który ukaże się w: *L'Histoire du peuple chrétien*.

²⁶ W artykule, który zostanie zamieszczony w tejże książce.

²⁷ Ten artykuł również znajdzie się we wspomnianym dziele.

²⁸ G. Duby, *Fondements d'un nouvel humanisme, 1220—1440*, Genève, Skira, s. 88.

²⁹ M. Mollat, *Les Formes populaires...*, s. 21.

³⁰ Ibid., s. 22—23. R. Manselli, *La Religion populaire...*, s. 209.

³¹ F. Rapp, *L'Eglise et la vie religieuse en Occident à la fin du Moyen Age*, Paris, P.U.F., 1971, s. 323—324.

³² C. Ginzburg, *I Benandanti*, Torino, Einaudi, 1966.

³³ M. Murray, *The Witch-cult in Western Europe*, I wyd. 1921; *The God of the Witches*, I wyd. 1931.

³⁴ Kolejno: J. Michelet, *La Sorcière*, M. Summers, *The History of Witchcraft and Demonology*, 1926; *The Geography of Witchcraft*, 1927; A. Runeberg, *Witches, Demons and Fertility Magic*, 1947; E. Rose, *A Razor for a Goat*, 1962; J. Russell, *Witchcraft in the Middle Ages*, 1972.

iz ówczesne zbiorowości miały się za chrześcijańskie, i nawet uczestnicy obrzędów, które dziś zdają się nam być magicznymi rytuałami płodności — myślę o *Benandanti* z Frioul — nie mieli najmniejszej chęci, by atakować chrześcijaństwo. Miały więc miejsce sabaty czy też nie? Podobnie jak wielu historyków — przede wszystkim R. Mandrou, H. R. Trevor-Roper, K. Thomas, N. Cohn³⁵ (i dodałbym także — jak Malebranche³⁶) — skłaniam się do odpowiedzi przeczącej. Wszyscy autorzy, stwierdzający obecność w średniowieczu spójnego kultu pogańskiego (który potem nabiera cech satanicznych) opierają się, podobnie jak Michelet, na dokumentach późniejszych, z XVI i XVII w., na dziełach demonologów i relacjach z procesów. Z drugiej strony nie tłumaczą oni, dlaczego, ani w jaki sposób organizacje rytualne pozostające w podziemiu przez tysiąc lat (to znaczy od zakazu pogaństwa) — znowu się pojawiły. Budzi zdziwienie, iż XIV-wieczni wyspecjalizowani inkwizytorzy, tacy jak Bernard Gui i Nicolau Eymerich, nie wspominają słowem o sektach lucyferycznych wtedy, gdy były one jakoby w pełnym rozkwicie. Ponadto M. Murray i jego następcy — choć w szczegółach go krytykowali — okaleczyli mocno używane przez siebie XVI-XVII-wieczne dokumenty angielskie i szkockie. W relacjach z procesów wymazali niewiarygodne detale, zachowując jedynie te, które rzekomym sabatom przydawały niejakiego prawdopodobieństwa. Otóż jeśli odtwarza się tę dokumentację w całości, to czemu miałyby się eliminować łatanie na miotle lub przemiany w ropuchy, a zachowywać adorację capa i ludożerstwo?³⁷ Ponadto, czemu miałyby się odrzucać jako legendarne rytualne zabójstwa przypisywane niegdyś Żydom, a traktować je jako autentyczne, gdy chodzi o czarownice? W rzeczywistości był to lęk przed przewrotem, który wyraził się z pomocą dawno ustalonego stereotypu. Już pierwsi chrześcijanie byli oskarżeni o konspirację. Ich spotkania eucharystyczne przedstawiane były przez przeciwników jako kazirodcze orgie, podczas których mordowano i zjadano dzieci oraz oddawano cześć osłu. Kiedy chrześcijaństwo doszło do władzy, takie same oskarżenia padały kolejno na montanistów z Frygii (IV w.), paulicjanów z Armenii (VIII w.), bogomiłów z Tracji (XI w.). Na Zachodzie takie oszczerstwa wraz z oskarżeniami o konszachty z diabłem były stosowane od 1022 r. — najpierw przeciwko pobożnym kanonikom z Orleanu, a potem kolejno przeciw ofiarom Konrada z Marburga,

³⁵ R. Mandrou, *Magistrats et sorciers en France au XVIIe siècle*, Paris, Plon, 1968; H. R. Trevor-Roper, *De la Réforme aux Lumières*, Paris, 1972; K. Thomas, *Religion and the Decline of Magic*, London, 1971; N. Cohn, *Europe's Inner Demons*, Sussex Univ. Press, 1975.

³⁶ Malebranche, *Recherche de la Vérité*, 1674, s. 210—215 Charpentier, 1842.

³⁷ Por. dla całego ustępu: N. Cohn, *Europe's...*, s. 14—59.

przeciw katarom, przeciw mieszkańcom kantonu Vaudois i przeciw braciom apostołskim. Znienawidzeni i budzący lęk Żydzi byli również przedmiotem podobnych oskarżeń. Tak samo jeszcze w XVI w. konwentykle Hugonotów we Francji dawały okazję najokropniejszym interpretacjom pochodzącym od ich katolickich wrogów. Dla sprawujących władzę w owej epoce heretyk mógł być jedynie najohydniejszym zbrodnicem. Otóż tak zwani czarownicy i czarownice byli coraz powszechniej traktowani jako heretycy. Rzucano na nich stereotypowe oskarżenia, jakich dostarczała tysiącletnia tradycja. Moja hipoteza odnośnie do wielkich prześladowań czarownic w okresie od XV do XVII w. brzmi więc tak, iż nie jest dowiedziona ani realność sabatów, ani satanicznych zgromadzeń organizowanych i przeżywanych jako antychrześcijańskie liturgie.

Czy z powyższych argumentów i rozumowań wynika, że z końcem średniowiecza proces chryścianizacji został w gruncie rzeczy zakończony? Czy też przeciwnie, należy sądzić tak jak J. Cl. Schmitt, akcentując konflikt kultur i swoiste funkcjonowanie każdej z nich, że „Kościół w najlepszym wypadku schryścianizował częściowo pewien folklor, który znikł dopiero wraz z tym sposobem produkcji, jakiego część stanowił?”³⁸ Aby rzucić światło na te przeciwstawne twierdzenia, należy tu dokonać krótkiej refleksji nad metodą. Do tego, aby trafniej odczytywać średniowieczne i nowożytne dokumenty, mogą nam się przydać informacje na temat religii dziś przeżywanej w takim czy innym regionie Afryki lub Ameryki. Jeśli w kościele parafialnym miasteczka w Meksyku msza nigdy nie jest odprawiana (bowiem ksiądz przyjeżdża jedynie na chrzty), jeśli Jezus jest czczony tylko jako jeden z dwunastu świętych z lokalnego panteonu — co prawda noszących imiona chrześcijańskie — jeśli św. Jan Chrzciciel, patron sanktuarium jest traktowany jako syn Słońca i Księżycy i umieszczany przed Jezusem — to czy możemy powiedzieć, że chrześcijaństwo jest dominującym składnikiem w religii owych Indian Chiapas?³⁹ A oto ceremonia w jednej z rozlicznych kaplic *Umbanda* w São Paulo, jaka odbyła się dwa lata temu. Wszyscy obecni, w dwóch trzecich biali, są ochrzczeni i wielu spośród nich, jak mi powiedziano, chodzi od czasu do czasu do kościoła. Tego wieczoru ceremonia została zorganizowana z okazji odsłonięcia stojącej w prezbiterium ogromnej figury Chrystusa, w bardzo tradycyjnym i niemodnym stylu Saint Sulpice. Odsłonięciu towarzyszą aklamacje na cześć Oxali, syna najważniejszego bóstwa z panteonu afrykańskiego. W trakcie obrzędu odśpiewane zostają: lita-

³⁸ J. Cl. Schmitt, *Religion populaire...*, s. 948.

³⁹ J. Delumeau, *Le Christianisme va-t-il mourir?*, Paris, Hachette, 1977, s. 92-93.

nia ku czci Jezusa, św. Józefa, św. Benedykta (przedstawionego jako Murzyn), Shango (bóstwa ognia) i Iemanija, bogini morza, gorąco czczonej w Brazylii.⁴⁰ I znów widz nie może oprzeć się, by nie zapytać: czy kult ten jest oparty o chrześcijańską dominantę?

Ogólnie biorąc, dzieje chrystianizacji poza Europą powinny rzucić światło na jej europejską historię, nawet jeśli tu i tam odmienny był jej czas i rytm. Dlatego interesująca jest dla nas nowa *História geral da Igreja na América Latina*,⁴¹ znajdująca się właśnie w druku, która rezygnując z optyki nosicieli i nadawców kultury systematycznie bada ewangelizację z punktu widzenia odbiorców przez tę kulturę formowanych. Przewodnik po muzeum Orixas w Bahia, zredagowany przez etnologa, ukazuje korespondencję między poszczególnymi bóstwami joruba, przeniesionymi z Afryki do Ameryki, a ich chrześcijańskimi odpowiednikami, służącymi im jako kamuflaż: Oxalá — Chrystus z Bonfim, Ouxmaré — św. Bartłomiej, Oshossi — św. Jerzy, Logun Edé — św. Michał Archanioł, itp. Każdemu bóstwu — lub każdemu świętemu, wedle woli, przypisane są: określony kolor, dzień tygodnia, pewne potrawy, moc uzdrawiania danych chorób, poszczególne narzędzia, zwierzęta, jakie należy mu składać w ofierze itp.⁴² Proszę dobrze zrozumieć sens podanych przeze mnie przykładów. Nie mam zamiaru przenosić ich dosłownie do Europy XV wieku. Moja uwaga ma tylko charakter metodologiczny i służy do wykazania, że synkretyzm istnieje oraz że stawia on przed obserwatorem — etnologiem, socjologiem czy historykiem — problem składników danej całości. Co prawda rację ma Ph. Ariès twierdząc, że nie do nas należy ocena danego żywego kompleksu religijnego; istotnie, nie to jest naszą rolą. Natomiast ciąży na nas obowiązek poddania go analizie. Jakież bowiem, w przeciwnym wypadku, byłoby nasze zadanie? Powiada się, że „czyste chrześcijaństwo” jest „imaginacyjnym modelem”.⁴³ Bez wątplenia. Wciąż jeszcze istnieje ono tylko jako „model”. Lecz również wodór nie występuje praktycznie na ziemi w czystej postaci. Czyż jest to przyczyna, aby nie interesować się wcale analizą wody wykazującą, iż składa się ona z wodoru i tlenu? W rzeczywistości historycy muszą niekiedy odwoływać się *explicite* lub *implicite* do tego „imaginacyjnego” chrześcijaństwa. Przywołuję na dowód *Montaillou* pióra E. Le Roy Ladurie, dzieło, dla którego żywię wiele podziwu. Jedna z tez tej książki brzmi, iż ów górzyski region został

⁴⁰ 2000 ans de Christianisme, X, s. 243.

⁴¹ Pod redakcją E. Dussela, opublikowana równocześnie w hiszpano-języcznych krajach Ameryki i w Brazylii, t. II poświęcony Brazylii, wydany przez wydawnictwo Vozes, Petropolis 1977.

⁴² E. Guimarães de Magalhães, *Orixas de Bahia*, Salvador de Bahia, IV wyd. 1974.

⁴³ Ph. Ariès, *Religion populaire...*, s. 97.

schrystianizowany wcześniej i głębiej niż można by przypuszczać, A zasadniczą wskazówką tego faktu jest szeroko rozpowszechniony wybór religii głoszącej zbawienie. Parafrazując formułę L. Febvre'a, E. Roy Ladurie wykrywa wśród ludności Sabarthès około 1300 roku „ogromną żądzę zbawienia”.⁴⁴ W ten sposób analiza etnohistoryczna usiłuje wydobyć na jaw zasadnicze kryterium, dzięki któremu można stwierdzić dokonaną chrystianizację. Uogólnijmy to postępowanie: czy jest rzeczą właściwą badanie procesów chrystianizacji i dechrystianizacji bez uprzedniego zdefiniowania chrześcijaństwa? Można na to odpowiedzieć, że istnieje nie jedno, lecz wiele chrześcijaństw w czasie i w przestrzeni, niekiedy wzajemnie sprzecznych. Lecz wobec tego, czemu na określenie ich posługujemy się tym samym słowem? A może trzeba odrzucić ów termin, pod którym wszakże zdaje się kryć jakiś wspólny mianownik? Zaznaczam, że w praktyce wszyscy historycy, którzy twierdzą, iż Europa staje się powszechnie chrześcijańska z końcem XV w. — R. Manselli, A. Gieysztor, M. Mollat, A. Vauchez, F. Rapp i in. — odwołują się do „autentycznego” chrześcijaństwa, takiego jednak, które często bardziej byłoby przeżywane niż upojęciowane, podobnie jak wiara dziecka. Dlaczegożby dziecko nie miało być pełnym chrześcijaninem? Podobnie socjolog-afrykanista R. Luneau cytuje z pochwałą zdanie Ph. Ariès'a, do którego nawiązaliśmy wcześniej („nie do nas należy stwierdzanie, iż dane doświadczenie religijne jest prawdziwsze lub autentyczniejsze niż inne”) ⁴⁵, lecz potem wprowadza poprawkę pisząc: „Choć prawdą jest, że nie do historii należy decydowanie o tym, kto jest bardziej, a kto mniej chrześcijaninem, to przecież nie jest jej wzbronione branie pod uwagę *wyznania wiary*, które od dwóch tysięcy Kościoły uznają za swoje i poza którym chrześcijaństwo nie istnieje”.⁴⁶ Ostatecznie nawet Ph. Ariès, wciąż do maksimum relatywizując rozmaite doświadczenia chrześcijańskie, łagodzi cokolwiek swe twierdzenie; „...chrześcijaństwo — powiada — nie jest daną dostatecznie stałą, aby służyć historii za kryterium czy za punkt odniesienia, i historyk nie ma prawa ani władzy, by orzekać: ten jest chrześcijaninem, a tamten nie jest; to jest dobre, a tamto złe chrześcijaństwo. Zdaję sobie sprawę, że istnieje Objawienie i zasadnicze prawdy wiary określające teologiczną zawartość chrześcijaństwa; lecz w praktyce zbiorowej, w przeciętnej mentalności nigdy te zasadnicze prawdy nie znajdują się w komplecie”.⁴⁷ Wyciągam z tej dyskusji taki wniosek, iż choć z pewnością

⁴⁴ E. Le Roy Ladurie, *Montaillou...*, s. 468.

⁴⁵ Ph. Ariès, *Religion populaire...*, s. 97.

⁴⁶ Podkreślone w tekście A. Luneau, *Monde rural...*, s. 50.

⁴⁷ Ph. Ariès, *Religion populaire...*, s. 97.

trudno jest w przeżywanej religijności znaleźć chrześcijaństwo w postaci czystej (czy jednak nie znaleźlibyśmy go w *Pasjach* Ba-cha?), to przecież równie trudno jest mówić o chrystianizacji nie odwołując się do „Objawienia” i do „zasadniczych prawd wiary”, o których napomyka Ph. Ariès.

W istocie spór ów został skomplikowany przez świadomą lub nieświadomą tendencję do przekształcania analizy w sąd wartościujący. Faktycznie, nie do nas należy oświadczenie, że chrześcijaństwo jest lepsze od religii Majów czy Inków. Natomiast historycy pełnią swoją rolę wyszczególniając w najwyższym możliwym stopniu różne elementy splatające się w konkretnej przeszłej sytuacji religijnej. Tam zaś, gdzie uwikłane było również chrześcijaństwo, można tego dokonać dopiero po wyjaśnieniu, jakie są te „podstawowe prawdy wiary” i odpowiadające im zachowania.

Wracając do Montailou E. Le Roy Ladurie⁴⁸ spostrzegam, iż autor, w tym, co się dotyczy religii, nieustannie stawiał sobie pytanie: w jakiej mierze chłopci z Sabarthès byli schryścianizowani? Stwierdza on, iż znali przynajmniej biernie *Pater Noster*, wiedzieli o przestoczeniu i znali postać Matki Boskiej, oraz w pewnej mierze przestrzegali narzuconych przez Kościół postów. Przede wszystkim jednak okazuje się, że ich chrześcijaństwo było co prawda w sposób „prymitywny” lecz rzeczywisty „osadzone na pojęciach zbawienia, odkupienia i odpuszczenia grzechów” oraz „zawierają się w nim praktyki sakramentu pokuty”. Stąd też zbawczy sens posiadała dla nich spowiedź *ante mortem*, co stanowi wspólny mianownik dla wiary całego regionu. Udzieliwszy tych wyjaśnień, E. Le Roy Ladurie nie kryje złożoności konkretnej sytuacji religijnej. „Krzyż (dla mieszkańców Sabarthès) jest najczęściej pusty, nie dostrzegają oni na nim Ukrzyżowanego”. Msza to „praktyka zrutynizowana”. „Chrystus i jego męka nie stanowią przedmiotu żarliwego kultu ani identyfikacji”. Mówi ponadto o „folklorystycznym prestiżu” chrztu; określa zwyczaje ludowe hrabstwa Foix jako „mało chrześcijańskie (i) mocno zbliżone do pogaństwa”, a wielu Okcytańczyków jako „nawykłych do pogańsko-chrześcijańskiego lub pogańsko-biblijnego synkretyzmu”. Gdzie indziej u „prostych chłopów” „dosyć rozpowszechniony jest brak wiary”. Mamy więc do czynienia z synkretyzmem, który jednak może być analizowany jako taki jedynie drogą rozpoznania jego składników. Podobnie ma się sprawa z religijnością „Bonshommes”, którzy przystali do albigenizmu. Wielu historyków uważa dziś, że kataryzm i chrześcijaństwo są dwiema różnymi religiami, pomimo wagi jaką jedna i druga przypisuje pośmiertnemu zbawieniu. Kataryzm nie uznaje bowiem Wcielenia,

⁴⁸ E. Le Roy Ladurie, *Montailou...*, zwłaszcza s. 468–508.

które znajduje się w samym centrum chrześcijaństwa, ono zaś odrzuca metempsychozę, tak bardzo ważną dla albigenizmu. Lecz konkretnie w hrabstwie Foix z początkiem XIV w. granica „między obrońcami kataryzmu a tymi, co wierzyli w rzymskie dogmaty” była „płynna”. Dla „Bonshommes” wzorem byli uczniowie Jezusa, i traktowali oni swój kataryzm „jako skrajny i heroiczny wariant chrześcijaństwa”. W ten sposób stajemy ostatecznie wobec Sabarths mniej chrześcijańskiego niż się to z początku wydawało, gdzie najbardziej religijnymi spośród mieszkańców są ci, którzy najdalej odsuwają się od wiary chrześcijańskiej. Stwierdzenie to nie jest, powtarzam, sądem wartościującym, oznacza natomiast próbę rozpoznania elementów i wykazania, że sama „opcja zbawcza” nie stanowi wystarczającego wskaźnika dokonanej chrystianizacji — stąd bierze się konieczność refleksji nad jej kryteriami. Dostarcza ono również rozróżnienia operacyjnego na poziomie języka: mówi mianowicie, iż nawet na terenie ogarniętym przez chrześcijaństwo słowa „religijny” i „chrześcijański” nie są z konieczności synonimami. Odnosi się to zarówno do katarów sprzed stuleci, jak i do niektórych dzisiejszych kultów meksykańskich i afro-brazylijskich.

Odtąd przemożnie nasuwa się pytanie o granice chrystianizacji w każdej epoce, a w szczególności tej, która poprzedziła Reformację. Ostatnie badania wykazały w sposób nie pozostawiający miejsca na wątpliwości, że — jak przypomniałem powyżej — chrześcijaństwo pomiędzy rokiem 1200 a 1500 wykroczyło poza sfery klerykałnej arystokracji, aby stać się wiarą przeżywaną przez rosnącą liczbę świeckich, do tego stopnia, że wielu spośród nich, jak np. Kalwin, bez wahania wzięło na siebie odpowiedzialność za życie religijne swych współczesnych. Jest również niepowątpiewalne, iż chrześcijaństwo wylewało się coraz obficie poza mury miast ku wsi oraz że malowidła i rzeźby w rosnącym stopniu przyczyniały się do rozpowszechnienia nauki kładącej nacisk na grzech, śmierć, sąd, mękę Chrystusa, orędunictwo Najświętszej Panny, odpusty, itp. Ponadto musi zwrócić baczną uwagę sukces, jaki stał się udziałem „Summ spowiedniczych” czy też „podręcznika spowiedzi”. *Summa angelica* Prieriasa miała 24 wydania między 1486 a 1500 r., i 27 wydań w XVII w.⁴⁹ Dzieła św. Antonina dotyczące spowiedzi miały ponad 100 inkunabułowich wydań dokonanych w 32 różnych miastach Europy.⁵⁰ Obowiązkowa od 1215 r. doroczna spowiedź stała się niewątpliwie potężnym środkiem katechetycznym. Na koniec,

⁴⁹ Th. N. Tentler, *The Suma for confessors as an instrument of social control* w: Ch. Trinkaus, *The Pursuit of Holiness*, s. 107.

⁵⁰ Th. N. Tentler, *Sin and Confession on the Eve of the Reformation*, Princeton Univ. Press, 1975, s. 39.

badania M. Vénarda zarówno dotyczące Wizyt duszpasterskich we Francji jak i *Życia religijnego w prowincji kościelnej Awinionu w XVI wieku*⁵¹ wykazują w sposób przekonywający, że Reformacja „gallikańska” była już podówczas w toku we Francji, przed wprowadzeniem środków podjętych przez Sobór Trydencki. Czy jednak dysponujemy wystarczającą ilością elementów, aby stwierdzić masowe schryścianizowanie wsi w owej epoce? Czy siłą rzeczy nasza dokumentacja nie dostarcza nam informacji przede wszystkim o miastach? Co pewnego wiemy o życiu religijnym wsi, gdzie zamieszkiwała ogromna większość ludności? Wiadomo, że działania ewangelizacyjne zakonów żebraczych miały decydujące znaczenie w środowisku miejskim; lecz na wsi miały z pewnością charakter znacznie bardziej nieciągły. H. Martin pisze o Bretanii w wiekach od XIII do XV: „Mamy niewiele elementów, pozwalających nam ocenić stopień penetracji zakonników w środowisko wiejskie. Większość chłopów tylko dorywczo spotykało się z kwestarzami, kaznodziejami i sprzedawcami odpustów”.⁵² Czyż nie odnosi się to również do innych okolic?

Z drugiej strony — czy można odrzucić jednym ruchem dłoni niezliczone katolickie i protestanckie teksty z XVI i XVII w. opisujące różne regiony Europy jako wewnętrzne „Indie”? Wyrażenie to, które stało się wielowyznaniowym stereotypem, pojawia się równie dobrze w odniesieniu do południowych Włoch⁵³ co do Delfinatu⁵⁴ i Wysp Brytyjskich (Walii, Lancashire, Yorkshire, Szkocji, Devonu⁵⁵, itp.) — a lista ta bynajmniej nie jest kompletna. Zostanie wysunięty wobec nas zarzut, że znów spoglądamy ze stanowiska religijności klerków, którzy surowo osądzają współczesnych z wyżyn swej wiedzy i religijnego wzorca. Bez wątpienia! Dlaczego jednak my z kolei, dokonując zabiegu psychologicznie analogicznego, mielibyśmy opierając się na naszej wiedzy odrzucać w całości świadectwo ludzi Kościoła, katolików i protestantów, tylko z tej racji, iż należeli oni do kultury wiodącej? Zaznaczam od razu, iż osąd misjonarzy „wewnętrznych”, dotyczący nieznaności chrześcijaństwa na wsi, nie zawsze łączy się z pejoratywnymi uzasadnieniami. Przeciwnie, znamy pewnego zakonnika nazwiskiem

⁵¹ *Vie religieuse dans la province ecclesiastique d'Avignon au XVIIe siècle*. Praca ta, nieopublikowana, została obroniona w 1977 na Uniwersytecie Parys IV. Wyniki badań nad *Wizytami duszpasterskimi* (*Visites pastorales*) zostały przedstawione przez M. Venarda na wielu kolokwiałach. Odnośne artykuły wkrótce się ukaza.

⁵² H. Martin, *Les Ordres mendiants et Bretagne (vers 1230—vers 1530)*, s. 402.

⁵³ *Storia d'Italia*, I: *I caratteri originali*, Torino, 1972, s. 656—658.

⁵⁴ Korzystam tu z badań B. Dompniera będących w toku i służących do przygotowania pracy pt. *Missions et prédications en Dauphiné au XVIIe siècle*.

⁵⁵ Chr. Hill, *Change and Continuity in Seventeenth Century England*, London, 1974, zwłaszcza rozdz. I, s. 3—47.

du Poët, który w XVII w. udaje się do Truinas, miasteczka w Del-finacie, ponieważ dowiaduje się, iż tamtejsi mieszkańcy są „nie-oświeceni, lecz obdarzeni przyrodzoną dobrocią”. Rzeczywiście, znalazłszy się na miejscu stwierdza, że posiadają „dobre dyspozycje naturalne” oraz „naturalną skłonność ku dobru”.⁵⁶ A zatem europejskie ziemie pod względem religijnym „dziewicze” nie były koniecznie traktowane przez kler jako obszary skazane na potępienie. Jednakże czyż możemy zapominać, czytając tak wiele dokumentów na temat religijnej ignorancji minionych epok, że chrześcijaństwo wspiera się na Księdze, która daje nam zarówno Objawienie jak i wzór, Jezusa? Z całą pewnością, to Objawienie i ów wzór mogły z powodzeniem być otrzymywane i przyswajane dzięki przekazowi ustnemu i nauce płynącej z przedstawień plastycznych i liturgii, do czego miała dostęp matka Villona „nie znająca ni jednej litery”. Lecz poza powtarzającymi się skargami ludzi Kościoła odgadują fakt, iż w pewnych regionach, przede wszystkim wiejskich, pamięć chrześcijańska źle funkcjonowała, co prowadziło do poważnych zniekształceń zarówno przekazu jak i wzoru: stąd gwałtowna walka z tym, co kierownikom Kościoła wydawało się „pogaństwem” lub „przesądem”. Znajdujemy się tu co prawda na obszarze hipotezy badawczej, lecz historia religijna XIX w. dostarcza jej pośredniego potwierdzenia. Wszystko wskazuje w owym stuleciu na fakt, iż księża i biskupi mają przekonanie, że — przynajmniej w regionach, które pozostały „wierne” — potężna ofensywa chryścianizacyjna z XVI—XVIII w., jaka nastąpiła po uprzednim okresie powolnego przenikania, doprowadziła nareszcie do głębokiej akulturacji religijnej świata wiejskiego. To z niego w coraz większej ilości wywodzą się kapłani, co stanowi odwrócenie w stosunku do uprzedniej sytuacji. Ponadto kler nie widzi już zagrożenia w tradycjach ludowych, niegdyś uznawanych za podejrzane i bliskie pogaństwu. Na koniec — a wszystko to jest powiązane — chrześcijaństwo pełne lęku, surowe i bolesciwe, ustępuje pola religijności maryjnej, świętecznej i rodzinnej.⁵⁷

Pytanie o granice niegdyśiejszej chryścianizacji — nie zawierające, powtarzam, żadnego sądu wartościującego, lecz do postawienia którego prowadzi z konieczności dzisiejsza dechryścianizacja — kieruje również spojrzenie historyka ku dawnym elementom społecznego marginesu. Badacze mają wiele racji zajmując się nim dzisiaj, bowiem również poczynając od XIII w. w społeczeństwie zachodnim rośnie liczba osób „nieustabilizowanych, korzystających

⁵⁶ Cytat zaczerpnięty z maszynopisu B. Dompniera.

⁵⁷ Odsyłam do prac M. Lagrea, do jego wkładu w przyszłą *Histoire du peuple chrétien* i do *l'Histoire du diocèse de Rennes*, Beauchesne, w druku.

z pomocy, niepożądanych”⁵⁸ i wszelkiego rodzaju włóczęgów, ludzi bez stałego miejsca pobytu, którzy nieustannie waleśali się ze wsi do miasta i z powrotem, aż do rewolucji przemysłowej.⁵⁹ Próba wymiernego uchwycenia ważności tego zjawiska społecznego jest również — wedle wszelkiego prawdopodobieństwa — dokonaniem pomiaru pewnego świata, gdzie chrystianizacja dokonała niewiele.

Przed tymi, którzy pragną badać granice chrystianizacji w dziejach otwierają się inne jeszcze kierunki. Książka L. Febvre’a pt. *Incroyance au XVIe siècle* nie wydaje się dziś równie przekonująca jak trzydzieści pięć lat temu. Autor jej z całą pewnością nie docenił siły odrzucenia i oporu wobec chrześcijaństwa w dawnym społeczeństwie. Twierdzenie to nie stoi w sprzeczności z innym, jakie sformułowałem uprzednio, na temat znikomego prawdopodobieństwa istnienia zbiorowych liturgii antychrześcijańskich. Opozycja, o jaką teraz mi chodzi, zdaje się dokonywać jedynie na poziomie indywidualnym — jak np. u Makiawela czy Bonawentury z Périers w *Cymbalum mundi*⁶⁰ — a w faktycznej codzienności często jest nawet powiązana z rozmaitymi wierzeniami, które postrzegamy jako wzajemnie sprzeczne. E. Le Roy Ladurie w *Montaillou* poddaje w wątpliwość tezę L. Febvre’a o nieistnieniu ateizmu przed XVII w. i odkrywa w Sabarthès pewnego rzemieślnika, kobietę i chłopą, którzy głoszą, iż świat nie ma początku ani końca, iż „nasz wiek jest jedynym wiekiem”, a „dusza składa się tylko z krwi”.⁶¹ Oto wieśniaczy naturalizm, który sprzeciwia się dogmatom. Przenikliwa praca C. Ginzburga pt. *Il Formaggio e i vermi* (uniwersum XVI-wiecznego młynarza) zmierza w tym samym kierunku. „Menocchio — pisze C. Ginzburg — spowiadał się (co prawda poza swym miasteczkiem), przystępował do komunii, bez wątpienia ochrzcił też swoje dzieci. Jednakże odrzucał stworzenie świata, Wcielenie, Odkupienie; przeczył zbawczemu działaniu sakramentów; twierdził, że kochać bliźniego jest rzeczą ważniejszą niż kochać Boga; wierzył, że cały świat jest Bogiem”.⁶²

Sądzę, że jeśli historiografia pilnie odda się poszukiwaniom, natrafi na inne świadectwa tego rodzaju, my zaś winniśmy przynajmniej zadać sobie pytanie o źródła lęku przed bluźnierstwem, ja-

⁵⁸ J. Le Goff, *Le Dossier des mendiants w; 1274, année charnière: mutations et continuités* (Colloque 1974), Paris, C.N.R.S. 1978, s. 215.

⁵⁹ W. M. Mollat, *Les Pauvres au Moyen Age*, Paris, Hachette, 1978, znajdują się odnośne wskazówki bibliograficzne, s. 367—389.

⁶⁰ Referat M. Harsgor na kolokwium poświęconym *Modernité et Nonconformisme en France à travers les âges*, Haifa, maj 1978.

⁶¹ E. Le Roy Ladurie, *Montaillou...*, s. 525—535.

⁶² C. Ginzburg, *Il Formaggio e i vermi; il cosmo di un mugnaio del'500*, Torino, Einaudi, 1976, s. 81.

⁶³ Praca w toku, prowadzona przez panią Plozza-Donati.

kiego doświadczyła kultura kościelna u progu nowożytności. Temat ten znajduje się obecnie w badaniu.⁶³ W całej zachodniej i środkowej Europie w XVI w. i później rządzący zadziwiająco jednogłośnie stwierdzali, że ich współcześni straszliwie przeklinają i bluźnią, znacznie bardziej niż w przeszłości.⁶⁴ Niewątpliwie, w czasach wielkiej psychicznej niestabilności, jednostki w swym życiu społecznym wciąż przerzucały się z jednej skrajności w drugą, z gwałtowności w skrucę. Stąd być może brała się pochopność, z jaką w chwilach gniewu bluźnili Bogu, Marii Pannie i świętym. Można jednak również zapytać się, czy owe przekleństwa i bluźnierstwa nie były w niejednym przypadku wyrazem chryścianizacji powierzchownej, lokalnej i momentalnej rewolty, sympatii dla herezji lub dla ateizmu. Takie przynajmniej było poczucie autorów wielkiego angielskiego rozporządzenia z 1648 r. przeciwko bluźnierstwom. Chcieli oni położyć tamę szkodom czynionym przez ludzi, którzy przeczyli nieśmiertelności duszy, powątpiewali w Pismo, odrzucali Chrystusa i Ducha św., a nawet Bogu odmawiali istnienia.⁶⁵ Tak więc dla ówczesnie rządzących bluźnierstwo było czymś więcej niż gniewną reakcją. Było wyzwaniem rzuconym Bogu, za które nie omieszka on zemścić się na całej zbiorowości. To nie przez przypadek wenecka Rada Dziesięciu stworzyła specjalny cywilny urząd sądowy wymierzony przeciwko bluźniercom, *Gli Esecutori contro la bestemmia*, właśnie w grudniu 1537 r., kilka miesięcy po rozpoczęciu oblężenia Korfu przez Turków i gdy wyraźnie okazało się, że zagrażają oni Malwazji.

Na koniec, nie możemy na dwóch innych terenach badań, sąsiadujących z powyższymi, zanegować miejsca, jakie miała hipokryzja — zawsze z religijną konotacją — w literaturze chrześcijańskiej, oraz nie dopuścić do głosu i nie zwrócić uwagi na rozmaite świadectwa dające wyraz konformizmowi, czyli praktyce religijnej posłusznej ustanowionym normom, lecz zarazem takiej, której bardziej się ulega niż pragnie jej i nią żyje.

Reasumując, poddaję pod dyskusję ogólną koncepcję progresywnej chryścianizacji, względnie powolnej w swym postępie i zróżnicowanej w dziedzinie rezultatów. Wyraziłbym ją w następujących trzech twierdzeniach:

a. W Europie z początków XVI w. codzienna religijność była w sposób oczywisty przeniknięta sporą dozą chrześcijańskiej lub schryścianizowanej magiczności, która śmiało mogła się godzić z najbardziej „autentycznym” życiem chrześcijańskim (którego kryteria trzeba nam bez wątplenia sprecyzować).

⁶⁴ J. Delumeau, *La Peur en Occident*, I, rozdział końcowy.

⁶⁵ K. Thomas, *Religion and the Decline of Magic*, London, 1971, s. 170.

b. Istnienie zorganizowanego oporu przeciwko chrześcijaństwu pod postacią sekt lucyferycznych nie wydaje się dowiedzione.

c. Ów brak zorganizowanej opozycji nie oznacza ani braku indywidualnej kontestacji, niekiedy ulotnej i często bardziej przeżywanej niż upojeniowanej, ani też asymilacji przekazu chrześcijańskiego przez całą ludność, przy czym nieschrystianizowany margines waha się odpowiednio do czasu jak i miejsca oraz poziomu społecznego.

Jean Delumeau

tłum. Henryk Woźniakowski

ROZMOWA Z PROF. JEANEM DELUMEAU

HALINA BORTNOWSKA — Prosiłabym, aby zechciał Pan scharakteryzować pokrótce zagadnienia, jakimi w ramach swej specjalności zajmuje się Pan ostatnio.

JEAN DELUMEAU — Od trzech lat jestem profesorem w Collège de France, gdzie kieruję katedrą historii nowożytnej mentalności religijnej Zachodu. Badam zjawiska należące do dziedziny religijności, zachodzące w okresie od XIV do XVIII w. Nie przyjmuję jednakże punktu widzenia teologa, czyli punktu widzenia Kościoła nauczającego, lecz raczej spoglądam z perspektywy Kościoła nauczającego, a zatem ludności. Staram się uprawiać historię codziennie przeżywanej, rzeczywiście praktykowanej religijności. Od kilku lat głównym tematem moich badań i prac jest lęk, zjawiska lęku w ich aspekcie religijnym w cywilizacji europejskiej — przede wszystkim Europy Zachodniej i Środkowej. Notabene dwa lata temu w Sandomierzu odbyło się niewielkie lecz bardzo interesujące posiedzenie poświęcone temu właśnie tematowi. W październiku tego roku ukaże się we Francji książka mego autorstwa pt. *La peur en Occident — XIV—XVIII siècles*. Ostatecznie będzie się ona składać, jak sądzę, z kilku tomów; pierwszy z nich nosi podtytuł *Une cité assiégée* (*Oblężone miasto*). Tym oblężonym miastem jest — zwłaszcza w XV i XVI w. — Kościół. Widział on podówczas wrogów wszędzie. Wrogów zewnętrznych — Turków — lecz przede wszystkim wewnętrznych: Żydów, czarowników, heretyków. Znaczna część ludzi Kościoła była przekonana, że jest to ostatnia ofensywa Szatana przed końcem świata. Lęk przed końcem świata był ogromnie rozpowszechniony w środowiskach kościelnych aż do połowy XVII

wieku. W szczególności protestantyzm zrodził się w owej eschatologicznej atmosferze. Luter był przeświadczony, że świat ma przed sobą nie więcej niż sto lub sto pięćdziesiąt lat trwania — w najlepszym wypadku — i większość liderów protestanckich przychyliła się do tego mniemania. W Anglii to oczekiwanie na apokaliipsę trwało do końca panowania Cromwella. Potem wiele się zmieniło, lecz podkreślam, że zarówno w Anglii jak i w Niemczech protestanckich w drugiej połowie XVI i w pierwszej XVII w. owe apokaliptyczne oczekiwania były niezmiernie żywe. A zatem w atmosferze lęku przed Antychrystem i wobec przeświadczenia, że oto Szatan rozpętuje swą ostatnią ofensywę przed końcem świata, wielu spośród ludzi Kościoła — zarówno katolickiego jak i protestanckiego — wierzy, iż Szatan właśnie rzuca swą ostatnią kartę, i że mnóstwo przeciwników Kościoła i wiary działa wewnątrz obłożonego „miasta chrześcijaństwa” (*cité chretienne*). Oto najogólniej ujęty temat mej ostatniej książki.

H. B. — Jest on ogromnie interesujący; chciałoby się widzieć jego przedłużenie ku współczesności.

J. D. — Zapewne. Książka zresztą zawiera pewne aluzje do współczesności. Proszę jednakże pamiętać, że jestem historykiem i moja dziedzina nie może być zbyt rozległa, gdyż wtedy moim wypowiedziom groziłaby utrata treści, substancji. Wszystko, co piszę, opiera się zawsze na ściśle określonych faktach — nie mogę sobie pozwolić, choćby z pewnych przyczyn technicznych, na nadmierne rozszerzenie pola badań. Zamierzam jednakże kontynuować tę problematykę i zaczynam już teraz pracować nad dalszym ciągiem dziejów lęku, przygotowując przyszłoroczny kurs w Collège de France, i mając też na widoku kolejną książkę. Ów dalszy ciąg będzie dotyczył powstawania świadomości winy, inaczej mówiąc — lęku przed samym sobą, strachu przed sobą jako grzesznikiem. Zajmę się badaniem z jednej strony dyskursu wywołującego ową świadomość winy, formułowanego przez ludzi Kościoła, z drugiej zaś badaniem jego wpływu na masy poprzez kaznodziejstwo, misje itp. Następnie mam w planach trzecią książkę, ujmującą trzeci moment, dzięki któremu opuścimy krainę lęku. Będzie ona dotyczyła tego samego okresu, tj. od XIV do XVIII w. Ten tom będzie „optymistyczny” — podczas gdy poprzednie były „pesymistyczne” — otóż trzeba się bronić przed lękiem, znajdować chroniące przed nim puklerze i szanse; tak więc w tomie tym będę się starał pokazać wszelkie środki, jakimi dysponowali ludzie we wspomnianej epoce, aby wymykać się lękowi i zwalczać go. I ostatecznie, na zakończenie chciałbym — wracam tu do wyrażonego przez Panią dezyderatu — dokonać porównania z czasem współczesnym. Ale ten projekt przenosi nas o dziesięć lat w przyszłość. Nad książką, o której

mówilem i która wkrótce się ukaże, zacząłem pracować dokładnie dziesięć lat temu, a przez ostatnie pięć lat pisałem ją regularnie, nieomal dzień w dzień. Są to więc sprawy wymagające wiele czasu. Tego rodzaju praca nie może być wykonana szybko, jak sądzę. Wymaga ona bowiem bardzo rozmaitej dokumentacji, lektur najróżniejszego typu. Trzeba mieć na to czas.

H. B. — Bierze Pan obecnie udział w obradach kongresu poświęconego, jeśli wierzyć nazwie, historii Kościoła jako instytucji; czy nazwa ta jest Pańskim zdaniem nadal trafna?

J. D. — Nie; termin „historia Kościoła instytucjonalnego” jest w tym kontekście całkowicie przestarzały. Niektórzy koledzy proponowali jego zmianę. Znacznie trafniejsza byłaby nazwa „historia religijności”, bowiem dzisiejsza historiografia bynajmniej nie zajmuje się tylko środowiskiem eklezjalnym, lecz przede wszystkim kieruje się ku świeckim, którzy byli dotąd zapomniani w historii religijności — właśnie dlatego, że uprawiano historię instytucji kościelnej. Ponadto bardzo długo, zwłaszcza w krajach katolickich, panował schemat dzielący chrześcijan na tych, co są — ośmielę się tak to określić — pierwszej klasy, czyli duchownych, przede wszystkim mężczyzn, i chrześcijan drugiej klasy, czyli świeckich. Dziś jednak Kościół katolicki ponownie odkrył powszechne kapłaństwo, do którego protestanci powrócili przed nami...

H. B. — Po to, aby znów o nim zapomnieć...

J. D. — Owszem. Wskutek tego — a zbiegło się to z gwałtownym spadkiem ilości kapłanów, przynajmniej na zachodzie Europy — świeccy muszą w pewnym sensie „zluzować” kler. Powiedziałbym nawet, iż różnica pomiędzy świeckimi i duchownymi coraz bardziej się zaciera. Wszystko to potwierdza, iż termin „historia Kościoła instytucjonalnego” jest zupełnie nieaktualny.

H. B. — Spójrzmy jednak na te zjawiska od strony ich interpretacji. Wszystkie interesujące wypowiedzi na obecnym kongresie miały charakter hermeneutyczny. Jaki jest Pański punkt wyjścia do takiej hermeneutyki, Pańska siatka interpretacyjna, ujmując rzecz w najgrubszych zarysach?

J. D. — Otóż jeśli o mnie chodzi — przede wszystkim stawiam sobie pytania (mówię o pytaniach, ponieważ daleki jestem od ostatecznych konkluzji) dotyczące chrystianizacji i dechrystianizacji. Jestem bowiem zafascynowany zjawiskiem dechrystianizacji, w Polsce być może mniej niż u nas widocznym — u nas jednak jest to fakt o olbrzymim zasięgu. Staram się zrozumieć, jak to się stało, że sprawy doszły aż do tego punktu. Sądzę, że aby to pojąć, trzeba się cofnąć w czasie bardzo daleko. Ta linia moich poszukiwań przecina się z opisaną wcześniej linią badań nad lękiem. Mianowicie: pomimo bardzo optymistycznych wypowiedzi niektórych kolegów

na obecnym kongresie, zadaję sobie pytanie, czy dokonana przed wiekami chrystianizacja była aż tak głęboka, jak zwykle się sądzić. Stawiam tu znak zapytania i proponuję przebadanie dawnych granic i ograniczeń chrystianizacji. Badania takie nie zostały przeprowadzone i moim zdaniem świadczy o braku rozwagi wygłaszanie twierdzeń o powszechnej chrystianizacji, podczas gdy nie spróbowano dotąd określić jej granic ani kryteriów (zmiennych w czasie). Otóż moja hipoteza powiada, że dzisiejsza dechrystianizacja — choć bardzo znaczna, bynajmniej nie lekceważę jej zasięgu — nie jest jednakże tak powszechna jak zwykle się twierdzić, bowiem uprzednia chrystianizacja nie była aż tak głęboka, jak się przeważnie sądzi. W zeszłym roku wydałem we Francji książkę poświęconą temu zagadnieniu, pod tytułem *Le christianisme va-t-il mourir?* Odniosła one pewien sukces, zarazem jednak wywołała szereg gwałtownych polemik. Obecnie, przygotowują się jej wydania niemieckie, holenderskie, włoskie i portugalskie. Bronię na jej kartach tej właśnie tezy, iż Bóg dawniejszych chrześcijan nie był aż tak żywy, jak zwykle się sądzić, i że dziś mniej jest martwy, niż się na ogół uważa.

H. B. — W związku z tym, co Pan powiedział i co wypowiedano w referatach kongresowych wydaje się, że wiele jest kryteriów chrystianizacji...

J. D. — Owszem, wspominam o tym w mym referacie. Sądzę, iż obecnie za podstawowe kryterium chrystianizacji uważa się pragnienie zbawienia. Ja również tak sądziłem, ostatnio jednak zaczynam w to powątpiewać. W XVI w. coraz wyraźniejszy nacisk kładzie się na inne kryterium — które zresztą nie jest nowe, istniało już bowiem w średniowieczu — mianowicie na kryterium etyczne. Zarówno Erazm jak i niektórzy radykalni protestanci będą twierdzić: jakże złymi chrześcijanami są ci, którzy szerzą chrześcijaństwo. To znaczy, iż znają oni dobrze dogmaty, doktrynę, lecz nie stosują Ewangelii. Stąd owo zdanie pewnego niezależnego protestanta z początku XVI w.: „Inkwizytorzy są najgorszymi heretykami”. Montaigne zaś — który zresztą nie był umysłowością szczególnie religijną — powiada, że chrześcijanie na ogół są chrześcijanami z przyzwyczajenia, lecz w rzeczywistości bynajmniej nie stosują wskazań Ewangelii. W tych przykładach, jak widać, ich autorzy odwołują się nie do kryterium dogmatycznego, lecz do etycznego.

H. B. — W ten sposób można jednak popaść w pewien rodzaj filozofii moralnej mającej niewiele wspólnego z chrześcijaństwem, więc chyba to kryterium znów nie jest wystarczające?

J. D. — Oczywiście, że samo nie wystarczy. Chodzi o to, że chrystianizacja wymaga pewnej serii kryteriów, mających równocześnie charakter doktrynalny i etyczny — i to ma duże znaczenie.

H. B. — Wiele mówi się i mówiono również tutaj o problemie magiczności jako kryterium autentyczności lub nieautentyczności pewnych form chrześcijaństwa...

J. D. — Obecnie, jak mi się zdaje, upowszechnia się następujące stanowisko, które bardzo dobrze wyraził Aleksander Gieysztor: otóż powiada się, że istniała magiczność chrześcijańska, że była ona nieunikniona w obrębie pewnej struktury umysłowej, ekonomicznej i społecznej, oraz że owa magiczność chrześcijańska mogła z powodzeniem godzić się z autentycznym chrześcijaństwem. Pozostaje nam jednak do uchwycenia w konkretnych przypadkach jej ilość — co jest niełatwe. Otóż kryterium dotyczyłoby na przykład tego, czy w danym przypadku wysuwała się na pierwszy plan (i jak dalece) cześć oddawana Chrystusowi, czy też nabożeństwo do świętych.

H. B. — Czy jednak można mówić, że jest to wyłącznie kwestia ilościowa, uchwytana procentowo — chodzi chyba raczej o cel: jeśli magiczność potraktuje się jako usiłowanie, by tak rzec „zawładnięcia” Bogiem, rzecz wygląda inaczej, ponadto istnieją przecież różne rodzaje magii uczonej...

J. D. — Oczywiście, to racja. Otóż magiczność kieruje się zawsze ku pożytkowi, natomiast postawa religijna jest, przeciwnie, z istoty swej bezinteresowna. Ten „pożytek” może również przybierać kształt zbawienia. Zatem religia — niezależnie od tego, o jaką religię chodzi — jest hołdem oddawanym bóstwu. Magia natomiast jest utylitarnym wyzyskiwaniem cudowności i tego, co nadprzyrodzone.

H. B. — Tak ujmowana magiczność nie może być oczywiście kryterium odróżniającym religijność „ludową” od religijności „uczonej” — może bowiem występować po obu stronach.

J. D. — Owszem — z tym, że należy wziąć pod uwagę opinię, jaką przedstawiono na tym kongresie, iż tak rozumiana magiczność była w religijności elit czymś normalnym i powszechnym przed Kartezjuszem, jednakże po nim już nie — dotyczy to, powtarzam, religijności elit.

spisał H. W.

Warszawa, czerwiec 1978 r.

DROGI MNICHA

Na Monte Cassino zachwyca widok na dolinę Liri, budzi podziw położenie i architektura, ale ciekawia przede wszystkim ludzie; ci, którzy tu przebywają — bo benedyktynów obowiązuje ślub stałości miejsca — a także ci, co przychodzą i wychodzą, jak długo ciągnie się historia opactwa, od półtora tysiąca lat. Stare kroniki opowiadają, że pielgrzymował tu nawet sam św. Piotr, bo w Rzymie rozruchy przeszkadzały nabożeństwu. Bywali także Polacy.

Raz przyszedł człowiek, którego zapisano na Monte Cassino jako Hieronima Polaka. Osiadł on później u stóp klasztornej góry, jako pustelnik. Budował ludzi swoją świątobliwością. W r. 1650, gdy papież Innocenty X ogłosił Jubileusz, wzrósł znacznie napływ pielgrzymów, toteż opat zatrudnił Hieronima w swoim hospicjum. Jako że ze swych obowiązków wywiązał się bez zarzutu, przjęto go do zgromadzenia. Podobno jako kucharz cieszył się uznaniem — kronikarz użył słowa applausus, tak jakby jedzacy klaskali mu z zadowolenia. Bedzie on jednym z bohaterów opowiadania.

Przyszedł także na Monte Cassino inny pielgrzym. Henryk van Thijne z Gandawy. Znał on już ideał benedyktyński, bo w jego rodzinnym mieście był dwu opactwa, św. Piotra i św. Bawona.

Przybysz był wysokim i przystojnym młodzieńcem. Wesoły, ujmował wszystkich swym sposobem bycia. Rychło został zakonnikiem, i przyjął święcenia kapłańskie.

Opactwo na Monte Cassino weszło w początkach XVI w. w skład tzw. kongregacji św. Justyny i odtąd reprezentowało bardzo wysoki poziom. Budynki ówczesne, widoczne z daleka tak jak i dziś, imponowały ogromem i pięknnością. Bazylikę, dzieło Cosima Fansagi, dziedzince Bramanta, owszem, całość klasztoru, po zniszczeniach ostatniej wojny odbudowano z całą akuratnością, więc wyobraźnia odtwarza stan rzeczy sprzed 300 lat. Władztwo opata rozciągało się daleko na biskupstwa i kościoły, na zamki, miasta, księstwa i terytoria. Odpowiadała temu liczba zakonników i klientela — mnogość duchownych i świeckich, nie mówiąc już o gościach, których nie brakowało w klasztorze. Trudy dnia powszedniego często ustępowały świetowaniu, które benedyktyni lubia do przesady, a trzeba przyznać, że podnieśli je na wyżyny sztuki. Gdy opat celebrował mszę uroczystą, zastęp mnichów śpiewał koło ołtarza, duchowni wypełniali kościół, strojami harmonizując z pstrokaczną mozaiką, pielgrzymi zaś — gdzie kto mógł — tłoczyli się na zewnątrz, w loggia del paradiso, na schodach i w portykach. Było na co patrzeć, było

czego słuchać. Kto mógł, cisnął się do grobu św. Benedykta, bo to był cel pielgrzymki: nawiedzić cudowne miejsce, pomodlić się o łaskę, albo grzechów odpuszczenie, złożyć ofiarę, kupić pamiątkę — i wracać, rozpowiadając o wszystkim, do swojego domu.

Przed trzystu laty z tego wyjątkowego miejsca wyruszyła grupa mnichów, ażeby na dalekiej — jak im się wydawało — północy odnowić życie benedyktyńskie w starych polskich opactwach. Dążyli tam, obok siebie, Henryk van Thijne i brat Hieronim-Polak bez nazwiska. Jakie były ich dalsze losy?

Hanna Malewska, pisząc o tym, jak „przemija postać świata”, wspomina św. Benedykta i Monte Cassino. Przy sposobności sformułowała cenne myśli o pracy historyka. Przypomina ona czytanie palimpsestu, to jest pergaminu, z którego ktoś starł pierwotne zapisy, aby go użyć na nowo. Dopiero specjalne promienie i fotografia wydobyć mogą na jaw wcześniejszy zapis, co zresztą nie wyczerpuje wcale tajemnicy. Pod nurtem wypadków płynie jeszcze inny, który wiele może wyjaśnić, tak jak *Historia sekretna* Prokopiusza z Cezarei uzupełniała a po części wyjaśniała, oficjalne dzieje Justyniana. Podobnie drogi mnicha, jakim był Henryk van Thijne, i jego towarzysza, Hieronima Polaka, splatały się z innymi, które mogą je wytłumaczyć, jeśli tylko ktoś potrafi je odnaleźć i ujawnić.

Na szczęście opactwo na Monte Cassino zachowało swe archiwum, na szczęście pracowali tam znakomici historycy, jak Erazm Gattola, Mario Armellini, a ostatnio Tomasso Leccisotti. Będą oni najlepszymi przewodnikami po „drogach mnicha”.

*

Któregoś dnia na Monte Cassino zawitał gość egzotyczny, Jan Karol Kopeć, wojewoda połocki. Zarazem rozpoczęła się przygoda w życiu Henryka van Thijne i br. Hieronima, który nie sądził, że ujrzy jeszcze swój kraj rodzinny.

Wojewoda miał magnacką fortunę: Wierzchowicze, Kupiatycze, Kopyły i miasteczko Janów na Polesiu. Trzymał nadto cały szereg królewskich. Łączyły go koligacje z Radziwiłłami, Sapiehami, Chodkiewiczami... Zdolny i starannie wykształcony, a w świecie obyty, bo wojażował za młodu, przelotnie był nawet w Padwie — błyszczał więc w swym otoczeniu. W latach 1658—9 zaszły zmiany w jego życiu: mianowany wojewodą połockim, zaślubił wdowę po Aleksandrze Radziwille, Włoszkę Lukrecję, z margrabiowskiej rodziny Strozzi. Było w tym wiele snobizmu.

Wypadło teraz rezydencję w Janowie dostosować do wymagań Włoszki. Wyobraźni dopomaga lektura książki Władysława Czaplińskiego i Józefa Długosza o magnatach, a jeszcze bardziej to, co napisał Aleksander Wołowski o życiu w Polsce XVII w. — bo wykorzystał on przede wszystkim pamiętniki obcokrajowców i zwracał

się do zagranicznego czytelnika. Współdziałała także wspomnienia z Polesia, tego kraju o wyjątkowym uroku, gdzie zmiany przychodziły powoli, spóźnione o całe stulecia. Nie szczędził więc Kopeć pieniędzy, aby żonie umilić życie na Pińszczyźnie.

A Jejmość była pobożna, nie darmo ufundowała w Pińsku klasztor dla dominikanów. Smakowała w liturgii, chciała też — zapewne — spowiadać się po włosku. Od takich zachcianek zależą nieraz ważne sprawy. Tym razem wojewoda zdecydował fundację benedyktynów — benedyktynów z Monte Cassino — przy swej rezydencji. Wprawdzie Sapiehowie zbudowali kartuzję w pobliskiej Berezie, ale Jan Karol Kopeć także postawił na swoim.

Jak brzmiały jego rozmowy z opatem Anastazym czy Angelem della Noce? Sytuacja w ówczesnej Polsce nie budziła zaufania. Na literacki sposób opisał ją Sienkiewicz w *Panu Wołodyjowskim*. Po straszliwych wojnach z Kozakami i Szwedami, Rzeczpospolita próbowała uspokoić jednych umową w Hadziaczu (1658 r.), a jeszcze nie zawarła pokoju oliwskiego z drugimi (1660 r.). Wznowiła się natomiast długa wojna moskiewska, która trwać miała do tzw. rozejmu w Andruszowie (1667 r.). Zmorą, która gnębiła Europę w XVII w., było niebezpieczeństwo tureckie. Polsce zagrażało ono bezpośrednio. Na razie w grę wchodzili Tatarzy. Wewnątrz kraju „Złota wolność” wróżyła dalsze klęski, równie groźne były machinacje magnatów. Wiedział o tym Kopeć, bo zaangażował się w politykę. Domyślano się tego we Włoszech, nawet na Monte Cassino. Żaden opat nie posłałby swych ludzi na oczywistą zgubę. Ale Kopeć słynął z oratorskiej swady, obiecywał, przekonywał, aż postawił na swoim.

Wszakże decyzję musiały przygotować wcześniejsze rozmowy, które nie pozostawiły śladów w źródłach historycznych. Domyślać się trzeba udziału Nuncjatury i opactwa świętokrzyskiego, bo nie bez przyczyny na Monte Cassino znalazł się o. Placyd Waśniński. Zarysował się też program działania na daleką przyszłość. Sam opat przecież nie byłby tak swobodnie zadysponował ludźmi na fundację, gdyby wpraw o niej nie wiedział. Tylko że kroniki przemilczały wstępną fazę przedsięwzięcia.

Monte Cassino dało więc na początek 5—6 swoich mnichów. Mikołaj Riccioli, mianowany został wodzem wyprawy. Zawołany teolog walczył z herezjami, ale także gorliwiec: Regułę św. Benedykta tak potrafił streścić i samą jej kwintesencję wydobyć, aby zmieściła się na jednej kartce papieru, a czytający miał ją całą przed oczyma. Drugim był Karol Baccio, moralista, trzecim — Jeremiasz Marchesi, w przyszłości mistrz nowicjatu, czwartym — Henryk van Thijne, o którym już wspominali kronikarze, wreszcie jechać miał br. Hieronim-Polak. Dołączył się także o. Placyd Waśniński, wra-

cający do kraju. Nie wiadomo nic na razie o pobożnym Janie Baptyście z Brescii, o którym będzie jeszcze mowa. Nie wiadomo ilu towarzyszków miał wojewoda, ale to pewne, że — zadowolony — naglił do wyjazdu.

*

Pertraktacje toczyły się na wyższych szczeblach, równolegle jednak czyniono tajemne przygotowania. Duszą nowej fundacji był o. Placyd, który marzeniami wyprzedzał rzeczywistość. Klasztor na Polesiu, które przerażało innych, stanowił jego życiową szansę. Starał się więc wszystko przewidzieć i zabrać ze sobą rzeczy nieodzowne dla zgromadzenia na bezludziu. Wojewoda nie szczędził pieniędzy, tak jak i kronikarz klasztorny nie szczędził mu słów podziwu. Zakupiono więc brewiarze, antyfonarze i graduały, bo w Pińsku, ani w Janowie nie było księgarni. Włosi pakowali mnóstwo takich rzeczy, które jeszcze niedawno obcokrajowcy przywozili ze sobą do Polski, na wszelki wypadek. Podejrzanie budził — to już na pewno — tobołek Placyda; niecieężki, ale twardo-kragły.

Tajemnicę tobołka wyświecił później świadom rzeczy o. Kazimierz Wincenty Chrzanowski. On również z opactwa świętokrzyskiego przybył do Włoch. Jako benedyktyn znalazł gościnę u św. Pawła za Murami, gdzie napisał i wydrukował żywot światobliwej Elżbiety Tripedi. Na karcie tytułowej figuruje autor: Casimirus Polonus, asceta S. Pauli Romani (1679). Na Monte Cassino Chrzanowski zwrócił na siebie uwagę opata Sewerny Pepi (1675—1680), który chętnie wykorzystywał jego talenty literackie. O. Kazimierz redagował panegiryki o kasykańskich opatach, napisał również obszerny żywot rycerza Zachariasza Petronio. W żywot rycerza tym mieści się wzmianka o poczynaniach o. Placyda Waśnieńskiego i Henryka van Thijne w przededniu ich wyjazdu do Polski. Autor uczynek ten nazwał wprawdzie pobożnym, ale mało roztropnym. Było tak: dwaj przyjaciele postanowili wykraść relikwie światobliwego Zachariasza Petronio, który miał grób w krypcie św. Anny. Złakomili się na to ze względu na rodzący się kult, który oddawano zmarłemu. W mrokach nocy zeszli więc do krypty, a każdy zrozumie ich emocje. One też sprawiły, że popełnili pomyłkę. Otworzyli grób nie Zachariasza, tylko Angela Sandriniego, który leżał obok. W rezultacie do Polski pojechała głowa Angela, odbierając cześć należną Zachariaszowi. Chrzanowski widział to na własne oczy w 1674 r., opisał i zarazem uratował dla historii. W kilka lat później wszystko poszło w zapomnienie, bo nowa fundacja mogła się poszczycić własnym opatem, który widział światobliwe życie, a po śmierci — jako cudotwórca — odbierał kult bardzo wyraźny.

Beatum scelus popełnione w kasyńskiej krypcie, chociaż zakończyło się niefortunnie, dowodzi ścisłej przyjaźni, którą zawiązali

dwaj obcy mnisi na Monte Cassino: Polak z młodym Flamandem. Związek ten umocnił się jeszcze bardziej w ciągu następnych dziesięciu lat do śmierci Placyda — dziesięciolecia pełnego wspólnych prac, zawodów i radości.

*

Droga wiodła — jak dziś jeszcze — przez Austrię, Czechy, Śląsk, a dalej na przełaj przez Polskę (Święty Krzyż) do Janowa pod Kobryniem. Wojewoda tam zamierzał zbudować klasztor — zapewne wystawny jak na tamtejsze stosunki, ale przybysze pamiętali swe opactwa macierzyste, toteż pierwszy zamyśl nie wzbudził ich entuzjazmu. Zresztą Janów nie nadawał się na miejsce dla fundacji. Szukano go więc na drogach i bezdrożach, wśród sosnowych lasów i cichych wsi okolicy, aż wybór padł na Horodyszcze. Wznosi się ono na wyspie pomiędzy Piłą, Jasiółdą a jeziorem. Dostęp był trudny, chyba że podróż wypadła zimą, kiedy jechano sanną po zamrzniętych rzekach.

Włochów przerażał klimat, ale zaprzeczyć nie mogli, że wszystko tu sprzyja kontemplacji: cisza, spokój i piękno przyrody.

Horodyszcze należało do królewszczyn, ale wojewoda uzyskał za twierdzenie sejmowe dla fundacji (1662, 1667). Zaraz też rozpoczęto budowę, oczywiście z drzewa, którego było pod dostatkiem. Klasztor nazwano po łacinie „castro-cassinense”. Spełniła się więc zachcianka wojewodziny: wyrosło drugie Monte Cassino wśród moczarów poleskich. Rozbrzmiewała tu włoska mowa i gregoriańskie śpiewy.

W rzeczywistości wszystko było inne: ludzie, ich wygląd, obyczaje i narzędzia pracy. Chociaż chrześcijanie — różnili się przecież obrządkiem, dzielili ich wówczas napięcia społeczne, świeża pamięć pogromów na terenie Pińska — wreszcie język Poleszuków sprawiał trudności nawet rodowitym Polakom. Jeden wojewoda swobodnie porozumiewał się ze wszystkimi. Sam pełen zapału, udzielał go innym. Sypał pieniędzmi, dostarczał budulca, rąk do pracy, klasztor rósł więc szybko.

Przełożёнство sprawował o. Placyd Waśnieński. On to „głowe Sandriniego” wykradł i przywiózł do Horodyszcza, gdzie złożył ją na ołtarzu św. Anny. Wezwanie to również pochodzi z kasyńskiej krypty. Waśnieński przyjął benedykcję opacką, a następnie wymagał, aby jego podwładni stosowali się do zwyczajów z Monte Cassino. Nie jedzono więc wcale mięsa, ale Jezioro Horodyskie dostarczało mnóstwa ryb, a brat Hieronim-kucharz robił potrawy z raków, jakich świat nie widział. Przeorat objął o. Karol, a po nim o. Henryk van Thijne, który, będąc prokuratorem zgromadzenia w Rzymie, nieraz jeszcze przemierzył drogę do macierzystego opactwa. On to zapewne woził tam list wojewody, który dokładnie określił

uposażenie Horodyszcza. Obejmowało ono 6—7 wiosek i jezioro. Fundator wyraził zarazem wolę, aby pochowano go w habicie benedyktyńskim na środku kościoła i aby zakonnicy modlili się zawsze w intencji jego i jego rodziny. List kończyły podpisy wojewody oraz zaproszonych przezeń dostojników.

W następnych latach wypadło jeszcze ustalić sytuację prawną Horodyszcza. O. Placyd pisał w tej sprawie na Monte Cassino, a raczej do zarządu kongregacji w Perugii (1667 r.). Postanowiono zatem ściśle powiązania, sposób wyboru opatów, wizytacje itd. Korespondencja trwała czas jakiś, a zakończyła się już po śmierci opata Placyda.

Horodyszcze od początku cierpiało na dotkliwy brak ludzi. Pewnej ilości dostarczyło opactwo świętokrzyskie, ale zgromadzenie liczyło nie więcej niż 7—8 członków, jeśli wszyscy byli na miejscu. Śmierć wcześniej rozpoczęła swe żniwo. W takich warunkach Waśniński wyruszył do Włoch, aby tam przedstawić palącą potrzebę pomocy. Dotarł jednak tylko do Wenecji, gdzie zapadł na febrę i umarł 14 października 1669 r. Wiadomość ta wywołała w Horodyszczu konsternację. Zgromadzenie przystąpiło jednak do wyborów, powołało do siebie o. Augustyna de Amicis i wystosowało prośbę o jego przyjazd. Poselstwo sprawował sam wojewoda, który pozyskał sobie nadto pismo króla Michała Korybuta i osobiście podążył do Włoch. Na Monte Cassino przebywał tym razem przez dwa miesiące, przynaglałając nowego opata do pośpiechu. Wszystko jednak szło jak po grudzie. Augustyn wymówił się, czymś innym zajęty. Miał go zastąpić Piotr-Paweł Cacace, którego papież Klemens X zamianował od razu dożywotnim opatem w Horodyszczu. Wracano więc czym prędzej, ale nowy opat nie wytrzymał trudów podróży i zmarł na Świętym Krzyżu 12 września 1671 r.

Niebawem w Horodyszczu umarł także o. Jeremiasz Marchesi. Notatka o jego działalności zachowała się na Monte Cassino, świadcząc o tym, co tam wiedziano i myślano o życiu poleskich współbraci. Jeremiasz należał do pierwszej grupy wysłanych. Rozkaz wyjazdu przyjął posłusznie mimo trudności drogi, surowości klimatu i obcości języka. Przeżył wiele niewygód, wywołanych przez wojnę z Turcją i Tatarami. Wśród klęsk, głodu i grozy tułał się piechotą po nieznanym kraju. Wszystko to jednak wytrzymał dla miłości Boga, mówiąc, że zaznał więcej, niżby to było możliwe we Włoszech. Relacja nie budzi wątpliwości. Horodyszcze rozpoczynało w najtrudniejszych warunkach, jak gdyby dla próby przeszło przez ogień i wodę. Ulegały nieraz organizmy nawet młodych ludzi — Waśniński umierając miał zaledwie 44 lata — duch wszakże i charakter pozostały nieugięte.

Teraz opatem został Włoch, o. Jan Baptysta Federici z Brescii. Śluby swoje złożył w tamtejszym klasztorze św. Faustyna i Jowity (1646). Nie wiadomo, kiedy przybył do Horodyszcza, w każdym razie tam już doszło go zamianowanie na opata. Rządy swe sprawował w ciągu 8 lat, aż do śmierci w 1679 r. Łączył on osobistą świątobliwość z darem organizacji. Horodyszcze za jego czasów znalazło nareszcie równowagę i zaczęło promieniować na zewnątrz. Z tych lat pochodzi fundacja w Nieświeżu (1673), reforma starego opactwa w Mogilnie (1674), a nareszcie — już w r. 1679, czyli zaraz po śmierci Jana z Brescii — połączenie z opactwem świętokrzyskim. Sukcesy te mają swój wspólny mianownik. Już w Rzymie i na Monte Cassino przewidywano, że klasztor benedyktynów „ściślej obserwancji” w Horodyszczu posłuży reformie polskich opactw, które przeżywały ówczesnie kryzys. Rządy w nich sprawowali tzw. komendatariusze z królewskiego zamianowania, którzy szukali przede wszystkim własnego dochodu i pożytku.

Wystarczy wspomnieć, że Hieronim Lubomirski, mając 18 lat, dostał Tyniec w komendę, śluby zakonne złożył u kawalerów małtańskich, zobowiązując się do walki z Turkami — co zresztą czynił z powodzeniem. Ostatecznie został hetmanem wielkim koronnym. Nierównie gorzej wspomniano w Sieciechowie rządy Mikołaja Prażmowskiego, jak o tym świadczą skargi zakonników. Każde z opactw wiodło życie niezależne od innych, toteż dyscyplina upadła, gdy zgromadzenia stawały bezradne wobec trudności. W takich warunkach jedynym lekarstwem wydawało się zawiązanie kongregacji takie też było wymaganie Soboru Trydenckiego i Stolicy Apostolskiej.

Fundacja nieświeska XX. Radziwiłłów służyła tej idei, umacniała bowiem pozycję Horodyszcza. Spiritus movens przedsięwzięcia był o. Karol Baccio, na razie przeor, a z czasem opat nieświeski. To prawda, że nie wytrzymał do końca, przepłoszony przez wojny tatarskie i w 1675 r. wrócił do swej ojczyzny. Zastąpił go inny Włoch, o. Mikołaj Riccioli, którego rządy trwały — z pewną przerwą — aż do 1693 r. Oba klasztory występowały solidarnie i tak przeżyły swój wiek bohaterski. W ten sposób powstała „kongregacja horodyska”, która funkcjonowała przez kilka lat.

W tym czasie Jan Małachowski, referendarz koronny, w przyszłości biskup krakowski, ale na razie komendatariusz w Mogilnie, zwrócił się do Horodyszcza o pomoc dla podległego mu zgromadzenia. Wymieniono korespondencję. Małachowski zgodził się na utworzenie tzw. opactwa klaustralnego w Mogilnie, oczekując, że opat Jan Federici przyśle kogoś na to stanowisko.

List, datowany 5 stycznia 1674 r., informuje o dalekich przygotowaniach, które sięgały do Rzymu i na Monte Cassino. Rzuciło to

światło na cel podróży Henryka van Thijne w 1670 r. Jan Federici posłał swego przeora do Rzymu po wskazówki i uprawnienia, sam zaś układał się z Małachowskim. Rzeczywiście referendarz zapewnił mu swobodę działania. Wówczas do Mogilna pojechał Mikołaj Riccioli, który jako przeor przygotowywał teren pod przyszłą reformę. Po dwóch latach, to znaczy w końcu 1673 r., wrócił on do Horodyszcza jako magister nowicjatu. Gdy chodzi o Mogilno, zostało ono po prostu przyłączone do kongregacji horodyskiej — załączka tej kongregacji, która w kilkadziesiąt lat później połączyć miała wszystkie opactwa benedyktyńskie w Polsce. Nadto Jan z Brescii zamianował Henryka van Thijne opatem „klaustralnym” w Mogilnie. Wyrażało to zaufanie, które opat pokładał w swym przeorze. Henryk liczył sobie wówczas 40 lat życia, był w pełni sił i doświadczenia. Z powierzonych mu zadań zawsze wywiązywał się znakomicie, a przy tym — co wyróżniało obcokrajowca — znał język miejscowy. Zamianowanie to nosiło datę 5 stycznia 1674 r., kadencja, zgodnie z horodyskimi prawami, miała trwać do końca 1678 r.

Tutaj na razie urywają się wiadomości o Mogilnie. Jedynym drukowanym śladem całej akcji pozostał list, o którym mowa.

Nie mniej interesujące rzeczy działy się na Świętym Krzyżu, gdzie opatem był Mikołaj Goski. Od początku pomagał on Horodyszczu, dając mu pierwszego opata Waśnieńskiego i sporą część obsady. Teraz porozumienie miało się jeszcze zacieśnić. W rezultacie rozmów, klasztory utworzyły unię pod wodzą Goskiego. Tej chwili jednak nie dożył Jan Baptysta z Brescii. Zmarł 11 kwietnia 1679 r. w wieku 47 lat.

Pozyskał sobie sławę świętobliwości, którą potwierdziło życie w Horodyszczu. Mnisi tamtejsi widywali go uniesionego w zachwyceniu; gdy jednak spostrzegł, że go mają za świętego, uciekł im do Nieświeża. Ponoć czynił cuda; naoczny świadek mówił o wskrzeszeniu chłopca. Modlący się u jego grobu dostępowali łask nadzwyczajnych, toteż w klasztorze przechowywano jego habit jak relikwię.

Zgodnie z klasztornym zwyczajem, zawiadomiono Monte Cassino i tamtejszą kongregację o śmierci i zasługach opata Jana Baptysty. Tą drogą sława jego świętobliwości rozszerzyła się wśród benedyktynów.

*

Henryk van Thijne zaznał w swym ruchliwym życiu niepowodzeń i sukcesów. Reforma, którą podjął jako opat w Mogilnie, chybiła. Zgromadzenie tamtejsze zabiegało teraz o przejście do cystersów. Henryk, zmęczony, uwolnił się wreszcie od obowiązków i — po 20 latach pobytu w Polsce — wyruszył w drogę powrotną.

Uświęconym zwyczajem zatrzymywał się w klasztorach i tak

dotarł do opactwa św. Michała w Bamberdze. Tutaj zaczęła się nowa przygoda: osierocone zgromadzenie wybrało go swoim opatem. Wystosowano więc pismo na Monte Cassino, łudząc przyjęciem tamtejszej reformy. Mnisi bamberscy przynaglali, toteż Henryk zdecydował się podjąć tę szansę. Wkrótce wszystko się załamało. Henryk znalazł wprawdzie poparcie ks. Fryderyka Bawarskiego, ale zaprotestował miejscowy biskup. Na razie Henryk pośpieszył do Rzymu i już-już zyskałby dla siebie zatwierdzenie, gdy księżę Fryderyk zmarł na apopleksję. Unikając konfliktu z biskupem, niedoszły opat bamberski przerwał swe zabiegi.

Jeszcze raz wróciła wzmianka o powiązaniach Henryka z Polską. Opat Rupert z Kempten — za poręką królowej Marysienki — przyjmował go u siebie przez całe półrocze. Dalsza wiadomość o Henryku pochodzi z brabanckiego opactwa w Afflighem. Przebywał tam przeszło dwa lata, budując wszystkich swoim zachowaniem. Na Monte Cassino wrócił w 1683 r. Zakończył się zarazem ważny okres w jego życiu. Miał wówczas 50 lat.

Odtąd w macierzystym opactwie spowiadał pielgrzymów, znał bowiem języki, a sposobem bycia ujmował wszystkich, którzy się z nim stykali. Umarł 19 grudnia 1708 r.

Henryk van Thijne zasłużył sobie na — jakże spóźnione — wspomnienie w Polsce, której tyle trudów poświęcił. Jego życie ukazuje się we wspólnych ramach z życiem jego towarzyszy — od świątobliwego opata Jana począwszy, aż do Hieronima bez nazwiska. Widzimy je na tle dziejów Rzeczypospolitej Obojga Narodów, w ścisłym związku z historią Kościoła w dobie kontrreformacji. Były to czasy trudne dla polskich benedyktynów. Szukali oni wyjścia z sytuacji bardzo groźnej. Dzieło, które Henryk i jego współbracia zaczęli w Horodyszczu, przezwyciężyło przeszkody, rozwijając się i owocując. Znaleźli się kontynuatorzy i już nazajutrz po śmierci Henryka van Thijne zorganizowali kongregację dla polskich benedyktynów. Odnalazły się w niej klasztory, o których tu była mowa, pod przewodnictwem opata ze Świętego Krzyża. Do kongregacji tej weszło Mogilno jako jedno z pierwszych opactw, po oporach dołączyły także Tyniec i Lubiń. Tym razem reforma nie zawiodła i stare opactwa przeżyły jeszcze okres rozkwitu, zanim rządy zaborcze zgotowały im zagładę.

Pielgrzym na Monte Cassino próbuje pozbierać swe myśli. Odnalazł tutaj niespodziewanie skrawek dziejów swego Zakonu w Polsce; z pietyzmem więc zbiera nawet drobne wzmianki, aby nie zginęły ponownie w zapomnieniu.

Paweł Szczaniecki OSB

STOSUNEK KOŚCIOŁA DO RELIGII NIECHRZEŚCIJAŃSKICH

Fragmenty soborowej Deklaracji na ten temat zamieszczamy wraz z komentarzem, jaki znajdujemy w książce Kardynała Karola Wojtyły *U podstaw odnowy soborowej* (Kraków 1972).

Dialog w znaczeniu aktualnym oznacza wymianę myśli, oznacza pytanie i odpowiedź, a nawet cały cykl pytań i odpowiedzi. Oprócz dialogu w znaczeniu aktualnym trzeba przyjąć jeszcze dialog w znaczeniu potencjalnym, jakby gotowość do dialogu. Gotowość ta istnieje w człowieku wierzącym, który we wspólnocie Kościoła daje odpowiedź Bogu na Jego Objawienie — istnieje zaś ze względu na ludzi, którzy tej odpowiedzi nie dają, zdaje się, że nie dają, albo też dają ją w jakiś inny sposób. Ludzie ci to nie tylko jednostki, ale całe obszerne kręgi współczesnej ludzkości, „kręgi dialogu”, jak to określił Paweł VI w swej encyklice. Można by odciąć się od tych ludzi, od tych kręgów, ze swoją własną odpowiedzią dawaną Bogu przez wiarę w Kościele. Sobór jednakże staje na innym stanowisku. Jeżeli w przeszłości stosowano bardziej metodę odcięcia się dla utrzymania czystości wiary, to natomiast *Vaticanum II* widzi inną drogę wzbogacenia wiary.

Droga ta jest bliższa wszechstronnie rozumianej sytuacji człowieka wierzącego w świecie współczesnym. Wraz ze swoją wiarą stawia on sobie pytanie, które dotyczy inaczej wierzących albo niewierzących. Pytanie to nie powinno go prowadzić do jakiegokolwiek indyferentyzmu. Powinno się ono natomiast zatrzymać przy każdym kręgu na zewnątrz Kościoła i przy każdym człowieku w tym kręgu z całym poszanowaniem dla osoby ludzkiej i dla ludzkiego sumienia. Poszanowanie to idzie w parze z poczuciem odpowiedzialności za prawdę i postulatem rzetelnego jej szukania ze strony każdego człowieka, jak czytamy w Deklaracji o wolności religijnej. O ile indyferentyzm zwalnia siebie i innych z tego obowiązku, to natomiast metoda dialogu obowiązek ten zakłada i poniekąd na nowo nakłada.

Mając przed oczyma to wszystko, czego Sobór uczy o osobie ludzkiej i o sumieniu, rozumiemy też gruntowniej znaczenie dialogu w obrębie wszystkich kręgów „na zewnątrz” Kościoła. Wzywając do dialogu, wskazując jego możliwości i metody, Sobór zawsze ujmuje to wezwanie w stosunku do wiary. Wystarczy rzucić okiem na teksty. Cała Deklaracja o stosunku do religii niechrześcijańskich została poświęcona, zwięzłemu co prawda, ale bardzo wymownemu, uwydatnie-

niu zawartych w tychże religiach dóbr i wartości. Oto znamienne jej fragmenty:

1. W naszej epoce, w której ludzkość coraz bardziej się jednoczy i zwiększają się wzajemne zależności między różnymi narodami, Kościół szczególnie pilnie rozważa, jaki jest jego stosunek do religii niechrześcijańskich. W swym zadaniu wspierania jedności i miłości wśród ludzi, a również wśród narodów, główną uwagę poświęca temu, co jest ludziom wspólne i prowadzi ich do przeżywania wspólnego losu.

Wszystkie narody stanowią bowiem jedną społeczność, jeden mają początek, ponieważ Bóg sprawił, że rodzaj ludzki zamieszkuje cały obszar ziemi,¹ jeden także mają cel ostateczny, Boga, którego Opatrzność oraz świadectwo dobroci i zbawienne zamysły rozciągają się na wszystkich,² dopóki wybrani nie zostaną zjednoczeni w Mieście Świętym, które oświeci chwała Boga, gdzie narody chodząc będą w Jego światłości.³

Ludzie oczekują od różnych religii odpowiedzi na głębokie tajemnice ludzkiej egzystencji, które jak niegdyś, tak i teraz do głębi poruszają ludzkie serca: czym jest człowiek, jaki jest sens i cel naszego życia, co jest dobrem, a co grzechem, jakie jest źródło i jaki jest cel cierpienia, na jakiej drodze można osiągnąć prawdziwą szczęśliwość, czym jest śmierć, sąd i wymiar sprawiedliwości po śmierci, czym wreszcie jest owa ostateczna i niewysłowiona tajemnica, która ogarnia naszą egzystencję, z której bierzemy początek i ku której dążymy.

2. Od pradawnych czasów aż do naszej epoki znajdujemy u różnych narodów jakieś rozpoznanie owej tajemniczej mocy, która obecna jest w biegu spraw świata i wydarzeniach ludzkiego życia; nieraz nawet uznanie Najwyższego Bóstwa lub też Ojca. Rozpoznanie to i uznanie przenika życie owych narodów głębokim zmysłem religijnym. Religie zaś, związane z rozwojem kultury, starają się odpowiedzieć na te same pytania przy pomocy coraz subtelniejszych pojęć i bardziej wykształconego języka. Tak więc w hinduizmie ludzie badają i wyrażają boską tajemnicę poprzez niezmierną ilość mitów i wnikliwie koncepcje filozoficzne, i szukają wyzwolenia z udręk naszej egzystencji, albo w różnych formach życia ascetycznego, albo w głębszej medytacji, albo w miłującej i ufnej ucieczce do Boga. Buddyzm, w różnych swych formach, uznaje zasadniczą niewystarczalność tego zmiennego świata i naucza sposobów, którymi ludzie, w duchu pobożności i ufności, mogliby albo osiągnąć stan doskonałego wyzwolenia, albo dojść czy to o własnych siłach,

¹ Por. Dz. 17, 26.

² Por. Mdr 3, 1; Dz 14, 17; Rz 2, 6—7.

³ Por. Ap 21, 23—24.

czy z wyższą pomocą do najwyższego oświecenia. Podobnie też inne religie, istniejące na całym świecie, różnymi sposobami starają się wyjść naprzeciw niepokoju ludzkiego serca, wskazując drogi, jakimi są doktryny oraz nakazy praktyczne, jak również obrzędy sakralne.

Kościół katolicki nie odrzuca niczego z tego, co w religiach owych jest prawdziwe i święte. Ze szczerym szacunkiem odnosi się do owych sposobów działania i życia, do owych nakazów i doktryn, które chociaż w wielu wypadkach różnią się od zasad przez niego wyznawanych i głoszonych, nierzadko jednak mają w sobie promień owej Prawdy, która oświeca wszystkich ludzi. Głosi jednak i obowiązany jest głosić bez przerwy Chrystusa, który jest „drogą, prawdą i życiem” (J 14, 6), w którym ludzie znajdują pełnię życia religijnego i w którym Bóg wszystko z sobą pojednał.⁴

Przeto wzywa swoich synów, aby z roztropnością i miłością przez rozmowy i współpracę z wyznawcami innych religii, dając świadectwo wiary i życia chrześcijańskiego, uznawali, przechowywali i wspierali owe dobra duchowe i moralne, a także wartości społeczno-kulturalne, które u tamtych się znajdują. [...]

5. Nie możemy zwracać się do Boga jako do Ojca wszystkich, jeśli nie zgadzamy się po bratersku traktować kogoś z ludzi na obraz Boży stworzonych. Postawa człowieka wobec Boga Ojca i postawa człowieka wobec ludzi, braci, są do tego stopnia z sobą związane, że Pismo powiada: „Kto nie miłuje, nie zna Boga” (1 J 4, 8).

•

Wystarczy rzucić okiem na przytoczone teksty, aby dotrzeć do naszego wątku. Przede wszystkim więc widać jasno, że dialog jako potencjalne bodaj odniesienie do ludzi „inaczej wierzących” domaga się — wraz z szacunkiem dla osób i sumień — osobiście świadomej postawy religijnej. Dokumenty soborowe wyraźnie wskazują, że chodzi tutaj o postawę ugruntowaną na stosunku do prawdy. Ta właśnie postawa — o której była już mowa w rozdziale poprzednim — nie powinna uchylać się od „próby” dialogu, wręcz przeciwnie, w nim właśnie zdaje ona właściwy sobie egzamin duchowej dojrzałości. Chodzi tutaj nie tylko o egzamin z prawd wiary, z „przyświadczenia” dawanego im przez rozum, chodzi równocześnie o egzamin z miłości do człowieka, do ludzi odmiennych przekonań, podejmowany na gruncie wiary. Nie jest to egzamin łatwy, łatwiejsza z pewnością byłaby wiara „bez dialogu”. Jednakże Sobór, który stara się odpowiedzieć na pytanie: co to znaczy być wierzącym, członkiem Kościoła — nie może nas zwolnić od tego egzaminu.

⁴ Por. 2 Kor 5, 18–19.

WĘDRÓWKA NA WSCHÓD W POSZUKIWANIU CAŁOŚCI

TYTUŁEM WSTĘPU

Pragnę tu naszkicować portret człowieka Zachodu, który szuka na Wschodzie Całości (wholeness). Będzie to charakterystyka podmiotu, z którym się jak najbardziej świadomie (choć nie zawsze pełen entuzjazmu) identyfikuję, a nie wskazówki, jak leczyć pewną patologię. Jeśli to, co tu powiem, wyda się komuś „socjologią niewiary”, trzeba by sobie uprzytomnić, że, zdaniem jej wyznawców, staje się ta niewiara jedną z wielkich religii świata.

Czym jest to zjawisko dla chrześcijaństwa? Jak na nie reagujemy?

Wiara w Boga osobowego upada, szczególnie wśród młodzieży. Szerzy się jednak dążenie po omacku do nowej samowiedzy, nowej i na co innego nakierowanej świadomości. Narasta pęd do spokoju wewnętrznego. Nasilają się wezwania, by przebudować cele jednostkowe i społeczne. Czy te pragnienia nie mogą być innymi wspólnymi imionami Boga, o którym myślano, że umarł?

I. W PODRÓŻY NA WSCHÓD

Kilka miesięcy temu widziałem na Ginza — tokijskiej Fifth Avenue — młodych Amerykanów w pomarańczowych sari, przebierających palcami paciorki i śpiewających w ekstazie „Hari Krishna, Hari Krishna”. Kim byli? Po co tu przyjechali? Czy ich ruch przetrwa? Co o nich myślały tysiące Japończyków?

Stajemy przed tą eksplozją kontrkulturowych ruchów religijnych jak wobec tajemnicy. Chrześcijaństwo, Żydzi i ateści, w takim samym nieomal procencie, odkrywają — zdawałoby się, nieoczekiwanie — że teksty, doktryny i praktyki religijne Wschodu przynoszą im coś istotnego. Skąd się wziął i jaki ma sens ten wschodnio-religijny pęd młodych?

1. ZAŁAMUJĄ SIĘ IDEAŁY ZACHODU, SŁYCHAĆ GŁOS WSCHODU

Rozpadają się dziś ideały Zachodu — to znaczy utopia chrześcijańska, rozwija się struktura laicka, na tle której różne wiary religijne mogą się jawnie wyrażać i głosić swe cele. Cywilizacja zachodnia nie dopełniła obowiązku sprawiedliwości, równości i po-

koju. Judeochrześcijańska tradycja celowości ludzkiego istnienia straciła wiarygodność. Przeświadczenie, że ludzkość nieodwołalnie zmierza ku lepszemu okazało się złudzeniem. Prawdziwa przyszłość technologicznego, opętanego ideą postępu społeczeństwa Zachodu pędzącego szaleńczo ku nieznanemu losowi — przeraża koszmarem.

Tradycyjna symbolika chrześcijańska przeżywa kryzys. Rozsypuje się cała symbolika Boga, przynajmniej w swoim zachodnim wydaniu, gdzie pojmuje się Boga jako żywiącego określone zamiary, moralnego prawodawcę i cel dziejów. Pozbawiona tradycyjnych symboli, młodzież cierpi głód emocjonalny, piętnuje nasze społeczeństwo jako kulturę bezosobowych relacji. Rodzice dali jej wszystko prócz uczucia. Oferuje się jej filmy pełne gwałtu i brutalności oraz książki wywołujące przesyt, niezdolność do normalnych związków uczuciowych, do akceptacji życia codziennego. Gdzież mają młodzi znaleźć istotne przeżycia religijne, których pragną tak gorąco?

2. WSCHÓD I ZACHÓD W OCZACH MŁODZIEŻY

Tak przygotowano na scenie Zachodu miejsce dla religii Wschodu. Student, który porzucił swoją kulturę i dziedzictwo religijne, wielkość wschodniej religijności dostrzega właśnie tam, gdzie zawodzi go własna tradycja. Tak przeciwstawia on sobie Wschód i Zachód:

Wschodnie tradycje religijne odznaczają się elastycznością pojęć, szczególnie gdy idzie o treści religijne, co ludzi Zachodu szokuje i zarazem wyzwała.

Dla Zachodu najbardziej realne jest to, co naprawdę widzialne i namacalne. Szczycimy się niemal wyłącznie precyzją pojęć, jasnością wykładu, obiektywnością. To na pewno rzeczywiste wartości. Właśnie z uwagi na te wartości staraliśmy się uczynić przeżycia religijne czy nadwrażliwość wiary i uczucia czymś „godnym intelektualnego szacunku”. Próbowaliśmy udowodnić istnienie Boga, wykazać historyczność Wieży Babel. Jeżeli swej wiary nie uzasadnisz, to ją porzuć!

Natomiast Wschód traktuje swoje twierdzenia bardziej obrazowo. Skupia się przede wszystkim na tym, co egzystencjalne, wewnętrzne i organiczne, a nie na tym, co intelektualno-pojęciowe, a więc pozwala sobie na swobodę i ekspansywność w definiowaniu, w swych doktrynach pół raczej symboliczny, niż logiczny. Twórcze bóstwo hinduizmu spoczywa na ogromnym wężu, symbolizującym wody wieczności, z jego pępka wyrasta kwiat lotosu, pełen blasku nieskazitelnego symbol nowego świata. Buddyzm zaś zna przypowieść o dziesięciu milionach światów zamkniętych w ziarnku piasku.

Zupełnie brak tu troski o naukową dokładność czy o historyczną wiarygodność. Nie ma też lęku przed sprzecznością. Różne symbole nie są sprzeczne, lecz się wzajemnie wzmacniają.

Efektem tego porównania jest poczucie swobody, wyzwolenia od sztywnego zespołu pojęć chrześcijaństwa. W świecie niejasnych symboli prawdy religijnej się doświadcza, a nie docieka. Rzeczywistość religijną odczuwa się całym sobą, a oddźwięk wyrasta z podświadomych głębi jak wąż Kundalini. Duchowa iluminacja — najwyższe doświadczenie religijne buddyzmu — to nie zbiór idei, tylko stan totalnej świadomości.

Chrześcijaństwo zaczęło niecierpliwie wielu ludzi pragnących bezpośredniego, doświadczonego kontaktu z rzeczywistością. Podróżują więc na Wschód — intelektualnie, a często i dosłownie.

Ale zmiana kultury to rzecz ryzykowna. Słowa, gesty, stroje i pokarmy bywają brutalnie odrywane od naturalnego podłoża uczuć religijnych i — mimo oporów — wpychane w zachodnią duszę w przeświadczeniu, że pod ich wpływem natychmiast nastąpi uzdrowienie umysłu i uczuciowości, a także duchowe zbawienie.

Wschód aż nadto się spieszy, by zapełnić pustkę Zachodu. Zalewają nas guru, swami i rōshi, prawdziwi i fałszywi, czasem banalni, ale wszyscy gotowi do rozdawania prawdy, często za skromną opłatą.

W pewnym momencie „umysł ludzki gotów jest uwierzyć we wszystko, absolutnie we wszystko, byle tylko znaleźć coś poza kompletnie zdesakralizowaną, mechanomorficzną, obiektywną nauką” (prof. Huston Smith z Harvardu o błyskotliwym studencie Massachusetts Institute of Technology, który pragnął doświadczyć religii azjatyckich¹).

Łatwa zgoda na narkotyki (i na ich odebranie) to droga związana z pewnymi nurtami nie-buddyjskiej religijności wschodniej. Mawia się, że narkotyki pomagają człowiekowi odkryć jego prawdziwą naturę, bo przekształcają świadomość i wywołują poczucie jedności z Prawdziwą Rzeczywistością.²

Tu rodzą się dwie zasadnicze kwestie. Czy religijność wschodnia może dać Zachodowi coś autentycznego? A jeśli tak, to ile powinno i może z niej zaczerpnąć chrześcijaństwo?

Próbie odpowiedzi odłożymy na koniec tych rozważań.

II. MINI-SOCJOLOGIA WYZNAWCÓW RELIGII WSCHODNICH

W *The New Religious Consciousness*³ nowe religie amerykańskie podzielono na trzy grupy: *kontrkultura* to odnogi wyrażenie niechrześcijańskiej, nie-zachodniej tradycji, ruchy „wzrostu oso-

¹ Winston Luther King, *Eastern Mysticism and the College-Ager*. Midstream, 1970, str. 36.

² R. C. Zaehner, *Zen, Druga Mysticism*. Vintage Books; New York 1974.

³ Charles J. Glock Robert N. Bellah (red.), *The New Religious Consciousness*. University of California Press; Berkeley 1976.

bowego", pochodzenia zachodniego, ale w zasadzie obojętne wobec tradycji chrześcijańskiej, jak scientologia, synanon i wreszcie neochrześcijaństwo.

Socjologicznie rzecz biorąc, wszystkie te ruchy są dość pokrewne. Jeżeli rozważyć przede wszystkim zainspirowane Wschodem grupy kontrkulturowe, to widać, że ich uczestnicy są bogatsi, lepiej wykształceni, bardziej radykalni politycznie, że używają więcej narkotyków i częściej biorą udział w demonstracjach niż reszta młodzieży z tych samych środowisk. Niemal wszyscy są biali i dość młodzi, przeciętny wiek i mężczyzn i kobiet to dwadzieścia dwa lata, a tylko pięć procent przekroczyło trzydziestkę. Małżeństwa stanowią mniejszość. Na ogół są to więc ludzie wciąż jeszcze w trakcie zasadniczej przebudowy trybu życia. Wielu z nich trafia do społeczności typu aszramów, gdzie wymagania ekonomiczne są mniejsze niż gdzie indziej i mniejszy jest pęd do wzrostu dochodów. Wielu poszukuje czystości, życia w płynnej harmonii z samym sobą i ze Stwórcą. „Joga uczyniła mnie zdrowszym. Zrozumiałem, że wszystko jest Bogiem. Jesteśmy wszyscy jednym, a rzeczy to co innego. Potrzeba nam tylko miłości” — odpowiadają na pytania ankietera. Wielu nastawia się na odkrywającą właśnie duchowość. Za przyczynę tej przemiany uważają samą jogę, twierdząc, że jest ona prawdziwym i bezpośrednim bodźcem dla nowej świadomości duchowej.

Sądząc po liczebności tych grup, nie można oczekiwać, że doprowadzą do przebudowy społeczeństwa. Nie wygląda jednak również, by miały zostać zmiażdżone przez niechętną opinię publiczną czy uschnąć wobec obojętności. Co najmniej — utrzymują swój dzisiejszy stan posiadania w kulturze i społeczeństwie. Co najwyżej — dopomogą w tworzeniu nowego klimatu religijnego, inspirującego dla sił w łonie wielkich religii świata.

Dążenie do zasadniczych przemian politycznych to jedna z najbardziej charakterystycznych cech wielu, ale nie wszystkich, grup tego typu. Im bardziej jest dany ruch introwertyczny, im bardziej medytacyjny, tym mniej zainteresowany działaniem społecznym.

Wszystkie ruchy dążą do stworzenia innego stylu życia. Nie są tylko przejawem niepokoju religijnego, lecz również częścią potężniejszej fali eksperymentów w dziedzinie stylu życia i struktury społecznej.

III. OPIS FASCYNACJI

Wielkie religie Wschodu pociągają wielu szukających ludzi Zachodu swym nieuchwytnym a zarazem bardzo charakterystycznym urokiem. Każdy ruch kontrkulturowy ma jakiś rdzeń tożsamości, przyciągający dla jednych, a odpychający dla innych. Ale emocjo-

nalne i psychologiczne przedziały między nimi są tak zamazane, że ich uczestnicy bez trudu tworzą ekumeniczną wspólnotę. Często przekraczają granice wyznań. Eksperymentują z tymi samymi technikami.

Nie ma właściwie rywalizacji pomiędzy ruchami, tym bardziej że buddyzm i hinduizm wyrastają ze wspólnego pnia religijnego, co w oczach Zachodu upodabnia je w znaczym stopniu. Obydwa te prądy religijności indyjskiej zakładają postawę antydogmatyczną. Kładą nacisk na doświadczenie, a nie pojmowanie prawdy. Stykają się w dążeniu do poza-ludzkiej doskonałości, iluminacji wewnętrznej, identyfikacji z Prawdziwą Rzeczywistością. Zainspirowane nimi ruchy zachodnie propagują postawy uzupełniające się, a nie sprzeczne.

Oto kilka elementów Całości, propagowanej wspólnie przez religie Wschodu:

1. UKRYTY SENS NAUK AZJATYCKICH

Rodzi się nowy typ duchowości: życie religijne zrywa więzy monolitycznej kultury i związanego z nią poczucia tożsamości.

Monistyczna immanencja boska to droga królewska do bezpośredniego przeżycia mistycznego. W oparciu o nie rośnie apokaliptyczna nadzieja na kolosalne przetworzenie świata, który staje się dla podmiotu coraz bardziej rzeczywisty, aż wreszcie człowiek nabiera przekonania o swojej własnej metamorfozie wewnętrznej. Ta odnowa tożsamości ludzkiej zawiera łagodny protest przeciwko zdepersonalizowanemu, sterylnemu kosmosowi współczesnej nauki i techniki, który odbiera wszelką wartość doświadczeniom świadomości indywidualnej i grupowej. Wschód wzywa tu Zachód, by nadał nową wartość tym stanom umysłu, które nie dążą do rzeczy materialnych, które nie są nakierowane na przydatność społeczną, na rozwiązywanie problemów społeczeństwa konsumpcyjnego.

2. ZWROT DO WEWNATRZ

Wschód uczy nas, że w człowieku jest tysiąc „pożądliwych ptaków” (tytuł jednej z książek Thomasa Mertona) — pragnień, obaw i nadziei — z których każdy domaga się pokarmu i szczególnych przywilejów. To, co zwiemy „przyjemnością” polega na zaspokojeniu żądań któregoś z tych zwierząt. Odrzucić przyjemności, to wznieść się na nieznany dotychczas, wręcz czarowny poziom egzystencji. Człowiek staje tam twarzą w twarz ze swoją wyższą albo głębszą, bardziej wewnętrzną jaźnią. Dzięki świadomości człowiek staje się panem swoich „zwierząt”. Uzyskuje swoistą siłę (sanskryckie *śiddhi*), wiedzę transcendentną (*prajñā*), niewypowiedziany wpływ na świat wyrażający się w miłości i służbie (*maitrī* i *ka-*

r u n ā). Przetworzenie obejmuje pragnienia, a nie sposób ich zaspokojenia. Tu trzeba dodać, że ten „zwrot do wewnątrz”, to kwestia centralna także i dla tradycji chrześcijańskiej. Obawiam się jednak, że zapomniano już o nim, większą wagę przykładając do świeckiej „przydatności”, która niszczy wewnętrzność i kontemplację.

3. INNA POSTAWA WOBEC RZECZYWISTOŚCI

Jasne jest, że „wędrowka do wewnątrz” prowadzi do nowej wizji rzeczywistości. Krótko mówiąc — rzeczywistość odnajduje się w wierze, że wszystkie istnienia są Jednym. I buddyzm, i hinduizm uczą, że nasze pojedyncze jaźnie są w gruncie rzeczy nierealne. Obydwie religie odrzucają kategorycznie wszelki dualizm fizyczny i psychologiczny: ja jestem tobą, a ty mną, ja jestem Buddą, a Budda mną. W tym miejscu — jak to często usiłował dowieść D. T. Suzuki — buddyzm może się spotkać z mistyką chrześcijańską. Ale nasz nacisk na jednostkę jako na ostateczną rzeczywistość sprawia, że łatwiej widzimy różnicę między ludzkim a boskim, między człowiekiem a przyrodą, niż ich jedność. Doktryny wschodnie różnią się tym zasadniczo od chrześcijaństwa.

4. KRYTYKA SPOŁECZEŃSTWA I RELIGII ZACHODU

To wspólne dla umysłów Wschodu doświadczenie nie-dualizmu może mieć daleko idące konsekwencje. Skoro — jak zauważa Bellah — „człowiek i przyroda, mężczyzna i kobieta, biały i czarny, bogaty i biedny są w rzeczywistości tym samym, to nie ma żadnego powodu, by jeden miał wyzyskiwać drugiego”.⁴ Z nie-dualizmu wyciągnąć można wnioski podobne do marksistowskich. Ale ta fundamentalna Jedność owocuje niechęcią do stawiania zasadniczego sprzeciwu. Dlatego w krytyce społeczeństwa przez nowe ruchy religijne nie ma wrogości, dążenia do konfrontacji, często rozgrywa się ona na płaszczyźnie poza-politycznej. Wysiłek, by stworzyć wspólnotę opartą na jedności i identyczności, a nie na przeciwieństwach i zniewoleniu, może jednak — jak wskazuje Bellah — sam przez się mieć poważne konsekwencje dla społeczeństwa kierującego się odwrotnymi zasadami.

Jak z tego widać, rola ruchów inspirowanych przez Wschód jest dla nas niejednoznaczna: równie dobrze mogą one podkopać, jak ożywić wielkie religie.

To, co w tych ruchach najbardziej pociągające, to wspólny dla nich wszystkich element doświadczenia. Jest w nich wzruszające poczucie nowego rodzaju wspólnoty. To, co społeczne, zmysłowe, terapeutyczne i poza-osobowe łączy się, by stworzyć nowego człowieka, a w zamierzeniach — nowe społeczeństwo.

⁴ Ibidem, str. 374.

IV. PRÓBY NAUCZANIA CAŁOŚCI

Narodziny nowego człowieka i nowego społeczeństwa wymagają nowego sposobu nauczania. Każda grupa jakoś naucza, chociaż bywa to fragmentaryczna improwizacja. Ale działają już i „zawodowcy”. Idzie im o wypracowanie całościowego podejścia do kompletnie nowej istoty ludzkiej. Przykładem może być Instytut Naropa w Boulder (Kolorado, USA) założony w 1974 r. przez tybetańskiego znawcę buddyzmu i mistrza medytacji Chögyam Trungpa Rinpoche. Oto kilka informacji zaczerpniętych z literatury rozpowszechnianej przez ów instytut:

„Nauczanie w Instytucie Naropa zakłada dyscyplinę i otwartość w najgłębszym tych słów sensie. Zainspirowany przez buddyzm, który łączy medytację ze studiami intelektualnymi i artystycznymi, instytut pragnie (...) stymulować mądrość i pojmowanie z natury każdemu przysługujące oraz nadać im jasny i klarowny wyraz.

Wykłady w instytucie zakorzenione są mocno we wschodniej i zachodniej tradycji tańca, poezji, teatru, sztuk plastycznych, psychologii, filozofii i nauki. Granice pomiędzy dyscyplinami nauczania są wyraźne, ale otwarte, tak że rozmaite tradycje mogą na siebie oddziaływać poprzez osobistą inspirację studentów i wykładowców”.

Nauka w Naropa ma polegać na autentycznym przeżyciu wywołanym przez bezpośredni przykład i słowa nauczyciela. Wszyscy wykładowcy podporządkowują się dyscyplinie łączącej intelekt z intuicją i tworzącej podstawy dla prawdziwej inteligencji i wrażliwości. Żeby to osiągnąć, nauczyciel musi naprawdę przemawiać w imieniu swojej tradycji, a student musi zachować poczucie humoru, otwartość i dobrą wolę.

Gdy przeglądałem program wykładów w Naropa, uderzyły mnie nawiązania do bardzo wielu zainspirowanych Wschodem ruchów na Zachodzie. Odczuwa się tu pełną symbiozę życia i nauczania, z których każde stale oddziaływa na drugie. Równocześnie zaś zaskoczył mnie niemal kompletny brak nawiązywania do etyki i moralności, choć powiada się przecież, że podstawą buddyjskiej iluminacji jest ćwiczenie. Rzecz jasna jednak, nie idzie tu o ćwiczenie uległości wobec Kodeksu Moralnego, takiego jak Przykazania. W Instytucie Naropa jest wykład o pogoni za dobrem, prowadzony przez terapeutę Petera Marina, który rozważa związki pomiędzy jaźnią, światem, Erosem, moralnością i polityką.

Jeszcze parę słów o etyce i nowych ruchach religijnych. Wiele ruchów ucieka się do „prorokowania przykładem”, ich styl życia ucieleśnia cele stawiane przed społeczeństwem. Pokazują w ten sposób, czego oczekują od przyszłości. Mają nadzieję oddziaływać przez to na społeczeństwo i przybliżyć czas spełnienia albo ułatwić przejście

do „raju na ziemi”.⁵ W przeciwieństwie do odnóg chrześcijaństwa, takich jak na przykład Świadkowie Jehowy, zainspirowane Wschodem kulty nie przywołują apokaliptycznej wizji, by przerazić ludzi i w ten sposób zmusić ich do właściwego zachowania. Pierwiastki wschodniego fatalizmu zaszczerpione na zachodniej *apatheia* owocują u nich rezygnacją — czy może raczej ucieczką od twardej rzeczywistości — wiarą, że gdy się „czas dopełni”, światło przeważy nad ciemnością, dobro nad złem, i świat osiągnie doskonałość. Gdy się jest o tym przeświadczonym, można swym własnym życiem przedstawiać przyszłą doskonałość i nadchodzące zbawienie.

V. ZEN — KORZEŃ BYTU

Oddziaływanie zenu przenika daleko poza jego własne instytucje. Istnieje już dobry tuzin poważnych ośrodków zenu w Stanach Zjednoczonych i wiele w Europie (Anglia, Francja, RFN). Najbardziej znany to San Francisco Zen Center. W jego salach medytacyjnych i w sąsiedztwie college'ów tysiące młodych ludzi podjęło i przeszło już trudy pracy, medytacji i odpoczynku. Ich guru były kiedyś *Three Pillars of Zen* (1967) Philipa Kapleau. Dziś mają inne podręczniki i innych bohaterów, młodszych niż D. T. Suzuki i Alan Watts. Ruch mocno już okrzepł i rozrósł się. Dziesięć lat temu mógł Christmas Humphrey napisać: „Mamy już własne tradycje mistyczne — wysokiego lotu, z czymkolwiek by je porównać — choć możliwe, że londyńskie wykłady zenu to tylko sprostytuowana tradycja zenu japońskiego”.⁶

Nic dziwnego, że zen przykuwa uwagę. Tyle zalet mu przypisano jako lekarstwu na choroby Zachodu! „Zen to nie mistycyzm czy coś ezoterycznego. To racjonalna metoda pomagająca nam stać się lepszymi ludźmi... Siedzenie w spokojnym pokoju na poduszce i porzucenie złudnych nawyków zwyczajnej świadomości to tylko początek... Praktykowanie zenu to środek, który pozwala nam przeżyć nasze zwyczajne życie nadzwyczaj dobrze.”⁷

Sasaki Rōshi nazywa zen „korzeniem bytu”. Powiada: „Jeżeli pragniesz ujrzeć Boga albo Buddę, pozwól samemu sobie stać się jednym ze światem zewnętrznym”.⁸

Wspominam tu o Sasakim, żeby porównać ujęcie „Boga” w zenie „czystym” i zenie „chrześcijańskim”. Sasaki powiada:

⁵ Ibidem, str. 27.

⁶ Christopher Humphreys, *Some Observations on Zen Buddhism for the West. The Eastern Buddhist*, September 1966, str. 81.

⁷ Sekida, 1975, str. 24.

⁸ Joshu Sasaki, *Zen, the Root of Being*. Cross Currents, 1974, str. 209.

„W ogóle nie studiowałem chrześcijaństwa i nic o nim nie wiem. Ale czuję, że dla gorliwych chrześcijan wiara w Boga oznacza poczucie bezgranicznej Miłości Boskiej i wyrażenie siebie w bezgranicznej miłości. Wydaje mi się, że Chrystus to Bóg albo Budda. Myślę więc, że chrześcijaństwo to droga mędrca — religia ucieleśnienia. Ponieważ jednak każdy — bez wyjątku — chrześcijanin gorąco pragnie być przedmiotem miłości Boskiej, nie widzę różnicy między chrześcijaństwem a religią litości, taką jak buddyjska droga bodhisatwy”.

Sasaki przekracza w ten sposób wszelki dualizm: realizacja chrześcijaństwa, świadomość i olśnienie, to to samo, co litość buddyjska. Buddyzm i chrześcijaństwo są „jednym”, nie jako byt, lecz dzięki zbieżności psychologicznej i ontologicznej. Dla zenu jasne jest, że „Chrystus to Bóg albo Budda”. Merton przychodzi z pomocą Sasakiemu analizując związek pomiędzy obiektywną doktryną a subiektywnym doświadczeniem mistycznym czy metafizycznym. W tej kwestii między zen a chrześcijaństwem zachodzi znamienita różnica:

„W chrześcijaństwie doktryna obiektywna zachowuje pierwszeństwo czasowe i przewagę doniosłości. W zenie przeżycie ma zawsze większą wagę, choć nie pierwszeństwo czasowe. A to dlatego że zen odrzuca wszelką myśl o objawieniu, bardzo niezobowiązująco traktuje uświęconą tradycję (przynajmniej pisaną) i dąży do przyniknięcia naturalnego podłoża ontologicznego wszelkiego bytu.

Chrześcijaństwo jest religią Łaski i daru Bożego, a więc zupełnej zależności od Boga. Zen niebardzo można traktować jako religię. Jak w każdym buddyzmie idzie w nim o to, by człowieka uczynić zupełnie wolnym i niezależnym nawet w jego dążeniu do zbawienia i iluminacji”.⁹

Merton — właśnie dlatego, że ma świadomość istnienia Boga osobowego, zmartwychwstania Chrystusa, wspólnoty wiernych — ośmiela się porównywać „wielką śmierć jaźni” w zenie do Pawłowej „śmierci starego człowieka”¹⁰, śmierci, która jest ostatecznym zrozumieniem, że „prawdziwe ja” ludzkie jednoczy się z Chrystusem i ze wszystkimi innymi „ja”.¹¹ Merton to geniusz religijny. „Jego wiara nie była pełna nabożności, zadufania i dogmatyzmu i mogła się odnaleźć także w buddyzmie”.¹² Toteż Merton dopomógł i chrześcijanom, i buddystom osiągnąć pełne uwagi i zrozumienia spojrzenie na ich wspólną przyszłość.

⁹ Thomas Merton, *Zen and the Birds of Appetite*. New Directions Book; New York 1968, str. 45.

¹⁰ List do Rzymian 6; 6.

¹¹ List do Galatów 3; 28.

¹² Donald Swearer, *Three Modes of Zen Buddhism in America*. Journal of Ecumenical Studies, Spring 1973, str. 301.

VI. CO DALEJ?

Powinniśmy teraz spróbować odpowiedzieć na dwa pytania formułowane na początku tych rozważań: Czy religijność wschodnia może dać coś autentycznego Zachodowi, zachodniemu chrześcijaństwu? A jeśli tak, to jak wiele z niej może i powinno zaczerpnąć chrześcijaństwo?

Najpierw jednak zastrzeżenie. Większość z tego, o czym była tu mowa, odnosi się do Ameryki. A „chrześcijańskie odpowiedzi”, udzielane niekiedy na nasze pytania, dotyczą głównie chrześcijan amerykańskich. Tymczasem nowe religie dotarły już do Europy, choć co prawda ruchy neochrześcijańskie przeważają tu jeszcze nad kontrkulturowymi. Zjawisko to rozważano niedawno w kilku pracach, między innymi z punktu widzenia duszpasterstwa. Mam tu na myśli prace Mildembergera o Kościołach niemieckojęzycznych, Vernetta¹³ o francuskojęzycznych i Deneaux o holenderskojęzycznych¹³, z których wiele skorzystałem.

1. RELIGIE WSCHODU SPEŁNIAJĄ NIEODZOWNĄ FUNKCJĘ

Musimy potraktować sam problem serio. Rozwój ruchów zainspirowanych przez Wschód to coś więcej niż przejściowe, powierzchowne zjawisko. To skutek głębokiej przemiany w samej religijności. Wschodnią gałąź dopiero niedawno przeszczepiono na zachodnie drzewo. Może jeszcze zostać odrzucona. Musimy poczekać, żeby ujrzyć jej owoce. Mimo stuleci doświadczeń bardzo mało wiemy o powstaniu i upadku religii, o narodzinach nowych ruchów, o zachowaniu homogenicznej ciągłości rozwoju w sytuacjach radykalnej reformy. Gdy próbujemy odpowiedzieć na pytanie: „Kim jest buddysta?”, albo „Kim jest chrześcijanin?”, nie wolno nam mylić przekształceń zewnętrznej otoczki z samą religią. Można by raczej powtórzyć za Augustynem: W owczarni chrześcijańskiej (czy buddyjskiej) „sporo jest takich, których nie należy do niej zaliczać. I sporo jest takich poza nią, których trzeba by do niej wliczyć”. Historia pokazuje nam, jak giną rekwizyty, a sama substancja trwa.

Pamiętając o tym, spróbujmy „popatrzeć dalej, tak, by za parawanem sekt dostrzec Kościoły”. Pytania i odpowiedzi dotyczyć będą samej substancji religii chrześcijańskiej, hinduizmu, buddyzmu, zenu i innych a nie tylko ich skażonych hybrydalnych form i przejawów spotykanych w naszym środowisku. Doprowadzi nas to do wykrycia

¹³ Adalbert Deneaux, *Het Verschijnsel van de Sekten: Een Verkenning*. Colla-tiones, Mei 1976: 145—176. Jean Vernet, *Sectes et Réveil Religieux*. Salvator; Mul-house 1976. Michael Mildemberger, *Hell aus Asien? Hinduistische und Buddhistische Bewegungen im Westen*. Quell Verlag; Stuttgart 1974.

punktu, w którym w skali światowej zbiegają się trzy główne prądy duchowe Wschodu — indyjski, chiński i japoński.

„Nie twierdzę, że powinniśmy dostąpić wtajemniczenia w jakąś wyższą formę duchowości, lecz raczej, że tworząc nową, współbrzmiącą całość musimy dodać, wzmocnić i wzbogacić nowy (humano-chrześcijański) ton dobywający się na Zachodzie. Tak właśnie pojmuję niezastąpioną rolę i zasadniczą funkcję Dalekiego Wschodu w dzisiejszej chwili”.¹⁴ Teilhard napisał te pamiętne zdania 10 lutego 1947, a wówczas jeszcze obejmował swoimi nadziejami i marzeniami...

Thomas Merton zajmował się naszym problemem aż do ostatniego dnia życia — 10 grudnia 1968. Uważał, że być może rzeczywistość „stare kategorie helleńskie są już wytarte, a platonizująca myśl nie nadaje się — nawet ożywiona zastrzykami jogi i zenu — do dzisiejszego świata”. A zatem? Merton widzi nowe drogi dla współczesnej świadomości chrześcijańskiej. Niewątpliwie będą one musiały zadośćuczynić fundamentalnym potrzebom ludzkim, z którymi się wciąż stykaliśmy w naszej analizie religii chrześcijańskiej i Wschodu. Są to:

- 1) Potrzeba wspólnoty, potrzeba autentycznej miłości między ludźmi. Wymaga to głębokiej — prawdę mówiąc ostatecznej — powagi w traktowaniu tych wszystkich problemów, które zagrażają przeżyciu człowieka jako gatunku — wojny, konfliktu rasowego, głodu, niesprawiedliwości ekonomicznej i politycznej.
- 2) Potrzeba zrozumienia dla codzienności ludzkiej. Dawny metafizyczny punkt widzenia był idealistyczny, fałszował i deprecjonował konkret. Człowiek pragnie widzieć ostateczny sens tu i teraz, w zwykłych i skromnych codziennych ludzkich sprawach.
- 3) Potrzeba całościowego przeżycia samego siebie, na wszystkich poziomach — ciała, wyobraźni, uczuć, intelektu i ducha. Przy takim całościowym przeżyciu nie ma miejsca na przeciwstawienie sacrum i profanum. „Iluzoryczna i kawałkująca człowieka sakralizacja czy nadprzyrodzoność może go tylko okaleczyć”.¹⁵

Teilhard i Merton wskazali nam trudne zadanie. Uczynili to z ufnością, bo głęboko wierzyli, że Duch przejawia się w rodzaju ludzkim, który w końcu osiągnął dojrzałość.

2. DROGI CHRZEŚCJAŃSTWA NA SPOTKANIE WSCHODU

Duchowości Wschodnie zapraszają chrześcijaństwo zachodnie do dialogu o wspólnej nadziei. Filarem każdego dialogu jest wzajemny

¹⁴ Pierre Teilhard de Chardin, *Toward the Future*. Harcourt, Brace, Jovanovich; New York 1975, str. 146.

¹⁵ Thomas Merton, op. cit., str. 30.

szacunek i zaufanie. Każde prawdziwe spotkanie zakłada konwersję, owo wzajemne zwrócenie się ku sobie; jego skutkiem jest dzielenie się darami, których Bóg udzielił uczestnikom.

Wspólnota nadziei zakłada wzajemną akceptację „niedoskonałości”, zakłada subiektywne i obiektywne uznanie, że wolno żyć niejako pomiędzy wielkimi religiami, że w kwestii przynależności religijnej możliwa jest sytuacja typu „i-i”, a nie „albo-albo”. Unika się w ten sposób pochopnego potępienia świadomości dwureligijnej, dwukulturowej, tak powszechnie występującej dziś we wszystkich rejonach pluralistycznego świata. Stawiam tezę, że taka wewnętrzna różnorodność w rzeczach wiary i obyczaju będzie udziałem wielu młodych ludzi, szukających własnej drogi do odkrycia „prawdziwej jaźni”.

Pada nieraz pytanie, czy człowiek może być równocześnie chrześcijaninem i hinduistą albo buddystą. Grupa kapłanów tajlandzkich na spotkaniu zorganizowanym przez Watykański sekretariat dla kontaktu z religiami neochrześcijańskimi wysunęła następujący wniosek: istnieją rozmaite poziomy przynależności. Na poziomie kulturalno-społecznym „można być buddystą i chrześcijaninem w poglądach i w działaniu”. Na poziomie etycznym „tę (dwureligijną) tożsamość można w znacznej mierze zaakceptować, bo jedno i drugie kategorie i przykazania odnoszą się do wspólnego ludzkiego doświadczenia”. Na poziomie liturgii kompromis można osiągnąć na drodze przystosowania i współudziału. Na poziomie przeżycia duchowego „możemy przyjąć metody buddyjskie, które wzbogacą nas duchowo i pozwolą pogłębić naszą Wiarę Chrześcijańską”. Na najgłębszym poziomie związanym z istotą chrześcijaństwa (Bóg, Chrystus i człowiek) dwureligijna „tożsamość jest niemożliwa i znajdujemy wielkie różnice pomiędzy obydwoma religiami. Być może, łatwiej jest być chrześcijaninem i buddystą niż buddystą i chrześcijaninem. Ta oryginalność istoty chrześcijaństwa zmienia również sens ewentualnej wspólnoty i tożsamości na wszystkich innych poziomach”.¹⁶

O duchowej wspólnocie chrześcijańsko-hinduistycznej powiada Staffner: „Wielu hindusów kocha Chrystusa i pragnie iść za Nim. Kiedy jednak słyszą, że po to, by się stać chrześcijanami, muszą porzucić hinduizm, wyrzec się wszystkiego, co dla nich najświętsze, czują, że coś jest niedobrze”. Chcą zostać wierni samym sobie. „Czy mamy rację stawiając przeszkody na ich drodze do Chrystusa, przeszkody — prawdę mówiąc — niemal nieprzekraczalne, a niepotrzebne?”¹⁷

¹⁶ Bulletin of the Secretariat for Non-Christians, 1974, str. 230.

¹⁷ H. Staffner, *May a Convert Retain his Spiritual Identity?* Vidyaajotti (Delhi), September 1976, str. 362.

Trzecie świadectwo pochodzi od Thomasa Mertona: „Czy można powiedzieć, że chrześcijanie i buddyści równie dobrze mogą uprawiać zen? Tak, jeżeli przez zen rozumiemy poszukiwanie bezpośredniego i czystego przeżycia metafizycznego, wyzwolonego z formuł werbalnych i więzi językowych. Na poziomie teologii pytanie jest bardziej skomplikowane... Wydaje się, że prawdziwa płaszczyzna spotkania chrześcijaństwa i zenu to teologia raczej niż psychologia czy asceza. Ale musi to być teologia doświadczenia chrześcijańskiej kontemplacji, a nie spekulatywna teologia podręczników i sporów”. I musi to również być teologia buddysty, skoro ostatnie słowa wielkiego Suzukiego skierowane do Mertona brzmiały: „Najważniejsza jest Miłość!” Czy to jest buddyzm, czy chrześcijaństwo?¹⁸

Oto rdzeń niepojętej tajemnicy: obecności Boga w świecie.

3. KIM JEST TEN PRZEBRANY BÓG?

John S. Dunne wspaniale mówi nam o Bogu figurującym w przebraniach w wielu wielkich religiach:

„W buddyzmie mahayana są *Bodhisattva*, istoty ludzkie, ale pełne troski o wszelkie byty i powstrzymujące się od osiągnięcia Nirwany, żeby zbawiać innych. W hinduizmie są *Avatar*, wcielenia Boga, które działają bezinteresownie. W chrześcijaństwie jest Logos ucieleśniony, który ujawnia ludziom, kim jest Bóg”.¹⁹ Dla Wschodu i Zachodu wspólny jest Bóg, „który dba o wszystkie istoty”, a raczej — czuwa nad Bytem. A ów Byt to nie żadna poszczególna istota, nie ziemia, nie człowiek i nie żaden z bogów. Byt to nie żadna z rzeczy, to nie-rzecz, „nic”. Dla chrześcijaństwa i buddyzmu wspólny jest obraz osoby idealnej, Jezusa czy Gautamy, która poświęciła swe życie na kolosalne przedsięwzięcie — głoszenie litości i oświecenie innych, osoby, najzupełniej wyzutej z troski o siebie, bezinteresownej, jak gdyby była *Bodhisattva* i złożyła transcendentny ślub, że zbawi wszystkie istoty, doprowadzi je do Nirwany.

Dla chrześcijaństwa i hinduizmu wspólna jest idea wcielenia. Tak komentuje to Gandhi: „Ta wiara we wcielenie to świadectwo podniosłej ambicji duchowej Człowieka. Człowiek nie może się ze sobą pogodzić, dopóki się nie stanie podobny do Boga. Wysiłek, by ten stan osiągnąć, to najdoskonalsza ambicja, to jedyna ambicja, którą warto mieć. A zarazem — to autorealizacja”.²⁰ To również eksperymentowanie z prawdą, próba odkrycia, co robi Bóg. Iść tą drogą to wiedzieć, że Bóg jest moim towarzyszem życia.

¹⁸ Thomas Merton, op. cit., str. 44, 58, 62.

¹⁹ John S. Dunne, *The Way of All the Earth*. Macmillan; New York 1972, str. 67.

²⁰ Ibidem, str. 95.

W tym miejscu teologia musi wykonać swe zadanie. Teilhard przeciwstawia wschodniego „Boga bez napięć”, osiąganego dzięki pozbyciu się dążenia do różnicowania, i „Boga, pierwszego poruszyciela psychiki, transcendentny punkt zbieżności i nieodwracalnej konsolidacji”. Wschodnie widzenie Boga jako „substratu” oznacza, zdaniem Teilharda identyfikację, która nie jest zjednoczeniem. „W ostatecznym rachunku, w tej postawie nie ma prawdziwej miłości, bo nie przypisuje ona żadnej istotnej wartości ludzkim wysiłkom na ziemi”. Bóg chrześcijański nawołuje do procesu jednoczenia, kulminującego nie w akcie identyfikacji, lecz w zjednoczeniu — wówczas miłość odzyskuje swą godność najwyższej energii duchowej i odbudowana zostaje niczym nie zastąpiona, niewyrażalna istota osoby ludzkiej.²¹ Teilhard sądzi więc, że spotkanie wschodniego „panteizmu identyfikacji” z zachodnim „zjednoczeniem dzięki rozszerzaniu” będzie sprawą trudną.

Od wschodu część tej drogi przeszedł buddyzm mahayana, personifikujący Najwyższą Rzeczywistość. Nastąpiło w nim zasadnicze przesunięcie od tak zwanego panteizmu buddyjskiego do psychologicznego monoteizmu. Wiele nowych kultów religijnych podąża w tym samym kierunku, być może — pod wpływem chrześcijaństwa, a zwłaszcza mistyki chrześcijańskiej. To znaczenie mistycyzmu dla konwergencji duchowej Wschodu i Zachodu podkreślali wielokrotnie Teilhard i Merton. Mam nadzieję, że zakony chrześcijańskie nie zlekceważą tego wezwania, bo jest ono zapowiedzią i zadatkiem silnego współczesnego mistycyzmu, który łączy to, co najlepsze w tradycjach religijnych Wschodu i Zachodu. Wszak cokolwiek jest dobre, sprawiedliwe, czyste, ktokolwiek to wypowiedział czy zrobił, pochodzi od Ducha Świętego (Św. Ambroży z Mediolanu). Żeby spełnić to fundamentalne zadanie, zakony chrześcijańskie muszą odnaleźć nową równowagę między *vita contemplativa* a *vita activa*, między liturgią a modlitwą wewnętrzną, między fundamentem modlitwy a technikami opanowania i wykorzystania zmysłów, tak drogami tradycji wschodniej. Muszą chcieć się uczyć, a nie nauczać w Instytucie Naropa.

Marzę o mistyce jutra, o Wschodzie i Zachodzie przebywających wspólnie w wewnętrzności, o spotkaniu chrześcijańskiego pędu ku górze, ku Transcendencji, ku miłości Boga, i wschodniego dążenia ku Immanencji, ku Tao, Drodze i Duchowi, którymi oddychamy i w których mieszkamy. „Mistyka Boga, mistyka indywiduum wobec świata, mistyka społeczeństwa: oto kompletny obraz”.²² Potrzeba nam więcej aszramów na Wschodzie, zamieszkałych przez

²¹ Pierre Teilhard de Chardin, op. cit., str. 138, 143.

²² Ibidem, str. 137.

wschodnich i zachodnich poszukiwaczy prawdy. Potrzeba nam również aszramów na Zachodzie, gdzie zachodni poszukiwacze wschodniej Całości (wholeness) znaleźliby leczniczą atmosferę wspólnoty, do której tak uparcie zdążają.

Zadania teologii rozciągają się i na obszar etyki. We wschodniej mentalności etyka nie tworzy osobnego działu duchowości, bo „świadomości” i „poszukiwania siebie” to etyczne, a nie doktrynalne stany umysłu. Potrzeba nam równowagi między statyczną moralnością dawnego chrześcijaństwa, ukrytą głównie w zasadach i przepisach, nastawioną na ochronę osoby, a jej rolą przewodnika w dążeniu człowieka do pełni.²³ Wiele rzeczy dozwolonych przez moralność statyczną zakazanych jest przez tę moralność ruchu i vice versa. Moralność równowagi, a zatem — porządku, może być agnostyczna i przyziemna w swych wysiłkach, by utrzymać stan „normalności”. Moralność ruchu nakierowana jest na przyszłość, na dążenie ku Bogu. Jest zawsze z człowiekiem, zawsze przed człowiekiem.

Innymi słowy: Potrzeba nam autentycznego poszukiwania Całości, która jest Świętością. Potrzeba nam sił duchowych i Wschodu, i Zachodu, by uchwycić w świecie tę Świętość uwielbianą poprzez Wcielenie.

4. KILKA WNIOSKÓW PRAKTYCZNYCH

Co robić przede wszystkim? Z tego, co powiedzieliśmy dotychczas, wypływa kilka wniosków:

- a) Trzeba nam więcej grup gotowych pójść aż na granice chrześcijaństwa w poszukiwaniu tych, którzy niczego od Kościoła nie pragną, ale dążą ku niemu, przyciągani przez Ducha.
- b) Bardziej elastycznej symboliki, dopuszczającej nowe schematy kulturowe; większej wspólnoty osobistych uczuć i przeżyć w kultcie i liturgii.
- c) Dostępności wschodnich technik medytacji dzięki poszukiwaniu mistyki korzystającej z elementów wielu różnych kultur. (Nie wolno przy tym zapomnieć o politycznym wymiarze wiary).
- d) Uznania potrzeby użyteczności rzeczy dawnych i nowych. Jawnego uznania mistyki przemian. Gotowości uczenia się i rozwoju wspólnie z innymi w klimacie tymczasowości. I to również w praktyce duszpasterskiej i katechetycznej.
- e) Zdecydowanego dążenia, by Bóg, „osobowy”, pełen miłości, żył w duszy współczesnego świata. Wysiłku, by pokazać dobroć i ludzkość Pana Jezusa.

²³ Pierre Teilhard de Chardin, *Human Energy*. Harcourt, Brace, Jovanovich; New York 1969, str. 106.

f) Trzeba nauczyć się głosić wiarę chrześcijańską także ludziom i grupom wyobcowanym ze środowiska, głosić ją w nowym języku, przy pomocy nowych symboli, także poprzez nowe przeżycia duchowe wzbogacone w kontakcie z prawdziwymi wschodnimi źródłami ludzkiej drogi do Boga.

A musi być jeszcze wiele innych dróg odpowiedzi chrześcijaństwa na wezwanie Ducha, zawarte w religijności wschodu.

Joseph J. Spae, CICM

tlum. i oprac. Antoni Hoffman

DOŚWIADCZENIE TRANSCENDENTNE *

KOMU DOSTĘPNE JEST DOŚWIADCZENIE TRANSCENDENTNE?

Uwagi te mają na celu podniesienie pewnej ważnej kwestii, właściwie zaś podanie w wątpliwość sądów przyjętych doraźnie za oczywiste, które czynią z wszelkich rozważań na temat doświadczenia transcendentnego, a zwłaszcza przeżycia „mistycznego” — rzecz całkowicie mętną. Mętność ta skazywać ma na wyjaśnienie i frustrację ćwiczenia duchowe czy inne środki wykorzystywane w celu „osiągnięcia” doświadczenia transcendentnego.

Przede wszystkim: co się rozumie przez doświadczenie transcendentne? Intencją tego niezadowalającego określenia jest zwężenie pola: doświadczenie transcendentne jest czymś bardziej określonym, niż „doświadczenie szczytowe” [peak experience]. Jest ono doświadczeniem metafizycznego lub mistycznego przekroczenia siebie, a zarazem doświadczeniem „Tego, co transcendentne”, „Absolutu”, „Boga”, nie tyle jako przedmiotu, ile Podmiotu. Absolutna Podstawa Bytu (a poza nią Bóstwo jako „Urgrund” tj. jako nieskończona i bezgraniczna wolność) jest doświadczana nie jako „od wewnątrz” — doświadczana od wewnątrz „Niego samego” i od wewnątrz „mnie samego”, choć „ja sam” zatracam się teraz i „odnajduję” „w Nim”. Te metafory wskazują na problem, o którym myślimy: problem jaźni [self] jako „nie-jaźni” [noself], będącej wszelako wcale nie „jaźnią wyobcowaną”, lecz przeciwnie — Jaźnią transcendentną, która — by ująć to jasno w kategoriach chrześcijańskich — jest metafizycznie oddzielna od Jaźni Boga, a mimo to doskonale z Nią zjednoczona poprzez miłość i wolność tak, że zdaje się istnieć tylko jedna Jaźń. To właśnie doświadczenie nazywamy tu „doświadczeniem transcendentnym” lub oświeceniem mądrości (Sapientia, Sophia, Prajna). Zdobyć je, to przeniknąć w głąb wszelkiej istniejącej rzeczywistości, pojąć sens własnego istnienia, odnaleźć swe prawdziwe miejsce w porządku rzeczy, odnosić się z miłością i poczuciem tożsamości do wszystkiego, co jest.

CZYM DOŚWIADCZENIE TRANSCENDENTNE NIE JEST?

Nie jest regresją, pogrążeniem się z narcystycznym spokojem w naturze, kosmosie lub „czystym istnieniu”, beztróską utratą tożsamo-

* Fragment książki *Zen and the Birds of Appetite*, New Directions 1968.

ści w ciepłym, regresywnym, mrocznym, oceanicznym omdleniu. Nie pokrywa się ściśle z erotycznymi przeżyciami szczytowymi, nawet gdy są one raczej autentycznie osobowe, niż (w sensie Fromma) symbiotyczne. Jest czymś więcej, niż transcendencją estetyczną, jakkolwiek może się z nią łączyć i wynosić ją na wyższy poziom intuicji metafizycznej (jak w malarstwie Zen). Jest także czymś więcej, niż transcendencją moralną, doświadczeniem heroicznej szczodrości w rozdawaniu siebie, dzięki któremu wykraczamy poza i ponad swoje ograniczenia: choć oczywiście może się łączyć z moralnym heroizmem lub z niego wyłączać, wynosząc go na plan mistycznego samoofiarowania i oddania.

Jest ono wreszcie poza zwykłym poziomem religijnego lub duchowego przeżycia (rzecz jasna — autentycznego), w którym inteligencja i „serce” (tradycyjny i techniczny termin w sufizmie, chasydyzmie i mistyce chrześcijańskiej) doznają oświecenia, pozwalającego wniknąć w sens objawienia, bytu, życia. Wszystkie te doświadczenia występują na poziomie, na którym świadomy siebie podmiot pozostaje mniej lub bardziej świadom siebie jako podmiotu, a świadomość własnej subiektywności jest nawet wzmożona i oczyszczona.

Lecz doświadczenie transcendentne oznacza rewolucyjną i radykalną przemianę podmiotu. Zmiany tej nie wolno mylić z psychologiczną regresją, choć czasem jej wpływ na organizm i psychikę może być taki, że „oślepiona nadmiarem światła”, w przygotowaniu do skoku w czystą transcendencję, wolność, światło, miłość i łaskę, cierpi, zostaje wpędzona w rodzaj regresywnej ciemności.

KOMU TO DOŚWIADCZENIE JEST DOSTĘPNE?

W opisach i rozważaniach na ten temat bardzo często uznaje się za oczywiste, że jedynym podmiotem doświadczenia transcendentnego jest ego [ego-self], osoba-indywiduum. Przyjmujemy, że owc empiryczne ego, które zdolne jest być samo siebie świadome i potwierdza samo siebie w „ja jestem” (zaiste: „mam przeżycia, więc jestem”), jest zarazem podmiotem doświadczeń transcendentnych i tym, kto z nich odnosi korzyść. Stają się one ukoronowaniem rozwoju ego i samospełnienia. Niewątpliwie godzimy się, że ego przekraczając siebie, istotnie wychodzi „poza” siebie, lecz w końcu ten dowód duchowej elastyczności jest w całości jego zasługą. Im dalej ego da się nagiąć bez pęknięcia, tym jest lepsze i bardziej godne szacunku. Istotnie, ego może dążyć do tak zupełnej elastyczności, by mogło rozciągnąć się tak, iż niemal zniknie, a potem wrócić i zanotować kolejne przeżycie na tablicy wyników. W tym jednak wypad-

ku nie ma mowy o prawdziwym przekroczeniu siebie. Podjęta „podróż” jest ostatecznie wyzwoleniem i intensyfikacją świadomości ego.

Należy więc może poczynić następujące uwagi o sposobie opisywania doświadczenia transcendentnego:

1. Opis może być zadowalający o ile pragnie się tylko przedstawić doświadczenia na poziomie estetycznym, czy nawet moralnym. Lecz gdy tylko użyje się tego rodzaju języka do wyrażenia transcendentnych doświadczeń religijnych lub metafizycznych, jak ekstaza mistyczna, satori w Zen itd., staje się on nie tylko mylący, lecz wikła naszą myśl w nierozwiązywalnych sprzecznościach.

2. Z tego właśnie powodu rzeczą podstawowej wagi dla Zen, sufizmu i mistyki chrześcijańskiej (by wymienić te tylko podejścia do doświadczenia transcendentnego, które nieobce są autorowi) jest radykalne i bezwarunkowe zakwestionowanie ego, zdającego się być podmiotem doświadczenia transcendentnego, a zatem, naturalnie, zakwestionowanie samej istoty doświadczenia jako „doświadczenia” właśnie. Czy możemy mówić jeszcze o doświadczeniu, gdy jego podmiot nie jest podmiotem ograniczonym, jasno zdefiniowanym, empirycznym? Czy też, by wyrazić to innymi słowami, czy możemy mówić o „świadomości”, gdy świadomy podmiot nie jest już zdolny do pojmowania siebie jako odrębnego i wyjątkowego? A jeśli ego empiryczne jest w ogóle świadome, czy jest świadome siebie jako ego przekroczonego, pozostawionego w tyle, nieważnego, iluzorycznego, w istocie rzeczy korzenia wszelkiej ignoracji (Avidja)?

3. Co stwierdziwszy widzimy, iż rzuca to światło na terminy, jakich używamy, mówiąc o regresywności takiego doświadczenia transcendentnego. Jeśli nawet mówi się o „regresji w służbie ego”, zdaje się to mieć niewiele lub nic wspólnego z autentycznym doświadczeniem transcendentnym, które jest raczej kwestią nadświadomości, niż obsunięciem się w przed- lub w nieświadomość. („Nieświadome” w Zen jest raczej metafizyczne, niż psychologiczne). W mistyce chrześcijańskiej tradycyjny termin *raptus* (zachwyt, upojenie) implikuje nie stan „uniesienia”, przynależny właściwie przeżyciom estetycznym lub erotycznym (choć obrazów erotycznych używa się do opisu tego w pewnych typach mistyki chrześcijańskiej), lecz ontologiczne wzniesienie „ponad siebie” (*supra se*). W tradycji chrześcijańskiej doświadczenie to ogniskuje się nie w jaźni indywidualnej: w odrębnym, ograniczonym i doczesnym ego, lecz w Chrystusie lub w Duchu Świętym „wewnątrz” jaźni. W Zen jest to Jaźń przez duże J, co ma właśnie oznaczać jaźń nie-egotyczną. Tą Jaźnią jest Pustka.

To prawda, że zdania o całkowitym unicestwieniu ego trzeba zawsze przyjmować z poważnymi zastrzeżeniami. Zdanom tym

z pewnością przyświeca taka intencja, zwłaszcza w mistyce chrześcijańskiej, a jednak jest oczywiste, że tożsamość lub osoba, będące podmiotem transcendentnej świadomości, to nie ego izolowane i przypadkowe, lecz osoba „odnaleziona” i „ureczywistniona” w zjednoczeniu z Chrystusem. Innymi słowy, w chrześcijańskiej tradycji mistycznej tożsamość mistyka nie jest nigdy po prostu czystym, empirycznym ego; tym mniej neurotyczną i narcystyczną jaźnią — lecz „osobą” utożsamiającą się z Chrystusem, jednym z Chrystusem. „Już nie ja żyję, lecz żyje we mnie Chrystus” (Gal. 2, 20).

W tradycji chrześcijańskiej tę osobową transcendencję odnajdujemy w wyrażeniach „mieć umysł Chrystusa”, wiedzieć i widzieć „w Duchu Chrystusa”. Duch jest tutaj ściśle osobowy, nie jest jakąś mglistą aluzją do pewnego wewnętrznego klimatu emocjonalnego. Duch ten, który „bada wszystko, nawet głębokości Bóstwa” oraz „pojmuje myśli Boże” tak, jak człowiek pojmuje swoje serce — „darowany jest” nam w Chrystusie jako transcendentna nadświadomość Boga i „Ojca” (zob. I Kor. 2, Rzym. 8 itd.).

Ściślej biorąc, dla chrześcijanina wszelkie doświadczenie transcendentne jest partycypacją w „umyśle Chrystusa”: „Bądźcie przejęci tym samym duchem, który ożywił Chrystusa Jezusa... wyniszczył siebie¹... i stał się posłusznym aż do śmierci... Za to wywyższył go Bóg ponad wszystko i nadał mu to imię, które jest ponad wszelkie imię”; (Fil. 2, 5—10). Ta dynamika czynienia się próżnym i przekraczania siebie stanowi precyzyjną definicję transformacji świadomości chrześcijańskiej w Chrystusie. Jest to przekształcenie kenotyczne, opróżnienie świadomości z wszelkich treści po to, by stać się pustką, w której objawi się światło Boże, Boża chwala, promienna nieskończoność rzeczywistości Bożego Bytu i Miłości.

Eckhart w absolutnie ortodoksyjnym i tradycyjnym języku chrześcijańskim mówi: „Dając nam Swą Miłość, Bóg dał nam swego Świętego Ducha, abyśmy mogli kochać Go tą samą miłością, którą On kocha Siebie. Kochamy Boga Jego Własną miłością i świadomość tego przebóstwa nas.” D. T. Suzuki cytuje te słowa z aprobatą, porównując je z Prajną, mądrością w Zen. (Suzuki, *Mysticism: East and West*, s. 40).

Zauważmy, że także w buddyzmie najwyższym etapem rozwoju świadomości jest ten, na którym dokonuje się całkowite opróżnienie indywidualnego ego, utożsamiającego się z oświeconym Buddą, lub raczej odkrywającego, że w rzeczywistości jest ono oświeconym umysłem Buddy. Nirwana nie jest świadomością ego, które uprzy-

¹ W oryginale „emptied” — opróżnił.

tomnia sobie, iż przeszło „na drugi brzeg” (być „na drugim brzegu” to tyle, co nie przejść w ogóle), lecz Absolutną Fundamentalną Świadomością Pustki, w której nie ma brzegów. Buddysta wkracza zatem w opróżnienie swego ja (self-emptying) i oświecenie Buddy tak, jak chrześcijanin wkracza w opróżnienie ja (ukrzyżowanie) i w wychwalenie (zmartwychwstanie i wniebowstąpienie) Chrystusa. Główna różnica między nimi polega na tym, że buddyzm jest egzystencjalny i ontologiczny, a chrześcijaństwo teologiczne i personalistyczne. Lecz „osobę” trzeba tu odróżnić od „indywidualnego ja empirycznego”.

4. Wyjaśnia to, czemu w każdej wyższej tradycji religijnej ścieżka wiodąca do transcendentnej realizacji jest ścieżką ascetycznego opróżnienia własnego ja i „samounicestwienia”, nigdy zaś ścieżką samoafirmacji, samospełnienia lub „wspaniałych osiągnięć”. Stąd też odczuwana w takich tradycjach konieczność mówienia językiem zdecydowanie negatywnym o tym, co dzieje się z podmiotem—ego. Miast mówić o jego „realizacji” w ramach ograniczonej jaźni, mówi się raczej po prostu o jego całkowitym znikaniu. Powodem nie jest to, że osoba traci swój metafizyczny czy nawet psychologiczny status, lub cofa się w stan bez tożsamości, lecz raczej to, że jej prawdziwy status jest czymś całkiem innym, niż nam się empirycznie zdaje. Toteż rzeczą ogromnej wagi staje się dla nas oderwanie od naszych potocznych wyobrażeń siebie jako potencjalnego podmiotu szczególnych i wyjątkowych przeżyć, lub jako potencjalnych kandydatów do osiągnięcia szczytu możliwości, dotarcia do celu i spełnienia. Innymi słowy oznacza to, że użyteczny przewodnik duchowy będzie prowadził bezlitosną kampanię przeciwko wszelkim formom złudzenia, powstającym z duchowej ambicji i samozadowolenia, których celem jest utwierdzenie ego w duchowej glorii. Oto dlaczego Św. Jan od Krzyża odnosi się z taką wrogością do wizji, ekstaz i wszelkich form „przeżyć szczególnego rodzaju”. Oto dlaczego Mistrzowie Zen mówią: „Jeśli spotkasz Buddę, zabij go”.

Tu musimy być bardzo ostrożni. „Święty Przedmiot” trzeba niszczyć dopóty, dopóki jest idolem, ucieleśniającym utajone pragnienia, aspiracje i moce jaźni-ego. Z drugiej strony daremne, a nawet mordercze jest zwyczajne zmiecenie wszystkich idoli po to, by jako absolutnego i najwyższego utwierdzić bożka jaźni-ego, obdarzonego rzekomo największą autonomią i zdolnego zaspokoić wszystkie swe wszechmocne kaprysy duchowe. Nie jest to wolnością ducha, lecz skrajnym narcyzmem.

Istnieje przeto określone miejsce na ćwiczenia duchowe w oparciu o relację Ja — Ty między uczniem i mistrzem, wyznawcą i jego Bogiem. Właśnie w zaznajamianiu się z liturgicznym obrządkiem i ćwiczeniami moralnymi, początkujący odnajduje tożsamość, zyskuje

pewną ufność w wyniku praktyk duchowych i uczy się wiary w to, że jego życie duchowe ma pewien cel, absolutnie osiągalny.

Lecz idąc naprzód, trzeba się także nauczyć rozluźniania uścisku wokół własnych wyobrażeń na temat tego, czym jest ów cel i „kim jest” ten, kto go osiągnie. Zbyt kurczowe przywarcie do „jaźni” i własnego spełnienia gwarantowałyby, iż żadne spełnienie w ogóle nie nastąpi.

Jeśli chodzi o studia nad zagadnieniem „jaźni-ego” i „osoby” — sprawa zasadniczej wagi w dialogu między religiami Wschodu i Zachodu — należy stwierdzić, iż konieczne jest ich kontynuowanie na polu metafizyki, a ego jako robocza hipoteza psychologii nie może zostać pomyłone z osobą metafizyczną, zdolną samoistnie do transcendentnego zjednoczenia z Podstawą Bytu. Osoba jest w istocie zakorzeniona w owej absolutnej Podstawie, nie zaś w zjawiskowej przypadkowości ego. Toteż jeśli osoba miałaby wyjść „poza” tę metafizyczną podstawę, aby doświadczać siebie jako bytującą i działającą, lub przyglądać się sobie jako pewnemu przedmiotowi funkcjonującemu wśród innych przedmiotów — doświadczenie jednoczącej mądrości nie byłoby możliwe, bowiem osoba rozpadłaby się wtedy na dwoje. Stąd paradoks: dopóki istnieje „ktoś”, kto ma posiąść doświadczenie transcendentne, dopóty „doświadczenie” ulega zafałszowaniu i zaiste staje się niemożliwe.

Thomas Merton

tłum. Adam Szostkiewicz

SMAK ZENU

Najstarszy wiersz Zenu zaczyna się od słów:

*Nietrudno iść drogą (Tao) doskonałości.
Wystarczy nie zbierać nic ani nie wybierać.
Gdy się skończy z lubieniem i nielubieniem,
Wszystko się natychmiast staje oczywiste.
Złoty środek jest jak oddzielanie
Ziemi od nieba.
Jeśli pragniesz znaleźć w końcu prawdę,
Nie zajmuj się złem ani dobrem,
Bo dobro i zło
To szaleństwo.*

Nie o to tu idzie, by uciszyć uczucia i pogрузić się w łagodnej obojętności na wszystko, tylko o to, by przeniknąć powszechne złudzenie, że przyjemność i dobro da się oderwać od bólu i zła. Podstawowa zasada taoizmu brzmi:

*Skoro każdy widzi w pięknie piękno,
To jest i brzydota.
Skoro każdy widzi w dobru dobro,
To jest i zło.
Być i nie być razem się zaczyna.
Trudno i łatwo razem się odczuwa.
Długie i krótkie razem się dostrzega.
Wysokie i niskie zawsze jest razem...
Przed i po zawsze po sobie się zdarza.*

Dojrzyć to — zrozumieć, że dobro bez zła jest jak wierzch bez spodu, że postawić sobie za cel dążenie ku dobru to jak skrecać bezustannie w prawo, żeby uniknąć konieczności skrętu w lewo.¹

Ta logika jest tak prosta, że aż kusi, by ją uznać za prostacką. A pokusa taka jest tym silniejsza, że ratuje jedno z najgłębiej zakorzenionych złudzeń naszego umysłu, wiarę, że z czasem wszystko może być coraz lepiej. Uważa się bowiem powszechnie, że gdyby było inaczej, życie ludzkie byłoby bez sensu ani celu. Gdyby życie

¹ Niech mi wierzy, kto chce, jest dziś w San Francisco polityk, który tak nie-nawidzi lewicy, że nigdy nie skręca samochodem w lewo.

nie polegało na ciągłym postępie, musiałoby być tylko nędznym bytowaniem w bezruchu i martwocie, tak smutnym i czczym, że równie dobrze można by popełnić samobójstwo. Już sama ta alternatywa ujawnia, jak mocno jesteśmy przywiązani do dualistycznych schematów, jak trudno nam myśleć w kategoriach innych niż dobro i zło albo jakaś ich mglista mieszanina.

Natomiast Zen jest wyzwoleniem od tego schematu. Punktem wyjścia jest dla niego świadomość przygnębiającej absurdalności samej myśli, że coś się może w życiu naprawdę poprawić wskutek stałego dążenia ku „dobru”. Zacząć trzeba od odczucia względności rzeczy, od zrozumienia, że w życiu nie ma nic, co by można uchwycić albo zdobyć, że życie to coś innego niż paszтет czy kufel piwa, do którego się podchodzi od zewnątrz. Wygrywać to zarazem przegrywać, bo im więcej się w czymkolwiek zwycięża, tym bardziej się pragnie zwycięstwa. Jeść, to znaczy przeżyć, żeby być głodnym.

Złudzenie poprawy rodzi się w momencie, gdy się odczuwa jakąś różnicę — gdy się na przykład przewracamy z boku na bok na twardym łóżku. Dopóty nowa pozycja jest lepsza, dopóki się odczuwa zmianę, ale bardzo szybko zaczyna być tak samo źle jak przedtem. Człowiek przenosi się więc do wygodniejszego łóżka i zasypia — na chwilę. Bo rozstrzygnięcie tego problemu pozostawia w świadomości ludzkiej dziwną próżnię, zapełnioną już wkrótce przez poczucie innej nieznośnej różnicy, nie dostrzegalnej dotychczas, a równie bolesnej i palącej jak problem twardego łóżka. Ta próżnia powstaje dlatego, że przyjemność odczuwa się jedynie w związku z nieprzyjemnością, tak jak oko dostrzega jakiś przedmiot jedynie dzięki temu, że odróżnia się on od tła. Dobro i zło, przyjemność i ból są tak nierozdzielne, tak tożsame w swym przeciwstawieniu jak orzeł i reszka. Toteż:

Uczciwy jest podły, a podły jest uczciwy.

Albo, jak mówi jeden z wierszy z *Zenrin Kuszu* ²:

Mieć kłopoty to mieć szczęście.

Usłyszeć zgodę to usłyszeć sprzeciw.

Zen nie powiada więc, że jedzenie jest tak bez sensu, że równie dobrze można się zagłodzić. Ani też nie jest aż tak nieludzki, by zakazywał się drapać, kiedy coś swędzi. Pozbycie się złudzenia, że

² *Zenrin Kuszu* to zbiór około pięciu tysięcy dwuwierszy, zestawiony przez Tojo Eiczo (1429—1504). Dwuwiersze te zaczerpnięte zostały z najrozmaitszych źródeł chińskich — z literatury klasycznej buddyjskiej, taoistowskiej, z pieśni ludowych etc. — a służyć miały w nauczaniu Zenu jako źródło odpowiedzi na pytania (koan). Wielu mistrzów Zenu domaga się od uczniów takiego wiersza, gdy tylko padnie właściwa odpowiedź na pytanie.

warto dążyć ku dobru, nie musi za sobą pociągać zła bezruchu, bo kondycja ludzka jest jak pchła na rozpalonej blasze. Żadne wyjście w ogóle nie jest wyjściem, bo pchła, która spada, musi skoczyć, a pchła, która skacze, musi spaść. Wybieranie jest absurdalne, bo nie ma żadnego wyboru.

W kategoriach dualistycznych Zen wygląda więc jak fatalizm w przeciwieństwie do wolności wyboru. Na pytanie: — *Co dzień się ubieramy i jemy, ale jak tej konieczności uniknąć?* — odpowiedział Mu-czu: — *Ubieramy się, jemy.* — *Nie rozumiem* — powiedział mnich. — *Skoro nie rozumiesz, to wkładaj ubranie i jedz chleb.* — Na pytanie, jak uniknąć gorąca, inny mistrz Zenu skierował ucznia w takie miejsce, gdzie nie ma ani zimna, ani gorąca. A poproszony o wyjaśnienie, powiedział: — *Latem się pocimy, a zimą trzęsiemy się z zimna.* — Wiersz mówi:

*Gdy jest zimno, zbieramy się przy palenisku wokół jasnego
ognia.*

*Gdy jest gorąco, siadamy w gaju bambusowym na brzegu
górskiego strumienia.*

Z tego punktu widzenia można:

*Dojrzeć słońce pośród ściany deszczu,
Nabrać wody ze środka ogniska.*

Ale to nie fatalizm. Bo nie chodzi tu o zgodę na konieczność pocenia się podczas upału, drżenia z zimna, jedzenia, kiedy się jest głodnym, spania, kiedy się jest zmęczonym. Zgoda na los zakłada kogoś, kto się zgadza, kto jest bezwolną marionetką w rękach okoliczności. A dla Zenu nikogo takiego nie ma. Przeciwwstawienie podmiotu i przedmiotu, wiedzącego i jego wiedzy, jest równie względne jak wszystko inne. Oba człony są zawsze razem, nierozdzielne. Nie dlatego się pocimy, że jest gorąco. Pocenie się to po prostu upał. Równie prawdziwe jest zdanie, że słońce oczom zawdzięcza swój blask, jak że oczy widzą światło słońca. Wydaje się to dziwne, bo przywykliśmy myśleć, że najpierw jest gorąco, a dopiero potem następuje skutek — pot. Odwrócenie tej konwencji szokuje, jak zwrot „masło z chlebem” zamiast „chleb z masłem”. Zenrin Kusz powiada:

*Ogień nie czeka na słońce, by się rozgrzać,
Ani wiatr nie czeka na księżyc, by ochłonać.*

To zaskakujące i — wydawałoby się — nielogiczne zaprzeczenie zdrowemu rozsądkowi da się może lepiej wytłumaczyć przez przywołanie ulubionego obrazu Zenu, odbicia księżyca w wodzie. To zjawisko porównuje się do ludzkich doznań. Woda to podmiot, a księ-

żyć to przedmiot. Gdy nie ma wody, nie ma i odbicia. I tak samo jest, gdy nie ma księżyca. Ale gdy tylko wschodzi księżyc, natychmiast zjawia się w wodzie jego odbicie. Gdy się rozleje choćby kroplę wody, natychmiast się w niej odbija księżyc. Ani się księżyc nie chce w wodzie odbić, ani woda nie chce go odbijać. Zjawisko spowodowane jest tyleż przez wodę, co przez księżyc. I tak samo jak woda ukazuje w ten sposób blask księżyca, księżyc dowodzi czystości wody. Inny wiersz *Zenrin Kuszu* powiada:

Drzewa to cielesna forma wiatru.

Fale dają siłę księżycowi.

Mówiąc zaś mniej poetycko, doznania ludzkie zależą tyleż od natury rozumu i zmysłów, co od zewnętrznych przedmiotów przez człowieka postrzeganych. Ludzie czują się jak ofiary czy marionetki doświadczenia, bo oddzielają siebie od swoich myśli, uważają, że ich cielesno-duchowa istota to coś narzuconego im niezależnie od ich woli. Powiadają, że się na świat nie prosili, że nie chcieli być obdarzeni zmysłami, które ich wytrącają z równowagi, wywołując na przemian przyjemność i ból. Zen nakazuje nam jednak znaleźć tego, kto tak myśli, kto się na świat nie prosił, zanim nas poczęli rodzice. A wówczas widać, że cały sens tego wyodrębnienia podmiotu, tego bycia kimś, kogo obdarzono myślami i komu się przydarzają doznania, to tylko złudzenie językowe — hipnotyczna sugestia systematycznego błędu myślowego. Bo naprawdę nie ma żadnego Ja poza tą cielesno-duchową istotą; która nadaje formę moim doznaniom. To śmieszne mówić o niej jak o czymś, co zostało biernie i mimowolnie obdarzone pewnym kształtem. Ta cielesno-duchowa istota to właśnie ów kształt, a nim on powstał, po prostu jej nie było.

Chodzi o to, że rozum pozwala nam konstruować symbole rzeczy niezależnie od samych rzeczy. Pozwala nam między innymi stworzyć symbol, ideę „mnie” zupełnie ode mnie niezależną. Ponieważ zaś idea jest nieporównanie łatwiej uchwytna od rzeczywistości, symbol nieporównanie trwalszy od faktu, człowiek uczy się identyfikować ze swoimi o sobie wyobrażeniami. Stąd pochodzi subiektywne odczucie Ja obdarzonego myślami, ukrytego, wyodrębnionego podmiotu, któremu się przydarzają doznania. Natomiast dla Zenu charakterystyczny jest nacisk na konkret. Powiada się więc w Zenie, że nasze bezcenne Ja to tylko idea — pożyteczna i prawomocna, gdy się ją właśnie w ten sposób traktuje, ale katastrofalna, jeśli się ją utożsamia z naszą prawdziwą istotą. Nienaturalność i sztywność pewnego typu samowiedzy rodzi się właśnie wówczas, gdy sobie człowiek uświadamia konflikt czy też przeciwstawienie swego wyobrażenia o sobie i bezpośredniego, konkretnego odczucia siebie.

Gdy się przestajemy utożsamiać z naszym wyobrażeniem o sobie,

cały związek między podmiotem a przedmiotem, między wiedzącym a jego wiedzą, ulega raptownej i rewolucyjnej przemianie. Staje się czymś rzeczywistym, jednością, w której tyleż podmiot tworzy przedmiot, co przedmiot — podmiot. Wiedzący przestaje się czuć niezależny od swojej wiedzy, doznający przestaje się uważać za coś zewnętrznego wobec swych doznań. W rezultacie cały pomysł, że coś z życia wynika, że czegoś się od swoich doznań dowiadujemy, okazuje się absurdalny. Innymi słowy, oczywiste się staje, że w gruncie rzeczy nie ma w człowieku nic poza tym, czego jest świadom. To jest właśnie głoszona przez Hua-jena (Kegona) doktryna *szy szy wu ai*, czyli siatki klejnotów, z których każdy się odbija we wszystkich innych.

Poczucie odrębności podmiotu to również skutek niezdolności do uświadomienia sobie względności tego, co zaplanowane lub mimowolne. Bardzo łatwo się o tej względności przekonać, gdy się człowiek zastanowi nad oddychaniem. Bo przecież równie dobrze mogę myśleć, że to ja oddycham, jak i że mi się oddycha. Uważamy, że jeżeli nasze działanie jest skutkiem naszej własnej decyzji, to zależy od naszej wolnej woli, jeśli zaś nie — jest od nas niezależne. Ale przecież po to, by sama decyzja zależała od naszej woli, musiałaby przedtem być powzięta decyzja by decydować — i tak bez końca, a, rzecz jasna, nikt tak nigdy nie postępuje. Wydaje się to wprawdzie dziwne, ale gdybyśmy musieli decydować się decydować, nasze decyzje wcale nie byłyby wolne. Jesteśmy wolni, bo decyzje się nam „przydarzają”. Po prostu decydujemy, nie zdając sobie bynajmniej sprawy z tego, w jaki to sposób robimy. Nie ma w tym naszej wolnej woli ani przymusu. Odczuć to — to odkryć jakąś niezwykłą postać naszych wszystkich doznań. Da się to opisać jako uczucie, że albo się decyduje o wszystkim, albo też wszystko (z ludzkimi decyzjami włącznie) się po prostu spontanicznie zdarza. Albowiem nasze decyzje, najbardziej wolne ze wszystkich naszych działań, po prostu się nam przydarzają, tak jak czkawka wewnątrz nas albo śpiew ptaka na zewnątrz.

Plastycznie opisał ten sposób postrzegania rzeczy współczesny mistrz Zenu, zmarły niedawno Sokei-an Sasaki:

Pewnego dnia pozbyłem się wszystkich myśli. Zaniechałem wszystkich pragnień. Zapomniałem wszystkich słów, którymi myślałem, i trwałem — uspokojony. Poczulem się trochę dziwnie, jak gdyby mnie coś wciągało, albo jakbym docierał do jakiejś nieznanej mi siły... I nagle! Jest. Zatraciłem granice ciała. Miałem oczywiście skórę, ale czulem, że jestem w samym środku kosmosu. Mówiłem coś, ale nic to nie znaczyło. Widziałem, jak podchodzą do mnie jacyś ludzie, ale wszyscy byli tym samym człowiekiem. Wszyscy byli mną! Nigdy przedtem nie znałem tego świata. Wierzyłem dotychczas, że mnie

stworzono, ale teraz muszę zmienić zdanie: nikt mnie nie stworzył. Byłem kosmosem. Nie było żadnego pana Sasaki.

Wydaje się więc, że przekroczyć subiektywne rozróżnienie między sobą a swymi doznaniem — to znaczy dojrzeć, że wyobrażenie o sobie, to nie to samo co prawdziwe Ja — to zarazem odkryć autentyczny związek między sobą a światem zewnętrznym. Ja z jednej, a świat z drugiej strony to po prostu abstrakcyjne granice owej rzeczywistości zawartej pomiędzy nimi, tak jak każda konkretna moneta jest zawarta pomiędzy abstrakcyjnymi, euklidesowymi płaszczyznami obydwu jej stron. I tak samo prawdziwa istota owych wszystkich nierozłącznych przeciwieństw — życia i śmierci, dobra i zła, przyjemności i bólu, wygranej i klęski — to właśnie to „pomiędzy”, dla którego nie mamy określenia.

Utożsamienie człowieka z jego wyobrażeniem o sobie prowadzi do słusznej na pozór, ale zupełnie dowolnej koncepcji trwania. Albowiem wyobrażenie to jest stosunkowo trwałe, wywiedzione ze specjalnie dobranych fragmentów wspomnień, wspomnień raz na zawsze ustalonych i niezmiennych. Konwencje społeczne podtrzymują tę trwałość, bo użyteczność symboli zależy właśnie od ich niezmienności. Konwencje więc zachęcają człowieka, by powiązał swe wyobrażenie o sobie z równie abstrakcyjnymi i symbolicznymi rolami społecznymi i stereotypami, bo ułatwi mu to stworzenie ustalonego i uchwytne obrazu. Ale w tej samej mierze, w jakiej się człowiek utożsamia z utrwalonym obrazem siebie, uświadamia sobie również, że życie to coś, co usuwa go w przeszłość — tym szybciej, im jest starszy, im sztywniejsze i bardziej zależne od wspomnień jest jego wyobrażenie o sobie. Im bardziej się stara świat uchwycić, tym bardziej czuje, że sam się zmienia.

Pewnego razu na spacerze Ma-tsy i Po-czang zobaczyli odlatujące dzikie gęsi.

— *Co to jest?* — zapytał Ma-tsy.

— *Dzikie gęsi* — odparł Po-czang.

— *Dokąd lecą?* — spytał Ma-tsy.

— *Już odleciały* — odpowiedział Po-czang.

Nagle Ma-tsy złapał Po-czanga za nos i tak mu go wykręcił, że ten aż zawył z bólu. — *Jak w ogóle gęsi mogą odlecieć?* — wykrzyknął Ma-tsy.

I to był moment przebudzenia Po-czanga.

Względność czasu i ruchu to jeden z najważniejszych tematów Szobogenzo Dogena:

Gdy płynąc łodzią patrzymy na brzeg, wydaje się nam, że się przesuwa. Ale gdy spojrzymy na coś przy samej łodzi, widzimy, że to łódka się rusza. Gdy nie rozumiejąc, czym jest ciało i myśl, zastanawiamy się nad wszechświatem, często mylnie sądzimy, że nasz ro-

zum jest niezmienny. Kiedy jednak uprawiamy Zen i docieramy do swej własnej istoty, dostrzegamy, że jest inaczej.

Gdy polano zamienia się w popiół, nigdy już się nie stanie polanem. Ale to nie znaczy, że to, co jest w końcu popiołem, było przedtem polanem. Zgodnie z doktryną buddyjską trzeba uznać, że polano to właśnie polano... Istnieją wcześniejsze i późniejsze stany rzeczy, ale zawsze wyraźnie od siebie odgraniczone.

I tak samo jest z życiem i śmiercią. Buddyzm powiada więc, że nie-narodzone jest również nie-śmiertelne. Życie to stan tymczasowy. I śmierć to stan tymczasowy. Życie i śmierć są jak zima i wiosna, a w buddyzmie nie mówi się przecież, że zima staje się wiosną, ani że wiosna staje się latem.

Dogen próbuje tutaj wyrazić dziwne uczucie pozaczasowości, powstające, gdy się człowiek przestaje opierać potokowi wydarzeń, uczucie swoistego spokoju i samoistności kolejnych momentów czasu, gdy myśl poddaje się ich biegowi, a nie usiłuje ich zatrzymywać. To samo ma na myśli Ma-tsy:

Powiada sutra: — Ciało to tylko zbiór elementów. — Gdy powstaje ciało, to znaczy, że po prostu powstają elementy. Gdy ciało znika, to znaczy, że po prostu znikają elementy. Ale gdy powstają elementy, nie sądz, że to ty powstajesz. A gdy elementy znikają, nie sądz, że to ty znikasz. I tak samo jest z naszymi myślami (czy doznaniem), przeszłymi, obecnymi i przyszłymi: jedna myśl podąża za drugą, bez żadnego wzajemnego związku. A każda jest absolutnie spokojna.

Buddyzm często porównywał bieg czasu do pozornego ruchu fali, bo w rzeczywistości woda porusza się tylko w górę i w dół, wywołując jedynie złudzenie, że „część” wody przesuwają się po powierzchni. Podobnym złudzeniem jest wrażenie, że istnieje jakieś niezmiennne Ja, przeżywające kolejne doznania i wiążące je ze sobą w taki sposób, że młodziak się staje mężczyzną, ten — starcem, a starzec — zwłokami.

Z dążeniem ku dobru łączy się więc pęd ku przyszłości, złudzenie, że dla symbolicznej natury ludzkiej szczęście byłoby niemożliwe, gdyby nie nadzieja na przyszłość. Postęp na drodze ku dobru mierzy się zatem w kategoriach przedłużenia człowiekowi życia, zapominając, że nie ma nic bardziej względnego od naszego poczucia upływu czasu. Jeden z wierszy Zenu powiada:

*Poranna godzina szczęścia
Nie różni się dla człowieka
Od tysiącletniej sosny.*

Komar uważa z pewnością, że kilka dni, to dość długo, jak na jedno życie. Żółw tak samo myśli o kilkuset latach. Niedawno prze-

ciężna długość życia ludzkiego wynosiła około 45 lat. Dzisiaj dochodzi do 65—70 lat, ale lata płyną teraz ludziom szybciej, a śmierć i tak zawsze nadchodzi za wcześnie. Dogen powiedział:

*Kwiaty więdną, choć nie chcemy ich utracić;
Kielkuje ziarno, choć nie chcemy tego widzieć.*

I to jest właśnie całkiem naturalne, naprawdę ludzkie. Żadne skracanie ani rozciąganie czasu nic tu nie zmienia.

I odwrotnie — gdy się wartość i powodzenie człowieka mierzy czasem, gdy się od przyszłości żąda uporczywie nadziei, nie można naprawdę żyć ani dziś, ani w owej „pełnej nadziei” przyszłości, kiedy już wreszcie nadejdzie. Bo nigdy nie ma nic prócz teraźniejszości i jeśli ktoś nie potrafi żyć dniem dzisiejszym, nie potrafi żyć niczym. W *Szobogenzo* czytamy:

Ryba płynie i płynie, ale nigdy nie dopływa do końca wody. Ptak leci i leci, ale nigdy nie dolatuje do końca nieba. Od najdawniejszych czasów nie zdarzyło się, żeby ryba wypłynęła z wody, ani żeby ptak wyleciał z nieba. Ale gdy ryba chce tylko trochę popływać, przepływa tylko trochę wody. A gdy chce dużo przepłynąć, przepływa dużo wody. Krańcem głowy jest zawsze na krawędzi (swej przestrzeni). Gdyby raz tę krawędź przekroczyła, zginęłaby. I tak samo ptak. Woda jest życiem ryby, a niebo jest życiem ptaka. Ale to życie zależy i od ryby, i od ptaka. A zarazem — ptak i ryba zależą od życia. Istnieje więc ryba, woda i życie, i wszystkie trzy się tworzą wzajemnie.

Ale gdyby jakiś ptak chciał najpierw sprawdzić, jak daleko sięga niebo, a dopiero potem popróbował latać, gdyby jakaś ryba chciała najpierw sprawdzić, jak daleko sięga woda, a dopiero potem popróbowwała pływać, nigdy sobie nie dadzą rady — ryba w wodzie ani ptak w powietrzu.

Nie o to w tej filozofii chodzi, by nie zważać na to, dokąd się idzie, tylko by to, dokąd się idzie, przestało być o tyle ważniejsze od tego, gdzie się jest, że nie ma już po co iść.

Życie zaczyna się więc dla Zenu od rozwiania złudzeń na temat dążenia ku nierzeczywistym celom — dobru bez zła, dogodzeniu życzeniom Ja, które jest tylko ideą, jutrzence, co nigdy nie nadejdzie. Bo wszystko to są tylko oszukańcze symbole, udające, że są rzeczywistością. Dążyć ku nim, to jak iść prosto na ścianę, na której jakiś malarz wyrysował — zgodnie z zasadami perspektywy — przejście. Krótko mówiąc, Zen zaczyna się w miejscu, gdzie nie ma już do czego dążyć, gdzie nic nie można osiągnąć. Zen to nie system samodoskonalenia ani przepis, jak się stać Buddą. Jak mówił Lin-czi: — *Jeśli człowiek pragnie się stać Buddą, nie będzie Buddą.*

Albowiem sam pomysł samodoskonalenia, stania się czymś, zy-

skania czegoś w przyszłości, odwołuje się zawsze do naszego abstrakcyjnego wyobrażenia o sobie. Realizować te pomysły, to nadawać temu obrazowi jeszcze większe znaczenie. Z drugiej zaś strony — nasze prawdziwe, konkretne ciało i tak jest Buddą, i nie trzeba mu żadnego doskonalenia. Może się zmieniać, ale nikt przecież nie ma pretensji do jaja, że nie jest kurczęciem, a tym bardziej — do świni, że ma szyję krótszą niż żyrafa. Wiersz z *Zenrin Kuszu* powiada:

Na wiosnę nic nie jest długie ani krótkie.

Kwitnące gałęzie bywają krótkie, a bywają długie, jak im wypadnie.

Na pytanie o sens buddyzmu Ts'ui-wei odpowiedział: — *Poczekaj, aż nikogo tu nie będzie. Wtedy ci powiem.* — Po jakimś czasie mnich znów podszedł do niego, mówiąc: — *Nikogo tu nie ma.* Odpowiedz mi, proszę. — Ts'ui-wei zaprowadził go do ogrodu i pokazał mu w milczeniu gaj bambusowy. Mnich dalej nie rozumiał, więc Ts'ui-wei rzekł w końcu: — *Oto wysoki bambus, a obok niski!* — To samo mówi inny wiersz w duchu Zenu:

Coś długiego, to długie ciało Buddy.

Coś krótkiego, to krótkie ciało Buddy.

Co Zen może więc naprawdę proponować, to tak zwane *wu-szy*, czyli nic specjalnego. Powiada bowiem Budda w *Vajracchedika*:

Nie najmniejsza mnie rzecz spotkała dzięki niedoścignionemu, pełnemu przebudzeniu. I dlatego właśnie nazywam je niedoścignionym, pełnym przebudzeniem.

Wu-szy oznacza również coś doskonale autentycznego i naturalnego, bez żadnego zamysłu czy celu. Przebudzenie (*satori*) to temat starego wiersza chińskiego:

Góra Lu w mżawce. Powódź na rzece Cze.

Gdy byłem gdzie indziej — ani chwili bez dotkliwej tęsknoty.

Poszedłem tam i wróciłem... Nic specjalnego.

Góra Lu w mżawce. Powódź na rzece Cze.

Cz'ing-jüan zaś pisał:

Zanim przez trzydzieści lat studiowałem Zen, góry były dla mnie górami, a woda — wodą. Gdy zacząłem już coś rozumieć, góry przestały dla mnie być górami, a woda — wodą. Ale teraz dotarłem już do samego sedna i jestem uspokojony. Bo góry są znów górami, a woda znowu jest wodą.

Cały kłopot polega rzecz jasna na tym, by skoncentrować uwagę na konkrecie, a nie na abstrakcji, na swojej prawdziwej naturze, a nie na symbolicznym Ja. Dopóki tylko mówimy o tym, dopóki tylko zastępujemy wzejmnie swe wyobrażenia symbolu i rzeczywi-

stości albo powtarzamy: — *Nie jestem wyobrażeniem siebie* — dopóty droga Zenu pozostaje dla nas jedynie marzeniem. W Zenie powstała specjalna metoda (*upaja*) bezpośredniego wskazywania drogi, jak się wyrwać z tego błędnego koła, jak umieścić rzeczywistość w centrum uwagi. Gdy się czyta trudną książkę, nic nie pomaga powtarzanie: — *Powinienem się skoncentrować* — bo myśli się wówczas o koncentracji, a nie o tym, co jest w książce. I tak samo myślenie o Zenie nic nie pomaga w nauce czy praktykowaniu Zenu. Dać się porwać wyobrażeniom albo opowieściom o Zenie to — jak powiadają starzy mistrzowie — „usiąść na Zenie”.

Toteż mistrzowie Zenu mówią o nim tak mało, jak tylko się da, narzucając nam wprost jego konkretną zawartość. Ta zawartość to „takość” (*tathata*) naszego prawdziwego, pozawerbalnego świata. Gdy widzimy świat takim, jaki naprawdę jest, nie ma w nim nic dobrego ani złego, nic długiego ani krótkiego, nic subiektywnego ani obiektywnego. Nie ma żadnego symbolicznego Ja, o którym by trzeba zapomnieć, ani żadnego wyobrażenia konkretnej rzeczywistości, o którym by trzeba pamiętać.

Pewien mnich zapytał Czaó-czu: — *Po co przybył z Zachodu Pierwszy Patriarcha?* (A jest to kwestia zasadnicza, dotycząca centralnego problemu nauki o Bodhidharmie, tzn. samego Zenu).

— *Na podwórzu rośnie cyprys* — odparł Czaó-czu.

— *Czy nie próbujesz wskazać mi odpowiedzi, przywołując obiektywną rzeczywistość?* — spytał mnich.

— *Nie!* — uciał mistrz.

— *Po co więc przybył z Zachodu Pierwszy Patriarcha?*

— *Na podwórzu rośnie cyprys!*

Warto tu zauważyć, jak ostro odrzuca Czaó-czu rozumowe uzasadnienie odpowiedzi. Na pytanie: — *Co to jest Budda?* — odpowiedział T'ung-szan: — *Trzy funty mąki!* — Tak komentuje to Jüan-wu:

Rozmaicie odpowiadali mistrzowie Zenu na pytanie: — *Co to jest Budda?* — Ale nikt nie przewyższył T'ung-szana z jego trzema funtami mąki, których irracjonalność zamyka wszelkie drogi dla spekulacji. Niektórzy sądzą, że T'ung-szan ważył właśnie mąkę i że stąd płynie jego odpowiedź... Inni myślą, że T'ung-szan odparł w ten pośredni sposób, bo pytający nieświadom był, że sam jest Buddą. Wszystkie ciała są takie same, bo żadne niezdolne jest pojąć żywej prawdy. Jeszcze inni twierdzą, że trzy funty mąki to Budda. Cóż za szalony i cudowny pomysł!

Mistrzowie Zenu zdecydowanie ucinają wszelkie teoretyzowanie i spekulacje na temat ich odpowiedzi. Bezpośrednie wskazywanie drogi kompletnie zawodzi, jeżeli wymaga komentarza teoretycznego czy choćby go prowokuje.

Fa-jen zapytał kiedyś mnicha Szüan-tsy, dlaczego nigdy nie zadaje mu pytań na temat Zenu. Mnich wyjaśnił, że dotarł już do sedna Zenu dzięki innemu mistrzowi. Przyciskany zaś przez Fa-jena powiedział, że na pytanie: — *Co to jest Budda?* — jego mistrz odparł: — *Ping-ting T'ung-tsy przychodzi po ogień!*

— *Dobra odpowiedź* — rzekł Fa-jen. — *Ale jestem pewny, że jej nie rozumiesz.*

— *Ping-ting T'ung-tsy* — wyjaśnił mnich — *to bóg ognia. Szukać ognia to dla niego to samo, co dla mnie szukać Buddy. Bo ja już jestem Buddą i nie mam co go szukać.*

— *Właśnie tak sobie myślałem!* — zaśmiał się Fa-jen. — *Nic nie zrozumiałeś.*

Mnich tak się obraził, że opuścił klasztor, ale później pożałował tego i powrócił skruszony prosić o naukę.

— *Pytaj* — powiedział Fa-jen.

— *Co to jest Budda?* — spytał Szüan-tsy.

— *Ping-ting T'ung-tsy przychodzi po ogień!*

Sens tego *mondo* najlepiej chyba wyjaśniają dwa wiersze, które Ippu Szonin — buddysta ze szkoły Sukhavati — przedłożył mistrzowi Hoto, a przetłumaczone przez Suzukiego. Ippu należał do tych buddystów, którzy studiowali Zen, by przerzucić pomost między nim a szkołą Sukhavati i jej praktyką powtarzania imienia Amitabha. Po japońsku powtarzana formuła brzmi: — *Namu Amida Butsu!* — Na początku Ippu napisał:

*Gdy wypowiada się Imię,
Nie ma Buddy
I nie ma człowieka.
Słysząc tylko:
Na-mu-a-mi-da-bu-tsu.*

Hoto uznał, że nie trafia to w sedno Zenu, ale zaaprobował następną wersję tego wiersza:

*Gdy wypowiada się Imię,
Nie ma Buddy
I nie ma człowieka.
Na-mu-a-mi-da-bu-tsu.
Na-mu-a-mi-da-bu-tsu.*

Po-czang miał tak wielu uczniów, że musiał założyć nowy klasztor. Żeby znaleźć kogoś właściwego na jego mistrza, zwołał swoich mnichów i postawił przed nimi dzban, mówiąc: — *Powiedzcie mi, co to jest, nie używając słowa „dzban”.*

— *Nie możesz tego nazwać polanem* — rzekł najstarszy z mnichów.

W tym momencie kucharz klasztorny kopnął dzban i odszedł. I jego właśnie postawił Po-czang na czele nowego klasztoru.

Warto tu zacytować jeden z wykładów Nan-czüana:

W czasie (kalpa) gdy świat się jeszcze nie uzewnętrznił; nie było żadnych nazw. Od kiedy na świat przyszedł Budda, pełno jest nazw, którymi łapiemy rzeczy. W Tao nie ma absolutnie nic świeckiego ani świętego. Skoro są na świecie nazwy, wszystko się klasyfikuje i szufladkuje. Toteż stary człowiek z Zachodu (czyli Ma-tsy) powiedział: — To nie rozum, nie Budda, nie rzecz.

Odzwierciedla to rzecz jasna doktrynę Tao Te Czing, że:

*Nienazwane jest źródło nieba i ziemi,
Nazywanie dało życie tysiącom rzeczy.*

Ale to „nienazwane” Lao-tsy i „kalpa pustki” sprzed uzewnętrznienia się świata nie poprzedzają konwencjonalnego świata rzeczy w czasie. Tworzą takóść świata terażniejszości i o nie to właśnie chodzi mistrzom Zenu. Kucharz Po-czanga dostrzegał ów świat i rozstrzygnął w kategoriach konkretności i nienazwanego kwestię postawioną przez mistrza.

Na pytanie: — *Po co przybył z Zachodu Pierwszy Patriarcha?* — odpowiedział Ts'ui-wei: — *Podaj mi tę cz'an-pan.*³ — Gdy tylko mnich podał cz'an-pan, Ts'ui-wei uderzył go nią.

Inny mistrz Zenu pił z dwoma uczniami herbatę. Nagle rzucił swój wachlarz jednemu z nich i spytał: — *Co to jest?* — Uczeń otworzył wachlarz i powachlował się nim. — *Nieźle* — skomentował mistrz. — *A teraz ty* — podał wachlarz drugiemu. Ten natychmiast zwinął wachlarz i podrapał się nim po karku. Potem znów go otworzył, położył na nim kawałek placka i podał mistrzowi. To zostało ocenione jeszcze wyżej, bo gdy nie ma nazw, świat przestaje być poklasyfikowany i poszufladkowany.

Bez wątpienia, wszystkie te historyjki przypominają nieco zasady semantyki Korzybskiego. Tu i tu równie ważne jest bowiem, by nie mieszać ze sobą słów i znaków z jednej, a nieskończenie zróżnicowanego i niewypowiedzianego świata z drugiej strony. Ćwiczenia z semantyki często przypominają *mondo*. Profesor Irving Lee z Northwestern University zwykł pokazywać studentom pudełko zapalek i pytać: — *Co to jest?* — Studenci wpadają na ogół łatwo w tę pułapkę i mówią: — *Pudełko zapalek.* — A na to profesor Lee powiada: — *Nie, nie! To jest „to”* — i rzuca pudełkiem w studentów, dodając: — *„Pudełko zapalek” to hałas. A czyż to jest hałas?*

Wydaje się jednak, że dla Korzybskiego niewypowiedziany świat

³ Cz'an-pan to deska, na której się opiera brodę podczas długotrwałej medytacji.

był mimo wszystko mnogością nieskończenie odmiennych zdarzeń. Dla Zenu zaś świat takości nie jest jedyny ani jeden z wielu, jednolity ani różnorodny. Komuś twierdzącemu, że na świecie rzeczywiście istnieje zróżnicowanie, mistrz Zenu mógłby podać rękę i powiedzieć: — *Nie mówiąc ani słowa, pokaż mi, czym się od siebie różnią moje palce.* — Widać wówczas, że identyczność i zróżnicowanie to tylko abstrakcyjne pojęcia. I to samo trzeba by rzec o wszelkich innych kategoriach odnoszonych do świata konkretnego, nawet o samym pojęciu „konkret”. Albowiem takie słowa, jak „fizyczny”, „materialny”, „obiektywny”, „rzeczywisty”, czy „egzystencjalny”, to niezwykle abstrakcyjne symbole. Im bardziej się je człowiek stara zdefiniować, tym bardziej się okazują niepojęte.

Świat takości jest zupełnie pusty, gdy się bowiem rozum opróżni do cna z myśli, gdy się zagłuszy trajkot definicji, nie ma się już nic do powiedzenia. A jednak jasne jest, że nie mamy tu do czynienia z prawdziwą nicością. To prawda, że każdy wysiłek, by świat pochwycić, pozostawia nas z pustymi rękami. Co więcej, gdy się pragniemy upewnić przynajmniej o nas samych, o wiedzących i poznających podmiotach, znikamy. Nie potrafimy znaleźć żadnego Ja prócz własnego rozumu, żadnego rozumu prócz doznań, które rozum, teraz już zagubiony, starał się schwytać. By przywołać tu uderzająco trafną metaforę R. H. Blytha — właśnie kiedy się zabieraliśmy do pacnięcia muchy, odleciała i usiadła na pace. W kategoriach zaś bezpośredniej percepcji — kiedy się szuka rzeczy, znajduje się tylko rozum, a gdy się szuka rozumu, znajduje się tylko rzeczy. Na chwilę nas ta świadomość paraliżuje, bo wydaje się, że nie ma jak działać, że nie ma żadnego punktu oparcia. Ale ponieważ świat zawsze był właśnie taki, już po chwili odnajdujemy się tacy sami jak przedtem, wolni w działaniu, w mowie i w myśli. Odnajdujemy się jednak w owym dziwnym i fantastycznym świecie, w którym nie ma ani Ja, ani Drugiego, rozumu ani rzeczy. Te-szan pisał:

*Dopiero gdy nie myślisz o rzeczach i gdy cię w rzeczach nie ma, jesteś wolny i czysto duchowy, pusty i cudowny.*⁴

Ten cud można opisać jedynie jako swoiste uczucie wolności, powstające gdy świat przestaje być traktowany jako rodzaj przeszkody. Wolność, o której tu mowa, to nie banalne łamanie konwencji społecznych ani folgowanie swoim dzikim kaprysom. Chodzi tu o odnalezienie wolności w najzwyczajniejszych zajęciach. Kiedy znika poczucie odrębności podmiotu, świat przestaje się ukazywać jako oporny przedmiot.

Jün-men powiedział kiedyś: — *Wedle naszej doktryny można iść,*

⁴ Ruth Sasaki uważa, że w tym kontekście „duchowy” znaczy „niewypowiedziany”.

którędy się chce. Na każdej drodze czeka śmierć i czekają nowe nierzeczywistości.

— Jaka śmierć? — zapytał jeden z mnichów.

— Zima się kończy i nadchodzi wiosna — zareplikował mistrz.

— Jak to się dzieje, że zima się kończy, a nadchodzi wiosna? — spytał mnich.

— Bierzesz łaskę na ramię i wędrujesz tędy i owędy, na wschód albo na zachód, na północ albo na południe. Stukasz w pnie drzew, kiedy tylko masz na to ochotę.

Przemijania pór roku nie odczuwa się biernie. Przydarzają się one człowiekowi jak postukiwanie kijem w stare pniaki, kiedy idzie bez celu polami. W kategoriach chrześcijańskich można by to zinterpretować jako uczucie, że się jest wszechmocnym, że się jest Bogiem, rządzącym wszystkim, co się tylko zdarza. Trzeba jednak pamiętać, że ani w taoizmie, ani w buddyzmie nie ma pojęcia Boga, rozmyślnie i świadomie kierującego wszechświatem. Tak powiedział Lao-tsy o Tao:

Nie pragnie rządzić spełnieniem bytów.
Kocha i karmi wszystkie istnienia,
A nie panuje nad nimi.
Nic nie robi (wu-wei),
Ale robi wszystko.

By zaś przywołać obraz z tybetańskiego wiersza, każde działanie, każde zdarzenie wynika z Pustki jak ryba, która nagle skacze ponad lustro czystego jeziora. Gdy się to odniesie tyleż do rozmyślnego nawyku, co do nieprzewidywalnej niespodzianki, wypadnie się zgodzić z poetą Zenu P'ang-junem:

Jak cudownie i fantastycznie
Jest czerpać wodę i rąbać drwa!



Niczego nie ceni się na Dalekim Wschodzie bardziej niż spontaniczności czy naturalności (tsy-jan), zarówno w życiu codziennym, jak w sztuce. Chodzi tu o swoisty posmak szczerości właściwy czynnościom ludzkim, szczerości nie wystudiowanej ani nie przemyślanej. Człowiek bowiem jest jak dzwonek pękniętego dzwonu, jeśli myśli i działa rozszczepiając swój rozum na dwoje, pozostawiając połowę siebie na uboczu, by się tylko nakładała na drugą połowę, by ją kontrolowała, potępiała albo uwielbiała. W rzeczywistości jednak prawdziwej natury ludzkiej rozszczepić na dwoje się nie da. Jak powiada jeden z wierszy z Zenrin, ta natura jest:

*Jak miecz, co sam siebie nie przetrnie,
Jak oko, co się samo nie ujrzy.*

To złudzenie rozszczepienia rodzi się z usiłowania, by rozum był razem sobą i swą ideą siebie, z fatalnego pomieszania rzeczy i symbolu. Żeby z tym złudzeniem skończyć, trzeba zaprzestać prób oddziaływania na siebie, na strumień swoich doznań, podejmowanych w imię owego wyobrażenia o sobie, które nazywamy ego. Tak o tym mówi inny wiersz z Zenrin:

*Siedząc w skupieniu i nic nie robiąc,
Nadchodzi wiosna i rośnie trawa.*

To „rośnięcie” — to naturalny sposób działania świata i myśli ludzkiej. Tak właśnie, bez żadnej pomocy rąk, widzą oczy, słyszą uszy, otwierają się usta. Gdzie indziej czytamy w Zenrin:

*Nikt nie kazał błękitnym góróm być górami,
Nikt nie kazał białym chmurom być chmurami.*

W tym nacisku na naturalność Zen jest oczywiście dziedzicem taoizmu, a jego rozumienie spontanicznego działania jako cudownej aktywności (*miao-jung*) dokładnie odpowiada taoistowskiemu pojmowaniu słowa *te* — siły, z odcieniem czegoś nadprzyrodzonego. Ale ani w taoizmie, ani w Zenie nie ma to nic wspólnego z potocznym, zmysłowym rozumieniem tego słowa, to znaczy ze zdolnością do czynienia nadludzkich „cudów”. Wręcz przeciwnie — nadprzyrodzoność czy cudowność spontanicznego działania oznacza, że jest ono najzupełniej ludzkie, ale bez żadnego śladu przemyślenia czy zamierzenia.

Ta własność działań ludzkich jest niezwykle ulotna (to inne znaczenie słowa *miao*) i szalenie trudna do zwerbalizowania. Opowiada się w Zenie historyjkę o mnichu, który się głośno rozplakał na wieść o śmierci swego bliskiego krewnego. Kiedy zaś ktoś mu zarzucił, że nie wypada tak okazywać swoich osobistych uczuć, odparł: — Nie bądź głupi! Placzę, bo mi się chce płakać. — Wielki Hakuin bardzo był na początku swoich studiów nad Zenem poruszony, kiedy natrafił na opowieść o mistrzu Jen-t'u, który wrzeszczał na cały głos, mordowany przez rozbójnika. Jego zdumienie znikło jednak w momencie *satori*, a jego własną śmierć niezwykle się w kołach Zenu podziwia za ujawnienie autentycznych uczuć. Ale z drugiej strony — Kwaisen i jego mnisi dali się żywcem spalić żołnierzom Ody Nobunagi, siedząc bez ruchu w postawie medytacji. Te przeciwieństwa naturalności wydają się niezwykle zagadkowe, ale klucz do tej tajemnicy leży zapewne w powiedzeniu Jün-mena: — *Kiedy idziesz, idź. Kiedy siedzisz, siedź. A przede wszystkim się nie*

wahaj. — Bo najistotniejszą cechą naturalności jest szczerość nierozszczepionego rozumu, który się nie miota pomiędzy skrajnościami. Kiedy więc Jen-t'u wrzeszczał, jego krzyk słyhać było na wiele kilometrów wokoło.

Byłoby jednak grubym błędem przypuszczenie, że tę naturalną szczerość osiągnąć można stosując się do tak banalnej recepty jak: — *Cokolwiek robisz, rób z całej mocy.* — Nie po to wrzeszczał Jen-t'u, żeby być naturalnym. Ani też nie pomyślał najpierw, że ma wrzeszczeć, a dopiero potem postanowił, żeby to robić ze wszystkich sił. I zaplanowana naturalność, i zamierzona szczerość prowadzi do sprzeczności, do ukrycia, a nie do odnalezienia prawdziwej natury ludzkiej. Usiłowanie, żeby być naturalnym, to afektacja. Usiłowanie, żeby się nie starać być naturalnym, to również afektacja. Jeden z wierszy Zenrin Kusu mówi:

Nie potrafisz go osiągnąć, skoro myślisz.

Nie potrafisz go szukać, skoro nie myślisz.

Ale ta absurdalnie skomplikowana i frustrująca przepowiednia to tylko efekt podstawowego, banalnego błędu myślowego. Gdy się to pojmie, nie ma tu żadnego paradoksu ani trudności. (...) Kiedy bowiem człowiek jest tak samoświadomy, kiedy się tak kontroluje, że nie potrafi sobie popuścić cugli, waha się i miota pomiędzy skrajnościami. O to właśnie chodzi w Zenie, gdy mowa tam o krążeniu po kole narodzin-i-śmierci, bo przecież *samsara* buddyjska jest pierwotnym wzorem wszystkich błędnych kół.

Życie ludzkie polega przede wszystkim na działaniu, na życiu w konkretnym świecie takości. Potrafimy jednak kontrolować swe działania refleksją, to znaczy myśleniem, porównywaniem świata faktycznego ze wspomnieniami czy „kliszami” przeszłości. Wspomnienia ukształtowane są w kategoriach mniej lub bardziej abstrakcyjnych obrazów — słów, znaków, uproszczonych form i innych symboli — które można analizować bardzo szybko i po kolei. Z takich wspomnień, klisz i symboli buduje człowiek swoje wyobrażenie o sobie. (...)

Utożsamienie człowieka z jego obrazem siebie działa paraliżująco, bo ów obraz jest niezmienny — miniony i zakończony. A przecież jest to niezmienny obraz kogoś, kto się zmienia. Uczepić się go, to zatem pograżyć się w sprzecznościach i konfliktach. To dlatego powiedział Jün-men: — *Kiedy idziesz, idź. Kiedy siedzisz, siedź. A przede wszystkim się nie wahaj.* — Innymi słowy, człowiek nie może działać, dopóki nie zrezygnuje z bezpłodnych prób, żeby się w pełni kontrolować. Musi sobie popuścić cugli zarówno w tym sensie, że powinien zaufać swym wspomnieniom, jak i w tym, żeby działać spontanicznie, na własną rękę, i iść w nieznaną.

To dlatego często się wydaje, że Zen bierze stronę działania przeciw refleksji. To dlatego sam się często określa jako „nie-myśl” (*wu-szyn*) lub „nie-rozum” (*wu-nien*), a mistrzowie Zenu przedstawiają go, udzielając natychmiastowych i nieprzemyślanych odpowiedzi na pytania. Kiedy Jün-mena zapytano o najważniejszą tajemnicę buddyzmu, odrzekł: — *Klucha!* — A japoński mistrz Takuan pisał:

Na pytanie: — Na czym polega buddyzm? — mistrz może wznieść pięść. Na pytanie: — Co to jest Budda? — może wykrzyknąć, zanim jeszcze pytający skończy mówić: — Kwitnąca gałąź śliwy! — albo — Cyprys na podwórzu! — Chodzi o to, że myśl nigdzie się nie „za-trzymuje”, lecz reaguje natychmiast, bez chwili zastanowienia nad odpowiedzią.

To jest właśnie spontaniczne działanie rozumu.

Ale refleksja to także działanie, Jün-men mógł więc równie dobrze powiedzieć: — *Kiedy coś robisz, rób. Kiedy myślisz, myśl. A przede wszystkim się nie wahaj.* — Innymi słowy, skoro masz się nad czymś zastanawiać, zastanawiaj się, ale nie myśl o zastanawianiu się. Zen zgodziłby się, że refleksja nad refleksją to też działanie, ale tylko pod warunkiem, że po prostu rozważa swoje myśli, a nie popada w nieskończony regres wysiłków, żeby się zawsze znajdować poza albo ponad poziomem, na którym się działa. Zen jest więc także wyzwoleniem od dualizmu działania i myślenia, myśli bowiem tak samo, jak działa, z takim samym oddaniem, przekonaniem i wiarą. Postawa *wu-szyn* to w żadnym razie nie antyintelektualna negacja myślenia. *Wu-szyn* to działanie na dowolnym poziomie, fizycznym czy psychicznym, bez równoczesnego wysiłku, żeby to działanie obserwować czy kontrolować z zewnątrz. Owo dążenie, by działać i zarazem myśleć o działaniu, to właśnie utożsamienie siebie ze swym o sobie wyobrażeniem. Zawiera się w tym taka sama sprzeczność jak w zdaniu, które coś o sobie orzeka, np.: — *To zdanie jest fałszywe.*

I to samo dotyczy relacji między działaniem a odczuciem. Bo gdy polega na tym samym nieskończonym pędzie do badania siebie i odczuwania, odczuwanie hamuje zarówno działanie, jak i samo siebie jako formę działania. Tak jest na przykład, jeśli w trakcie zabawy zaczyna się nad sobą człowiek zastanawiać, żeby sprawdzić, czy do końca wykorzystuje tę okazję — nie dość zadowolony ze smaku jedzenia, stara się sprawdzić, co odczuwa język, nie dość zadowolony z tego, że jest szczęśliwy, chce czuć, że jest szczęśliwy. A wszystko po to, żeby mieć pewność, że nic nie stracił.

Czy się zaufa swym wspomnieniom, czy też spontanicznej myśli, wychodzi na to samo. Ostatecznie bowiem trzeba działać i myśleć, żyć i umierać zależnie od czegoś, co jest poza „naszą” wiedzą, co się „naszej” kontroli wymyka. Ale to coś, to my sami. I kiedy się to wie,

raz na zawsze znika groźny przedmiot. Żaden namysł ani rozważa, żadna introspekcja ani poszukiwanie motywów działania nie zmienia tego podstawowego faktu, że myśl jest:

Jak oko, co się samo nie ujrzy.

Jedynym wyjściem prócz przerażającego paraliżu jest zatem rzucić się w działanie, bez względu na jego konsekwencje. Działanie w tym duchu może się okazać właściwe albo niewłaściwe z punktu widzenia konwencjonalnych zasad. Ale na poziomie konwencji nasze decyzje muszą mieć oparcie w przeświadczeniu, że cokolwiek robimy i cokolwiek się nam przydarza, jest koniec końców właściwe. Trzeba więc działać bez żadnej ukrytej myśli, bez *arrière-pensée* żalu, wahania, wątpliwości czy przymusu. To dlatego na pytanie: — *Co to jest Budda?* — odpowiedział Jün-men po prostu: — *Idź!*

Ale działać bez żadnej ukrytej myśli, bez rozszczepiania rozumu na dwoje — to kiepski wzór do naśladowania. Albowiem nie da się tego wykonać dopóty, dopóki nie będzie oczywiste ponad wszelką wątpliwość, że naprawdę nie ma nic innego do roboty. Jak powiedział Huang-po:

Ludzie boją się zapomnieć o swoich myślach, boją się trafić w pustkę, w której nie znajdują nic, czego by się mogli uczepić. Nie wiedzą, że ta pustka to nie pustka, tylko prawdziwe królestwo Buddy... Nie można jej szukać ani znaleźć, ogarnąć wiedzą ani mądrością, wypowiedzieć, dotknąć, ani osiągnąć dzięki żadnym zasługom.

Otóż ta niemożność pochwycenia myślami myśli, to „nie-działanie” (*wu-wei*), czyli nadchodzenie wiosny i wzrost trawy *siedzącej w skupieniu i nic nie robiącej*. Myśl nie musi się starać popuścić sobie cugli. I nie musi się starać nie starać. Prowadziłoby to bowiem do dalszej nienaturalności. Z punktu widzenia strategii psychologicznej nie ma zresztą żadnego powodu, żeby unikać nienaturalności. W doktrynie japońskiego mistrza Bankeia (1622—1693) rozum, który się sam nie może pochwycić, nazywa się Nienarodzony, bo nie powstaje ani się nie zjawia na gruncie wiedzy symbolicznej.

Zapytał ktoś: — *Bardzo szanuję twą naukę o Nienarodzonym, ale ukryte myśli (nien) rodzą mi się siłą nawyku i przeszkadzają mi żyć tak, jak mi każe Nienarodzony. Jakże więc mam mu zaufać?*

Odpowiedział Bankei: — *Jeżeli starasz się powstrzymać swoje ukryte myśli, to twój rozum, który je powstrzymuje, i twoje powstrzymywane myśli pozostają oddzielne. I nie może być mowy o spokoju ducha. Najlepiej byłoby, żebyś po prostu uwierzył, że w gruncie rzeczy nie ma żadnych ukrytych myśli. To, co widzisz i słyszysz, pokrewne jest światu pozorów (karma). Owe myśli przychodzą więc i odchodzą, ale przecież nie istnieją naprawdę.*

Odpędzać przychodzące myśli, to jak zmywać krew krwią. Pozo-

stajemy ubrudzeni krwią, nawet jeśli ta pierwsza krew już znikła. Gdybyśmy tak dalej postępowali, nigdy się nie pozbędziemy brudu. Wypływa to z nieznajomości nienarodzonej i nieśmiertelnej istoty rozumu, której z niczym nie można pomylić. Gdy się przyjmie, że ukryte myśli to prawdziwa rzeczywistość, nigdy się człowiek nie wydostanie z koła narodzin-i-śmierci. Trzeba zrozumieć, że takie myśli to tylko chwilowe twory rozumu, i nie starać się ich zachować ani pozbyć. Trzeba je zostawić samym sobie, niech przychodzą i odchodzą. Taka myśl jest jak obraz odbity w lustrze. W czystym lustrze odbija się wszystko, co się przed nim zjawia, a jednak żaden obraz nie zostaje w nim na zawsze. Budda (czyli prawdziwy, nienarodzony rozum) jest dziesięć tysięcy razy czystszy od lustra i niewypowiedzianie bardziej cudowny. W jego świetle wszystkie myśli znikają bez śladu. Gdy się w to wierzy, ukryte myśli w niczym nie przeszkadzają, jakkolwiek byłyby silne.

To również doktryna Huang-po, który powiada:

Jeśli się utrzymuje, że można coś zrozumieć albo odnaleźć prócz samego rozumu, jeżeli się — w związku z tym — czegoś szuka, nie sposób pojąć, że myśl i przedmiot jej poszukiwania to jedno. Myśl niczego nie powinna szukać, bo nawet po milionach kalp nie nadejdzie jeszcze pora sukcesu.

Nie wolno tu zapominać o społecznym kontekście Zenu. Zen to przede wszystkim sposób wyzwolenia tych, którzy przełamali bariery konwencji społecznych, grupowych uwarunkowań indywiduum. Zen to środek na wszystkie złowrogie skutki tych uwarunkowań, na paraliż myśli i lęk wypływający z nadmiernej samowiedzy. Trzeba go widzieć na tle społeczeństw rządzonych przez zasady konfucjańskie, kładące nacisk na własność prywatną i drobiazgowy rytuał. W Japonii trzeba go również widzieć w związku z żelazną szkołą kasty samurajów i natężeniem emocjonalnym, na jakie byli narażeni samuraje podczas bezustannych wojen. Jako środka na te kłopoty nie proponuje Zen zburzenia samych konwencji, lecz wprost przeciwnie — traktuje je jako nienaruszalne, jak to łatwo zauważyć na przykładzie *cza-no-ju*, czyli japońskiej ceremonii picia herbaty. Zen mógłby się więc okazać niezwykle niebezpieczny w społeczeństwie, gdzie albo konwencje są bardzo słabe, albo też panuje otwarty bunt przeciwko nim, zdolny łatwo wykorzystać reguły Zenu w celach niszczycielskich.

Gdy się o tym pamięta, można swobodę i naturalność Zenu oglądać we właściwej perspektywie. Uwarunkowania społeczne indywiduum podtrzymują nawyk do utożsamiania się ze swoim wyobrażeniem o sobie jako środek autokontroli człowieka, w rezultacie zaś myśli się o sobie jako o Ja, czyli ego. Środek ciężkości psychiki ludzkiej przesuwa się w ten sposób od pierwotnej, spontanicznej myśli

do wyobrażonego ego. Gdy to raz nastąpi, samą istotę życia psychicznego identyfikuje się z mechanizmem autokontroli. Staje się wówczas niemal niemożliwe zrozumieć, w jaki sposób mam sobie popuścić cugli, bo przecież bezustannie staram się zapanować nad sobą. Absolutnie niezdolny jestem do żadnego działania intelektualnego, które byłoby niezamierzone, naturalne i szczere. Toteż cokolwiek zrobię, żeby z czegoś zrezygnować, żeby dać czemuś spokój, będzie to zawsze jedynie maska mego codziennego wysiłku, żeby się opanować. Nie mogę być celowo bezcelowy ani zamierzenie spontaniczny. Kiedy tylko się okazuje, że powinienem być spontaniczny, natychmiast narasta we mnie chęć, żebym taki był. Nie mogę się pozbyć tej myśli, a przecież tylko ona przeszkadza mi w urzeczywistnieniu mego pragnienia. To tak, jak gdyby mi ktoś dał lekarstwo, ostrzegając zarazem, że nic mi nie pomoże, jeśli będę myślał o małpie, kiedy je wezmę.

Kiedy pamiętam, że powinienem zapomnieć o małpie, znajduję się w sytuacji, w której „robić” oznacza „nie robić” i odwrotnie. „Tak” prowadzi do „nie”, a „iść” prowadzi do „stój”. Wówczas właśnie przychodzi do mnie Zen i pyta: — *Skoro nie możesz sobie pomóc, dopóki nie zapomnisz o małpie, to po co o niej pamiętasz?* — Pytam zatem, czy naprawdę mam zamiar o niej myśleć, po co w ogóle mam działać celowo? I nagle uświadamiam sobie, że moje prawdziwe pragnienia są spontaniczne. Że moje kontrolujące się Ja — czyli ego — wyłania się z niekontrolowanej, naturalnej istoty. W tym momencie wszystkie machinacje ego spływają na niczym. Ego wpada we własną pułapkę. Pojmuję, że w gruncie rzeczy nie można nie być spontanicznym. Albowiem cokolwiek robię, robię spontanicznie. I tylko jeżeli chcę swe działanie równocześnie kontrolować, odczuwam je jako przymus. Jak powiedział jeden z mistrzów Zanu: — *Nie zostało ci już nic innego, jak tylko się zdrowo uśmieć.*

Zmianie ulega cała moja świadomość. Spostrzegam, że znajduję się w zupełnie nowym świecie, w którym jednak — wiem to na pewno — byłem zawsze. Gdy tylko się orientuję, że moje zamierzone i celowe działania zdarzają mi się równie spontanicznie i same z siebie jak to, że oddycham, słyszę i czuję, przenikam całą sprzeczność usiłowań, żeby być spontanicznym. Nie ma żadnej sprzeczności, bo „usiłowanie” to właśnie „spontaniczność”. Gdy to pojmuję, znika uczucie przymusu, skrępowania i zahamowań. Czuję się tak, jakbym był do tej pory pochłonięty walką swoich dwóch dłoni i nie pamiętał, że obydwie są moje. Nie ma żadnych przeszkód dla spontaniczności, skoro się rozumie, że niczego nie trzeba się starać robić. Jak więc widać, odkrycie, że i zamierzone, i niezamierzone działania są równie spontaniczne, kładzie natychmiast kres nawykowemu dualizmowi myśli i świata, wiedzącego i jego wiedzy. Ów nowy

świat, w którym się teraz znajduję, odznacza się nadzwyczajną przezroczystością i brakiem wszelkich granic. To dlatego wydaje mi się, że jestem teraz czymś na kształt pustej przestrzeni, w której się wszystko wydarza.

O to właśnie chodzi w często powtarzanych zwrotach, że od samego początku wszystko jest w stanie nirwany, że każdy dualizm to nonsens, że zwykły umysł to Tao i dlatego nie ma sensu starać mu się podporządkować. W Czeng-tao Ke czytamy:

*Nie ma granic, jak na pustym niebie,
Ale jest zawsze tutaj, zawsze głębokie i czyste.
Nie ujrzysz go, skoro pragniesz je poznać.
Nie opanujesz go,
Ale i nie utracisz.
Nie potrafisz go osiągnąć, więc osiągasz.
Gdy ty milczysz, przemawia.
Gdy ty mówisz, milczy.
Szeroko otwarte są wrota,
Którymi nadejdzie do ciebie,
I nikt go nie zatrzymuje.*

To dlatego Hakuin wykrzyknął w momencie satori: — *Jak cudownie! Jak cudownie! Nie ma kola narodzin-i-śmierci, od którego by trzeba uciekać. Nie ma wiedzy prawdziwej, do której by trzeba dążyć.* — A Szjang-jen pisał:

*W jednej chwili zapomniałem o wszystkim, co wiedziałem.
Nie potrzeba mi tej sztucznej wiedzy,
Bo gdy robię, co zechcę, podążam po odwiecznej Drodze.*

Paradoksalnie, nie ma nic bardziej sztucznego od pojęcia sztuczności. Równie niemożliwy jest sprzeciw wobec spontanicznego Tao, jak życie kiedy indziej niż teraz i gdzie indziej niż tutaj. Gdy pewien mnich zapytał Bankeia, co sądzi o ćwiczeniach mających doprowadzić do satori, mistrz odparł: — *Satori to przeciwieństwo pomieszania rzeczy. Ponieważ każdy jest Buddą, w gruncie rzeczy nie ma żadnego pomieszania. Cóż więc można skorzystać na satori?*

Gdy się więc zrozumie, że od Tao nie sposób odejść, człowiek staje się „beztroski” jak bohater Szüan-czüe, który:

*Ani nie unika fałszu, ani nie szuka prawdy.
Wszak niewiedza to istota Buddy,
A pozorne, zmienne i puste ciało to Pustka.*

Człowiek zaprzestaje usiłowań, żeby być spontanicznym, bo widzi, że nie trzeba usiłować, a wówczas może być spontaniczny. Mistrzowie Zenu wprowadzają często uczniów w ten stan, unikając odpo-

wiedzi na pytanie i wołając nagle po imieniu odchodzącego już mnicha. Kiedy zawołany odpowiada po prostu: — *Co?* — mistrz wykrzykuje: — *O to chodź!*

Zachodniemu czytelnikowi może się wydawać, że to wszystko to rodzaj panteizmu, próba unieważnienia naszych problemów przez stwierdzenie, że wszystko jest Bogiem. Z punktu widzenia Zenu jednak byłaby to droga pozbawiona prawdziwej naturalności, bo zakładająca takie sztuczne pomysły, jak *wszystko jest Bogiem* lub *wszystko jest Tao*. Zen odrzuca tę koncepcję i wskazuje, że jest ona równie zbędna jak każda inna. Nie żyje się spontanicznie dzięki samemu powtarzaniu jakichś myśli czy twierdzeń. Spontaniczność osiąga się dzięki zrozumieniu, że niepotrzebne są takie reguły. Wszelkie środki czy metody prowadzące do osiągnięcia Tao to dla Zenu „nogi węża”, twory absolutnie zbędne.

Logikowi wyda się, rzecz jasna, że stajemy w tym miejscu przed absolutnym nonsensem. I w pewnym sensie tak właśnie jest. Z punktu widzenia buddyzmu rzeczywistość nic sama przez się nie oznacza, nie jest bowiem znakiem wskazującym cokolwiek poza nią samą. Dotrzeć do tej rzeczywistości, czyli do takości, to wyjść poza świat pozorów (*karma*), poza działanie przyczynowe, i zacząć żyć kompletnie bez celu. Ale i dla Zenu, i dla taoizmu to jest właśnie prawdziwe życie wszechświata, zawsze kompletne i dlatego nie wymagające żadnego uzasadnienia w postaci zewnętrznych celów. Jak mówi wiersz z *Zenrin*:

*Jeśli nie wierzysz, popatrz na wrzesień, na październik!
Opadają żółte liście, opadają, wypełniają góry i doliny.*

Rozumieć to — to być jak owi przyjaciele, o których inny wiersz z *Zenrin* powiada:

*Spotykając się, śmieją się i śmieją —
Opadłe liście w lesie.*

Dla mentalności taoistowskiej bezcelowe, puste życie nie jest niczym przygnębiającym. Wręcz przeciwnie, przywołuje ono wolność chmur i górskich strumieni wędrujących donikąd, wolność kwiatów w niedostępnym wąwozie, pięknych, choć ich nikt nie ogląda, wolność fal morskich bezustannie i wiecznie przenoszących piasek.

Co więcej, przeżycie jest w Zenie wnioskiem raczej niż przesłanką. Nie można go potraktować jako pierwszego ogniwa w rozumowaniu etycznym czy metafizycznym, wnioski bowiem na nie wskazują, a nie z niego się biorą. (...) Filozofowie niechętnie przyznają, że istnieje taki punkt, gdzie myślenie, tak samo jak robienie stołu, trzeba przerwać. Zwerbalizować przeżycie Zenu w postaci zdania: — *Wszystko jest Tao* — a potem je przeanalizować i wyciągnąć wnioski, to

w ogóle go nie uchwycić. (...) To zdanie dociera nieomal do sedna, w ostatniej chwili jednak słowa rozsypują się w nonsens. Jesteśmy tu na granicy, gdzie słowa zaczynają zawodzić, zawsze bowiem przywołują jakieś zewnętrzne sensy, a tu nie ma poza nimi żadnego ukrytego znaczenia.

Zen nie popełnia tego błędu, by uważać przeżycie wszystkich rzeczy jako Takości za przesłankę dla etyki powszechnego braterstwa. Przeciwnie nawet, Jüan-wu powiada:

Jeśli jesteś prawdziwym człowiekiem, możesz zabrać zaprzęg wołów wieśniakowi albo wyrwać jedzenie głodnemu.

Chodzi tu o to, że Zen jest ponad etyką, której zasady wywodzą się ze wzajemnej ugody ludzi, a nie z samej rzeczywistości. Gdy próbujemy ją uniwersalizować lub zabsolutyzować, etyka w ogóle nie może istnieć, bo ani dnia byśmy nie przeżyli, nie odbierając życia żadnej istocie.

Jeśli na Zen patrzy się tak, jakby spełniał te same funkcje co religie Zachodu, powinniśmy naturalnie dążyć do odkrycia jakiegoś związku logicznego między jego podstawowym przeżyciem a poprawą stosunków między ludźmi. Ale byłoby to postawienie sprawy na głowie. Chodzi bowiem o to, że doznanie tego typu albo taki sposób życia to właśnie przedmiot poprawionych stosunków między ludźmi. Na Dalekim Wschodzie stosunki międzyludzkie należą do domeny konfucjanizmu, a nie Zenu, ale od czasów dynastii Sung (959—1278) Zen w poważnej mierze podtrzymywał tradycje konfucjańskie i był głównym ich źródłem dla kultury japońskiej. Dostrzegał bowiem ich znaczenie dla stworzenia takiego typu społeczeństwa, w którym mógłby się krzewić, nie popadając w konflikt z porządkiem społecznym. Etyka konfucjańska jest w istocie rzeczy wyraźnie ludzka i relatywna, a nie boska i absolutna.

Co prawda przeżycie Zenu jest poza przyczynowością, ma jednak pewne skutki. Można je mianowicie odnieść do czegokolwiek, do każdej wyobraźalnej sfery ludzkiego działania. Wszędzie zaś odciska swe nieomylnie rozpoznawalne piętno. Cechy charakterystyczne owego spontanicznego życia to *mo* czy *cz'u*, czyli „dążenie bez wahania”, *wu wei*, które można tu interpretować jako bezcelowość, i *wu-szy*, czyli prostota albo brak afektacji.

Przeżycie Zenu nie przewiduje żadnego określonego sposobu działania, nie ma bowiem ani celu, ani przyczyny. Niemniej zwraca się ono bez chwili wahania ku wszystkiemu, co jest do zrobienia. *Mo* czy *cz'u* to myśl działająca bez żadnego skrępowania, bez miotania się między przeciwieństwami. Nauczanie Zenu w znacznej mierze polega na stawianiu ucznia wobec dylematów, które ma rozstrzygnąć bez chwili zastanowienia czy wyboru. Reakcja następować ma natychmiast, jak dźwięk wydobywający się z klaszczących dłoni albo

iskra z potartego krzemienia. Z początku uczeń nienawykły do tak szybkiego odpowiadania na pytanie jest zmieszany. Gdy jednak nabierze wiary w swą „pierwotną”, spontaniczną myśl, nie dość że odpowiada z łatwością, jego słowa okazują się również niezwykle trafne. To tak, jak z talentem zawodowego komika, zdolnego do dowcipu w każdej sytuacji.

Mistrz może więc zacząć rozmowę od zadania uczniowi wielu zwyczajnych pytań o banalne sprawy, na które uczeń odpowiada zupełnie spontanicznie. Ale nagle mistrz pyta: — *Czy woda spływająca z wanny porusza się prawo-, czy lewoskrętnie?* — Gdy zaskoczony uczeń milknie i zapewne próbuje sobie przypomnieć, jak spływa woda z wanny, mistrz woła: — *Nie myśl! Działaj! W ten sposób* — i macha ręką w powietrzu. Albo też powiada zamiast tego wyjaśnienia: — *Dotychczas odpowiadałeś mi naturalnie i bez trudu. Na czym teraz polegają twoje kłopoty?*

Równie dobrze uczeń może zaskoczyć mistrza i łatwo sobie wyobrazić zabawę, jaką w czasach, gdy nauczanie Zenu było mniej sformalizowane niż dzisiaj, mieli członkowie społeczności Zenu, zastawiając na siebie wzajemnie pułapki. W pewnej mierze ten typ nauczania przetrwał do dziś, pomimo całego rytuału wokół rozmowy (*sanzen*), w której padają pytania i odpowiedzi. Podczas spotkania przy herbacie zmarły mistrz Zenu Kozuki Roszi zapytał mimochodem dwóch amerykańskich mnichów: — *I cóż wy wiecie, panowie, o Zenie?* — Jeden z mnichów cisnął swój zwinięty wachlarz prosto w twarz mistrza. W tej samej chwili Roszi uchylił nieco głowę na bok i zmarszczył się w grymasie uśmiechu, a wachlarz trafił w papierową ścianę za nim.

Suzuki przełożył na angielski długi list mistrza Takuana o związku sztuki szermierczej z Zenem i ten list to z pewnością najlepsze pisane źródło wiedzy o tym, co się w Zenie rozumie przez *mo* czy *cz'u*, czyli „dążenie prosto naprzód”. I Takuan, i Bankei kładli nacisk na fakt, że pierwotna czy nienarodzona myśl bezustannie czyni cuda, nawet u najbardziej przeciętnych ludzi. Drzewo ma niezliczone liście, a mimo to myśl chwyta je wszystkie na raz, nie zatrzymując się na żadnym z osobna. Wyjaśniając to obcemu mnichowi, powiedział Bankei: — *Żeby sobie dowieść, że twoja myśl to myśl Buddy, zwróć uwagę, że wszystko, co tu mówię, trafia do ciebie, mimo że nie staram się tego w ciebie wepchnąć.* — A zmęczony agresywnością pewnego mnicha z sekty Nicziren utrzymującego, że nie rozumie ani słowa, Bankei poprosił go, żeby się zbliżył. Mnich postąpił naprzód. — *Jeszcze bliżej* — rzekł Bankei. Mnich znów się przybliżył. — *Jak dobrze mnie jednak rozumiesz!* — powiedział Bankei. Innymi słowy, nasz prawdziwy organizm wykonuje najcudowniej skomplikowane czynności bez chwili wątpliwości czy za-

stanowienia. Sama świadomość ufundowana jest na całym systemie spontanicznego działania i dlatego człowiek, chcąc nie chcąc, musi mu zaufać. Człowiek to właśnie to działanie.

Zen to nie tylko kult niezamierzonego działania. Nie o to chodzi w *mo* czy *cz'u*, by wyeliminować refleksję, tylko by się pozbyć skrępowania w działaniu i w myśli (...). Najprostsze lekarstwo to poczuć się nieskrępowanym tak, żeby się nie opierać skrępowaniu. Gdy się człowiek poczuje nieskrępowany, skrępowanie natychmiast znika. To tak, jak podczas jazdy na rowerze. Kiedy się rowerzysta zaczyna przewracać na lewą stronę, nie może przeciwdziałać upadkowi (tzn. skrępowaniu) zwracając się w prawo. Musi skrócić kierownicę w lewo, a wówczas wraca do równowagi. Zasada jest oczywiście ta sama co przy wydostawaniu się ze sprzeczności „usiłowanej spontaniczności”, dzięki uznaniu, że usiłowanie, to właśnie spontaniczność. Trzeba się nie opierać skrępowaniu.

„Skrępowanie” to zapewne najlepszy odpowiednik pojęcia *nien* w tym sensie, w jakim występuje ono w zwrocie *wu-nien* — „nie-mysł” czy jeszcze lepiej „nie-ukryta myśl”. Takuan wskazuje, że takie jest również prawdziwe znaczenie buddyjskiego terminu „przywiązanie” (gdy się na przykład mówi, że u Buddy nie ma przywiązania do świata). Nie o to tu chodzi, że Budda jest jak z kamienia, bez uczuć, wzruszeń, ani odczuć głodu czy bólu, tylko o to, że nic go nie krępuje. Dla Zenu typowe jest więc uczucie głębokiego przekonania do tego, co się robi. Zen do wszystkiego się zabiera szczerze i swobodnie i dlatego nie musi się wcale pilnować. Nie miesza uduchowania z myśleniem o Bogu przy obieraniu kartofli. Jego uduchowanie to właśnie obieranie kartofli. Jak pisze Lin-czi:

Kiedy nadchodzi czas, żeby się ubrać, ubieraj się. Kiedy musisz iść, idź. Kiedy masz usiąść, siadaj. Ani przez chwilę nie myśl o tym, jak się stać Buddą... Opowiadasz mi o doskonaleniu swych sześciu zmysłów i swej aktywności, ale w moim przekonaniu wszystko to tylko uluda (karma). Dążyć do natury Buddy, starać się wejść na drogę Buddy to zarazem dążyć do celu (karma), a to prowadzi do piekła. Chcieć zostać Bodhisattwą to również dążyć do celu. Tak samo jak studiować sutry i komentarze do nich. Buddowie i Patriarchowie to ludzie pozbawieni takiej nienaturalności... Powiada się wszędzie, że trzeba uprawiać Tao, że trzeba iść drogą Buddy. Jakie Tao trzeba uprawiać, na jaką trzeba wejść drogę? Czego ci jeszcze brak w tym, jak funkcjonujesz w tej chwili? Cóż jeszcze dodasz do miejsca, w którym się teraz znajdujesz?

A wiersz z Zenrin mówi:

Nic lepszego niż się ubierać czy jeść obiad.

Nie ma Buddy ani Patriarchów — bez tego.

To jest *wu-szy*, czyli niezamierzona naturalność niezależna od myśli o Zenie, o Tao, o Buddzie. Człowiek nie unika tych myśli. Same odchodzą, gdy się okazuje, że są niepotrzebne. *Ten nie rozwodzi się nad tym, gdzie jest Budda. Nie przystaje tam, gdzie Buddy nie ma.* Czytamy bowiem w *Zenrin*:

Być świadomym prawdziwej myśli, prawdziwej istoty

rzeczy —

Oto wielka choroba Zenu!

Tak jak *ryba pływa w wodzie, ale jest jej nieświadoma, a ptak fruwa na wietrze, ale nic o nim nie wie*, tak prawdziwe życie nie wymaga w Zenie *wzburzenia fal, kiedy wiatr nie wieje*, nie wymaga religijności ani uduchowienia jako czegoś poza i ponad samym życiem. To dlatego mędrzec Fa-jung nie dostawał już więcej kwiatów po swej rozmowie z Czwartym Patriarchą Zenu.⁵ Jego świętość nie sterczała dłużej jak obolały palec. O takim człowieku mówi *Zenrin*:

Wchodząc do lasu, nie porusza trawy.

Wchodząc do rzeki, nie porusza wody.

Nikt go nie dostrzega, bo on sam siebie nie zauważa.

Często się mawia, że wierzyć w kogoś, to jak mieć drzazgę w palcu, i że buddyzm to inna drzazga, którą się chce tę pierwszą usunąć. Gdy się przeniknie buddyzm, usuwa się obydwie drzazgi. Ale jeżeli buddyzm, obojętne czy traktowany jako filozofia, czy jako religia, okazuje się innym rodzajem wiary, poszukiwaniem bezpieczeństwa duchowego, dwie drzazgi stają się jedną. Jak się ich w takim razie pozbyć? Usuwać te drzazgi to jak *zmywać krew krwią*, by przywołać słowa Bankeia. Dlatego nie ma w Zenie ani Ja, ani Buddy, w którego by można wierzyć, nie ma dobra, które trzeba osiągnąć, ani zła, którego trzeba unikać, nie ma myśli, które trzeba wykorzenić, ani rozumu, który trzeba oczyścić, nie ma ciała, które musi zginać, ani duszy, która ma być zbawiona. Od jednego zamachu cały ten gmach abstrakcji rozpada się na kawałki. Jak powiada *Zenrin*:

⁵ Odsyła to do historii spotkania na polu legendarnego Czwartego Patriarchy Tao-szyna z mędrcem Fa-jungiem, który mieszkał w pustelni na górze Niu-t'u, a był tak święty, że codziennie ptaki przynosiły mu kwiaty w podarunku. Podczas rozmowy w pobliżu zaryczało jakieś zwierzę i Tao-szyn podskoczył przerażony, co Fa-jung skomentował: — *Jak widzę, masz to jeszcze!* — mając oczywiście na myśli instynktowne uczucie strachu. Wkrótce potem Tao-szyn napisał niepostrzeżenie imię Buddy na kamieniu, na którym zwykł siadać Fa-jung. Gdy Fa-jung to zauważył, zawahał się, czy może tam usiąść. — *Jak widzę, masz to jeszcze!* — powiedział Tao-szyn. I w tym momencie Fa-jung przeżył satori. A ptaki już nigdy nie przynosiły mu kwiatów. (przyp. tłum.)

*Żeby ratować życie, trzeba je unicestwić.
Dopiero wówczas osiąga się wreszcie pokój.*

I jeszcze:

*Jedno słowo tworzy niebo i ziemię.
Jeden miecz unosi cały świat.*

O tym mieczu powiedział Lin-czi:

Jeśli człowiek uprawia Tao, nic mu z tego nie wyjdzie, bo ze wszystkich stron będą mu się pchać złe rzeczy. Ale kiedy się zjawi miecz mądrości (prajna), ani jedna rzecz się nie ostanie.

Ów miecz mądrości, który ucina abstrakcję, to właśnie wskazywanie wprost, dzięki któremu omija Zen pułapki religijności i trafia wprost do serca. Kiedy więc gubernator prowincji Lang zapytał Jao-szana: — *Co to jest Tao?* — mistrz wskazał najpierw na niebo, a potem na wodę w dzbanie. A poproszony o wyjaśnienie, powiedział: — *Chmura na niebie i woda w dzbanie.*

Alan W. Watts

tłum. Antoni Hoffman

ŚNIEG

I, żeby to jeszcze raz powtórzyć, idę po Ziemi, po jakiejś części Ziemi. Pod nogami, pod śniegami mam ziemię. Co by to mogło być innego? Myślę, że jest ubita i równa. Jeżeli to nie ziemia i nie skała, to lód. Bardzo prawdopodobne, że to lód. Tak czy inaczej dowodzi to — najbardziej namacalnie jak można — że jestem gdzieś na Ziemi, na starej Ziemi. Byłoby absurdalne przekopywać się przez śnieg tylko po to, żeby zobaczyć, co jest pod nim — ziemia czy lód. Ta biała warstwa może mieć dziesiątki metrów. Zresztą śnieg wypełniający wszystko dookoła zasypywałby dziurę równie szybko, jak ja bym ją kopał. Bardzo szybko zasypałby i mnie.

To nie może być żadna inna planeta. Powietrze jest zupełnie zwyczajne, zupełnie dobre.

Ta niezwykła burza rzuciła samolot w dół. Pilot próbował wylądować, ale źle ocenił siłę wiatru i położenie ziemi. Samolot się roztrzaskał. Kadłub wygiął się i pękł, a mnie wyrzuciło na zewnątrz. Myśląc tylko o tym, żeby uciec z miejsca katastrofy, pobiegnę w zawieję i zemdlałem. To tłumaczy, dlaczego, kiedy już odzyskałem przytomność i wstałem spod śniegu, który mnie przykrył, nie udało mi się dostrzec ani samolotu, ani reszty pasażerów. Wszędzie dookoła było to, na co bez przerwy od tamtej pory patrzę. Nieustanny gęsty ruch śniegu. Zacząłem iść.

Oczywiście, przed tym pierwszym przebudzeniem wszystko mogło być zupełnie inaczej. Nic z tego nie pamiętam. Wydarzenie, które rzuciło mnie tutaj w śnieg, odebrało mi pamięć. O tym jednym nie można wątpić. To, by tak rzec, jeden z moich faktów. Katastrofa samolotu to tylko hipoteza robocza.

Powinienem jeszcze wytrzymać dość długo. Zdaje się, że mam niezwykły zapas energii. Najważniejsze to zachować jasność umysłu. Oprzeć się niewzruszenie na umiarkowanej nadziei, uspokoić w ten sposób i ośmielić. Hipnotyzować go nieznacznie czymś w rodzaju bezustannej modlitwy. Bo dopóki myślę trzeźwo, dopóty mam siłę. A to jest tu najważniejsze — siła. Mogę być nie wiem jak rozważny i bystry, ale bez energii, jestem stracony. Nie ma co o tym myśleć. Jak mi zabraknie sił, skończę się ja sam, a razem ze mną — moja rozważa i bystrość. Dopóki mi starczy energii, mogę poprawiać swoje błędy, mogę je przetrwać, przebrnąć przez nie. Na przykład ten koszmarny błąd, który — o ile wiem — popełniam właśnie w tej chwili. Ten krok, ten i następne pięćset czy pięć tysięcy — wszystkie są błędne, wszystkie bez sensu. Wracam tam, gdzie byłem dziesięć go-

dzin temu. Ale poznają tę myśl. Rozum nie jest moim sprzymierzeńcem. Podtrzymuje mnie, broni, ale jest i wrogiem — nie dość myśli o wydostaniu mnie stąd. Możliwe, że gdybym nie myślał, wszystko poszłoby dobrze. Po prostu szedłbym naprzód, świadomy jedynie sukcesu w pokonywaniu przestrzeni krok za krokiem. Najważniejsze to zachować czujność, zachować czujność umysłu, rozpoznawać te zdradliwe, paraliżujące, śmiercionośne myśli w chwili, kiedy przychodzą, chwytając je, zanim dadzą nura wzdłuż kręgosłupa.

Potem delikatnie, ale bez żadnego szacunku, wypychać je z powrotem na zewnątrz, w śnieg, skąd pochodzą. Bo one są właśnie stamtąd. Są enklawami śniegu, naporem tego ogromu martwoty. Ale są takie chytne! Mamy rację, mówią, a przynajmniej bardzo możliwe, że mamy rację. I dlatego musisz nas wpuścić, a nawet musisz się na nas zdać, bo ponad wszystko poświęciłeś się prawdzie. Właśnie w ten sposób, z taką miną przychodzą. Cóż wiem o prawdzie? Jak gdyby prostoduszne poświęcenie się prawdzie mogło być ostatecznym prawem egzystencji! Wiem tylko to — i to coraz lepiej — co dla mnie dobre. To tylko mój rozum ma ten godzien najwyższej pogardy podziw dla hipotetycznej prawdy. Ale rozum — wiem o tym i potwierdza się to co chwila — nie jest mną i bynajmniej nie musi mi pomagać. Mam kłamać? Muszę przeżyć — ta prawda jest równie święta jak inne. I tak jak głodne prawdy pożerają prawdy senne, ja muszę strawić wszystkie prawdy poza tą, muszę je zamienić w zdrowie i siłę, a te, których nie potrafię strawić, muszę wypłuć, bo w tej sytuacji moja wola przeżyłaby to jedyne usta, jedyny, że tak powiem, układ trawienny, tylko dzięki niej żyję. Inne prawdy! Rozluźniam się na moment, na moment pozostawiam rozum samemu sobie — i już się panoszą. Nurkują we mnie triumfująco, bezlitośnie. Nie ma ich co pytać o zamiary ani o siłę. Pięć sekund nieuwagi i już są. Wycieka ze mnie energia, wnętrzości zamieniają się w wodę, świadomość ulatuje, kurczy się, muszę stanąć.

Jakie są moje fakty? Muszę mieć jakieś konkrety.

Zakładając, że robię sześć kroków na pięć sekund, obliczam, że — po uwzględnieniu regularnych krótkich drzemek — idę przez tę zawięję od pięciu miesięcy i przeszedłem już przez ten czas odległość równą szerokości Atlantyku między Southampton a Nowym Jorkiem. To dwa fakty. I trzeci — w ciągu tych pięciu miesięcy półmrok śnieżycy ani nie zgęstniał, ani się nie rozjaśnił.

Więc?

Wydaje się, że nie ma wątpliwości — jestem gdzieś za kołem podbiegunowym, w Arktyce albo w Antarktyce. To mnie pociesza. To znaczy, że mam szanse przeżyć. Dla samej tylko przyjemności przechodzili ludzie odległość równą długości Azji.

Rzecz jasna, nie idę po prostej. Ale to nie powinno mnie niepo-

kość. Możliwe, że źle zrobiłem na początku, kiedy zacząłem iść pod wiatr, a nie z wiatrem. Idąc pod wiatr, tracę na darmo cenne siły, a ten nużący śnieg zakleja mi bez przerwy oczy i usta. Ale muszę zaufać wiatrowi. To zdanie się na jego łaskę to podstawa. Wiatr jest dla mnie nie tylko kompasem. Właściwie w ogóle nie jest kompasem. Jest moim prawem. Nic nie byłoby równie bezużyteczne jako kompas. Nie ma się co nad tym rozwodzić. Rzeczywiście, bardzo możliwe — i nie powinienem tego przed sobą ukrywać — że wiatr prowadzi mnie tam i z powrotem po ciasnym, małym labiryncie, tyle że zmienia się tak powoli, że nie mogę tego zauważyć. Albo, skoro słońce zakreśla okrąg horyzontu, może być, że wiatr waha się wewnątrz niego trzysta sześćdziesiąt stopni na dobę, kręcąc mną — bo ciągle idę pod wiatr — w idealnym kole o średnicy nie większej od siedmiu mil. To wyjaśniałoby dziwny fakt, że pomimo wielkiej odległości, którą przeszedłem, powierzchnia terenu jest ciągle płaska jak stół, zupełnie jak na początku. Zamarznięte jezioro. Z pewnością. Wszystko to bardzo możliwe i muszę się z tym pogodzić, ale nie wolno mi się dać przytłoczyć, nie wolno zapomnieć o korzyściach.

Próba zdania się na instynkt i los szczęścia, pójścia w poprzek wiatru jest wykluczona. To byłaby katastrofa. Własny sąd poprowadziłby mnie, oczywiście, po okręgu. Żeby się wyrwać z tego koła, musiałbym zmieniać przemyślnie kierunek marszu — po to tylko, żeby iść po okręgu trochę większym albo wręcz tym samym, tyle że w drugą stronę. Tym więcej zmian kierunku. Zmian coraz dzikszych i gwałtowniejszych, zmian zmian. A wszystko po to, żeby uniknąć niebezpieczeństwa, które ledwie zamajaczyło, tak słabo, że może go w ogóle nie być. Wiadomo, jak by się to skończyło. Krzyk i bieg. I tak dalej. Zataczanie się wkoło, jak człowiek osaczony przez tłum. Padanie i pełzanie. I tak dalej. Śnieg.

Nie. Muszę wytrwać. To znaczy — iść pod wiatr. Twarz do wiatru i mocno panować nad myślami, a cała reszta wyjdzie sama. Nie ma najmniejszego powodu do niepokoju. W końcu nadejdzie noc polarna. Przyniesie raptowną zmianę klimatu — to nieuniknione. Oczyści niebo i odsłoni bezbłędną busolę gwiazd.

Przygniatająca większość faktów jest po mojej stronie. Właściwie mógłbym wierzyć w Opatrzność. Niechby cokolwiek było troszeczkę — tylko troszeczkę — inaczej, niż jest. Niechbym na przykład zamiast się ocknąć w zawiei na równej, ubitej ziemi, odzyskał przytomność spadając bez końca w śnieżnej chmurze. Mógłbym się bardzo poważnie zastanawiać, czy lecę w przepaść, czy nie. Albo niechby się zdarzyło, że atmosfera składa się z amoniaku. Nie mógłbym żyć. I na chwilę przed śmiercią z braku tlenu byłbym na pewno przekonany, że jestem a jakiejś martwej planecie. Albo gdybym nie miał tułowia, a ramiona i nogi wyrastałyby mi prosto z głowy, cały

mój system przekonań byłby od początku bez sensu. Sny na przykład nic by dla mnie nie znaczyły, a raczej przemawiałyby za tym, że ja sam jestem bezsensowny. Umarłbym prawie natychmiast z czystego osłupienia. Nie trzeba zresztą przywoływać tak bardzo innych sytuacji. Gdybym tylko nie miał tych wspaniałych butów ze świnińskiej skóry, spodni, kurtki, rękawic i kaptura, mróz od razu by mnie zabił.

A nawet gdybym miał jeszcze dwa razy więcej rzeczy, niż mam, co bym począł bez krzesła? Krzesło jest dla mnie równie ważne jak każde płuco. Właściwie — jak oba płuca, bo bez niego bym zginął. Gdzie bym spał? Wprost na śniegu. Ale sprawdziłem, że kiedy leżę, prędzej niż po minucie przykrywa mnie śnieg, a mróz obejmuje mi ręce, stopy i twarz. Nie mógłbym spać. Innymi słowy, bardzo szybko upadłbym z wyczerpania, a śnieg by mnie pogrzebał. Ale mam krzesło. Otwieram więc szelki, ustawiam krzesło na śniegu, siadam, kładę stopy na poprzeczce między przednimi nogami, splatam ręce na kolanach i mogę w ten sposób przespać pełne dziesięć minut, zanim zasypie mnie śnieg.

Łańcuch opatrnościowych zbiegów okoliczności nie ma końca. Albo raczej — jest jak łańcuch pocztowy, jednolity, bez żadnego ogniwa, które by zdradziło i unieważniło resztę. Nawet sny stanowią jego część. Są równie ważnym i mocnym ogniwem jak wszystko inne, bo nie może już być dłużej żadnych wątpliwości, że dokładnie odtwarzają całe moje poprzednie życie, cały świat, jaki jest i jaki widziałem, a wszystko bez najmniejszej sprzeczności. A niechby tylko moja amnezja była troszeczkę silniejsza! Tylko tego by trzeba. Bez tego świadectwa istnienia świata i mojej własnej tożsamości, żadne wysiłki nie miałyby sensu. Mógłbym się tylko rozejrzeć, odetchnąć i umrzeć — jak pisklę, które wypadło z gniazda.

Wszystko do siebie pasuje. A w efekcie — przeżyłem i jestem zdecydowany przeżyć. Powinienem się cieszyć.

Krzesło jest zupełnie zwykłe. Nie ma się co doszukiwać w nim jakiegś tajemniczości. To typ krzesła wiejskiego — doskonale pasuje do moich snów. Tak samo jak moje ubranie, ciało i usposobienie. Jest drewniane, pomalowane na czarno, miejscami spod czerni ukazuje się powłoka brązu. Brak mu jednego z dziewięciu prętów oparcia, a jakieś dziecko — myślę, że to dziecko — zakleiło gumą do żucia pusty otwór. Prawa przednia noga jest mocno poharatana, na pewno przez szczeniaka, a na siedzeniu i czarna, i brązowa farba jest przetarta i widać ciemne słoje bladego drzewa. Jeżeli to wszystko nie jest dostatecznym dowodem rzeczywistości czegoś poza mną samym, rzeczywistości świata, z którego do mnie przychodzi, świata, który śnię w swoich snach — równie dobrze mogę się położyć na śniegu i skęńczyć ze wszystkim.

Te dziwaczne szelki nie powinny mnie niepokoić. Co prawda niczego takiego nie ma na świecie, przynajmniej na takim świecie, jaki dotychczas wyśniłem. Ale ponieważ nie śniłem jeszcze nic, co się zdarzyło po moich dwudziestych szóstych urodzinach, możliwe że takie szelki wynaleziono pomiędzy nimi a momentem katastrofy. Może weszły wtedy w powszechne użycie. Albo są rekwizytem jakiejś zabawy, która weszła w modę w dwudziestym siódmym roku mojego życia i pochłonęła mnie bez reszty. Siadanie na dziewiętnastowiecznych krzesłach na śnieżnych szczytach. A może opanowała mnie pasja malowania pejzaży polarnych, i to właśnie siedząc na tym krześle, więc specjalnie zaprojektowałem te szelki. Szczęśliwe dziwactwo! Szelki doskonale się nadają do moich obecnych potrzeb. Ale to wszystko wciąż jeszcze jest niejasne. Nie śniłem dotąd mnóstwa rzeczy. Z dwudziestego trzeciego i dwudziestego czwartego roku życia nie mam prawie nic — kilka nieistotnych epizodów. Zupełnie nic po dwudziestych szóstych urodzinach. Ale reszta jest prawie kompletna. Z tego wynika, że teraz powinien mi się uzupełniać dwudziesty trzeci i czwarty rok życia, a co ważniejsze — dwudziesty siódmy, a przynajmniej tyle, ile go już minęło, razem z dokładnymi informacjami o przebiegu katastrofy i pochodzeniu krzesła.

Mój wiek jest niemal pewny. Gdybym śnił swoje życie chronologicznie, rzeczywiście byłoby się czym martwić. Nie mógłbym wiedzieć, ile jeszcze jest przede mną. Oczywiście, jeśli nagle przyśni mi się coś z sześćdziesiątego roku życia, będę musiał zmienić zdanie. Co mnie naprawdę przekonuje o mojej młodości, to energia. Wygląd zewnętrzny ciała nic mi nie mówi. Dłonie i stopy — a to jest wszystko, co się odważyłem odsłonić — mam takie czarne i skurczone, że można by pomyśleć, że mam już kilkaset lat, a nawet że nie żyję. Ale to wyniszczenie jest zupełnie zrozumiałe. Od pięciu miesięcy żyję tylko siłą woli, bez najmniejszej chęci na jedzenie.

Muszę wracać do pracy. Rodzice na pewno są zrozpaczeni. I Bóg wie, co się stało z Heleną. Czy się z nią ożeniłem? Nie mam obrączki ślubnej. Ale byliśmy zaręczeni. I to jest drugie potwierdzenie mojej młodości — mam dla niej takie samo uczucie jak wtedy, silniejsze nawet, tak, o wiele silniejsze, choć prawdę mówiąc, to uczucie może być po prostu rozpaczliwą tęsknotą za światem w ogóle, tęsknotą, dla której moja ówczesna miłość do Heleny jest czymś w rodzaju formy czy modelu. Możliwe, bardzo możliwe, że w rzeczywistości zapomniałem już o niej. Możliwe nawet, że mam sześćdziesiąt lat, a ona nie żyje od trzydziestu czterech. Pewne sprawy mogą wyglądać zupełnie inaczej, niż to sobie wyobrażam. Gdybym wysnuł do końca logiczne konsekwencje tego rozumowania, nie znalazłbym żadnego dowodu, że moja praca, rodzice, Helena i cały świat to coś więcej niż mój własny wynalazek, improwizacja wyobraźni na te-

mat mojej postaci, ubrania, krzesła i całego otoczenia. Jestem w sytuacji, w której niczego nie mogę być pewny.

Na szczęście za istnieniem świata przemawiają nie tylko możliwości. Jest jeszcze wiara, przekonanie. Co by się ze mną stało, gdybym ich nie miał? Kiedy tylko pozwalałam jednej z owych możliwości na najmniejszą poufałość, chwytła mnie gigantyczny bezsens, chwytła fizycznie, za serce, jak gdyby sam mięsień wpadał w rozpacz i gotów był zrezygnować ze wszystkiego.

Odwaga i spokój. To powinna być moja modlitwa. Powinienem to powtarzać i powtarzać, jak buddyści swoje „O kwiecie lotosu”. Powtarzać to tak długo, aż samo się zacznie powtarzać w sercu, aż serce zacznie to każdym uderzeniem rozprowadzać po całym ciele. Odwaga i spokój. Oto świat. I więcej o tym nie myśleć.

Moje krzesło utrzyma mnie w zdrowiu. Omalże mógłbym powtarzać: moje krzesło, moje krzesło, moje krzesło. Znam na nim każdy ślad, każdy słój. Takie bliskie i takie realne! Ono samo stanowi Wszechświat, cały Wszechświat. Mocno zbite, o żywym i zgrabnym kształcie, delikatne i twarde zarazem.

A skoro mam i grę, nie ma się czego bać. Chociaż gra jest niebezpieczna. Kusząca i niebezpieczna. Ale wystarczy, że sprawia mi przyjemność. Ustawiam krzesło na śniegu i pozwalam sobie myśleć, że pójdę spać, ale zamiast usiąść, cofam się kilka kroków w zawieję. Jak ja to wymyśliłem? Na początku nie śmiałem popatrzeć w inną stronę. Nigdy przedtem nie wypuściłem go z rąk, po odpięciu szelek nie zostawiłem go nawet na chwilę. Ale potem puściłem je i cofnąłem się w śnieg. Nigdy dotąd nie słyszałem swego głosu. Zaskoczył mnie dźwięk, który mi się wydarł z gardła. Cóż, potrzebuję jakiejś rekompensaty. A ta gra jest dość pożyteczna. Dodaje mi siłę, mógłbym nawet pobiec. I to jest właśnie chwila niebezpieczeństwa. Chwila przemożnego zniecierpliwienia, kiedy bardzo mi łatwo wyłamać się spod kontroli rozumu, posłuchać instynktu i rzucić się na los szczęścia, popędzić w poprzek wiatru.

Ale jest jeszcze większe niebezpieczeństwo. Gdybym popędził w poprzek wiatru, dość szybko odzyskałbym zmysły i odwróciłbym się znowu twarzą pod wiatr. Niebezpieczna jest sama gra, stadium, które już osiągnęła. Teraz nie tylko się cofam. Ustawiam krzesło, odwracam się do niego tyłem i odchodzę w zawieję, uważnie licząc kroki. Po czternastu krokach stoję. Piętnaście to granica zasięgu wzroku w tym gęstym strumieniu śniegu, więc po czternastu zatrzymuję się i obracam. Niech to będą reguły gry. Powinienem je przyjąć na stałe. Bo na początku nic nie widzę. To mi powinno wystarczyć. Wszędzie sypie milcząca szarość. Cisza jest jak ogromne ciśnienie, jak powolne, nieuchwytne narastanie niewyobrażalnego ciśnienia. Gdybym tam po prostu stał, rozum trzasnąłby mi w parę

sekund. Ale ja się koncentruję, pokonuję pokorny lęk przed pustką i uparcie się w nią wpatruję. Z początku wszystko jest jak zawsze — jak zawsze od pięciu miesięcy. Potem serce zaczyna mi gwałtownie walić, bo coś zaczyna mi niewyraźnie majaczyć, jakiś cień drżący w niespokojnej szarości. Niknie i ciemnieje, zjawia się, znowu ginie. Robię krok w przód i całą siłą woli się zatrzymuję. Cień jest taki sam. Jeszcze jeden krok. Zdaje się, że cień trochę ciemnieje. Potem znika. Rzucam się dwa kroki naprzód, ale natychmiast staję, bo znów jest — zupełnie wyraźny, nieruchomy. Powoli posuwam się w jego stronę. Zgodnie z zasadami gry, muszę nad sobą panować, powstrzymać szloch i okrzyki — choć nie sposób, rzecz jasna, przynajmniej na razie, oddychać regularnie — aż do chwili, kiedy cień okaże się krzesłem. W tym ogromnym szarym bezsensie — moje krzesło! Płatki śniegu płyną w stronę nóg i prześlizgują się pomiędzy prętami, uderzają w nie, przyczepiają się i pełzną po siedzeniu. Zachować panowanie — to przekracza wówczas ludzkie siły. W gruncie rzeczy tracę chyba przytomność. Na pewno nie odpowiadam za to płaczące i wrzeszczące coś, które się wali na krzesło, obejmuje je, całuje, obija sobie o nie policzki. Zaczynam mówić po imieniu do płatków śniegu, które przebiegają mi po rękawicach, po krześle. Wpatruję się w każdy płatek, jak gdyby miał żywą twarz. Mówię do nich: Wilhelm, Joanna, Piotr, Jezus, Ferdynand, co tylko mi przyjdzie do głowy. Krzyczę do nich, przytakuje, śmieję się. Cóż, ten szal jest dość nieszkodliwy.

Pokusa, żeby zrobić więcej niż czternaście kroków, staje się teraz bolesna. Pójść dalej w zawieję. Czterdzieści kroków. Potem wracać, wpatrując się przed siebie. Piętnaście kroków, dwadzieścia. Stop. Cień.

To już nie byłoby nieszkodliwe wariactwo. Gdybym zostawił w ten sposób swoje krzesło, mógłbym go już nigdy nie odnaleźć. Na tym potoku śniegu nie zostają żadne ślady. Tygodniami szukałbym potem, zataczając wielkie koła i cały czas wyteżając wzrok, żeby znaleźć w szarej monotonii cień. A tymczasem krzesło — ze swoimi zgrabnymi nogami i eleganckim oparciem — stałoby o sto mil ode mnie, w zawiei, nieruchome, pokryte śniegiem, a czasem znów odsłonięte. I przez stulecia, długo po mojej śmierci, wciąż by stało, takie samo, ze śladami po zębach i brakującym prętem, czekając, aż z nicości wyjdzie ciemniejszy cień i zacznie do niego coś wrzeszczeć, zwali się na nie, weźmie je.

Ale mam swoje krzesło ze sobą, na plecach, tutaj. Nie ma obaw, że je kiedyś utracę. Dopóki zachowam panowanie, dopóki zachowam rozum. Wszystkie fakty są po mojej stronie. Muszę tylko wytrwać.

Ted Hughes
tłum. Antoni Hoffman

THE TAO OF PHYSICS

Nauka rozdrabnia się coraz bardziej i coraz bardziej integruje. Te dwie przeciwstawne tendencje obecne były w rozwijającej się nauce od początku, inaczej rozwój ten nie mógłby nastąpić. Rozdrabnianie (analizowanie) niezbędne było dla coraz dokładniejszego opisywania coraz mniejszych wycinków badanej rzeczywistości, integrowanie (syntetyzowanie) umożliwiało zachowanie spójności nauki, ułatwiało, lub może nawet: umożliwiało, porozumienie między naukowcami i zapewniało kontakt między wtajemniczonymi, a całą resztą ludzkości („profanami”). Kontakt taki, mimo kastowych zapędów uczonych, odbywał się zawsze i był chyba korzystny dla obu stron.

Gorzej wygląda sprawa stosunków nauki z religią. Tu rozbrat zdawał się rozszerzać z upływem czasu, by osiągnąć wreszcie skrajne oddalenie, *point of no return*. Tak się przynajmniej mogło wydawać w niedawnych jeszcze czasach, gdy nauka była tak bardzo empiryczna, pozytywistyczna, racjonalna.

Rzecz się odbywała nie tylko „w głąb”, ale również „wszerz”, był zachłanny, agresywny. Z opanowaniem nowych terenów nauka święciła nowe triumfy, zarazem jednak traciła swą pilnie strzeżoną czystość. Zagrzebana w okopach pozytywizmu mogła śmiało stawiać czoła otaczającemu niebezpieczeństwu mistycyzmu, wznosiła mury demarkacji, które ją tyleż odgradzały od groźby skażenia, co konserwowały w ustalonych kanonach. Byliśmy płaszczykami i wszystko już o powierzchni naszej kuli wiedzieliśmy. „Fizyka jest zamkniętą nauką, która wszystkie większe odkrycia ma za sobą, trzeba tylko usunąć drobne plamki na jasnym jej obliczu” mawiał nauczyciel Maxa Plancka, nie przeczuwając, że jego uczeń właśnie odkryje całkiem nowe, niezwykle rewiry nauki. „Świat nie ma już dla nas żadnych tajemnic” powiedział Berthelot. Z punktu widzenia płaszczyków mieli niewątpliwie rację — na mapie powierzchni ich kuli nie było już prawie białych plam.

Nauka płaszczyków dokonała doprawdy imponujących osiągnięć: sklasyfikowała obserwowane zjawiska, opisała ich cechy, ustaliła rządzące między nimi prawa. Powierzchnia kuli była jej wyłączną domeną; o głębiach i przestworzach mogą bąkać inni, tego nie ma, lub raczej — nikt nigdy tego nie zobaczy, nie odczuje, nie warto rozpraszać wysiłków na tak niepojętą sprawę.

Rozszerzanie terenów nauki zwiększało potencjalną możliwość jej skażenia. Przesuwając linię demarkacji (jak często były one naprawdę przestrzegane?) zbliżano się do obszarów, gdzie stare koncepcje, postawy i uprzedzenia były niewystarczające, a poruszanie się wymagało nowych przystosowań.

Od zarania naszej cywilizacji uczyliśmy się klasyfikować świat, wydobywać różnice, ustalać dychotomie. Rozróżniliśmy ciało i duszę, materię i energię, podmiot i przedmiot, jednostkę i otoczenie, całość i część, ciągłość i nieciągłość. Dzięki tym klasyfikacjom uczyliśmy się poznawać świat, bo przecież dostrzec — to wyróżnić.

*

Tylko mistycy starali się zrozumieć świat inaczej. Spytano kiedyś mistrza Zenu: „Jak można dojść do Tao?”. Odrzekł: „Czy słyszysz odgłos potoku?”. „Tak, dlaczego?”. „Oto jest droga dojścia”. Życie dla Tao jest strumieniem, który pochłania przeciwieństwa, a człowiek ma dać się unieść jego prądowi. Tao nie jest bogiem człowieka, Tao nie daje się czcić, do Tao nie można się modlić. W Tao nie można wierzyć, lecz Tao można doświadczyć. A jednak Tao właśnie bliskie jest temu Bogu, w którego jakże często chcieli wierzyć, lub wierzyli uczeni.

*

Nauce nigdy nie była obca myśl o obecności wszechogarniającego, mądrości Boga, może Architekta, Głównego Matematyka. „Geometria istniała przed dziełem Stworzenia, jest współ-wieczna z umysłem Boga, jest samym Bogiem” pisał Kepler. Pojęcie Boga utożsamiane nieraz bywało z pojęciem nieskończoności: „Idea Boga jest niczym więcej jak jedną z form idei nieskończoności. Tak długo, póki tajemnica nieskończoności ciąży nad ludzkim umysłem, tak długo wznoszone będą świątynie kultu nieskończoności, niezależnie od tego, czy modlić się będziemy do Brahmy, Allaha, Jehowy czy Jezusa...” (Pasteur). Uczony-płaszczak, który bada swą kulę, czuje nieraz nad sobą tę nieznaną istotę i domyśla się, że tam właśnie tkwić może źródło jego inspiracji. Bada fakty natury i wie, że do ich złączenia potrzeba czegoś więcej, niż tylko biegłości myślenia, sprawności w posługiwaniu się aparatem teorii. Pozytywizm był zawsze kanonem nauki, ale ilu uczonych z czystym sumieniem twierdzić może, że zawsze tego kanonu przestrzegało?

Potrzeba natchnienia. Od Mikołaja z Kuzy po Einsteina przewija się to „czucie oceaniczne”, ta intelektualna ekstaza o całkiem religijnym posmaku. „Mistycy wierzą w nieznanego Boga, myśliciele i uczeni w nieznaną porządek, trudno powiedzieć, którzy prześcigają

których w nieracjonalnym oddaniu" (Koestler). Potrzeba entuzjazmu. *En theos* — „Bóg wewnątrz”, czyli entuzjazm właśnie. „Wielkość ludzkiego działania mierzona jest inspiracją, z której wypływa” — to jeszcze raz Koestler. Bóg uczonych, jeśli istnieje, jest oceanem, wszechporządkiem, jest Tao. Einstein: „Twierdzę, że religijność kosmiczna jest największą i najszlachetniejszą siłą badań naukowych. (...) Jakże głęboka wiara w inteligencję Stworzenia i jak silna tęsknota powodować musiała Keplerem i Newtonem, pozwalając im rozwikływać przez lata pracy mechanizm niebieski. (...) Tylko kosmiczna religijność nadaje taką siłę. Ktoś nie bez racji powiedział, że poważny badacz jest w naszym zmaterializowanym wieku jedynym głęboko religijnym człowiekiem”. Einstein uważał się za panteistę.¹

*

Sztukę „myślenia oceanicznego” dawno posiedli Chińczycy. Zrozumieć, to ogarnąć, wczuć się, przeżyć. Takie myślenie nie jest podobne do naszego myślenia, myśl chińska nie jest linearna, lecz holistyczna. Dosłowne tłumaczenie z chińskiego brzmi w językach europejskich jak przekaz telegraficzny. Słynne pierwsze zdanie z *Tao te king*, świętej księgi ludzkości, spisanej przez taoistę Lao-tsy, brzmi: ² „Tao może Tao nie wieczne Tao.” Rozbiór logiczny tego zdania jest bardzo trudny, bo zdanie to nie jest zapisem słów, tylko zapisem inspiracji. Chińskiego pisma się nie czyta, chiński alfabet się ogląda. „Jeden rysunek wart jest tysiąca słów”. Chińskie słowa są właśnie obrazkami. Sztuka wiernego tłumaczenia polega na unikaniu interpretacji tekstu. Tłumaczenie z chińskiego jest właśnie interpretacją, dosłownie zdanie chińskie można by tylko narysować. Byłby to rysunek abstrakcyjny. Chcąc zrozumieć zdanie chińskie nie wystarczy je zanalizować. Tak samo, by pojąć świat, nie wystarczy go analizować. „Wu-wei” — „idź z prądem”, „nie zmuszaj się”, lub może „podaj się energii”, „rób tak, jakbyś nie robił” — bez względu na przebieg łatwo zrozumieć, co znaczy to zalecenie.

*

Rozbrat między nauką a religią wydawał się (a może wydaje się jeszcze?) nieodwracalny, bo nauka w sposób oczywisty kłóciła się z religią. To znaczy: taka nauka, jaką zwykle uprawiano, z taką religią, o jakiej najczęściej mieli okazję naukowcy słyszeć. Przykładem, więcej: symbolem, może być stosunek Darwina do religii. W młodo-

¹ Ten i inne cytaty za: A. Koestler, *The Act of Creation*, New York, 1967.

² Lao Tsy: *Tao te King*, pod red. Etienne'a, Paris, 1967.

ści głęboko religijny, przyjmujący każde słowo Biblii, ortodoksyjny. Wierzył głęboko, lecz wiara jego była płytka, naiwna. I taka sama stała się jego antyreligijność. Jako naukowiec krytykował cuda biblijne, znaki na niebie i ziemi. Około 30-stki, jak sam powiada, „stracił smak do wyższych przeżyć estetycznych”. Mózg jego pracował nad systematyzowaniem faktów, odkrywaniem praw przyrody, ale nie chłonał już poezji, co najwyżej niezobowiązujące, lekkie opowiadania z koniecznym happy-endem. Od religii odszedł zupełnie, jako bezpośredni powód podawał podobno niemożność uwierzenia w biblijną opowieść o wieży Babel. Choć oddał się więc nauce, czuł, że utracił coś istotnego. Pisał: „Utrata tych gustów jest utratą szczęścia i może być szkodliwa dla intelektu, a bardziej prawdopodobnie dla charakteru moralnego, przez osłabienie emocjonalnej części naszej natury”. Wiara w naukowy porządek świata, czy wiara w biblijne opowieści; uznając taką alternatywę mógł Darwin dokonać tylko jednego wyboru. Dokonał go, by boleć potem nad tym, co utracił.

Inaczej Maxwell, ten olbrzym nauki, ten, który utorował fizyce drogę do współczesności. Od fizyki klasycznej, „naturalnej” do naszej fizyki, „surrealistycznej” droga wiedzie przez metafizykę, „czucie oceaniczne”. Dla Maxwella nauka nie wykluczała religii, bo dla Maxwella naiwny ateizm był nienaukowy. Sztywnie deterministyczne podejście do świata było dlań sprzeczne z głębokim naukowym pojmowaniem rzeczywistości. Przejście od przyczynowości mechanistycznej do statystycznej miało dla Maxwella charakter rewolucyjny, gdyż dzięki temu spojrzenie nauki na świat stawało się mniej schematyczne, doktrynalne, bardziej za to podatne na pierwiastek niepewności. W glorii swej wielkości pisał wierszyki satyryczne o płytkim materializmie Filistynów:

(...) „Gdy w ewolucji falach rwących
Płyniemy aż do kresu nocy
Walka o byt jest naszym celem.
Z upadłych bogów pokryją pyły
Ziemi i Słońca zamarzłe bryły
Energii wszystkiej nie poznasz cieni
Materia w eter się przemieni
My zaś zrzucimy naszej pracy brzemię.
W wieczność eteru-fale pędzące
Sięgniemy nieba, co jest za słońcem”.
(przekł. aut.)

*

Pierwsze zdanie *Tao te king* jest kluczem do zrozumienia całej księgi, więc również do zrozumienia, czym jest Tao. To pierwsze zda-

nie tłumaczono jednak na wiele sposobów. Przyjrzyjmy się bliżej tym tłumaczeniom. „Droga, którą można wyrazić słowem, nie jest wieczną Droga, nazwa, która może być nazwana nie jest wieczną Nazwą” (te wielkie litery w tekście to już interpretacja tłumacza, chiński nie zna żadnych wielkich liter). „Zasada, która może być sformułowana, nie jest tą, którą zawsze była, Byt, który może być nazwany, nie jest tym, który zawsze istniał”. „Tao, które jest drogą (albo: które może być opisane) nie jest wiecznym Tao, Imię, które może być nazwane, nie jest wiecznym Imieniem”.

Ciekawe, że wielkich liter używa się raz dla Tao (Drogi) i Imienia prawdziwego, lub też w każdym przypadku, gdy słowa te się pojawiają. Niepewność ta wynika z niejasności obu tych pojęć, czy Tao i Imię są wieczne i niezienne, czy też przeciwnie, ich wewnętrzną cechą jest zmienność. W klasycznej interpretacji Tao i Imię są niezienne, wieczne, nieruchome. Nad atrybutami Tao zastanawiali się wszyscy tłumacze, bo od tego zależy przekład (interpretacja) pierwszego zdania *Tao te king*. Być może najbardziej zdumiewającego tłumaczenia dokonał Duyvendak, sinolog i filozof holenderski. Oto jego wersja: „Droga prawdziwie Droga nie jest wieczną drogą, Imię prawdziwie Imię nie jest stałym imieniem”. Tu użycie wielkich liter zostało w stosunku do klasycznych tłumaczeń odwrócone. W sposób zasadniczy zmienił się też sens. A więc wieczne, niezienne Tao nie jest prawdziwym Tao, wieczne, niezienne imię nie jest prawdziwym Imieniem. Ich atrybutem są ruch, zmienność, niestałość? A może ich cechą zasadniczą jest wieczna niestałość? Czym jest więc Tao?

W przedmowie do francuskiego wydania *Tao te king* powołuje się Etiemble w swych próbach określenia Tao na polskie tłumaczenie Czuang Tsy, innej wielkiej księgi taoistowskiej, dokonane przez Witolda Jabłońskiego. W tłumaczeniu tym zasadnicze zdanie, określające atrybuty Tao, brzmi: „Lecz jedność jednoczy wszystkie przemiany, choć nie panuje tam stała zasada”. A więc Duyvendak ma rację, istotą Tao jest wieczna niestałość? A może wreszcie jest tak, że atrybutów Tao nie da się wyrazić słowami, może to inkryminowane zdanie (jakkolwiek by go nie interpretować) mówi prawdę, kiedy głosi, że Tao, które można wyrazić słowami, nie jest Tao prawdziwym, więc Tao unika wszelkim próbom interpretacji? „Tao, które możemy pojąć, nie jest rzeczywistym Tao, imię, które chcemy mu nadać, nie jest jego odpowiednim imieniem”, przekłada Lin Kia Huei, francuskojęzyczny taoista, współpracujący z Etiemblem. Łatwo zauważyć, że jest to wersja odmienna zarówno od klasycznej, jak i od koncepcji Duyvendaka. A przecież mimo swej odmienności mówi ona to samo, co odczytać można ze wszystkich właściwie tłumaczeń *Tao te king*, to mianowicie, że Tao jest nieuchwytnie, wieczne, nie-

pojęte, zmienne i stałe zarazem. Nie dociekajmy więc dalej, przyjmijmy, że Tao jest jakie jest. I że to właśnie jest definicją Tao.

*

To nieprawda, że Tao nie uznaje dychotomii. Mało jest systemów, które by dwoistość świata tak silnie podkreślały. Świat składa się z dwóch pierwiastków — *jang* i *in*. *Jang* to pierwiastek męski, jasny, racjonalny, aktywny, *in* to pierwiastek żeński, ciemny, intuitywny, bierny. Wszystko, co istnieje w świecie, jest *jang* albo *in*. Tylko Tao jest niepodzielne. *In* i *jang* współwystępują w nim, zachodzą na siebie, uzupełniają się. Tao jest bierne i aktywne zarazem, jest silne słabością i słabe swą siłą, jest wszystkim, co istnieje i jest sposobem istnienia tego wszystkiego. Jest niepojęte, bo nie poddaje się rozumieniu.

„Jeśli rozumiesz, rzeczy są takie, jakie są,
Jeśli nie rozumiesz, rzeczy są takie, jakie są”

powiada mistrz Zenu. Pojąć Tao można w ekstazie. Ekstaza nie jest przyjemnością, jest doświadczeniem złożonym z przyjemności i bólu, które bardzo trudno osiągnąć, i które nie może trwać długo. „Nikt nie może zobaczyć Boga i żyć dalej” mówi Biblia. Filozof holenderski, Aart van der Leeuw, tak ujął myśl, która streszcza w jakiś sposób Zen i Tao: „Tajemnica życia nie jest problemem do rozwiązania, ale rzeczywistością, której trzeba doświadczyć”.

Świat jest dwoisty, jak dwoista jest woda składająca się z dwóch gazów. Odwieczny problem myśli europejskiej, czy ważne jest „tło” czy „figura”, jest w Tao problemem pozornym, tak jak pozorne byłoby pytanie, czy w wodzie ważny jest wodór czy tlen. Dzieje myśli i sztuki europejskiej to kolejno następujące po sobie odwracanie perspektywy: raz ważny jest człowiek, to znowu natura, raz duch, raz ciało, naturalizm albo symbolizm, realizm albo romantyzm, nauka lub wiara, *jang* albo *in*. A przecież: „Organizm różni się od środowiska tak samo, jak jedna strona wstęgi Möbiusa różni się od drugiej” powiada Alan Watts.³ Pary przeciwieństw są dwiema postaciami tego samego procesu. „Cała dialektyka, a zwłaszcza dialektyka przyrody Engelsa, zawarta jest w Tao” — pisał przed 35 laty marksistowski myśliciel Thalheimer. Tao to cała rzeczywistość ujęta w swym stawianiu się, ruchowskiego ku entropii. Etiemble: „Tylko umarły może być dobrym taoistą”.

*

³ Alan Watts, *Cloud-hidden. Whereabouts Unknown. A Mountain Journal*, New York 1974.

Nauka europejska (lecz czy była kiedykolwiek inna nauka?) jest racjonalistyczna, empiryczna, jest *jang*. I taka sama jest też nasza cywilizacja. Ze wszystkich gałęzi nauki najbardziej do przodu wy-sforowała się fizyka. I właśnie od fizyki zdaje się przychodzić po-jednanie z *in*, fizyka współczesna jest chyba najbliższa tej uogól-niającej teorii, która pochłonie rozróżniane przez myśl europejską opozycje.

W swej książce *The Tao of Physics*, która niedawno ukazała się w Ameryce, Fritjof Capra, fizyk wysokich energii, pracujący w La-wrence Berkeley Laboratory i wykładający na Uniwersytecie Kali-fornijskim pokazuje, że myślenie właściwe taoizmowi daje się po-godzić z koncepcjami współczesnej fizyki, więcej: uzmysławia, że wspólne są pewne ogólne inspiracje, z których czerpią fizycy i taoiści.

Od kiedy dowiedzieliśmy się, że żyjemy w czterowymiarowej prze-strzeni, jesteśmy bliżsi zrozumienia Tao. Przeżyć i doświadczyć cza-soprzestrzeń jest tak samo trudno jak przeżyć i doświadczyć Tao. Fizyka współczesna zbliża nas do zrozumienia misterium tego stru-mienia, w którym zatracają się dychotomie. Mistycyzm wschodni potrafi osiągnąć te niezwykle stany, kiedy świadomość wznosi się na wyższy poziom, trudno wyrażalny słowami. Pojęcia czasu i prze-strzeni są w Tao zasadniczo podobne do tych pojęć w teorii wzglę-dności. Cząstki elementarne są w równej mierze falowe co korpusku-larne, ich określenie zależy od sposobu w jaki je traktujemy, są *in* i *jang* zarazem. Jak Tao. Zasada komplementarności Bohra jest w swej najgłębszej wymowie taoistyczna. Ciało i dusza. Materia i energia. *In* i *jang*. $E = mc^2$. Wykluczające się pary dychotomii? Tyl-ko myśl chińska sprzed paru tysięcy lat i fizyka relatywistyczna i kwantowa wiedzą, że opozycje te nie odnoszą się do najgłębszej istoty świata, że są powierzchowne.

Kultura i cywilizacja europejska są wciąż jeszcze przepojone pierwiastkiem *jang*. Być może przetrwanie tej kultury zależeć bę-dzie od uświadomienia sobie, zrozumienia i przyjęcia konieczności uzupełnienia tego pierwiastka o jego dopełnienie — *in*. Bo tylko wtedy osiągnięta będzie harmonia życia, tylko wtedy zrozumiemy i doświadczymy życie w całej jego złożoności. Synteza fizyki i taoiz-mu jest, zdaniem Capry, możliwa, gdyż są to w pewnym sensie tylko odmiany stylistyczne tego samego wywodu o świecie. Książkę Capry warto polecić nie tylko fizykom i taoistom.

Marcin Ryszkiewicz

MIĘDZY EWANGELIĄ A PRINCIPIA MATHEMATICA

Okres ośmiu lat, jakie upłynęły od śmierci Bertranda Russella przyniósł wiele publikacji dotyczących najtrwalszych elementów w dorobku wielkiego liberała. Na tle wielostronnych analiz przedstawionych przez niego rozwiązań z zakresu filozofii, matematyki, metodologii czy etyki społecznej dobrze byłoby umieścić także pytanie, jak wyglądają w perspektywie czasu Russellowskie rozwiązania podstawowych kwestii światopoglądowych? O ile znalazły one aprobatę i kontynuatorów w kręgu osób najbliższych filozofowi? Jakie były wyniki przekazu tych zasad w obrębie samej jego rodziny?

Wiele materiału przydatnego do odpowiedzi na te pytania znaleźć można w wydanych w 1975 r. wspomnieniach Katherine Tait, córki Russella z jego drugiego małżeństwa z Dorą W. Black.¹ Autorka *My Father Bertrand Russell* rozpoczęła pisanie książki w rok po śmierci ojca, mając ukończonych lat pięćdziesiąt. Duża wrażliwość osobista pozwoliła jej dostrzec wiele zdarzeń i reakcji trudnych do zauważenia dla zewnętrznego, przygodnego obserwatora. Ze spostrzeżeń tych tworzy się całościowa mozaika i tam, gdzie na ogół dostrzega się sztywny formalizm, *Principia Mathematica* czy efektywizm liberalnych postulatów, dostrzec można jeszcze zarysy ludzkiego serca z jego niepokojem, dla którego deklaracje były tylko zasłoną.

W KRĘGU MORALISTYKI BEZ ŁASKI

Koncepcja światopoglądu Russella kształtowana jest u polskiego czytelnika w dużym stopniu przez lekturę *Dlaczego nie jestem chrześcijaninem*. Lektura ta może łatwo prowadzić do przekonania, iż Sir Bertrand pod wpływem *Logiki* i *Autobiografii* J. S. Milla, rozwiązał w swym życiu raz na zawsze problemy teologiczne, odrzucając tezę o istnieniu Boga w wyniku argumentacji filozoficznej. Russell nie należał jednak do ludzi pielęgnujących z dogmatycznym uporem przyjęte wcześniej opinie. Wprawdzie w jego rozwiązaniach światopoglądowych nie było podobnego następstwa ekstremalnych

¹ K. Tait, *My Father Bertrand Russell*, ed. H. B. Jovanovich, New York — London 1975, ss. 211.

stanów jak w jego postawach uczuciowych w życiu rodzinnym, to jednak zastosowanie tu czarno-białego schematu klasyfikacyjnego byłoby dużym nieporozumieniem. W liście z 18 czerwca 1958 r. osiemdziesięcioletni filozof, przyznaje, iż sam ma trudności klasyfikacyjne, gdyż nie wie, czy uważać siebie za ateistę, czy też za agnostyka. Wyznaje on: „Sam tkwię w wątpliwościach co do tego punktu i czasem nazywam siebie tak, a czasem inaczej. Sądję, że dla filozoficznej ścisłości w płaszczyźnie, gdzie można zanegować realne istnienie obiektów materialnych i uznać możliwość, iż świat powstał przed pięcioma minutami, powinienem nazywać siebie agnostykiem; jednak ze względu na wszystkie praktyczne cele — jestem ateistą.”²

Usprawiedliwiając swe niezdecydowanie Russell przyznaje, iż jakiegokolwiek stanowisko w tej tak zasadniczej kwestii pociąga za sobą wielkie ryzyko intelektualne. Posługuje się metaforą Systemu Słonecznego, w którym krąży porcelanowy czajnik do herbaty.³ Jeśliby ktoś twierdził, iż między Marsem a Ziemią jest takie miejsce w przestrzeni kosmicznej, gdzie po eliptycznej orbicie krąży porcelanowy czajnik, to można usiłować kpić z jego twierdzenia, można nie zauważać go, ale nie można wykazać, iż jest ono fałszywe. Podobnie jest z tezą o istnieniu Boga. Można na nią reagować ekspresywną kpina. Można nie zwracać na nią uwagi. Niemożliwe jednak jest wykazanie jej fałszywości. Cień powątpiewania pozostać musi zawsze i dlatego logicznie uzasadniony jest tylko agnostycyzm.

Dzieląc niepokój niezdecydowania w wyborze agnostycyzm/ateizm Russell nie znał lęku niepewności w ocenie czy to etycznych konsekwencji teizmu, czy też religii instytucjonalnej, uzewnętrznionej w działalności różnych Kościołów. W odpowiedzi na list jednego z widzów, który prosił o precyzację do Russellowskiego wywiadu dla BBC, autor wywiadu stwierdził, iż w Kościele katolickim uważa za absolutnie niemożliwą do przyjęcia koncepcję rodziny, rozvodu i zasad etyki seksualnej.⁴ W tych perspektywach pytanie o istnienie czajniczków w przestrzeni kosmicznej przedstawiało być kwestią czysto akademicką. Czajniczki można tolerować, gdyby krążyły spokojnie po swych eliptycznych orbitach. Jeśli jednak uznanie ich istnienia ma prowadzić do uznania nierozzerwalności małżeństwa, hipotezę czajniczków nie należy się zbytnio przejmować.

Ostatnie zdanie nie suponuje oskarżenia filozofa o nieuczciwość intelektualną, o to, że krytykował on religię, bo jego życie niezgodne było z jej wymaganiami. Inspiracji dla krytyki religii szukać należy bowiem nie tyle w osobistych niepowodzeniach rodzinnych

² W: *The Basic Writings of Bertrand Russell*, London 1962, 5 n.

³ Tamże.

⁴ List z 13 listopada 1957 r., w: *The Basic...*, 9.

Russella, co w obrazie chrześcijaństwa, jaki w okresie dzieciństwa ukształtowano w umyśle Bertranda. W środowisku rodzinnym Russellów dominujący wpływ na formowanie obrazu niedoskonałości etosu ewangelicznego miała babka Bertranda, druga żona lorda Johna Russella, lady Frances Elliot. Po śmierci męża przejęła ona troskę o edukację religijną wnuka, ukazując mu własną wizję chrześcijaństwa z sympatiami do unitarianizmu i do Szkockiego Kościoła Prezbiteriańskiego. Religia ta była religią zakazów i obowiązków, zbiorem reguł i — jak napisze później Katherine Tait — „suchym moralizmem bez łaski”. Na zakazy i reguły można było spoglądać z wyniosłością lorda lub przymrużeniem oka, ale istota ujęcia leżała w tym, że na piękno życia można było liczyć dopiero po śmierci, a obecnie pozostawało tylko czekanie w nudnawo-sztywnej atmosferze. Postawa nudnego oczekiwania była zupełnie obca w stosunku do temperamentu Bertranda. Z natury cenił on wyżej konkretne, dotykalne dziś niż idealne wizje jutra. Stąd też mając lat kilkanaście rozpoczął poszukiwania argumentów, które naruszałby spójność wizji kształtowanych przez babkę. Kiedy nadgorliwy szwajcarski guwerner zwrócił 13-letniemu chłopcu uwagę, iż trzeba wybierać i być albo darwinistą, albo chrześcijaninem, Bertrand, choć nie wierzył w rzeczywiste zachodzenie stosunku wykluczania w tym przypadku, przyznawał, iż znacznie bardziej odpowiadałby mu pierwszy z wymienionych wariantów.⁵

Wzory sceptyczno-liberalnego nastawienia do religii i moralności mógł on znaleźć także i u rodziców. W *Reminiscencjach religijnych* podkreśla on z dumą, że ceremonia pogrzebu jego matki, zmarłej gdy sam Bertrand liczył lat sześć, była ceremonią całkowicie świecką, zaś ciało zmarłej zostało pogrzebane w ziemi obok domu w Wye Valley. O ile matka przyjmowała i praktykowała bez żenady relatywizm etyczny, sympatie ojca Bertranda były jednoznacznie po stronie ateizmu i sceptycznego liberalizmu.

Sceptyczny liberalizm był również oznaką dobrego tonu w atmosferze studiów w Cambridge. Nietzsche, Flaubert czy Shaw byli autorami, których autorytet był znacznie większy niż autorytet lady Frances Elliot; stąd też konsekwencje tez o śmierci Boga czy ironicznych uwag pod adresem współczesnego chrześcijaństwa uwidoczniły się wkrótce w postawie Russella. Błyskotliwe komentarze wspomnianych autorów imponowały młodemu studentowi znacznie bardziej niż mozolne wyważanie argumentów w stylu Henryka Sidgwicka, który rozpoczął studium języków semickich jedynie w tym celu, by przed rozwiązaniem kwestii istnienia Boga poznać optymalnie idee Boga w tradycji biblijnej. Russell wyznaje, iż w sto-

⁵ *My Religious Reminiscences*, w: *The Basic...*, 32.

sunku do ostrożnych dociekań Sidgwicka odczuwał jedynie pogardę. Natomiast w ewolucji osobistych przekonań religijnych wyróżnia on trzy okresy:

- 1) do 15 roku życia, w którym to roku przestał uważać się za chrześcijanina,
- 2) od 15 do 18 roku — okres deizmu, w którym uznawał istnienie Boga jako Pierwszej Przyczyny świata,
- 3) po 18 roku — okres agnostycyzmu z praktycznymi skłonnościami do ateizmu.

Pisząc w *Autobiografii* o ostatnim z wymienionych okresów Sir Bertrand wyznaje, iż tracąc stopniowo wiarę przeżywał często odczucie smutku i niezadowolenia z życia. Dopiero gdy proces ten został zakończony, miał Russell doświadczyć radosnego odczucia wyzwolenia. Ostatnie zdanie o tyle nasuwa wątpliwości, że jest ono trudne do pogodzenia z cytowanym wyżej fragmentem listu o niemożności definitywnego rozstrzygnięcia trudności światopoglądowych. By radość wyzwolenia mogła być radością autentyczną i pełną, musiałaby być wolna od wątpliwości. W stanie niepewności ani wyzwolenie nie jest całkowite, ani proces utraty wiary nie jest definitywnie zakończony.

Uwagi te znajdują potwierdzenie w tekście innego listu Russella, tym razem cytowanego przez jego córkę. Píše on m.in.: „W mych najgłębszych odczuciach pozostawałem zawsze samotny i nie znalazłem w ludzkich rzeczach żadnego towarzystwa. Morze, gwiazdy, nocny wiatr na pustych miejscach znaczą dla mnie więcej niż ludzkie istoty, które najbardziej kochałem i świadomy jestem, że ludzka uczuciowość jest dla mnie formą ucieczki od próżnego poszukiwania Boga”.⁶

Nie ma w tym wyznaniu radości człowieka totalnie wyzwolonego. Jest w nich gorycz kogoś, kto próbował puste miejsce po zagubionym Bogu zappełnić dociekaniem naukowymi, efektownymi manifestami społecznymi, burzliwym życiem rodzinnym. I jest w nich rezygnacja człowieka, który mimo wielokierunkowej aktywności i dynamizmu w odniesieniu do pewnych poszukiwań zajął postawę kapitulacji i uznał je za próżne.

Cień rezygnacji, rozterek, kruchości intelektualnych argumentów rzutował również na zwykłe, prozaiczne sytuacje niesione przez życie. Katherine wspomina ojcowskie argumenty, za pomocą których usiłował on zaszczerpić w dzieciach zasady etyki laickiej, i wskazuje, jak kruchość tych argumentów dostrzegana była nawet

⁶ *My Father...*, 47.

przez „filozofów” w wieku przedszkolnym, którzy polemizowali z ojcem w następującym stylu: „Tato, ja nie chcę robić tego. — Musisz robić! — Dlaczego muszę? — Ponieważ większość ludzi będzie szczęśliwa, jeśli to zrobisz. — Ale mnie nie obchodzą ludzie. — Powinni cię obchodzić! — Dlaczego? — Ponieważ większość ludzi będzie szczęśliwa, jeśli będziesz się liczył z ich zdaniem.”⁷ Podobnie jak można spreparować karykaturę postawy teistycznej, usiłując wyrazić prawdy wiary w języku małego dziecka, tak też Russellowski utylitaryzm etyczny przyjmował karykaturalne formy, gdy trzeba było argumentować, iż dzieci powinny jeść kaszkę w ramach uszczęśliwiania ludzkości. Nie tylko dzieci miały zastrzeżenia wobec tych argumentów. Sam filozof w ostatniej części *Autobiografii* wyznaje z melancholią, że próby zbudowania etyki bez Boga dostarczają, łagodnie mówiąc, umiarkowanych powodów do satysfakcji. Píše on: „Nie widzę żadnych racjonalnych podstaw dla poglądu (...), że to, czego chce większość, jest bardziej pożądane od tego, czego chce mniejszość. Są to wprawdzie problemy etyczne, lecz poza polityką i wojną nie znam żadnej drogi, na której mogłyby one zostać rozwiązane. Jedyne, co mogę powiedzieć w tym względzie, to stwierdzenie, iż opinii w etyce można bronić przez odwołanie się do aksjomatu etycznego. Jeśli jednak nie przyjmie się tego aksjomatu, nie istnieje żadna droga dojścia do racjonalnego wniosku.”

Załamanie się też utylitarystycznej etyki mógł obserwować Russell także w swym życiu rodzinnym. Kolejne decyzje o rozwodach były praktycznym zarzuceniem wpajanej dzieciom tezy o uszczęśliwianiu większości jako o najwyższym kryterium postępowania. Filozof orientował się doskonale, że w tych krytycznych sytuacjach większość bliskich mu osób nie mogła zaakceptować jego niefrasobliwych decyzji. Urodzony w 1937 r. z małżeństwa z Patrycją H. Spence syn Conrad wielokrotnie dawał wyraz swym krytycznym opiniom odnośnie braku odpowiedzialności ojca w jego spojrzeniu na małżeństwo. Po zawarciu czwartego małżeństwa przez Bertranda, Conrad ostentacyjnie stwierdził, iż nie chce utrzymywać z ojcem żadnych kontaktów. Na zarzuty podobnego typu Russell odpowiadał lakonicznie, iż poprzednie żony mogą sobie też znaleźć innych mężczyzn.⁸ Trudno jednak przypuszczać, by wierzył on, iż stwierdzenie to rozwiązuje wszystkie problemy i by nie widział aspektów dostrzeganych przez dzieci.

Świat problemów etycznych i światopoglądowych okazywał się znacznie bardziej złożony niż świat matematycznych dedukcji

⁷ Tamże, 185.

⁸ Tamże, 182.

w *Principia Mathematica*. Ucieczka od próżnego poszukiwania Boga dawała znać o sobie we fluktuacji opinii i w znakach zapytania stawianych przez myśliciela, który z natury lubił wykrzyknik. Dlatego też obok wypowiedzianych z pasją krytycznych ocen pod adresem chrześcijaństwa, ocen, w których element formalny dominował nad racjonalną zasadnością, można znaleźć w pismach Russella krańcowo różne wypowiedzi będące znakami niepewności jego niespokojnego — i w najgłębszych zakamarkach samotnego — serca. Obok znanych powszechnie wypowiedzi, w których filozof podkreślał swe głębokie przekonanie o szkodliwości i fałszu religii, i porównywał chrześcijaństwo do faszyzmu czy komunizmu, można znaleźć w jego dorobku sformułowania o zasadniczo różnym tenorze. Po przekroczeniu siedemdziesiątego roku życia — na przekór wcześniejszym deklaracjom o godności humanizmu bez Boga — przyznawał on z rozczarowaniem na kartach *My Mental Development*: „Ci, co próbują pasować na religię humanizm i nie uznają niczego większego niż człowiek, nie zaspokajają mych uczuć”. Wyznanie to stoi w jawnej opozycji do słów wyrażonych czterdzieści lat wcześniej we *Free Man's Worship*. Młody, pełen optymizmu filozof pisał wtedy: „Prawdziwa wolność człowieka polega na determinacji, by czcić tylko tego Boga, którego stworzyła nasza własna miłość dobra, by respektować tylko te niebiosy, które są natchnieniem naszych najlepszych chwil”. Chwile i natchnienia miały jednak szybko, a na miejsce satysfakcji z tworzenia własnych bogów i osobistych niebios wkładało się odczucie niedosytu. Swoistym tragizmem tchną pierwsze zdania w dedykacji wprowadzającej do *Autobiografii*: „Przez wszystkie te lata szukałem spokoju. Znalazłem ekstazę, znalazłem udrękę, znalazłem szaleństwo, znalazłem samotność, znalazłem ból odosobnienia, który nęka serce. Ale spokoju nie znalazłem.”⁹

Wymowa tych słów łagodzona jest wprowadzicie przez drugą część dedykacji gdzie Russell twierdzi, iż odnalazł ekstazę, spełnienie i spokój po zawarciu małżeństwa z panną Edith Finch. Zauważyć jednak trzeba, że w chwili zawarcia tego małżeństwa liczył on 80 lat, a treściowo podobne opinie o odnalezieniu szczęścia i spełnienia podtrzymywał on chwilowo także i po zawarciu poprzednich małżeństw. Niezależnie od wprowadzającej dedykacji, lektura *Autobiografii* w wielu miejscach odsłania ból i samotność autora. Ze smutkiem człowieka obserwującego, jak gasną wartości, które go niegdyś fascynowały, wyznaje znowu: „Samotność ludzka jest nie do zniesienia. Nic jej nie zdoła przełamać. Chyba jedynie najwyższe natężenie miłości w rodzaju tej, jaką głoszą nauczyciele re-

⁹ *Autobiografia 1872—1914*, Warszawa 1971, 15.

ligii. Cokolwiek nie pochodzi z tego motywu, jest szkodliwe, a w najlepszym razie bezużyteczne”.

Przed laty wszelkie słowa o miłości uważał on za zbędne moralizatorstwo. W swych kontaktach międzyludzkich kierował się innymi zasadami — abstrakcyjnym dobrem ludzkości, nastrojem, uprzedzeniem, antypatią. Powszechnie wiadano np., iż nie znoślił on Sir Arthura Eddingtona i mawiał, iż woli znaleźć się w piekle bez Eddingtona niż z Eddingtonem w niebie. Płynący czas doprowadził jednak do zmiany perspektywy i do wyższej oceny miłości niż błyskotliwych powiedzonek.

Na marginesie rozważań o szczęściu napisał kiedyś Russell, że tajemnicą szczęścia jest umiejętność spokojnego przyjmowania faktu, iż rzeczywistość jest przerażająca.¹⁰ Jego późniejsze przeżycia zdają się jednak wskazywać, iż w zetknięciu z przerażającym wymiarem świata znacznie łatwiej jest podtrzymywać deklaracje o szczęściu niż świadomość szczęścia.

Z BEACON HILL DO DAMASZKU

Warunki wytworzone w latach dwudziestych w domu Dory i Bertranda Russellów znakomicie sprzyjały wychowaniu dzieci w zasadach humanizmu naturalistycznego. W tej atmosferze wzmianki o Bogu i religii miały charakter nieco podobny do informacji o cesarzach rzymskich w rodzinach, gdzie rodzice troszczą się o humanistyczne wykształcenie swych pociech. Różnica przejawiała się w tym tylko, że do cesarzy można mieć nastawienie neutralne uczuciowo, natomiast w informacjach udzielanych przez Dorę i Bertranda miejsce neutralnego komentarza zajmował krytycyzm. Religia przedstawiana była jako źródło strachu, zmartwień i niepokoju, Kościół jako instytucja wynaleziona przez ludzi i szkodliwa dla nich, księża jako ograniczeni intelektualnie wydrwigrosze. Katherine wspomina, jak ojciec nie chcąc, by edukacja ta miała jedynie teoretyczny charakter, zaprowadził któregoś dnia ją i brata do kościoła, aby dzieci mogły przekonać się same o prawdziwości jego słów, a przy okazji zdobyły elementarną orientację w sprawach kultu. Tego dnia podczas nabożeństwa kazanie miał akurat starszek proboszcz przemawiający z prowincjonalnym walijskim akcentem. Rozwijał on motyw „wiem, że Zbawca mój żywie”, powtarzając tekst ten wielokrotnie, a dzieci miały wielką radość i ku satysfakcji ojca chichotały, czekając na następną wypowiedź o „żywiącym Zbawcy”.

¹⁰ Zob. A. Wood, *Bertrand Russell the Passionate Sceptic*, London 1963, 208.

Podobna formacja religijno-praktyczna ubogaćca wspomnieniami o babci, która lekceważyła ostentacyjnie zarówno Kościół, jak i praktyki religijne, miała znaleźć naturalne przedłużenie w Beacon Hill School — słynnej z liberalizmu eksperymentalnej szkole, jaką państwo Russell założyli w 1927 r. i prowadzili przez siedem lat. Program kształcenia uczniów, zwłaszcza w odniesieniu do spraw światopoglądu i etyki seksualnej był tak liberalny, iż osoby, które nie były zainteresowane krytykowaniem szkoły, znajdowały przyjemność w tworzeniu anegdotek opisujących jej charakter. Jedna z takich anegdot opowiada o dziennikarzu, który pewnego dnia postanowił nawiedzić ośrodek znany z szokujących eksperymentów pedagogicznych. Gdy zadzwonił, drzwi otworzył mu jeden z wychowanków w stroju, jakim obdarzyła go matka Natura w momencie narodzin. „O Boże” — miał wykrzyknąć zaskoczony dziennikarz. „Nie istnieje takowy” — z godnością odparło stojące w drzwiach dziecko.

Fundamentalne dla programu nauczania w Beacon Hill deklaracje o wolności dziecka, wykorzystaniu jego naturalnych dobrych skłonności, umożliwieniu optymalnego samookreślenia, uważali twórcy szkoły za niesprzeczne z tymi formami indoktrynacji, w których religię przedstawiano jako produkt ludzkiej fantazji, będący oznaką braku należytej dojrzałości intelektualnej. Katherine wspomina jako wydarzenie jeden z montaży literackich przygotowany w szkole, w którym ksiądz przedstawiony był jako osoba budząca sympatię. Było to wydarzeniem, gdyż normalnie w środowisku tym o księżach mówiło się jedynie jako o głupcach i hipokrytach.

Generalna ocena rezultatów wysiłków pedagogicznych personelu Beacon Hill School przedstawia się raczej żałośnie. Epilogiem zamykającym działalność szkoły był romans Russella z jedną z nauczycielek i w następstwie tego rozwód z żoną. Zamiast wymarzonej formacji nowego człowieka, postępującego zgodnie z naturą, w sposób nieskrępowany przez przesady religijne, udziałem Russellów stał się tylko smutek i gorycz rozczarowania. „Przy końcu siedmiu lat — podsumowuje Kate — stracili oni wzajemnie siebie, zaufanie dzieci, pieniądze i dużo osobistych nadziei”.¹¹

Były jednak obok strat i niepowodzeń także wyniki, które częściowo przynajmniej mogły satysfakcjonować założycieli szkoły. Siedem lat oddziaływania na młode umysły nie mogło zostać zniszczone całkowicie przez końcowe niepowodzenia. Dla wielu wychowanków rozwiązania ukazane w Beacon Hill stały się czynnikiem inspirującym późniejsze decyzje w życiowych wyborach. Katherine wspomina jeden z dialogów prowadzony już w Stanach

¹¹ *My Father...*, 98.

Zjednoczonych z kolegą ze studiów. Kolega ten wiedząc, iż jest ona córką słynnego filozofa zapytał: „Czy ty rzeczywiście nie wierzysz w żadnego Boga? — Nie — odpowiedziałam — nie wierzę. Nie wydaje mi się to konieczne. — Jaki jest wobec tego sens ludzkiego życia? — Cóż, urodziłam się. Mam niewielki wybór. Mogę posuwać się naprzód i robić to, co najlepsze. — Brzmi to beznadziejnie. Jak możesz to znieść? — Poważnie? Możliwe. Ale takie jest prawo życia. Prawo rozwoju świata. Niewielka pociecha z pragnień, żeby było inaczej.”¹²

Spokojne deklaracje jakże często bywają jednak tylko przykrywką dla wewnętrznego niepokoju. W tym przypadku także, mimo zapewnień o sensowności życia wyzwolonego z religijnych złudzeń, Katherine wcale nie była spokojna w głębi duszy. Odczucie niedosytu, duchowej anemii spowodowanej brakiem najbardziej istotnych wartości dawało znać o sobie, zwłaszcza wtedy, gdy przyszła mała stabilizacja, po zawarciu przez Kate małżeństwa z Charlesem Tait, pracownikiem Departamentu Stanu. Młodzi małżonkowie zamieszkali w Waszyngtonie, dzieląc marzenia o przyszłości i dzieląc doświadczenie, że realizacja kolejnych marzeń zamiast oczekiwanej radości przynosi raczej niedosyt i rozczarowanie. Aby przeciwdziałać rodzącym się bez obiektywnego powodu chandrom, Katharine zaczęła czytywać wieczorami *Podbój szczęścia*, napisaną przez ojca książkę, która według założeń autora miała przynosić wewnętrzny pokój osobom przeżywającym duchowe rozterki, związane z refleksją nad sensem i celem życia. Ani ta książka, ani żadna inna nie przynosiły jednak obiecywanej pociechy. Terminologia, w której roiło się od zwrotów o postępie, ludzkości, nowoczesności i rozumie, wydawała się jeszcze dalsza od życia niż dawne kazanie o Zbawcy, który „żywie”. Wypracowany pieczołowicie przez Sir Bertranda zbiór zasad mówiących o tym, by być altruistą, żyć uczciwie i pracować dla dobra ludzkości irytująco przypominał regulamin obsługi maszyny, w której różne urządzenia mają odmienne funkcje, tylko nikt nie wie, czemu służy całość. Lektura rozpraw wypełnionych suchymi sformułowaniami „człowiek może, człowiek powinien, człowiek musi” potęgowała tylko odczucie wewnętrznego rozdrażnienia. Między twardymi słowami tamtych moralizatorskich postulatów a konkretną rzeczywistością zwykłego dnia była bariera nie do przebycia.

Drugim dominującym odczuciem, obok świadomości niedosytu i bezsensu, było odczucie grzechu, winy, potrzeby duchowego oczyszczenia. Jej wrażliwa psychika nie mogła być uspokojona efektywnymi sformułowaniami ojca. Nie potrafiła uciszyć wnętrza w wirze

¹² Tamże, 159.

działalności społecznej czy naukowej. Szukała pomocy. Ojciec wyjaśnił jej, że nie ma powodów do kompleksu winy, oraz że jej reakcje są irracjonalne i nienaukowe. Lekarz pocieszył, że nikt nie jest doskonały i że nie można zbyt wiele oczekiwać od psychoanalizy.

W okresie swych zmagających wewnętrznych Katharine nie myślała o pomocy łaski, bo łaska była dla niej abstraktem znanym z zupełnie innych perspektyw. W samym kościele była do tego czasu trzy czy cztery razy w życiu z racji towarzysko-turystycznych. W którąś z niedziel jedna z waszyngtońskich koleżanek zwróciła się do niej z prośbą, czy Kate nie mogłaby jej pomóc w przygotowaniu kawy podczas spotkania po nabożeństwie w miejscowym kościele. Dzień ten był okazją do spotkania ludzi, którzy Boga traktowali jako realną Osobę, którzy odczuwali potrzebę modlitwy i otwarcia na rzeczywistość innego typu. Zastanawiając się nad tym po powrocie do domu Kate zapytała męża, czy uważałby za bardzo głupie, jeśliby od czasu do czasu chodziła ona do kościoła.

Koncepcja mądrości podzielana przez pracowników Departamentu Stanu była różna od Russellowskiej. Charles nie tylko nie uważał rozwiązań za głupie, ale sam zaczął także chodzić do kościoła. Udział we wspólnocie modlitwy, lektura Pisma św., refleksja nad wartościami uprzednio niedostrzeganymi — były dla obojga fantastyczną przygodą, prowadzącą w nowy wspaniały świat. Szukając brzmia słowa córki liberała, uważającego wierzenia za szkodliwe, kiedy wyznaje ona: „Wiara w przebaczenie i łaskę była jak blask słońca po długich deszczowych dniach. Niezależnie od tego, co robiłam, niezależnie od tego, jak bardzo źle się czułam, Bóg jest blisko, by przebaczyć, by podnieść i postawić mnie znowu na nogi. Choć nie zasłużyłam na jego miłość, nigdy nie mogę jej utracić. Jest to miłość absolutna, nie zaś warunkowa. Mój ziemski ojciec kochał mnie tylko, gdy byłam dobra (tak przynajmniej wierzyłam). Gdy byłam zła, nie kochał. Bóg jednak kochał i kocha, i będzie kochał zawsze niezależnie od mej postawy”¹³.

Konfrontując swe doświadczenia religijne z niektórymi wypowiedziami ojca Katharine nie zgadza się, by religianiosła okaleczenie, negację, zakaz. Taka wizja chrześcijaństwa jest nieporozumieniem. Chrystus przyszedł, by mieli życie w obfitości. Akceptując zasady Ewangelii Kate przyznaje, iż nie utraciła niczego z wyjątkiem wcześniejszego lęku i co najwyżej z wyjątkiem perspektywy wyrafinowanych przeżyć seksualnych, które nie były nigdy przedmiotem jej specjalnych tęsknot.

Spotkanie Chrystusa nie przemieniło automatycznie czarnych ko-

¹³ Tamże, 188.

lorów w białe. Uznaje ona nadal wiele zarzutów z przedstawionej przez ojca krytyki Kościoła za słuszne. Podkreśla jednak przy tym, iż Russell w swej krytyce był o tyle niekonsekwentny, że zarzucając chrześcijanom karykaturalne wykrzywienie zasad Ewangelii, sam nie zadał sobie trudu, by przeanalizować dostatecznie dokładnie te zasady. Ironizowanie nad karykaturami jest czynnością znacznie łatwiejszą i znacznie bardziej efektywną niż refleksja nad oryginałem.

Tłumione uprzednio uczucia religijne dały znać o sobie z całą siłą. Sceptycyzm i liberalizm wydały plon w postaci postawy kontemplacji. Katharine wyznaje, iż mogła spędzać całe dnie myśląc o Bożej doskonałości i o fascynującym pięknie łaski. Żałowała nawet, iż nie mogła już zostać zakonnicą, ofiarowującą cały swój czas Bogu.¹⁴

Zaskakująca jest korelacja nastrojów religijnych z przeżyciami duchowymi jej męża. Mr. Tait w dniach religijnej odnowy doszedł do wniosku, że jeśli wprowadza się Boga w życie rodziny, to trzeba to zrobić konsekwentnie do końca. Dlatego też postanowił on porzucić pracę w Departamencie Stanu, by rozpocząć studia w jednym z anglikańskich seminariów duchownych i potem móc przekazywać innym najbardziej istotne prawdy ludzkiego życia. O decyzji tej państwo Tait lojalnie poinformowali Bertranda i Dorę. Ponad osiemdziesięcioletni wówczas filozof, który zawsze utrzymywał, że ludzie powinni postępować zgodnie ze swymi przekonaniami bez względu na konsekwencje i tym razem nie zmienił zasady. Jego odpowiedzią było: „Cóż, jeśli tak wierzycie, oczywiście, że tak trzeba zrobić.”

Problem materialnego statusu rodziny w okresie studiów Charlesa nie był jednak wcale kwestią oczywistą, tym bardziej, że obok dwójki oczarowanych Ewangelią młodych ludzi w skład tej rodziny wchodziło grono małych dzieci. Charles i Kate mieli zaufanie do Boga, że pozwoli On rozwiązać i ten problem. Można by jednak wątpić, czy zaufanie to było wielkie do tego stopnia, by uwierzyć, że w rozwiązanie problemu uwikłany będzie Sir Bertrand, który nadsyłając potężny zasiłek finansowy ufundował swego rodzaju stypendium na ukończenie seminaryjnych studiów przez zięcia. Zaskoczona Kate pisała ojcu w liście, że Pan Bóg zapewne był ubawiony patrząc na całą ironię sytuacji, w której ktoś znany powszechnie jako krytyk religii ofiarowuje na pewnym etapie życia swoje oszczędności na jej propagowanie. W odpowiedzi Bertrand ze swoistym humorem napisał, iż nie orientuje się, jakie były boże reakcje, natomiast w sposób niekwestionowalny ubawiony był urzęd-

¹⁴ Tamże, 197.

nik Bank of England, którego pozwolenie było konieczne do przesłania pieniędzy.

Czytelnicy *Dlaczego nie jestem chrześcijaninem* mogliby ewentualnie być ubawieni patrząc, jak sędziwy filozof żegnał swego zięcia wyjeżdżającego na pracę misyjną do Afryki, by w dalekiej Ugandzie przekazywać prawdę chrześcijaństwa.

*

Głęboko przeżywając zasadnicze różnice w rozwiązaniach problemów światopoglądowych Katharine Russell zamierzała poruszyć ten temat podczas jednej z wizyt ojca w Waszyngtonie. Wszystko skończyło się jednak na zamierzeniach. Gdy przyjechał Bertrand, usiedli przy stole i popijając herbatę gawędzili o aktualnej sytuacji politycznej i innych błahych sprawach. Zbyt trudno było zacząć rozmowę o dzielących ich tak delikatnych i tak istotnych kwestiach. Rozstali się zachowując wcześniejsze poglądy. Dziś, gdy dzieli ich już nie bariera przekonań, lecz bariera śmierci, Katharine pociesza się, że w bożych perspektywach Russellowskie dążenie do prawdy traktowane będzie jako dążenie do Absolutu, który w różnych grupach ma nadawane różne imiona.

Patrząc na duchową ewolucję Kate Russell i na jej drogę do Chrystusa można myśleć z zadumą o tym, jak bardzo różne mogą być postawy ludzi kształtowanych przez te same idee w tym samym środowisku. Łaska, jaka pewnego dnia dosięgła aktywnego w realizacji antychrześcijańskich programów Szawła na drodze do Damaszku, jest i w nasze dni czynnikiem równie realnym, którego działanie unicestwia rezultaty najbardziej wyrafinowanych i wysoce racjonalnych programów. Niewiele pozostało w postawie Katharine z treści, jakimi w dzieciństwie karmiono ją w domu i w szkole. Pod wpływem łaski rozwiały się i zeszły na dalszy plan zarzuty i obiekcje, jak pod wpływem słońca znika nocna mgła. Podczas jednej z ostatnich wizyt w rodzinnych stronach Kate odwiedziła rektorat jednego z anglikańskich kościołów, znajdujących się w okolicy, gdzie spędziła dzieciństwo. Jako dziecko podziwiała ona tam wypielegnowane otoczenie budynku, piękne kwiaty w ogrodzie etc. Ojciec tłumaczył jej, iż otoczenie to jest piękne, gdyż księża nic nie robią, a mają bardzo dużo pieniędzy. Gdy po latach wróciła znowu w znajome strony, znalazła tam zniszczony, odrapany budynek i zapuszczony ogród, w którym miejsce kwiatów dzieciństwa zajmowały chwasty. Miejscowy duchowny miał poważne kłopoty rodzinne, a w ich następstwie także i finansowe. Ostatnia z ojcowskich interpretacji ulotniła się, by zniknąć bezpowrotnie.

Pozostało tylko to, co najwartościowsze w człowieku — serce wrażliwe i otwarte. Nie uciszy go mała stabilizacja z dywanikiem i kanapą, jak w wierszu Gałczyńskiego, bo jest ono czynnikiem, który rozsadza schematy ludzkich spekulacji i tam, gdzie intelekt znajduje niepewność, gdzie słowa błyszczą, lecz nie przekonują, tęsknoty serca pomagają odnaleźć zagubiony Sens.

Józef Zyciński

ODWAŻNY PRZYBYSZ Z NARBONY

Mistrzowska ręka tworzy dzieła mistrzowskie. Julian Strykowski należy do niewielkiego grona mistrzów polskiej literatury współczesnej. W wielu innych wypadkach można się zawahać przed wypowiedzeniem tak stanowczego sądu. Tu jednak nie ma wątpliwości. Książki Strykowskiego noszą stempel doskonałości, na którą składa się rzadkie bardzo połączenie wielkiej dyscypliny i wyobraźni konstrukcyjno-narracyjnej z bogactwem i poznawczą celnością metaforyki. Strykowski umie harmonizować dwie rzeczy: wielką metaforę, zwierającą całość dzieła, z plastycznością i siłą „małych metafor”. Precyzja budowy powieści mogłaby zagrażać pewną „suchością”, pedanterią, lecz to niebezpieczeństwo jest zażegnane — z sowitą nadpłatą — przez poetycki urok „drobnych” środków wyrazu. Taka właśnie, podwójna, realizująca się i w skali mikro i w skali makro, jest metoda twórcza Strykowskiego. Nie interesuje go, jak widać, anarchia, przemysłna zresztą, zaprowadzana przez wielu dzisiejszych autorów wewnątrz narracji, chaos, który ma być perwersyjnym dość środkiem zaradczym na konwencjonalizację epiki. Strykowski, który od czasu *Głosów w ciemności* oddał swój talent dziełu wskrzeszania pamięci o Żydach i kulturze żydowskiej, posługuje się jakby ułamkami poezji tego narodu, poezji bardzo gęstej, skrótowej, gnomicznej, nasyconej aforyzmami.

Stąd wrażenie pewnej pięknej egzotyki, wrażenie obcowania z kulturą i wyobraźnią bardzo bogatą, lecz już zamkniętą, sklepioną jak kula. Odpowiednio do tego skryzalizowały się środki wypowiedzi Strykowskiego. Może najbardziej doskonały — doprowadzony aż do stanu doskonałej nieruchomości — był, pod tym właśnie względem, *Sen Azrila* (nad miasteczkiem świecił i patronował wydarzeniom „młody księżyc jak ucięty paznokieć”). Jeszcze do tej chwili *Głosy w ciemności* stanowią w twórczości Strykowskiego opus magnum, w stosunku do którego późniejsze książki są dopowiedzeniem i kontynuacją. Wszędzie powtarzają się niektóre zasadnicze układy strukturalne, przy czym idzie bardziej o konstrukcję świata,

ujęcie rzeczywistości, niż o budowę powieści. Mamy do czynienia z zamkniętą gminą żydowską, wierną tradycji, ale nie mającą dość jakości ludzkich, dość wielu sprawiedliwych, by przez trudne lata własnej epoki — z którą zresztą ma minimalną tylko styczność — przenieść nienaruszone wartości i postulaty owej tradycji. Takim sprawiedliwym w *Głosach* był reb Tojwie, ojciec Aronka. Wspólnota żydowska nie umiała już sprostać surowym żądaniom Prawa, tylko jeden reb Tojwie żył na ich wysokości, wyosabiając się wskutek tego z gminy.

Następna kategoria to ziemia święta, Kanaan, dawno utracona, i jej surogaty. W *Przybylszu z Narbony*¹ występuje rabin przybywający z Turcji i namawiający Żydów, mieszkańców małego miasteczka w pobliżu Toledo, by wędrowali do Stambułu. W *Głosach* agitował do idei Herzla Martin Heiber, wzywał do zbiórki pieniędzy na rzecz powrotu Żydów do Palestyny.

Interesujące, że analogiczną poniekąd siatkę kategorii zastosował Strykowski w powieści nie należącej wcale (przynajmniej na powierzchni wydarzeń, nominalnie) do cyklu żydowskiego, mianowicie w *Czarnej róży*. Tam bowiem także spotykamy niewielką i zamkniętą grupę ludzką, która żyje w poczuciu okrażenia przez świat zewnętrzny i roi o ziemi obiecanej. Umieszcza ją jednak wcale nie w Palestynie.

Przybysz z Narbony to nowe słowo w pisarstwie Strykowskiego. Być może autor *Austerii* odczuwał potrzebę pewnego odświeżenia i odnowienia swego inwentarza artystycznego. Co prawda już przedtem inwentarz ten był niezmiernie obfity, bogaty jak miniatura kosmosu. To kwestia lustra. Świat odbija się w kropli wody i w szybie wystawowej sklepu tekstylnego, w bocznych lusterkach samochodów i w oknach drapaczy chmur. Strykowski zbił stare lustro i skonstruował nowe — podobne zresztą do poprzedniego, jakże mogłoby być inaczej, tyle że o nieco innym kącie odbicia promieni słonecznych.

W nowej książce Strykowskiego zmieniła się pewna proporcja. Przedtem na plan pierwszy wysuwał się sam świat przedstawiony, sam historyczno-antropologiczny pejzaż, w stosunku do którego konkretne ludzkie sprawy i problemy pełniły funkcję ważną, lecz nie pierwszorzędną. W *Przybylszu z Narbony* dzieje się inaczej. Tutaj właśnie „problem” widoczny jest najwyraźniej, na drugim miejscu ludzie, którzy ten „problem” przeżywają i odgrywają, na trzecim miejscu — świat.

Główne tematy *Przybylsza z Narbony* to odwaga, wierność, zdrada, miłość, strach. Niezależnie od tego czytelnika tej książki ogar-

¹ Julian Strykowski: *Przybysz z Narbony*, W-wa 1973.

nia pokusa — umotywowana zresztą całkiem nieźle, nie wzięta wcale z powietrza — by *Przybysza* potraktować jako powieść polityczną. Pojawiają się tu przecież klasyczne wątki powieści politycznej, czy przynajmniej quasi-politycznej: zagrożona wspólnota, energiczny, młody bohater, dążący do prędkich i zdecydowanych rozstrzygnięć, kunktatorzy odwołujący się do decyzji, zdrajcy, działający albo dla osobistego dobra, albo, we własnym mniemaniu, dla ocalenia wspólnoty. Wszyscy wciąż rozmawiają i dyskutują, omawiając bez przerwy jedną tylko kwestię — co robić, co zrobić, by uniknąć zagłady. Bowiem gmina żydowska miasteczka w pobliżu Toledo znalazła się w ciężkich bardzo opałach. Są to ostatnie lata piętnastego stulecia, trwa oblężenie Grenady, szaleje inkwizycja, prześladowani są w całym kraju Maurowie i Żydzi. Wielu Żydów nawraca się na chrześcijaństwo, są to tzw. nowochrześcijanie. Niektórzy spośród nich w ukryciu pozostali wierni judaizmowi, inni zaś szczerze nienawidzą dawnych swych współwyznawców. Rządy w Hiszpanii sprawują w tym czasie Ferdynand i Izabela, spowiednikiem Izabeli jest Torquemada.

Wielu już pisarzy sięgało po ten temat, nie ma potrzeby przypominać wielkich poprzedników Strykowskiemu. W *Przybyszu z Narbony* nie inkwizytorzy jednak są bohaterami, tylko żydowskie *barrio*, nie problemy chrześcijaństwa, rozmaicie rozumianego, lecz swoście postawiona „kwestia żydowska”, lub, by powiedzieć jeszcze dokładniej, kwestia ludzka w kwestii żydowskiej.

Gmina jest więc śmiertelnie zagrożona; musi zadecydować, jaką metodę obrony wybierze, czy będzie biernie czekać na śmierć, czy też wejdzie na ścieżkę buntu. Chodzi więc o ściśle ze sobą splecione wątki polityczne i moralne: motyw ostatecznego zagrożenia prawie wyklucza politykę, która jest sztuką życia a nie umierania, sztuką ekspansji, lub przynajmniej odpowiedniej dystrybucji energii. Ale nawet w sytuacji ostatecznej nie cała polityka przemienia się w etykę. Ten właśnie moment rozdziela bohaterów *Przybysza* na dwie grupy, dwa obozy. Jeśli bowiem przyjąć tezę czysto „eschatologiczną”, jeśli uznać, że śmierć stoi pod bramą i jedyne, co pozostaje, to umrzeć godnie, w walce, z myślą o wielkich przodkach i o przyszłych pokoleniach, łaknących przykładu, to politykę praktycznie wyklucza się z pola widzenia. Obrazowi eschatologiczno-etycznemu przeciwstawiają się ci, którzy sądzą, że istnieje jeszcze jakieś pole manewru, manewru właśnie politycznego.

Kłopot w tym, że dwa te ugrupowania tkwią w dwóch różnych światach, dzieli je nie tylko spór ideowy, lecz, by tak powiedzieć, sposób istnienia, mentalność, przyjęte kryteria. W oczach przedstawicieli pierwszej grupy ci drudzy są tylko tchórzami, dla politykujących natomiast ci, co „etyzują”, to szaleńcy, psychopaci, uzurpa-

torzy, którzy podzielał los wielu już fałszywych Mesjaszy. Poza tym przedstawiciele obydwu grup rozdziela też sama już temperatura emocjonalna, jedni są zimno-, drudzy ciepłokrwisci.

Jeżeli konflikt ten nie występuje w *Przybyszu* jeszcze silniej, jeszcze bardziej dramatycznie, to dlatego, że narrator, prowadzący przez karty powieści bohatera, Elego z Narbony, bierze stronę tych od „etyki”, nie tych od „polityki”. Nie jest jednak — narrator — zaciętrzewiony aż tak bardzo, by fałsz moralny widzieć tylko w obozie kunktatorów (choć tu dostrzega go znacznie więcej). Ale nawet nieskazitelny poza tym Eli, anioł zemsty i działania, w imię solidarności godzi się na akceptację kłamstwa w dwóch szalenie dla gminy istotnych sprawach (to jest w sprawie ucieczki Mariany i zdrady wymuszonej na rabinie don Baltazarze przez inkwizytora), chociaż właściwie niszczy to jego wewnętrzną czystość, niezbędny warunek czynu świętego jak sakrament.

Nad etyką i polityką góruje w *Przybyszu z Narbony* trzecia jeszcze potęga, mianowicie religia. Dlatego właśnie mylą nas pozory, gdy bierzemy tę książkę za powieść polityczną. Wszyscy bohaterowie *Przybysza* myślą i czują kategoriami religijnymi. Wszyscy, to znaczy chrześcijanie, Żydzi i muzułmanie. Prędzej gotowi są ponieść klęskę życiową czy polityczną niż narazić na uszczerbek swą wiarę. Do Elego przychodzi na przykład imam, jeden z Maurów, zagrożonych tak samo jak Żydzi, i celem tej rozmowy ma być ustalenie możliwości współdziałania, wspólnej obrony przed potęgą chrześcijan. Jednak żywioł religijny zwycięża i zamiast mówić o walce i sojuszu, Żyd i Maur rozmawiają o wierze, imam proponuje Elemu przejście na islam. Także miłość ustępuje przed religią: Elego łączy uczucie z Cataliną, lecz gdy rozważają swe życie w przyszłości, nie bardzo umieją rozwiązać problemu wyznaniowego właśnie, które z nich dwojga ustąpi i, w imię miłości, porzuci wiarę przodków.

W *Przybyszu z Narbony* nie wyczuwa się też wcale jakichś zamiarów neglizujących, poddających w wątpliwość szczerłość pasji religijnej bohaterów. Owszem, widać wyraźnie, że nierzadko motywy natury zwyczajnie życiowej, czy po prostu instynkt samozachowawczy, podmywają zasady wiary. To jednak bierze się z natury ludzkiej i nie psuje wcale obrazu człowieka religijnego. Dla czytelnika tego rodzaju poprawka religijna uhistorycznia książkę i jej problematykę. Nie dlatego, rzecz jasna, żeby dzisiaj wiara wygasła i przestała być istotnym wektorem myślenia i działania. Nie o to chodzi; lecz obecnie zautonomizowały się znacznie polityka i etyka, zwłaszcza ta pierwsza. Dziś zdarza się, że chrześcijanin, który zstępuje w szeregi ludzi czynnych, bierze swą religię w nawias (Dietrich Bonhoeffer). Zdarza się i inaczej — przykładem o. Kolbe.

Ale właśnie Eli ibn Gajat z Narbony wypowiada słowa: „żadna religia nie jest warta życia człowieka”. On, który rzeczywiście odda swe życie; robi to jednak nie dla formalistycznie pojmowanej religii, lecz w imię honoru całej wspólnoty. Bo Eli z Narbony w tej niepolitycznej powieści jest bohaterem politycznym. Nie pozbawiony zdrowego rozsądku, dobrze zorientowany w sytuacji, rozumie, że skończył się czas paktowania. Nie jest szaleńcem, nie podaje się też za Mesjasza. Widzi swych współbraci rozleniwionych, ze zwiotczalymi mięśniami i sytym sumieniem. Mieszkańcy miasteczka w pobliżu Toledo żyli dotychczas dość wygodnie, prześladowania dopiero się zaczęły. „Nam, dzięki Bogu, udało się żyć właśnie w przerwie” — mówi na przywitanie Elego rozsądny handlarz bronią. Przerwa skończy się prędko. Tylko starcy i kilkunastoletni chłopcy gotowi są podjąć wyzwanie. Gmina byłaby pewnie bezbronna, gdyby nie zjawiał się nieoczekiwany przybysz z Narbony. On jeden jest w wieku sposobnym do tego, by walczyć. Zdaże się rozumieć, że poniżej pewnej kreski na skali godności pojęcia tracą swe znaczenie, a odwieczny i potrójnie złożony spór między religią, etyką i polityką spada do rzędu sofistyki. Nie jest tak wykształcony, jak rabin don Baltazar czy inni erudyci gminy. Ma jednak dość wiedzy do tego, by żyć prawdziwie.

Właśnie on, Eli, wysuwa się zdecydowanie na proscenium tej powieści. Ostatecznie bowiem właśnie postać ludzka, sylwetka przybysza z Narbony, góruje nad „problemem”. Jaka to rzadkość w nowoczesnej literaturze, bohater, który nie jest dekadentem ani nihilistą, ani zdesperowanym neurotykiem, który nie tylko widzi świat i rozumie go, ale i działa. W sztukach Mrożka — na przykład — bohaterowie dzielą się na subtelnych i biernych oraz prymitywnych i aktywnych. Dysocjacja ta, na szczęście, nie jest nieprzezwyciężona, nie tylko w realnym życiu, ale i w literaturze może być inaczej.

Powieść Strykowskiego zachowała przy tym całą misterność i poetyckość poprzednich jego książek. Chciałoby się cytować w nieskończoność fragmenty dialogów czy skąpych, skondensowanych partii opisowych. Oto balwierz zastanawia się, czy powinien opuścić rodzinne miasteczko: „Może wyjechać do Turcji? Nie wiem. Nie da się zabrać ze sobą wszystkiego. I pod jaką ścianą tam postawię swój stołek? Tu ja mam swoją ścianę i ona ma mnie. Każdy wie, gdzie można mnie znaleźć, kiedy się zbliżają święta, albo przed zwykłą sobotą”.

Śmierć Elego jest, jak mówi jeden ze starców, życiodajna. Życiodajna jest także powieść Strykowskiego — jak czysta, źródłana woda.

Adam Zagajewski

POTRZEBA MI INNEGO WSZECHŚWIATA

„Spośród wszystkich książek najbardziej lubię zwykły zeszyt z notatkami, ale trzeba też pisać książki, choćby po to, by zeszyt nie stał się jedną z nich”

Jean Rostand

Myśli zapisywane w zeszycie nie są nową formą literacką. Bo też Jean Rostand ma wiele z Pascala. Przede wszystkim niepokój. Drażący od wewnątrz. Przenikający całą działalność. Także — lub może przede wszystkim — naukową. Stąd potrzeba notatek. Na gorąco. Nieuporządkowanych, nie ujętych jeszcze w karby logiki, pełnych paradoksów, takich, w których szczerowość rozsądza podział na rozdziały i paragrafy. „Z chwilą, gdy myśli są już uporządkowane, wyglądają na mniej szczerze”.

Jean Rostand był wybitnym uczonym, biologiem. Ale szeroka publiczność знаła go przede wszystkim jako pisarza i moralistę. Zmarł 3 września 1977 roku. Był zdecydowanym agnostykiem, ale w jego pismach można wyczytać głęboką tęsknotę za czymś, co nadawałoby światu Sens. Niepokój. Strach przed absurdem. Niemożność dojścia do Absolutu. „Nicość to zbyt mało, Bóg to by było za wiele”.

Biolog stoi wobec pustki Wszechświata. Nie daje się jej zgnieść. Przeciwstawia pustce ludzkie wartości. Ale jest zmęczony. Jeżeli wartości nie mają fundamentu, trzeba je podtrzymywać. Jeżeli nie wiadomo dlaczego wartości są wartościami, trzeba mieć silną wiarę, by móc im udzielać podparcia.

Taka jest atmosfera książki *Pensées d'un biologiste*.^{*} Kim jesteśmy? Jakie miejsce zajmujemy w przyrodzie? Jaki jest sens naszego istnienia, jaka wartość naszej działalności? Te pytania są kanwą, na której osnute są wszystkie refleksje i rozważania.

Agnostycyzm prowadzi do pesymizmu. „Cóż z tego wszystkiego pozostanie...? Gatunek «człowiek» przeminie, jak przeminęły dinozaury ... Mała gwiazda, która służy nam jako słońce, straci stopniowo swoją energię oświecania i ogrzewania ... Życie zaniknie na Ziemi, umarłej planecie, krążącej bez końca w bezmiernej przestrzeni... Nie zostanie z nas nawet tyle, co dotrwało do dziś z Człowieka Neandertalskiego...” Jeśli nie nihilizm, to postawa stoicka. „Nie wystarczy, by nauka poinformowała nas o naszej nicości, trzeba ponadto, by nam umożliwiła tolerowanie nicości”.

^{*} Editions Stock 1978 (254 s.). Pierwsze wydanie w 1939 r.

Słysząc w tym echo scjentyzmu. Rostand nie chce wyjść poza dane dzisiejszej nauki. Zdaje sobie sprawę z jej ograniczeń, ale nie jest zdolny wyjść poza granice ustanowione metodą. Ma duszę metafizyka, ale intelekt pozytywisty. Sam siebie nazywa „nie — filozofem, ale biologiem zatroskanym”, lecz nie waha się wyznać, że „za jedną z prawd, o których metafizycy rozprawiają beztrosko, gotów by oddać całą naukę z wszystkimi jej sukcesami”.

Wydaje mi się, że duch pozytywistyczny jest dziś bardziej obecny wśród biologów, niż wśród fizyków. Biologowie mogą wierzyć, że wszystkie zjawiska życia (i psychiki) dadzą się w końcu zredukować do praw fizyki, w swoich badaniach mają nawet „metodologiczny” obowiązek starać się zrealizować program zawarty w tym wierzeniu. Fizycy nie mają podobnej możliwości; fizyki już nie ma do czego zredukować. Trzeba ją wyjaśniać samą sobą. To prowadzi do sytuacji bardzo przypominających błędne koło. I być może właśnie dlatego teoretyczna umysłowość fizyków jest bardziej otwarta na możliwość istnienia dziedzin niedostępnych dla obecnych metod naukowych.

Mit przeciwstawiania nauki wierze religijnej wyrasta z pseudo-naukowego interpretowania religii i z religijnego kultu nauki. Jeśli ma się to na uwadze, lektura *Myśli* Rostanda prowadzi wręcz do teologicznych wniosków. Bo tylko wiara religijna może obdarować człowieka wartościami nadającymi nowy wymiar także zdobytym przez niego informacjom naukowym.

Rostand wyznawał: „nikt nie jest bardziej niż ja niepewny swoich przekonań i nikt bardziej niż ja niezdolny, by je zmienić”. I dlatego było mu trzeba innego Wszechświata.

Michał Heller

Jean Rostand

MYŚLI BIOLOGA



Zanim się będzie śniło, trzeba wiedzieć.



Ślepy przypadek może udawać celowość, ale celowość nie jest w stanie udawać ślepego przypadku.



Wszechświat, produkujący człowieka, stworzył sobie równocześnie ofiarę i sędziego.



Nauka nie powinna nadmiernie wyzwać ducha, zanim nie pokromi instynktów.



W miarę jak nauka rozszerza swoją potęgę, staje się coraz mniej pewna swojej wiedzy.



Nauka uczyniła z nas bogów, zanim zdążyliśmy stać się ludźmi.



Wystarczy kilka wielkich umysłów, by wyposażać ludzkość w straszliwą potęgę, ale nie wystarczy tylko kilka wielkich serc, by nauczyć ludzkość, jak się ma nią posługiwać.



Wielkie umysły zawsze służą prawdzie; nawet kiedy ją zwalczają.



Nawet Prawdy nie chciałbym mieć jako dyktatora...



Teoretyk nie powinien nigdy zapominać, że nawet gdyby miał tysiąc razy rację, fakty przygotowują mu tysiąc okazji do pomyłek.



Czasem zastanawiam się, czy dwa błędy, które się zwalczają, nie są bardziej płodne, niż jedna prawda, której się nikt nie sprzeciwia.



Nawet gdy ktoś wierzy, że poznał sedno rzeczy, powinien się strzec przed niedocenianiem powierzchni zjawisk.



Większość żywych organizmów buduje swoje substancje kosztem innych organizmów; podobnie większość artystów wykorzystuje do swoich konstrukcji materiał wypracowany przez innych. Niemniej jednak są i tacy, którzy — jak bakterie autotroficzne — potrafią wykorzystywać bezpośrednio surowe elementy rzeczywistości.



X... pisze własną krwią, ale jego krew jest... atramentem.



Nie zawsze znajduje się poezję u poetów a prawdę u uczonych.



Czytałem pamiętniki pewnego człowieka, by się dowiedzieć, czym nie był.



Pisarz ze swego ognia czyni... papier.



To zbyt wiele jak na mój gust, gdy styl sprawia wrażenie, że wie, co się nim chce wyrazić.



Pisząc zdanie, nie jesteśmy w stanie przewidzieć tego, co w nim odkryjemy, gdy je przeczytamy powtórnie.



Dobry gust nie może się obejść bez pewnej ascezy.



Gdyby było wiadomo, po co się pisze, byłoby wiadomo, po co się żyje. Pisanie jest funkcją biologiczną, w której uczestniczą wszystkie instynktowne składowe istnienia.



Starzenie się jest tym szybsze im osobnik jest młodszy. Najwolniej starzeje się starzec.



Ludzkość byłaby czegoś pozbawiona, gdyby ludzie żyli bez starzenia się.



Śmierć — jedyna rzecz większa od słowa, które ją oznacza.



Ileż śmierci trzeba nam przeżyć, by się nauczyć, że i my umrzemy.



Najżywotniejsze we Wszechświecie jest cierpienie; wszelkimi sposobami wzbrania się ono przed wyobrażeniem sobie własnego końca.



Jedynym środkiem — gdybyż go tylko można użyć! — to kochać silniej niż cierpieć.



Mało wymagam w życiu. Potrzeba mi innego Wszechświata.



Trudność nie polega na tym, by być dobrym, ale na tym, by być dobrym w warunkach, jakie życie na nas nakłada.



Trudną właściwością prawdy jest to, że bywa ona zbyt podobna do tego, co myśli przeciwnik.



Mamy mniejsze prawo do posiadania racji niż do wolności błędzenia.



Odwieczny refren ludzkości: jeszcze jedna mała masakra i już wszystko pójdzie ku dobremu...



Rozstrzygnięte problemy — mawiał Kartezjusz — to wygrane bitwy... Ale wygrane bitwy nie są rozstrzygniętymi problemami.



Można się porozumieć z tymi, którzy nie mówią tym samym językiem, ale nie można porozumieć się z tymi, dla których te same słowa znaczą, co innego.



X... i Y... po raz pierwszy w pełni się zgadzają; a to dlatego, że z przeciwnych założeń wyciągają przeciwne wnioski.



Kto zbyt mało wymaga od życia, zawsze będzie zawiedziony życiem.



Życie prawie nigdy nie domaga się od nas tych poświęceń, które by nam odpowiadały.



Wystarczyłoby mi bardzo niewiele, gdyby to, czym mógłbym się zadowolić, było czyste.



Jean Rostand
swobodny przekład M. H.

REKOLEKCJE PUBLICYSTYCZNE W ZWIĄZKU Z KSIĄŻKĄ „70 ŻYWOTÓW”

Andrzej Paluchowski przeglądał roczniki *Tygodnika Powszechnego* z lat 1945—75, wyszukując — obficie tutaj ogłaszane — „portrety, sylwetki, wywiady i wspomnienia o ludziach, których życie było godne i owocne” (cytat z karty tytułowej). „*Tygodnik...*” z godną podziwu pieczołowitością przypomina poszczególne biografie, wychodząc ze słusznego i chrześcijańskiego założenia, iż czyjś żywot — krótko nawet opowiedziany — wskazuje drogę i proponuje wybór wartości, aczkolwiek złośliwcy twierdzą, że w tych praktykach wspominkowych za dużo mówi się o umarłych, gdzie o ton „nil

nisi bene” nie tak znów trudno, a nieco za mało o żyjących. Ale to złośliwcy, których nigdzie nie brakuje.

Gdyby więc zebrano wszystkie, powiedzmy umownie, portrety ogłoszone w ciągu lat 30 na łamach TP, to zajęłyby one — powtarzam za przedmową Jerzego Turowicza — kilka sześciusetstronicowych tomów. Dokonano zatem wyboru z wyboru, ogłaszając jeden starannie zredagowany tom,¹ rozpadający się na cztery części, a tworzący w sumie materiał podpadający pod określenie rekolekcji czasopiśmiennych. Zaznaczmy z góry, że owa publicystyka rekolekcyjna stoi na ogół na najwyższym poziomie i od strony merytorycznej, i od strony językowej — polszczyzna czysta i oszczędna, nie mająca nic wspólnego ze słusznie krytykowanym, kalekim językiem prasy dzisiejszej. A wiadomo, sprawny i giętki język, trafiający w sedno zagadnienia, ujawnia coś więcej niż biegłość werbalną — w tym wypadku treści ważne i głębokie.

Część autoprzeglądowa, przedstawia członków redakcji i najbliższych współpracowników TP. O pierwszych dwudziestu latach czasopisma pisze w rozgawędzonym wspomnieniu Antoni Gołubiew, wedle własnej jego chronologii — przedstawiciel średniej generacji redakcyjnej. Szkic Gołubiewa doskonale obrazuje — chwiejną, kipiącą niepokojami i nadziejami — sytuację polityczną i kulturalną w świeżo wyzwolonym Krakowie. Wówczas egzystencja *Tygodnika Powszechnego*, pisma precedensowego i nie legitymującego się tradycją, należała do zjawisk niezwykłych i zależała od żywotności, od dziennikarskiej przedsiębiorczości zespołu. A także od czynników zewnętrznych, czego dowodzi zamknięcie edycji TP w latach 1953—1956.

Z zamieszczonych w pierwszej części książki wspomnień oraz z relacji Gołubiewa wynika, że pismo bardzo prędko — w przebiegu kilkunastu powojennych miesięcy — zdobyło sobie publiczność, autorytet, przyciągnęło mnóstwo najtęższych piór. Słowem, zyskało oblicze, mimo iż nie ogłaszało na wstępie programowej rezolucji, kładąc nacisk raczej na jakość ogłaszanych materiałów. Badacz literatury współczesnej — do tego tytułu skromnie pretenduje piszący te słowa — w rocznikach tygodnikowych znajduje ślady wszystkich ważniejszych wydarzeń literackich minionego trzydziestolecia. I może nawet nie tyle ślady tak tu ważne, co stanowisko, z jakiego są oglądane i dyskutowane. Wiadomo, że fakt kulturowy — poddany rozsądnej interpretacji — objawia się w nowym kształcie, na tle rozległym i barwnym.

Gołubiew zaznacza, iż obecnie *Tygodnik...* redagowany jest już

¹ 70 żywotów. Wybrał i zredagował Andrzej Paluchowski. Przedmową opatrzył Jerzy Turowicz. Kraków, Wydawnictwo Znak, 1977; str. 558, 2 nlb.

przez trzecie, „młode” — faktycznie nienajmłodsze, wybaczą zainteresowani te obrachunki chronologiczne — pokolenie, które weszło do zespołu po roku 1956. Jednakże współredaktorzy pisma odchodzą do wieczności w porządku nie zawsze zgodnym z regułą biologiczną. Spójrzmy na sylwetki przedstawione w omawianej części: z pokolenia „starego” — ks. Jan Piwowarczyk (1889—1959), Zofia Starowieyska-Morstinowa (1891—1966), Maria Morstin-Górska (1893—1972); z pokolenia „średniego” — Jerzy Zawieyski (1902—1969); z pokolenia „młodego” — Anna Morawska (1922—1972), Jerzy Łubkowski (1932—1960). Dwie ostatnie śmierci przyszły przedwcześnie i niespodziewanie.

O ile część wstępna *70 żywotów* stanowi podręczną kronikę *Tygodnika Powszechnego*, spisana przez osoby najbardziej kompetentne (historia literatury wysoko ceni relacje z pierwszej ręki), o tyle część druga — jak powiada Turowicz — „stanowi obszerny zestaw sylwetek ludzi, których działalność wycisnęła piętno na życiu Kościoła w naszym kraju” (6). Znajdziemy tu nazwiska głośnie, których sława w swoim czasie przekraczała granice Polski — m. in. żywot Brata Alberta, ks. kardynała Adama Stefana Sapiehy, ks. Konstantego Michalskiego, ks. Władysława Kornilowicza. Znajdziemy zarazem nazwiska osób, które na sławę i pamięć sobie zasłużyły, aczkolwiek — świadcząc za życia miłosierdzie — nie oczekiwały rozgłosu: Teodor Tyc, ks. Edward Detkens, Teresa Strzembosz, Hanna Chrzanowska.

Z ewangelicznego punktu widzenia pojęcie „sławy” czy „rozgłosu” nie wskazuje na istotę zjawiska i stanowi typowe kryterium doczesnego świata, odwołując się do tego, co widzialne i słyszalne. A chodzi przecież o ukryte, jakby podziemne, katakumbowe życie Kościoła, w którym największe zasługi mają ci maluczcy, nie znani, nie dostrzegani, nie upamiętnieni sylwetką bądź portretem. O nich chyba przede wszystkim w tej części *70 żywotów* napisano — mianowicie w tych miejscach, w których hierarchia dostojnych zstępuje w anonimowy tłum, a słowo kronikarza rozświetla na moment postać jedną z setek, albo z tysięcy. Otwierają się przed oczyma czytelnika zaskakujące optymizmem perspektywy, rysuje się mgliście wizja najprawdziwszego Kościoła, Królestwa Niebieskiego, w którym jedyną wartością jest miłosierdzie i radość służenia Ukrzyżowanemu.

Z nieco innych względów mgliście i niejednoznacznie odgranicza się od drugiej trzecia część książki, prezentująca — wypisując z przedmowy — „twórców kultury: uczonych, pisarzy, artystów; ludzi, których twórczość i dorobek myśli były i są nam bliskie” (6). Znajdziemy tu wspomnienie o Karolu Irzykowskim, Witkacym, Gombrowiczu, Jasienicy, Słonimskim, o wielu wybitnych profes-

rach — Władysławie Konopczyńskim, Wacławie Borowym, Juliuszu Kleinerze, Stanisławie Pigoniu, Romanie Ingardenie, Antonim Kępińskim. Z tego wrywkowego zestawienia widać, że w trzeciej części sportretowano tych, którzy swój dorobek — czy to naukowy, czy artystyczny — wyrazili w słowie, pozostawiając kulturze polskiej bezcenny spadek piśmienny, dający gwarancję stosunkowo długiego przetrwania.

Mglistość granicy bierze się z pocieszającego faktu, że wielu spośród sportretowanych twórców kultury uczestniczyło jednocześnie we wspólnocie Kościoła, jak np. Kępiński czy Kleiner, a innym — ateistom z przekonania (Gombrowicz, Witkacy) — bliskie były te wartości, o które walczy chrześcijaństwo: prawda, bezkompromisowość moralna, niezależność człowieka od ideologii i instytucji. Z kolei, twórcy kultury — niezależnie od swojego stosunku do Kościoła — odciśkali własne piętno na współczesności i wzbogacili myśl chrześcijaństwa. Wysiętek oddzielenia dzisiejszej kultury od Kościoła, podejmowany przez redaktora z dobrą wolą i oczywiście tylko w celach czysto systematycznych, kończy się znamieną porażką. „Kto nie jest przeciwko wam, z wami jest” (Mk 9, 39).

Wreszcie czwarta i ostatnia część 70 *żywołów* gromadzi portrety — by ich tak nazwać — duchowych przywódców i nauczycieli dzisiejszego świata, osób cieszących się wielkim autorytetem moralnym m. in.: Gandhiego, Jana XXIII, Atenagorasa, Maritaina, Schweitzera, Mertona. Każdy z wymienionych odegrał znaczącą rolę w kształtowaniu współczesnej wrażliwości etycznej, każdy na swój sposób był posłem prawdy, piękna i dobra. Ci ludzie wydali bez wątpienia plon stokrotny i zdumiewająco pomnożyli talenty, powierzone im przez Stwórcę, często przekraczając twarde rzekomo bariery biologicznych możliwości. Oprócz świadectwa miłosierdzia niektórzy spośród nich — jak Maritain, Gandhi, Martin Buber — pozostawili spadek filozoficzny o nieprzemijalnej wartości.

W całej książce nieustannie powracają te same słowa: służba ludziom i prawdzie, wytrwałość, poczucie odpowiedzialności za najbliższe otoczenie społeczne i za oblicze świata. Życie to dar nieoceniony, ale w pełni wartościowy dopiero wówczas, gdy zostaje rozdane potrzebującym — przez to się w niepojęty sposób pomnaża i zwielokrotnia. Paradoks tej całkowicie chrześcijańskiej koncepcji streszcza się następująco: bogactwo poprzez ogołocenie, rozkwitanie poprzez obumarcie. Z pięciu bochenków chleba i dwu ryb — trzeba je było wszak przełamać — zbiera się dwanaście pełnych koszy okruszków, a pięciotysięczna rzesza odchodzi nasycona.

Andrzej Sulikowski

14.9.1978 r.

TEOLOGOWIE ŚWIECCY JUTRO

O teologach świeckich w Polsce nie słyszy się wiele. Wiemy o publicystach katolickich, tu i ówdzie pracują świeccy katecheci. Tymczasem warto sobie uświadomić, że studia teologiczne kończy na KUL i ATK co najmniej 50 osób świeckich rocznie (nie licząc kursów zaocznych). Ta rosnąca liczba absolwentów i absolwentek teologii stwarza problem ich miejsca w Kościele. Sprawą tą zajmowało się w kwietniu 1978 sympozjum „MIEJSCE TEOLOGA ŚWIECKIEGO W ŻYCIU CODZIENNYM KOŚCIOŁA”, zorganizowane przez Akademię Teologii Katolickiej. Temat sympozjum zapraszał wyraźnie do poruszenia zagadnień praktycznych. Nic dziwnego, że dyskusje potoczyły się w kierunku pytania: czy i gdzie teolog świecki będzie pracować po studiach? Dotychczas bowiem jest tak, że wiele osób kończących teologię podejmuje zajęcia z tymi studiami nie związane. Powstała paradoksalna sytuacja: chociaż zapotrzebowanie na pracę teologów świeckich niewątpliwie istnieje, często trudno im ją znaleźć.

Gdzie więc potrzeba teologów świeckich? Zacznijmy od katechizacji, bo tu wciąż odczuwa się braki. Nawet gdy dana parafia posiada wystarczającą liczbę duszpasterzy i katechetów, zawsze możliwa jest intensyfikacja pracy (np. rozbudowa duszpasterstwa młodzieży starszej tak, by obejmowało ono dwugodzinne spotkanie raz w tygodniu oraz skupienia modlitewne). A duszpasterstwo akademickie? A młodzież poza katechizacją? Wychowanie młodego pokolenia chrześcijan wymaga ciągłego starania.

Drugim ważnym terenem pracy teologów świeckich może stać się duszpasterstwo rodzinne. Poświęcony był temu referat red. A. Wielowieyskiego *Rola świeckich teologów w kształtowaniu współczesnego modelu małżeństwa i rodziny*. Teologowie świeccy łączący wykształcenie i formację religijną z własnym życiem małżeńskim mają szczególne możliwości oddziaływania na rodziny i rozumienia ich problemów. Dlatego powinni oni brać jak najszybszy udział w pracy duszpasterskiej. Można tu wymienić kursy przedmałżeńskie, poradnie rodzinne, rekolekcje dla rodzin, katechizację rodzinną (warto wspomnieć, że ATK w Zakładzie Teologii Praktycznej przygotowuje studentów specjalnie do tego typu pracy). A co najważniejsze, teolog świecki przez świadectwo swojego życia osobistego i rodzinnego ma wielką szansę nieformalnego apostołstwa, cenniejszego często od działalności oficjalnej.

O roli teologów świeckich w rozwijaniu publicystyki religijnej mówiła dr St. Grabska. Teolog świecki może być dobrym „ekspertem” od przekazywania prawd wiary. Posiadając szczególną znajomość języka codziennego, potrafi pisać o sprawach religijnych

w sposób dostępny dla ludzi współczesnych. Pisma katolickie mają duże zapotrzebowanie na takie materiały. To stwierdzenie jednak zakwestionowano w dyskusji po referacie, wskazując, że pisma te odeszły często od publicystyki religijnej na rzecz kulturalnej, filozoficznej czy społecznej. Odnosi się wrażenie, że trudno byłoby w nich znaleźć więcej miejsca na popularyzowanie prawd wiary, zwłaszcza gdyby autorami tekstów mieli być ludzie nowi dla redakcji.

Sporo uwagi poświęcono różnym szczególnym zadaniom teologów świeckich. Cały referat red. S. Wilkanowicza poświęcony był nowocześniejszym formom duszpasterskim. Na seminariach tematycznych, odbywających się w mniejszych grupach, poruszono kolejno problem roli teologów świeckich w humanizacji kultury (prof. M. Gogacz), w kształtowaniu kultury biblijnej (dr St. Grabska), tworzeniu wspólnot (red. A. Wielowieyski), w małych grupach (dr J. Słomińska) i w dialogu ekumenicznym (red. J. Turnau). Ponadto red. S. Wilkanowicz mówił o przygotowywaniu materiałów duszpasterskich, prof. A. Święicki o pracy socjologa religii, a ks. M. Staneta o spojrzeniu duszpasterzy na teologów świeckich.

Przygotowanie do wymienionych zadań nie może ograniczać się do kształcenia intelektualnego czy praktycznego. Dlatego w programie sympozjum znalazł się referat ks. M. Stanety na temat *Chrześcijańska formacja teologa świeckiego a jego zadania we wspólnotcie duszpasterskiej*. Zadaniem każdego duszpasterza jest głoszenie Ewangelii. Nie chodzi o samo nauczanie i administrowanie, ale o świadectwo chrześcijańskie. Parafia jest wspólnotą, szczególnie ważne więc jest, by panowała w niej ludzka życzliwość i harmonijna współpraca duszpasterzy między sobą i z członkami wspólnoty. Współpraca ta nie jest łatwa, ona jednak świadczy o autentycznej postawie chrześcijańskiej.

Nie może być więc tak, by teologowie świeccy tylko stawiali wymagania. Na pewno „godzien jest robotnik zapłaty swojej”, ale przede wszystkim należy wymagać od siebie. Świadomi, że jesteśmy potrzebni, że stoją przed nami poważne zadania, tym bardziej powinniśmy starać się być jak najlepszymi chrześcijanami.

Realizacja tych wszystkich zadań czekających na teologów świeckich napotyka na wspomniane we wstępie trudności praktyczne. Obecność teologów świeckich jest rzeczą nową i nie zawsze dostrzega się ich możliwości. Brak zresztą organizacji zatrudnienia, koniecznej przy setkach osób. Świecki katecheta musi szukać prywatnego kontaktu z chcącym go przyjąć proboszczem. Dla porównania, w RFN „pomocnicy duszpasterscy”, jak się tam ich nazywa, tworzą grupy diecezjalne, mają ugruntowaną pozycję w pracy parafialnej i podlegają proboszczom na podobnej zasadzie, co wika-

riusze (przykład z końcowego referatu bpa Miziołka). W dyskusji na sympozjum postulowano sprecyzowanie statusu prawnego teologa świeckiego w parafii. Nie powinien on czuć się niepewny swej pozycji społecznej i zagrożony w pracy. Problemem jest też sytuacja mieszkaniowa i w ogóle materialna wynikająca z posiadania rodziny.

Na zakończenie obrad przybył ks. bp Władysław Miziołek. Wygłosił on referat na temat: *Czego Kościół w Polsce oczekuje od teologów świeckich i co ze swej strony może im zaproponować*. Było to pewnego rodzaju podsumowanie sympozjum. Ksiądz Biskup zaczął od rozważenia miejsca teologów świeckich wśród inteligencji katolickiej w ogóle. Podkreślił apostołskie posłannictwo każdego teologa. Wspominał o ich roli w naukach kościelnych, które nie powinny być zdominowane przez duchownych. Teologowie świeccy mogą uczestniczyć w działalności publicystycznej, katechizacji, duszpasterstwie młodzieżowym, akademickim, rodzinnym i charytatywnym, w życiu liturgicznym wreszcie. Kościół w Polsce pragnie wykorzystać możliwości teologów świeckich. Ich zaangażowanie w duszpasterstwo powinno stale wzrastać.

W świetle powyższego materiału można zaryzykować stwierdzenie, że praca teologa świeckiego jest osobnym powołaniem. Łączy ono w sposób szczególny odrębność funkcji we wspólnocie wierzących z normalną przynależnością do tej wspólnoty. Laicyzacja życia powoduje, że przekazywanie posłannictwa chrześcijańskiego w coraz większej mierze musi być zadaniem świeckich. W obecnej epoce ich powołanie staje się więc coraz ważniejsze.

Michał Wojciechowski

PRZED PARTYZANCKIM OŁTARZEM W SZCZAWIE

Drewniany ołtarz, dzieło sztuki ludowej — z wizerunkiem Matki Boskiej Ludźmierskiej — w małym parafialnym kościółku w Szczawie, u stóp Gorców, skomponowany z oryginalnych części przenośnego ołtarza oddziałów partyzanckich 1 pułku strzelców podhalańskich Armii Krajowej ściera rokrocznie na uroczystość Wniebowzięcia Matki Bożej, w rocznicę najzaciętszych walk z Niemcami, wielu byłych uczestników tych zmagających, wraz z rodzinami i okoliczną ludnością. Pamięć bowiem po tych, co na tej ziemi walczyli i ginęli w ciągu długich lat okupacji jest wciąż jeszcze żywa i ży-

wą jest tradycja przekazywana młodszemu pokoleniu, że na ziemi gorczańskiej nigdy nie utrwaliła się okupacja hitlerowska.

Od września 1939 roku napływali na teren Podhala oficerowie, podoficerowie i żołnierze armii polskiej, celem zorganizowania tu ruchu oporu i utworzenia kadr, mających służyć do prowadzenia przerzutów granicznych ludzi, broni i innych środków niezbędnych do organizowania akcji bojowych i sabotażowych przeciwko okupantowi. Byli to przeważnie żołnierze, którzy bezpośrednio powrócili z kampanii wrześniowej, względnie działając na rozkaz, pozostali na tyłach armii niemieckiej w celach dywersyjnych. Wśród pierwszych uczestników zbrojnej konspiracji było 11 żołnierzy-górali z samodzielnej brygady zmotoryzowanej płk. Maczka, pochodzący z Kowańca, Waksmundu i okolicznych wsi, którzy zabezpieczyli w Gorcach pod Średnim Wierchem i na Polanie Nowej pozostawiony przez wycofującą się armię polską w dużej ilości sprzęt wojskowy, broń i amunicję, następnie żołnierze podporucznika Władysława Kukli z terenu Gorlic, żołnierze z 151 batalionu 1 p.s.p. majora A. Różyckiego, wyprowadzeni z okrażeń w pełnym uzbrojeniu w rejonie góry Grodzisko koło Szczyżyc, żołnierze sierżantów Wawry i Marduły, tworzący pierwszą grupę partyzancką w Tatrach, oraz terenowi działacze i dowódcy zbrojnej konspiracji Podhala, jak Antoni Zubek, Jan Kabłak Ziembicki, Jan Bolesław Duszka, Jan i Kazimierz Cieślakowie, Alojzy Konieczny, Józef Widomski, Bronisław Grodecki, Józef Opiola, Aleksander Ginter, i wielu wielu innych. Stworzyli oni podstawy pod antyhitlerowski ruch oporu na Podhalu i w Beskidach. Tak powstał w konspiracji nowosądecki inspektorat Armii Krajowej, obejmujący zasięgiem swej działalności powiaty: nowosądecki, nowotarski, limanowski i gorlicki o kryptonimie „Niwa”, którym dowodzili kolejno — major Franciszek Żak, przejściowo w roku 1941 major Wacław Szyćko, następnie od roku 1942 major Franciszek Galica, od kwietnia 1943 roku podpułkownik Jan Mirecki, a po jego śmierci na skutek zadanych przez Niemców ran — od 28 sierpnia 1944 r. major Adam Stabrawa („Borowy”).

22 września 1944 roku rozkazem Komendy Okręgu Armii Krajowej w Krakowie, z szeregów inspektoratu „Niwa”, który liczył wraz ze sztabem i służbami pomocniczymi 32 tysiące żołnierzy i odtwarzał dywizję piechoty pod dowództwem generała Brunona Olbrychta („Olzy”) — został wydzielony i uzbrojony przeważnie w broń pochodzenia zrutowego — 1 pułk strzelców podhalańskich Armii Krajowej pod dowództwem majora Adama Stabrawy. W skład pułku, oprócz sztabu dowodzenia z rotmistrzem Michałem Wojciechowskim — zastępcą dowódcy pułku, adjutantami — kapitanem Janem Cieślakiem i porucznikiem Szymonem Pyrciem, wchodziły

cztery bataliony piechoty: 1 — porucznika Wojciecha Lipczewskiego („Andrzeja”), 2 — kapitana Juliana Krzywickiego („Filipa”), 3 — porucznika Mieczysława Przybylskiego („Michała”), 4 — majora Juliana Zapalę („Lamparta”), kawaleryjski zwiad, poczty dowódcy i służby, łącznie w sile 1580 żołnierzy.

Zasięgiem działań bojowych, trwających do stycznia 1945 roku, 1 pułk strzelców podhalańskich AK objął obszar całego Podhala, Spisz, Orawę i Beskidy, od Babiej Góry po Gorlice. Nawiązywał do tradycji bojowych 1 p.s.p. z lat 1918—1939 i jego twórców i dowódców z okresu II Rzeczypospolitej — porucznika Leopolda Gebela, majora Władysława Siwaka, pułkowników — Kazimierza Horoszkiewicza, Jerzego Dobrodzickiego, Zygmunta Krudowskiego, Tadeusza Włada, Stanisława Janickiego, Jana Warty, Adama Krajewskiego i do bohaterskich walk jego żołnierzy w kampanii wrześniowej pod dowództwem pułkownika Zbigniewa Aleksandrowicza w składzie 21 dywizji piechoty górskiej, dowodzonej przez generała Józefa Kustronia. Prowadząc walkę partyzancką na tyłach armii niemieckiej, stosując dywersję i sabotaż, 1 pułk strzelców podhalańskich AK wiązał w starciach i odciągał z frontów kilkutysięczną armię i policję niemiecką, dezorganizował administrację, paraliżował ruch na drogach, szosach i liniach kolejowych.

Na początku października 1944 roku rozgromiono niemiecką ekspedycję karną w lasach na stokach Kowańca, uniemożliwiając zagarnięcie bazy partyzanckiej, rozlokowanej w Gorcach nad Ochotnicą Górną. Ponowna wyprawa, rozpoczęta 17 października z udziałem czterech tysięcy żołnierzy frontowych, żandarmów i gestapowców wspomaganych artylerią i czołgami, doprowadziła do stoczenia na terenie Ochotnicy i w pobliskich lasach jednej z większych bitew partyzanckich, w której Niemcy ponieśli dokłliwe straty w zabitych i rannych. Po rozbrojeniu w dniu 28 listopada w Tylmanowej niemieckiego batalionu, Niemcy przeprowadzili w sposób bezwzględny pacyfikację Ochotnicy Dolnej, gdzie spalili 34 domy. W tym samym czasie niemieckie samoloty zwiadowcze pojawiły się nad Gorcami, szukając partyzanckich ugrupowań. Zagrożone pacyfikacjami miejscowości Jazowsko i Łącko przeżyły kilkudniową bitwę, w której Niemcy zostali pobici. Uciekając w popłochu pozostawili część sprzętu, zabitych i rannych. Wszędzie czekały na nich zasadzki ogniowe i zniszczenie. Jeszcze w dniach między 5 a 10 stycznia 1945 r. Niemcy usiłowali dokonać pacyfikacji Szczawy. Wtedy to spod Kiczory i Górnej Ochotnicy weszły skutecznie do akcji interwencyjnej oddziały z batalionu „Lamparta”, a z rejonu Mogielnicy batalion „Andrzeja”. Warunki terenowe i niezwykły patriotyzm ludności wyznaczały temu rejonowi szczególną rolę w ruchu oporu. Mimo olbrzymiego upustu krwi, cierpień i zniszczeń materialnych

ludność Podhala wysoko ceniła sobie swój wkład w walkę o niepodległość. Metropolita Krakowski arcybiskup Adam Sapieha uznawał prawa gnębionego narodu do samoobrony przez walkę czynną, i partyzanckim oddziałom gorczańskim przekazał w roku 1942 symboliczny dar — portatyl dla ich przenośnego ołtarza polowego. Jego późniejszy następca na Krakowskiej Arcybiskupiej stolicy ks. arcybiskup kardynał Karol Wojtyła wysoko oceniał wkład Podhalań w walkę o niepodległość ojczyzny i polecał ich w swych modlitwach, gdy nie mógł brać osobiście udziału w uroczystościach w Szczawie, odprowadzanych za zmarłych i zaginionych żołnierzy-partyzantów Podhala, czego dowodem są listy z dnia 15 sierpnia 1976 roku i z dnia 10 sierpnia 1978 roku, kierowane do uczestników partyzanckiej uroczystości w kościele parafialnym w Szczawie.

Ludwik Kubik

METROPOLITA KRAKOWSKI

31-004 Kraków, dnia 15 sierpnia 1976
ul. Franciszkańska 3

Czcigodny Księżu Proboszczu

W dniu Wniebowzięcia Kościół w Polsce czci w sposób szczególny Bogarodnicę jako Królową nieba i ziemi — w szczególności tej naszej ziemi polskiej, która przez wieki tak ściśle związała się ze swą Królową. Świadczy o tym również kościół w Waszej Parafii, w Szczawie, wybudowany wśród gór i lasów gorczańskich przez żołnierzy polskiej armii podziemnej, którzy w tych stronach walczyli o niepodległość Ojczyzny, nie szczędząc ofiar z życia i krwi.

Gdy więc w dzisiejsze Święto Wniebowzięcia Matki Bożej dawni żołnierze Polski walczącej i zawsze wiernej gromadzą się w Szczawie, aby dać wyraz miłości Polski i Jej niebieskiej Królowej, przesyłam na ręce Księdza Proboszcza bardzo serdeczne pozdrowienia dla wszystkich uczestników tej wymownej uroczystości. Sam przybyć nie mogę (przebywając z posługą biskupią wśród Polonii amerykańskiej) — łączę się więc z Wami w modlitwie i proszę Boga przez wstawiennictwo Jego Matki o błogostawieństwo dla naszej ukochanej Ojczyzny i dla tych Synów Polski, którzy swą miłość w niej potwierdzili męstwem w walce i wytrwałą wiernością w pokoju.

(—) Karol Kard. Wojtyła

METROPOLITA KRAKOWSKI

Kraków, dnia 10 sierpnia 1978 r.

Drodzy Uczestnicy partyzanckiej uroczystości
w kościele parafialnym
w Szczawie

Serdecznie Was pozdrawiam — i zarazem serdecznie przepraszam, że nie mogę być z Wami w dniu dzisiejszym na tym spotkaniu, do którego tak wielką zawsze przywiązuję wagę. Konieczność wyjazdu do Rzymu w związku ze śmiercią Ojca Św. Pawła VI i dalsze obowiązki kardynałskie tłumaczą moją nieobecność. Chcę jednakże powiedzieć, że całym sercem jestem z Wami w tym dniu, w którym przychodzicie, ażeby wspólnie modlić się niejako w samym sercu tych terenów, na których w ciągu straszliwej okupacji niemieckiej — hitlerowskiej, walczyliście z bronią w ręku za wolność Polski i innych okupowanych narodów. To wasze męstwo i poświęcenie zasługuje na trwałe upamiętnienie przed Bogiem i wobec ludzi. Na modlitwę zasługują Ci, którzy polegli na polu walki, albo stopniowo odeszli do Boga już po zakończeniu wojny.

Przyjmijcie przeto od nieobecnego (pomimo najżywszego pragnienia aby być) zapewnienie duchowej obecności, wspólnoty w modlitwie i głębokiego szacunku dla Waszych zasług.

Niech Bogarodzica — Polski Królowa przyjmie Waszą modlitwę i ofiary i utwali je w dziedzictwie dla nowych pokoleń.

Bardzo proszę o modlitwę za zmarłego Ojca Świętego, za Stolicę Apostolską i Kolegium Kardynałów w ciągu tych ważnych i odpowiedzialnych dni.

(—) Karol Kard. Wojtyła

AKAFIST O MĘCE PAŃSKIEJ

Rozważając „rodowód” staro-cerkiewno-słowiańskiego akafistu, należy sięgnąć do historii.

Dwa główne źródła przyniosły chrześcijaństwo pogańskiej Rusi: Bizancjum i Bułgaria. Oficjalny chrzest nastąpił około 998 roku. Przeprowadził go Wielki Książę kijowski — Włodzimierz († 1015 r.), ożeniony z Anną, księżniczką grecką. Przyjmując chrzest, Włodzimierz nie chciał uzależniać się od obcego państwa, dlatego sprowadził misjonarzy greckich z Chersonesu Taurydzkiego, a z Bułgarii Bułgarów, którym powierzył najwyższe stanowiska w organizowanej przez siebie Cerkwi. Bułgaria była wówczas niezależna od Konstantynopola i pozostawała pod protektoratem Stolicy Apostolskiej. Misjonarze bułgarscy przynieśli na Ruś własny, zrozumiały dla ludności język obrzędowy, alfabet oraz Pismo święte i liturgiczne księgi słowiańskie, przełożone z greckiego przez Apostolów Słowian — św. Cyryla i Metodego. Misjonarze greccy też dali piękny wkład: rozwinęli wspinałe bogactwo swojego obrządku! Szybko zostało ono wchłonięte przez Słowian.

Dzięki Bułgarom dotąd utrzymał się u Wschodnich Słowian starosłowiański język liturgiczny oraz odrębny alfabet. Misjonarze bułgarscy sprawili, że w X wieku do dwóch oficjalnych języków Kościoła: łaciny i greki — został dodany trzeci — słowiański.

(Porównaj X. Józef Umiński: Historia Kościoła tom 1, s. 296—297) Akafist o Męce Pańskiej wyraźnie wskazuje na pochodzenie greckie. Świadczy o tym układ i nomenklatura. Słowo „akafist” — po grecku akathistos — wyraża zakaz siadania, dlatego też odmawia się go na stojąco, w przeciwieństwie do kafizmy, w czasie której wierni modlą się siedząc. Dziś wyraz „akafist” jest raczej nazwą nabożeństwa pochodzenia greckiego. Składa się ono z następujących części: 1. kondakion wstępny, po nim 12 zasadniczych kondakionów, czyli hymnów. Po każdym z nich mamy 1 ikos, czyli pieśń. 12 kondakionów z ikosami kończy kondakion 13, śpiewany 3 razy w pozycji klęczącej. Wierni wstają na ostatnie Alleluja, czyta się pierwszy ikos, po nim, w postawie stojącej, śpiewa się pierwszy kondakion.

Akafist Pasyjny jest długi, może zmęczyć pobożnych, dlatego pozwalano siadać przy ikosach — pieśniach. Hymny jednak zawsze śpiewano stojąc.

Akafist Pasyjny jest modlitwą Kościoła Wschodniego w Wielkim

Poście. W akafiscie uroczystym hymny śpiewano specjalnie uroczysto, a pieśni psalmodiowano.

Pozostaje nie wyjaśniona sprawa autorstwa akafistu pasyjnego. Na pewno ułożył go jakiś gorliwy mnich grecki, który szukał chwały Bożej. Nie wiem, czy imię jego znalazłoby się w księgozbiorach greckich. Nie znamy też imienia tłumacza. W przekładach na język słowiański, dokonywanych w klasztorach, tłumacz — z zasady — pozostawał nieznanym.

Akafist przetłumaczony został z wydania dokonanego przez Prawosławny Synod Metropolitalny w Warszawie z polecenia Metropolity Warszawskiego Dionizego. Odbito czcionkami cerkiewno-słowiańskimi w Warszawskiej Drukarni Metropolii Prawosławnej w r. 1928.

1

Hymn wstępny

Panie, gdy uczniom umywałeś nogi
I w dusze wlateś wlewałeś skarb łaski,
Prowadząc w Światłość,

Judasza, pokusę chciwości zgubiony,
Sprawiedliwego nieprawym wydając,
W mrok się pogrążył...

Straszną, nieszczęsny popełnił pomyłkę!
Opuścił Mistrza, dał się wieść pokusie —
I stracił wszystko.

Obmyj nas, Panie — i przymnóż nam wiary...
Niech nas nie zmylą zwodnicze pozory...
Uświęć nas w Prawdzie!...

O Jezu, Chryste, Królu, Synu Boży,
Racz wspomnieć o nas
W Twym Królestwie wiecznym.

2

Wprowadzenie

Za nas Ukrzyżowanego przyjdzie, uczcijmy pieśnią.
Jego na Drzewie ujrawszy, Matka Bolesna mówiła:
Choć-żeś Ukrzyżowany, Ty jesteś Syn mój — i Bóg.

3

Kondakion 1

Władco Zwycięski Niebiosów i Ziemi
I Nieśmiertelny Królu wszystkich wieków!
Gdy Cię na Krzyżu ujrzało stworzenie,
Zgroza je zdjęta. Struchlały Niebios
I przerażona zatrzęsa się Ziemia.

Dziś my — niegodni Łaski Odkupienia,
 Chylimy czoła w pokornej wdzięczności...
 Z roztropnym Łotrem błagamy serdecznie:
 Racz wspomnieć o nas w Twym Królestwie wiecznym.

R e f r e n : (śpiew)

O Jezu, Chryste, Królu, Synu Boży,
 Racz wspomnieć o nas
 W Twym Królestwie wiecznym...

4

Ikos 1

Żeby anielskiej dopełnić posługi,
 Żeby ratować grzesznego człowieka
 Zstąpiłeś z Niebios! Stałeś się Człowiekiem.
 Za nas umarłeś, dla nas zmartwychwstałeś.
 Ażeby wszczepić w nas Boskie Twe Życie
 Dałeś Krew zbawczą i Najświętsze Ciało.
 Jak Ci dziękować, Miłości Przedwieczna,
 Za to, coś raczył dać powstałym z ziemi?
 Bądź błogosławion za zejście w padoły,
 Za Twe Wcielenie... Zwycięstwo nad śmiercią...
 Za przeobstwienie Boską Tajemnicą,
 Za przeobfitą łaskę Odkupienia...
 Za Miłość Twoją...
 Bądź uwielbion, Panie.

R e f r e n :

O Jezu, Chryste, Królu, Synu Boży,
 Racz wspomnieć o nas
 W Twym Królestwie Wiecznym...

5

Kondakion 2

Ujrzał Cię Anioł w samotni Ogrójca
 Jakaś się zmagał do krwawego potu
 Z brzemieniem grzechów... On Ciebie pokrzepił,
 Bo ponad miarę ciężar grzechów świata
 Przytłaczał Ciebie... Aleś wziął na ramię
 Winę Adama — i nasze przewiny!
 I tak, przed Ojcem padłszy na kolana,
 Zertwą się stałeś w pokornej modlitwie.
 Dlatego z wiarą i miłością szczerą
 Stawię Cię, Zbawco, wdzięcznym:

„ALLELUJA...”

6

Ikos 2

Nie mogli pojąć Judejczycy, czemu
 Ty się tak łatwo oddałeś w ich ręce?
 Gdy z pochodniami przybyli po Ciebie,
 Na Twoje słowa: „Jam jest” — na twarz padli.
 Strach ich ogarnął, bo Twą Moc ujrzeli!...
 Tyś ich nie zmiażdżył... Powstali zdumieni
 Związali Ciebie — i rozzuchwaleni —
 Na sąd powiedli bijąc bezlitośnie.
 Oto przed nami spełnia się proroctwo:
 „Jako Baranek jest On prowadzony...”
 Lecz bramy piekła nie zwyciężą B o g a!...
 Mrok nie zagasi Jasności Przedwiecznej!...
 Chociaż Mistrz prawy bez-interesowny,
 Przez syna zguby nikczemnie sprzedany —
 Choć Nieśmiertelny na śmierć jest wydany
 Przez obłudnego ucznia całowanie,
 Nigdy fałsz w więzach nie utrzyma Prawdy!
 Stałe się będzie spełniało proroctwo:
 „Bramy piekielne” nie osiągną celu!
 Chrystus zwyciężył — i zwycięża w i e c z n i e.

R e f r e n :

O Jezu, Chryste, Królu, Synu Boży,
 Racz wspomnieć o nas w Twym Królestwie wiecznym.

7

Kondakion 3

W Boskiej Wszechwiedzy oznajmiłeś, Panie,
 Że się trzykrotnie zaprze Ciebie uczeń...
 I tak się stało!... Lecz gdy jego oczy
 Ujrzały wzrok Twój łagodny i smutny,
 Wnet, żalem zdjęty, wyszedł płacząc gorzko.
 O dobry Panie, racz też spojrzeć na mnie!...
 Gdy Twe spojrzenie skruszy serce moje,
 Kiedy tży żalu zmyją moje grzechy,
 Wołaniem będę wołać: „A L L E L U J A...”

8

Ikos 3

Władco prawdziwy i Arcykapłanie
 Według obrządku Melchizedeka,
 Gdy sądził Ciebie arcykapłan Kajfasz
 Od niewolników przyjąłeś udrękę,
 Lecz od nas, proszę, racz przyjąć wołanie:

Jezu, Baranku łagodny i cichy,
Przez zgrają zbirów okrutnie nękany,
Racz mnie uwolnić od wrogów mej duszy...

Przez niewolników związany, Wybawco,
— Ty, co masz władzę wiązać i rozwiązać,
Racz mnie uwolnić od grzechowych więzów...

O Jezu, Zbawco rodzaju ludzkiego,
Ty, coś z miłością przyjął Piotra skrucę,
— I mnie nie odrzuć dla mnóstwa mych grzechów...

Jezu, Najwyższy nasz Arcykapłanie,
Do Najświętszego z własną Krwią wchodzący,
— Zechciej mnie obmyć z nieczystości moich.
Jezu, Skarbnico za bezcen sprzedana,
— Weź mnie, swoją własność wiekiutą.

Refron:

O Jezu, Chryste, Królu, Synu Boży,
Racz wspomnieć o nas
W Twym Królestwie wiecznym.

9

Kondakion 4

Stuchając głosu czarta — ojca kłamstwa —
Dały się uwieść Judejczyków tłumy
I ziejąc straszną żądzą Chrystobójstwa
Wzgardziły Tobą: Drogą, Prawdą, Życiem...
A dla nas, Jezu, Tyś jest Mocą Bożą
I tajemniczej Mądrości Skarbnicą!...
Spuść na nas, Panie, promień Twojej łaski!...
Pozwól nam śpiewać wdzięczne: „A L L E L U J A.”

10

Ikos 4

I tak się stało, że wyrok podpisał
Pilate, gdy stwierdził Chrystusa niewinność.
Stchórzył po prostu, słysząc groźby tłumu!
Umył swe ręce, ale splamił serce.
A my, zdumieni, że Pan się nie bronił,
Że dobrowolnie przyjął śmierć haniebną,
Wołamy z bólem: Chryste, Synu Boży,
Synu Przeczystej Dziewicy Maryi,
Przez synów grzechu jesteś umęczony.

Stoisz wzgardzony, zbity, obnażony
 Ty, który stroisz polnych lilij kwiecie
 I przyodziewasz niebo obłokami...
 Kilku chlebami żywiłeś tysiące,
 A teraz stoisz nasycon ranami...
 Królu, nasz Władco, Twój lud nie dał Tobie
 Wdzięcznej miłości!... Przyniósł mękę w dani...
 O Jezu, dla nas dogłębnie zraniony,
 Ulecz nam dusze z grzechowej niemocy!...

Refr en:

O Jezu, Chryste, Królu, Synu Boży,
 Racz wspomnieć o nas
 W Twym Królestwie wiecznym.

11

Kondakion 5

Ty, co się w Światło odziewasz jak w szatę,
 Stoisz w purpurze Twej Krwi z ran płynącej...
 Wiem. Tak być miało, bo już pytał Prorok:
 „Czemu skrwawione jest odzienie Twoje?”
 Ja wiem dlaczego... To ja, Chryste Panie,
 Grzechami swymi poraniłem Ciebie...
 I teraz Tobie, dla mnie zranionemu,
 Skruszonym sercem śpiewam: „A L L E L U J A !”

12

Ikos 5

Odkupiciela w proroczym widzeniu
 Ujrzał Izajasz — i był przerażony!
 „Widzę Go, ale... nie ma na co patrzeć.
 To Mąż Boleści, zraniony, wzgardzony...
 My dziś, o Jezu, Boski Zbawicielu,
 Ze czią i bólem do Ciebie wołamy:
 Panie, Ty chwałę przyodziąłeś ludzi —
 A w zamian cierpisz wzgardę, poniżenie...
 Na twarz Twą nie śmią patrzeć Aniołowie,
 A grzesznik rękę podnosi na Ciebie...
 Jezu, po twarzy bity i po głowie,
 Przed Tobą chylę moje grzeszne czoło...
 Za cenę Krwi Twej, co wzrok przestaniała,
 Moje spojrzenie odwróć od marności...
 Jezu, na całym ciele poraniony,
 Dźwignij mnie z grzechów!... Ulecz moją duszę...

Refr en:

O Jezu, Chryste, Królu, Synu Boży,
Racz wspomnieć o nas
W Twym Królestwie wiecznym!...

13

Kondakion 6

Skazał Cię Piłat na ukrzyżowanie,
Gdy lud zawzięty żądał Krwi niewinnej,
Choć sam oznajmił głośno, uroczyście,
Że w Tobie nie ma nic godnego śmierci.
My — dziś — całując Twe chwalebne rany
Wielbimy Ciebie kornym „A L L E L U J A”...

14

Ikos 6

Zdumieni wielce stali Aniołowie,
Gdy Piłat wskazał na Cię: „Oto Człowiek...”
I my stoimy ogromnie zdziwieni
Patrząc na Ciebie okrutnie zbitego.
O Jezu, Stwórco i Najwyższy Panie,
Oto stworzenie sądzi Cię i dręczy...
O Jezu, Pełnio najwyższej Mądrości,
Stoisz milczący wobec nierozumnych?...
Jezu, Lekarzu dusz grzechem zranionych,
Wskaż nam lekarstwo prawdziwej pokuty.
Jezu, Pasterzu owiec zagubionych,
Odpędź ode mnie kuszących szatanów...
Jezu, za cenę ran po biczowaniu,
Wlej w moje serce Dar Bojaźni Bożej...

Refr en:

O Jezu, Chryste, Królu, Synu Boży,
Racz wspomnieć o nas
W Twym Królestwie wiecznym.

15

Kondakion 7

Chcąc nas ratować od niewoli grzechu,
Ty się oddałeś w ręce niewolników...
Jako Baranek wiedzion na zabicie
Znosiłeś mękę i duszy i ciała!
A dzisiaj zbawiasz każdego człowieka,
Który Cię wzywa kornym: „A L L E L U J A”...

16

Ikos 7

Dziwną cierpliwość okazałeś, Panie,
 Gdy katowano Twe Najświętsze Ciało...
 Widzę Cię, Jezu, w bolesnej purpurze,
 Od stóp do głowy strasznie zranionego...
 O Jezu, Chryste, Miłośniku ludzi,
 Jakże mógł człowiek cię Ci dać na skronie?...
 Bóg nie zna bólu... Ty, Synu Człowieczy,
 Szedłeś na drogę zwykłych śmiertelników,
 By nam okazać zbawczy sens cierpienia.
 Mocy niemocnych — stań się mocą moją...
 Ty Opuszczony — nie opuść mnie Panie...
 Radości moja — rozwesel mą duszę...

Refren:

O Jezu, Chryste, Królu, Synu Boży,
 Racz wspomnieć o nas
 W Twym Królestwie wiecznym...

17

Kondakion 8

Nas już nie dziwi, że tam, na Taborze,
 Mojżesz i Eliasz, właśnie w blasku chwały,
 Stojąc przy Tobie, w Ciebie zapałtrzeni,
 O Twojej Męce rozmawiali z Tobą!...
 Tabor swą chwałę zawdzięcza Golgocie!
 Tam się spełniło nasze odkupienie...
 Chrystus z Golgoty zwyciężył szatana —
 I z niej chwalebne płynie: „A L L E L U J A”...

18

Ikos 8

O jakże trudną szedłeś, Jezu drogą...
 Cierpiełeś wzgardę, obelgi, potwarze...
 Szerzono wieści, że jesteś szalony...
 Że wszczynasz bunt przeciw cesarzowi,
 Że Ty lud zwodzisz... I trzeba koniecznie,
 Żebyś na krzyżu zakończył swe życie.
 I tak wzrastała nienawiści fala,
 Aż Cię wyniosła na Golgoty wzgórze.
 Patrząc na Ciebie, jak Ty, bez sprzeciwu,
 Przyjmujesz wyrok haniebny, nieprawy,
 Prosimy: Jezu, Sędzio oszczędzony,
 Nie sądz nas, grzesznych, według czynów naszych.

Upadający pod ciężarem Krzyża,
 Bądź naszą Mocą w doświadczeń godzinie...
 Niech Twe zupełne zaufanie Ojcu
 W niemocy mojej stanie mi się dźwignię...
 Sponiewierany, chwalebny nasz Boże,
 Nie chciej pozbawiać nas wiecznej Twej chwały.
 Ty — istotowo z Bóstwem połączony,
 Prowadź nas w życie Trójcy Przenajświętszej...
 Trój-Jedynego prawdziwe Odbicie,
 Racz zmienić w jasność mego życia mroki.

Re f r e n :

O Jezu, Chryste, Królu, Synu Boży,
 Racz wspomnieć o nas
 W Twym Królestwie wiecznym.

19

Kondakion 9

Gdyś Ty na Krzyżu zawisł, Słońce się zaćmiło...
 Zadrżała Ziemia... Popękały głązy...
 Groby wydały na świat swoich Zmarłych...
 W Świątyni spadła rozdarta zasłona.
 Mrok okrył Ziemię. Złękli się oprawcy,
 Wszystkich dokoła zdjęto przerażenie!...
 A my — stojący u stóp Twego Krzyża —
 Śpiewamy Tobie korne „A L L E L U J A”...

20

Ikos 9

O k t ó ł z potrafi złożyć godne dzięki
 Za Twą ofiarę, Miłośniku ludzi!
 Tak jak umiemy: duszą, sercem, ciałem,
 Całym jestestwem do Ciebie wołamy:
 Jezu, cierpiący męki krzyżowania,
 Ukrzyżuj we mnie pożądania grzeszne.
 Jezu, gwoździami do Krzyża przybity,
 Zniszcz we Krwi zbawczej rejestr naszych przewin.
 Z Krzyża do wszystkich wyciągałeś ręce:
 Racz teraz wszystkich przyciągnąć do siebie.
 Ty jesteś Bramą dla Twych owiec, Chryste,
 Przez Ranę Serca wprowadź nas do Nieba.
 Jezu, na Krzyżu konający w męce,
 Nie szczędząc siebie, żeby wszystkich zbawić,
 Daj zrozumienie Miłosierdzia Twego,
 Żebyśmy już nigdy nie osądzała bliźnich...

Refren:

O Jezu, Chryste, Królu, Synu Boży,
Racz wspomnieć o nas
W Twym Królestwie wiecznym.

21

Kondakion 10

Zstąpiłeś z Niebios, żeby wszystkich zbawić...
Szedłeś przez życie zawsze dobrze czyniąc!
Stałeś się Wzorem, Drogą, Prawdą, Życiem...
Nie było w Tobie ani cienia winy...
Więc złąkł się Ciebie odwieczny wróg — szatan;
Wzbudził nienawiść w sercach tętłowiernych...
Lud swego Zbawcę przygwoździł do Krzyża —
I szydził, zamiast śpiewać „A L L E L U J A”...

22

Ikos 10

O Królu wieków, Panie, Jezu Chryste,
My już zbieramy owoce Twej Męki!
Na drzewie Krzyża zwyciężyłeś piekło,
Przez śmierć nam dałeś łaskę Odkupienia.
Racz nas oczyścić we Krwi Twojej zbawczej...
Nam — krzyżującym — nie poczytaj winy...
Pozwól zrozumieć modlitwę Ogrójca.
I módl się z nami w doświadczeń godzinie.
W Tobie się wszystkie proroctwa spełniły,
A Ty racz spełnić w nas Boże zamiary!
I tak, jak Ojcu oddałeś swą Duszę,
Daj Mu i moją w ostatniej godzinie...
Tak ja spokojnie wyjmij z mego ciała,
Jak krzyżującym oddawałeś szaty...

Refren:

O Jezu, Chryste, Królu, Synu Boży,
Racz wspomnieć o nas
W Twym Królestwie wiecznym.

23

Kondakion 11

Stojąc pod Krzyżem Twa Matka Przeczysta,
Niewiasta mężna, do Ciebie mówiła:
„Cierpisz okrutnie... A wiem, przed jutrenką
Ty z łona Ojca zostałeś zrodzony.

O Synu Boży, patrz! Wszystko stworzenie
 Współcierpi z Tobą... Ty wracasz do Ojca!...
 Ty w Jego ręce już oddajesz Ducha...
 Synu... Odchodząc, zabierz Matki Duszę!

Zabierz mnie z sobą... Nie opuszczaj Matki...
 Ty jesteś Życiem: jak mi żyć bez Ciebie?
 Lecz niech się stanie według Woli Ojca;
 Zawsze Mu będę śpiewać: „A L L E L U J A”...

24

Ikos 11

Jak jasna Świeca dla Boga płonąca
 Stała pod Krzyżem Twa Matka Przeczysta.
 Cierpiała widząc, że Ty — Prawdy Słońce —
 Gaśniesz na Krzyżu, ale mężnie stała.

Wpatrzona w Ciebie, z Tobą zjednoczona,
 Płakała cicho w serdecznej współmęce...
 Dla też Twej Matki, Chryste konający,
 Przyjmij sług Twoich pokorne błaganie:

Zwycięzco świata, piekła i szatana,
 Zniszcz w nas niewiarę, pychę, pożądliwość...
 Na drzewie Krzyża za nas podniesiony,
 Podnieś upadłych i prowadź do Ojca...

Bogarodzicy powierzyłeś Jana —
 Nas też Jej oddaj w matczyną opiekę...
 Przez śmierć na Krzyżu dałeś życie wieczne —
 Bądź uwielbiony za Dar Odkupienia...

Refr en:

O Jezu, Chryste, Królu, Synu Boży,
 Racz wspomnieć o nas
 W Twym Królestwie wiecznym.

25

Kondakion 12

Okaż mi łaskę, racz mnie przyjąć, Panie,
 Jak Nikodema z Józefem przyjąłeś...
 Duszę, jak całun, oddaję Ci, Chryste,
 Dobre uczynki dam jak balsam wonny,
 I w sercu moim ukryję Cię, Panie,
 Kornie śpiewając wdzięczne: „A L L E L U J A...”

Stawię, Twą, Jezu, dobrowolną Mękę,
Z setnikiem wierząc, że jesteś Syn Boży!
Gdy czas nadejdzie, wrócisz w Majestacie,
Jako potężny Władca wszechstworzenia.

A wtedy, proszę, nie zawstydz nas, Panie,
Przecież my Twoją jesteśmy własnością!
Tyś nas odkupił Twoją Krwią Najdroższą,
Do Ciebie wszyscy z głębi serc wołamy!

Dla też Twej Matki, Miłosierny Panie,
Racz nas wybawić od wiecznych łez męki...
Osamotniony w bolesnej udręce,
Błagam, bądź przy mnie w Ostatniej Godzinie...

Ze łzą pokuty, jak Maria z Magdali,
U stóp Twych klękam: Nie odrzuć mnie, Panie...
Z obłudnym uczniem i z krzyżującymi
Nie chciej mnie karać! Miej litość nade mną...

Z roztropnym łotrem wprowadź mnie do Raju!
Okaz nam, Panie, Miłosierdzie Twoje...

Refr en:

O Jezu, Chryste, Królu, Synu Boży,
Racz wspomnieć o nas
W Twym Królestwie wiecznym...

Baranku Boży, Panie, Jezu Chryste,
Coś wziął na siebie wszystkie grzechy świata,
Przyjmij tę naszą dziękczynną modlitwę:

Dzięki Ci, Panie, za zbawcze cierpienie,
Co leczy naszych ciał i dusz niemoce.

Dzięki za Krzyż Twój, co nas wszystkich broni
Od niewidzialnych i widzialnych wrogów...

I za śmierć Twoją, dzięki Ci, o Panie,
Bo przez nią właśnie mamy życie wieczne!...

Z głębi serc naszych dziękujemy Tobie,
Żeś nam zapewnił Twej Matki opiekę!...

I za to jeszcze, że wciąż jesteś z nami,
Śpiewamy wszyscy wdzięczne: „ALLELUJA!”

Ze starocerkiewnosłowiańskiego tekstu tłumaczyła S. M. Ch. Zambrzycka OSU

PYTANIA W SPRAWIE „MYŚLENIA WEDŁUG WARTOŚCI”

Myślenie według wartości Józefa Tischnera, opublikowane w jednym z ostatnich numerów *Znaku* (nr 7—8, 1978 r.) dotyczy najbardziej żywej i humanistycznej problematyki, głosi wzniosłe i słuszne tezy z zakresu antropologii i etyki; przeniknięte jest swoistym dramatyzmem i apelem o godny człowieka sposób bycia, o poświęcenie i męstwo, także w polityce rozumianej radykalnie; uwrażliwia i porywa, jest także piękne literacko. Któż by zaprzeczył, że świat ludzki jest i powinien być światem wartości, a ludzkie myślenie, pod grozą utraty człowieczeństwa, myśleniem wartościującym i preferencyjnym; że spotkanie z drugim człowiekiem powinno urastać do rangi wydarzenia i być konstruktywne dla obu stron, że powinno obudzić naszą wrażliwość na dobro i zło; że drugi człowiek jest dla nas apelem o jakieś ocalenie (jego i nas); że trzeba się starać go zrozumieć, a nie uciekać przed problemami, jakie spotkanie z nim niesie, ani też nie być wobec niego agresywnym, nie łamać go i nie ranić, lecz w sposób wolny szukać sposobów sprostania sytuacji.

Te tezy i postulaty, dramatycznie, sugestywnie i poetycko niemal uszczegółowione, wnoszą rumieniec życia w zasady etyki, czynią ją bardziej pociągającą i bliską.

Pytania natomiast nasuwają się z chwilą, gdy staramy się prześledzić uzasadnienia i założenia głoszonych przez Autora twierdzeń i postulatów. Sprawa uzasadnień nie wydaje się błaha, gdyż w razie ich podważenia zachwiać się może u kogoś cała, wspaniała zresztą, i godna aprobaty nadbudowa.

Jak więc Autor uzasadnia tezę, że nasz świat jest światem wartości, a nasze myślenie winno być myśleniem preferencyjnym?

Odwołuje się do tzw. doświadczenia agatologicznego i aksjologicznego (s. 964—965). W doświadczeniu agatologicznym stwierdzamy, że nasz świat nie jest takim, jakim może i powinien być. Widzimy np. Prometeusza przykutego do skały, umierającego niewinnie Sokratesa, cierpiącego człowieka i stwierdzamy, że jest źle, że tak być nie powinno. Zdaniem Autora słuszność tego sądu jest bezspornie widoczna w jakimś swoistym, apriorycznym świetle, płynącym z dobra (s. 964). Światło to jest nam współdane w doświadczeniu agatologicznym. Z kolei, w dalszym doświadczeniu, zwanym

aksjologicznym, w sposób wolny szukamy i projektujemy możliwe wyjście z sytuacji, przez co doświadczamy konkretnych wartości, które możemy przyjąć lub odrzucić.

U przeciętnego czytelnika, wychowanego na tradycyjnej etyce, pojawić się może pierwsze pytanie: Czy rzeczywiście istnieje tego typu doświadczenie agatologiczne, włącznie z owym tajemniczym, apriorycznym światłem? Istnieje oczywiście przeżycie agatologiczne (AGATON — jak wyjaśnia Autor — znaczy dobro), ale czy uwzględniając jego genezę, można je nazwać doświadczeniem sensu stricto? Doświadczeniem, a więc poznaniem „źródłowym”, bezpośrednim i pierwotnym? Czy na tzw. doświadczenie agatologiczne nie złożył się szereg uprzednich przemyśleń, rozumowań, wahań, nauk i lektur aprobowanych lub odrzuconych? Nic nie stoi na przeszkodzie, aby po takim przygotowaniu, gdzie bez dyskursu się nie obeszło, nie mówiąc o decyzjach i wyborach, sama ocena „agatologiczna” danej sytuacji odbyła się już spontanicznie i intuicyjnie, podobnie jak przy grze w szachy rutynowany szachista w lot odczytuje pewne posunięcia jako mądre i piękne, podczas gdy początkujący mozolnie szuka ich sensu. Taki typ poznania intuicyjnego zna już św. Tomasz z Akwinu, gdy mówi o tzw. intelligibile per se — sensibile per accidens (np. In II *De Anima*, 1. XIII). Nie jest jednak taka intuicja aktem poznania pierwotnym. Czy więc, odwołując się do doświadczenia, nie odwołujemy się de facto do jakichś uprzednio przez nas przyjętych twierdzeń i doktryn, czego jak ognia chcieliśmy uniknąć? Czy przypadkiem jakaś filozofia bytu, teoria celu ostatecznego, prawa moralnego (niekoniecznie rozumianego „technologicznie”, abstrakcyjnie i heterogenicznie), wyrzucona drzwiami, nie powraca ukrytym wejściem w postaci apriorycznego, tajemniczego i chyba dyskusyjnego światła? I najogólniej: czy możliwa jest etyka oderwana od metafizyki, pojętej jako filozofia bytu?

Pytanie drugie, pomocnicze: Jeżeli doświadczenie agatologiczne ma być punktem wyjścia dla etyki, powszechnie ważnej, to jak wytłumaczyć, nie uwzględniając żadnej uprzedniej wiedzy, tak wielką różnicę ocen tych samych sytuacji u różnych ludzi? Muzułmanin, widząc fakt małżeństwa monogamicznego, stwierdza apodyktycznie, że nie jest tak, jak być powinno (bo jasne, że to za trudne i nieżyciowe), a w małżeństwie poligamicznym widzi samo dobro — o czym opowiadają np. misjonarze. Chrześcijanin zaś będzie miał w tym wypadku inne doświadczenie agatologiczne. Podobnie diametralnie różnią się ludzie w ocenie moralnej innych przypadków: wierności małżeńskiej, „wolnej miłości”, eutanazji, terroryzmu, kary śmierci, cierpienia itp.

Skąd od razu wiemy, że ktoś przykuty do skały nie cierpi słusznie? A może to jakiś terrorysta, który sięga po broń, by mordo-

wać ludzi, i w żaden sposób nie można mu tego wyperswadować? Ileż dociekań nieraz trzeba przeprowadzić metodą dyskursywną, by właściwie ocenić sytuację pod względem moralnym? Negatywna ocena ludzkiego cierpienia, każdego „przykucia do skały”, jest zasadniczo mylna, gdyż skądinąd wiemy, że „potrzeba, aby Syn człowieczy cierpiał i tak wszedł do chwały”, a „nie jest uczeń nad Mistrza”; że w świetle Bożej Opatrzności każde cierpienie ma jakiś sens, choć nieraz ukryty.

Jakże wiele więc zależy nie tyle od jakiegoś tajemniczego światła płynącego z dobra, ile od uprzednio przemyślanej czy jakoś uznanej za słuszną teorii rzeczywistości, Boga, celu ostatecznego, człowieka.

To samo dotyczy tzw. doświadczenia aksjologicznego, projektującego możliwe wyjście z sytuacji. Czyż nie trzeba wiele, uprzednio i dyskursywnie zdobytej wiedzy, medycznej, psychologicznej, technicznej, życiowej, filozoficznej itp., by nieraz znaleźć jedynie słuszne wyjście z sytuacji?

Pytanie trzecie: Czy rzeczywiście tzw. doświadczenie agatologiczne jest jedynym źródłem i początkiem wszelkiego myślenia i wszelkiej filozofii? Małe dzieci zadają wiele pytań, przy czym niewątpliwie myślą. Lecz bardzo często te pytania nie dotyczą wcale dobra i zła moralnego, lecz technicznej przyczyny jakiegoś nowo poznanego zjawiska. Psychologia wychowawcza wie, że małe dzieci trzeba uczyć, co jest dobre, a co złe, i biada temu, kto by się tu zdał na „aprioryczne światło, płynące z dobra”.

Czy rzeczywiście jedynym źródłem etyki jest fenomenologia spotkania z drugim człowiekiem? Czy możliwe jest zbudowanie pełnej etyki, etyki normatywnej, w oderwaniu od filozoficznej teorii rzeczywistości, celu ostatecznego, Boga i człowieka?

ks. Bolestaw Cellński CSsR

DANS CE NUMÉRO:

- p. 139 ● Stefan Swieżawski compare les deux types de vie religieuse pratiquée au XVe siècle: celle des élites et celle du peuple, et relève leurs différences. („Les courants doctrinaux et les transformations de la vie spirituelle au XVe siècle”).
- p. 152 ● Jean Delumeau décrit la vie religieuse populaire de l'Occident aux XIVE et XVe siècles en soulignant l'interpénétration des éléments chrétiens et paiens. L'article se complète d'un interview avec l'auteur („Remarques sur l'histoire de la christianisation”).
- p. 173 ● Paweł Sczaniecki, OSB, raconte la vie mouvementée d'un bénédictin de Gand, Henri van Thijne, qui fut abbé dans un prieuré situé à l'Est de la Pologne, au XVIIe siècle („Les pérégrinations d'un moine”).
- p. 182 ● Position de l'Eglise vis-à-vis des religions non-chrétiennes (Fragments de la Déclaration de Vatican II, suivis d'un commentaire du Cardinal Wojtyła).
- p. 185 ● Joseph Spae, CICM, évoque la découverte de la vie spirituelle et les doctrines religieuses de l'Orient, dont certains éléments ont été repris par des maîtres de la spiritualité contemporaine („En orient, à la recherche de l'entité”).
- p. 201 ● Thomas Merton analyse l'expérience religieuse chrétienne comparée à la mystique bouddhiste („L'expérience transcendente”).
- p. 207 ● Alan W. Watts présente le bouddhisme Zen („La saveur du Zen”).
- p. 234 ● Ted Hughes: „La neige” — méditations inspirées par l'Orient.
- p. 241 ● Marcin Ryszkiewicz fait le compte-rendu du livre „The Tao of Physics”, de Fritjof Capra, un physicien de l'université de Californie, qui relève les points de convergence entre la physique moderne et la doctrine du Tao.

- p. 248 ● Józef Życiński présente le livre de Katherine Tait, *My father Bertrand Russell* („Entre l'Evangile et Principia Mathematica”).
- p. 260 ● Adam Zagajewski donne une critique du livre de Julian Strykowski, *Przybysz z Narbony*, qui est l'histoire d'une communauté juive en Espagne, sous le règne de Ferdinand et d'Isabelle („Le courageux revenant de Narbonne”).
- p. 265 ● Aphorismes de Jean Rostand, présentés par Michał Heller („Il me faut un autre univers”).
- p. 269 ● Andrzej Sulikowski fait le compte-rendu du livre: 70 Żywotów, qui comporte les articles biographiques publiés dans „Tygodnik Powszechny”.
- p. 275 ● Michał Wojciechowski relate le symposium organisé par l'Académie de Théologie Catholique autour du thème: „La place des théologiens laïcs dans la vie quotidienne de l'Eglise”.
- p. 281 ● Deux lettres du Cardinal Wojtyła aux vétérans de l'armée clandestine, commentées par Ludwik Kubik, sous le titre suivant: „Devant l'autel du maquis à Szczawa”.
- p. 282 ● Akathistos sur la Passion du Seigneur. Poème liturgique de l'Eglise Orientale, traduit par Sr M. Ch. Zambrzycka, OSU.
- p. 292 ● Lettre à la Rédaction du Père Bolesław Celiński, CSSR, à propos de l'article de Józef Tischner: „Penser selon les valeurs” (No 289—290).

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

REDAKCJA ● FRANCISZEK BLAJDA, HALINA BORTNOWSKA, BOHDAN CYWIŃSKI, STANISŁAW GRYGIEL, STEFAN WILKANOWICZ (redaktor naczelny), HENRYK WOŹNIAKOWSKI

**adres
redakcji ● Kraków, Sienna 5, I p., tel. 271-84**

**adres
administracji ● Kraków, Wiślna 12, I p., tel. 245-48**

prenumerata ● krajowa: kwartalna zł 75.—, półroczna 150.—, roczna 300.—. Termin składania zamówień i wpłat: do 25 listopada na I kwartał, I półrocze i cały następny rok, w innych terminach do 10 każdego miesiąca poprzedzającego okres prenumeraty. Prenumeratę przyjmuje: administracja miesięcznika „Znak” ul. Wiślna 12 31-007 Kraków, konto PKO I/O Kraków 35510-25058-136, urzędy pocztowe, doręczyciele oraz Oddziały RSW „Prasa-Książka-Ruch” konto Kraków 31-548, Al. Pokoju 5, konto: PKO I O/M Kraków 35510-707 zagraniczna: półroczna zł 225.—, roczna 450.—. Prenumeratę przyjmuje: RSW „Prasa-Książka-Ruch”, Centr. Kolp. Prasy i Wydawnictw, Warszawa, ul. Towarowa 28, PKO O/Warszawa 1531-71

Poprzednie numery „Znaku” nabywać można w Administracji miesięcznika „Znak”, Kraków, ul. Wiślna 12 oraz w następujących księgarniach: Katowice: Księgarnia św. Jacka, ul. 3 Maja 18; Kraków: Księgarnia Krakowska, ul. Św. Krzyża 13; Poznań: Księgarnia św. Wojciecha, Pl. Wolności 1; Warszawa: Księgarnia św. Wojciecha, ul. Freta 48; Wrocław: Księgarnia Archidiecezjalna, ul. Katedralna 6.

cena zeszytu zł 25.—

Drukarnia Wydawnicza, Kraków, ul. Wawelska 8. Nakład 7.000+350+100 egz. Ark. druk. 10. Druk ukończono w maju 1979. Zam. nr 1314/79 — Indeks 88371 — I-6

W POPRZEDNICH NUMERACH:

Maria Garnysz: Indie współczesne 59 ● Ks. Fr. Tokarz: Problem duszy w systemach indyjskich 60 ● Mahatma Gandhi: Myśli 63 ● U Nu: Istota buddyzmu 65 ● Zygmunt Kubiak: Ostatnia pielgrzymka Gandhiego 65 ● 2500 lat buddyzmu 72 ● Hajime Nakamura: Podstawowe zasady buddyzmu 75 ● S. B. Das Gupta: Oddziaływanie hinduizmu 75 ● Masao Matsumoto: Wpływ katolicyzmu na kulturę Wschodu 75 ● Thomas Merlom: Góra Athos 88 ● Halina Bortnowska: W przededniu dialogu 99 ● Fumio Masutani: Buddyzm a chrześcijaństwo 141 ● Mathew Tharakan: Katolicy w Indiach 156 ● Paul Tillich: Rozmowa chrześcijańsko-buddyjska 166 ● Alan Watts: Zen Buddhism 208 ● Filozofia Tao 259 ● Gopal Singh: Ewangelia czytana w Azji 219 ● Bede Griffiths: Życie monastyczne w dzisiejszych Indiach 156 ● Tam, gdzie się spotykają religie świata 222 ● Aszram w Szantiwanam 223

W NAJBLIŻSZYCH NUMERACH:

Antologia tekstów o św. Stanisławie ■ Ks. bp Edmund Ilcewicz: Nasi kapłani ■ Kenneth E. Boulding: Religijne perspektywy ekonomiki ■ Barbara Stawiczak: Trzy złudzenia i trzy rozczarowania polskiego futuryzmu ■ José Orlega y Gasset: Medytować, myśleć, działać ■ Mirosław Dzielski: Nauka w poszukiwaniu sensu ■ Józef Życiński: W kręgu mitów współczesnych

ZNAK

M I E S I Ą C Z N I K

Cena zł 25.-