

ZNAK

M I E S I Ę C Z N I K

Stefan Świeżawski	FILOZOFIA CHRZEŚCIJAŃSKA JAKO POSZUKIWANIE PRAWDY
Gustav Aulén	P R O F I L W I A R Y DAGA HAMMARSKJÖLDA
Józef Tischner	MYŚLENIE Z WNĘTRZA M E T A F O R Y
ks. Janusz Frankowski	METAFORA W BIBLI
Elżbieta Wolicka	BIBLIJNY „POCZĄTEK” C Z Ł O W I E K A WG JANA PAWŁA II
András Szesztay	„NA POLSKIEJ GRANICY”
Józef Życiński	Z WASZYNGTOŃSKIEGO N O T E S U (4)

**CZEGO NAUCZYLIŚMY SIĘ OD NASZYCH DZIECI?
NAUCZYCIELE O SOBIE I O SWOICH UCZNIACH**
(Wybór odpowiedzi)

W. CHUDY: PROFESOR STEFAN ŚWIEŻAWSKI NA KUL-u • M. TARNOWSKA:
AFIRMACJA CZŁOWIEKA • W. VOISÉ, M. HELLER: CZASOWE ŁAMIGŁÓWKI
• ARCYBISKUP OSCAR A. ROMERO: O KOŚCIELE, ORGANIZACJACH POLI-
TYCZNYCH I PRZEMOCY

Marek Skwarnicki
PIESNI POKUTNE

ZNAK
MIESIĘCZNIK
REDAKCJA
• KRAKÓW, BENIA •

KRAKÓW

ROK XXXIII

MARZEC (3)

1981

321

W NUMERZE:

Ten numer „Znaku” przynosi na pierwszym miejscu artykuł Stefana Świeżawskiego, historyka filozofii, autora wielkiej syntezy myśli filozoficznej XV w. (4 tomy już się ukazały, 4 dalsze w przygotowaniu), który pisze o rozmaitych sposobach uprawiania metafizyki i o kontemplacji prawdy. Artykułowi temu towarzyszy sprawozdanie Wojciecha Chudego z uroczystości jubileuszu prof. Świeżawskiego (70-lecie urodzin), który odbył się na KUL-u.

Roli metafory w poznaniu ludzkim poświęcone są dwa studia: ks. Józef Tischner zastanawia się nad jej miejscem i potrzebą głównie w myśleniu filozoficznym, ks. Janusz Frankowski bada jej zastosowanie w Piśmie świętym.

Elżbieta Wolicka omawia pierwszy tom zawierający teksty z środowych audiencji ogólnych Jana Pawła II. Jej obszerny filozoficzny komentarz dotyczy zagadnienia początku człowieka i podstaw teologii ciała w myśli Papieża.

Gustaw Aulén przypomina postać Daga Hammarskjölda kreśląc jego „profil wiary”, wnikliwie analizując teksty Hammarskjölda i przytaczając wiele szczegółów z jego życia.

Oryginalnym świadectwem drogi duchowej są autobiograficzne rozważania współczesnego socjologa (András Szesztay) węgierskiego, protestanta ożenionego z polską katoliczką — problematyka ekumeniczna przeplata się w nich z narodową i kulturalną.

Ks. Józef Życiński przedstawia dalszy ciąg notatek z pobytu w USA: tym razem dotyczą one głównie zaskakujących problemów duszpasterstwa w kręgach przestępczych oraz przejawów ruchu feministycznego w Kościele.

W numerze znajdujemy również kolejny, trzeci zestaw odpowiedzi na ankietę „Czego nauczyliśmy się od naszych dzieci?”. Wybór ten zawiera wypowiedzi pochodzące od nauczycieli i wychowawców, jest więc swego rodzaju ich rachunkiem sumienia, a jednocześnie ukazuje niektóre podstawowe wady obecnego szkolnictwa.

Maria Tarnowska omawia ostatnio wydaną w Polsce książkę Jacka Dominiana („Cykle afirmacji ludzkich”), psychologa, który mówi o Chrystusie i o samym człowieku, ukazując ich ludzkie podobieństwa i problematykę Jego naśladowania.

Waldemar Voisé i Michał Heller przedstawiają współczesne dyskusje na temat filozoficznej problematyki czasu na marginesie książki Davida Parka „The Image of Eternity. Roots of Time in the Physical World”.

Grzegorz Dobroczyński SJ omawia ostatni list pasterski abpa Romero będący jakby jego testamentem duchowym.

Numer zamykają „Pieśni pokutne” Marka Skwarnickiego, nowy jego poemat, łączący wielką tradycję poezji biblijnej z wrażliwością i doznaniem człowieka współczesnego.



„Najcenniejszym może wysiłkiem, znaczącym prawdziwy postęp kultury, jest wprowadzenie ładu i harmonii w dziką plątaninę, do której zmierza rutyna, bezład i bezmyślność. Ale na to, aby jednoczyć, syntetyzować, wprowadzać ład, na to potrzeba najpierw określać, rozgraniczać, rozdzielać” — pisał w „Znaku” Stefan Swieżawski przed 35 laty. Jego wielka praca naukowa i dydaktyczna, tym wysiłkiem przeniknięta, zyskała mu uznanie środowiska naukowego, wdzięczność uczniów i czytelników. Współzałożycielowi, współpracownikowi i przyjacielowi „Znaku” życzymy niespożytych sił dla dalszej pracy. O Jego jubileuszu piszemy wewnątrz numeru.

TREŚĆ ZESZYTU

- 215 ● Stefan Swieżawski
FILOZOFIA CHRZEŚCIJAŃSKA JAKO
POSZUKIWANIE PRAWDY I JEJ KONTEMPLACJA
- 222 ● Gustav Aulén
PROFIL WIARY DAGA HAMMARSKJÖLDA
tłum. ks. Jan Zieja
- 240 ● Józef Tischner
MYŚLENIE Z WNĘTRZA METAFORY
- 253 ● ks. Janusz Frankowski
METAFORA W BIBLI
- 268 ● Elżbieta Wolicka
BIBLIJNY „POCZĄTEK” CZŁOWIEKA
W „TEOLOGII CIAŁA” JANA PAWŁA II
- 289 ● András Szesztay
„NA POLSKIEJ GRANICY”
(WYZNANIA I ROZTERKI)
tłum. Judit Medvey
- 307 ● Józef Życiński
Z WASZYNGTONSKIEGO NOTESU (4)

CZEGO NAUCZYLIŚMY SIĘ OD NASZYCH DZIECI?

NAUCZYCIELE O SOBIE I O SWOICH UCZNIACH (Wybór odpowiedzi)

Wstęp

- 317 ● „Henryk”: Siła przebaczenia
321 ● „es”: Dziecko i szablon
324 ● „Disce puer — disce magister”
325 ● „Zeta”: Czego nauczyłam się od swoich uczniów
i wychowanków

- 327 ● „19 lat”: Czego nie powinny się uczyć od nas nasze dzieci?
- 335 ● A.T.: Chcę uczyć prawdy
- 336 ● „Aleksandra”: Rachunek strat i zysków
- 339 ● „bez pseudonimu”: Mistrzowie
- 344 ● „Dłużniczka”: By móc wam służyć
- 346 ● „Renata”: Wędrowka do ludzi
- 349 ● „Kurator”: Więcej miłości
- 350 ● „Monika”: Harcerze, pacjenci, własne dzieci i wnuki
- 352 ● „Harcerka”: Harcerskie lata

ZDARZENIA — KSIĄŻKI — LUDZIE

- 354 ● Wojciech Chudy
PROFESOR STEFAN SWIEŻAWSKI NA KUL-u
- 358 ● Maria Tarnowska
AFIRMACJA CZŁOWIEKA
- 363 ● Waldemar Voisé, Michał Heller
CZASOWE ŁAMIGŁÓWKI
- 369 ● Grzegorz Dobroczyński SJ
OSTATNIE SŁOWO PASTERSKIE ARCYBISKUPA OSCARA A. ROMERO

JEDENASTA WIECZOREM...

- 374 ● Marek Skwarnicki
PIEŚNI POKUTNE
- 378 ● Dans ce numéro

FILOZOFIA CHRZEŚCIJAŃSKA JAKO POSZUKIWANIE PRAWDY I JEJ KONTEMPLACJA

1. Filozofia pojmowana jako poszukiwanie ostatecznej prawdy — jako jej przyrodzona i mądrościowa kontemplacja jest tak ściśle związana z losem człowieka i ze swoistością wszelkiego ludzkiego zachowania się, że było możliwe sformułowanie tezy: „człowiek pozbawiony filozofii przestaje być człowiekiem w głębokim i pełnym sensie, jaki nadajemy wyrazowi »człowiek«”. Ale to dzieło naszego ducha, które nazywamy filozofią, to dzieło tak wzniosłe i kruche zarazem łatwo może ulec najróżniejszym spaceniom. Wynaturza się wówczas i odczłowiecza do tego stopnia, że zamiast z uporem poszukiwać prawdy i pogłębiać życie mądrości, filozofia sama sobie przeczy i zdradza swą naturę, choć zachowuje jeszcze swe imię czcigodne i obarczone wiele tysiącleci już liczącą historią.

Gdy filozofia pragnie pozostać wierna samej sobie, nie może przestać być przede wszystkim metafizyką: poszukiwaniem głębokiego sensu przenikającego całą rzeczywistość — zarówno ogół rzeczy, jak i każdą najmniejszą cząsteczkę świata, który nas otacza i którego jesteśmy jednym z najszlachetniejszych składników. Nie należy jednak nigdy zapominać, że poszukiwania metafizyczne mogą się rozwijać w różnych kierunkach. Dzięki różnorodności akcentów położonych na byt jako byt, będący przedmiotem formalnym filozofii pierwszej, historia myśli filozoficznej całej ludzkości świadczy o fakcie, że we wszystkich wielkich kulturach świata występują określone archetypy refleksji metafizycznej.

2. W świecie europejskim, a szerzej jeszcze: w świecie zawładniętym przez białego człowieka zarysowują się w historii myśli filozoficznej trzy typy metafizyki. Zgodnie z pierwszym z tych wzorców — i to podejście wydaje się najbardziej rozpowszechnione i najbardziej dostępne naszemu sposobowi myślenia — rzeczywistość jawi się nam jako niebotyczny system istot (esencji) uporządkowanych hierarchicznie i odbijających niezrównane bogactwo bytów i ich wzajemnych powiązań. Ta linia wizji neoplatonńskiej prowadzi do szkotyizmu, do Spinozy, Leibniza i Wolfa, do XIX-wiecznego idealizmu oraz fenomenologii i wszelkich jej odmian. Stanowi ona pierwszy z trzech archetypów obecnych w filozofii europejskiej na wszystkich etapach jej dziejów.

Zgodnie z drugim z wymienionych archetypów w refleksji filozoficznej typu metafizycznego liczy się ponad wszystko byt jednostronny i konkretny. Mamy tu do czynienia z orientacją nominalistyczną i empiryczną wciąż powracającą u filozofów. Podejmuje ona arystotelesowskie pojęcie substancji, synolonu i pierwszeństwa jednostki wobec gatunków i rodzajów. Wyróżnia się ta orientacja zdecydowaną obroną realności konkretnego, indywiduum, a zarazem wykazaniem intencjonalnego i myślnego tylko statusu wszelkich substancji zwanych „wtórnymi”.

Trzeci z modeli refleksji metafizycznej był bardzo rzadko wykorzystywany jako wytyczna i program filozoficznego poszukiwania prawdy. Zgodnie z zaleceniami tej „trzeciej drogi” metafizyk winien kłaść akcent na fakt istnienia, bycia i na głęboką rację tego prostego faktu istnienia wszystkich rzeczy i każdej z nich. Bardzo nieliczni byli filozofowie wierni temu trzeciemu archetypowi. Skoncentrowanie refleksji filozoficznej na fakcie istnienia, na *esse* (zgodnie z terminologią św. Tomasza) wydaje się wielu filozofom nazbyt upraszczające i zbyt trudne zarazem. Oto jedna z racji dlaczego — poza Tomaszem tak nieliczni byli ci, którzy mieli odwagę dojrzeć w *esse* to, co najistotniejsze w dociekaniach metafizyka. A jednak, właśnie i tylko ta ontologicznie egzystencjalna refleksja stanowi jedyną niezachwianą gwarancję rzetelnego i szczerzego realizmu w filozofii bytu.

3. Zapewne każdy z tych trzech typów refleksji filozoficznej nad rzeczywistością przynosi jakieś wzbogacenie w zakresie poszukiwania prawdy i przyczynia się do poszerzenia naszej kontemplacji — zważywszy, że wszystkie te trzy typy wywodzą się z życia mądrości. Nie jest jednak bez znaczenia wiedzieć, któremu z tych trzech archetypów przyznamy prymat i jaki będziemy z niego czynili użytek. Nasze akty wyboru w filozofii mają być zasadniczo wolne, wolność ta jednak ma swoje granice. Człowiek jako człowiek nie ma prawa wybierać przeciw rzeczywistości. Rzeczywistość ta go otacza, jest on jej integralną częścią. Z tego punktu widzenia fakt istnienia nie może nie być uznany za fundamentalny w filozofii. Stąd rola decydująca w refleksji filozoficznej przypada w udziale trzeciemu z wymienionych archetypów.

Nie znaczy to, że inne sposoby uprawiania tej refleksji są bezwartościowe. Wręcz przeciwnie; różnorakie analizy filozoficzne dotyczące świata istot, podobnie jak i zdobywcze różnych nauk szczegółowych, które nie dokonują się na poziomie refleksji sapiencjalnej, stanowią swoiste próby zbliżania się do bytu, które, choć filozoficznie wtórne — wzbogacają w sposób rzeczywisty nasz poznawczy horyzont. Analizy te ułatwiają nam dostęp do kontemplacji filozoficznej

we właściwym znaczeniu, to znaczy do refleksji nad bytem jako bytem, a zwłaszcza istniejącym.

Dla filozofii w znaczeniu ścisłym, to znaczy dla metafizyki czyli dla filozofii bytu jest zgubne, gdy dokonywany w niej wybór początkowy jest anty-realistyczny, a zwłaszcza, gdy zgodnie z tym wyborem refleksja filozoficzna dokonywana zgodnie z pierwszym lub drugim schematem dominuje nad orientacją egzystencjalną w tej refleksji, a nawet zupełnie ją eliminuje. Jeżeli wybór rzetelnie realistyczny obowiązuje każdego człowieka jako człowieka, to obowiązuje go tym bardziej jako chrześcijanina. Chrześcijanin nie może być anty- lub a-realistą. Zdrada realizmu jest zarazem zdradą chrześcijaństwa.

4. Ustaliwszy te wstępne założenia, chciałbym się nieco zastanowić nad pewnymi rzeczywistymi niebezpieczeństwami, zagrażającymi myśli filozoficznej chrześcijanina, który swe powołanie filozofa realizuje stosownie do jednego z trzech archetypów, o których była mowa w pierwszych punktach tych rozważań. Perspektywa esencjalistyczna, którą przeniknięty jest pierwszy typ refleksji metafizycznej pociąga nas swą olśniewającą szerokością, odsłaniając nam zdumiewający ład wszechświata i jego niezrównane bogactwo. Wszyscy znamy nie mający sobie równego urok wielkich wizji wszechrzeczy wyłaniających się z pism Plotyna, Pseudo-Dionizego Areopagity, św. Bonawentury lub Mikołaja z Kuzy. Dziedzictwo tych wielkich myślicieli ożywia rozliczne wizje świata zarysowane more geometrico, podobnie jak i systemy filozoficzne stosujące się do apriorycznego schematu logicznego, jak np. system Hegla. Podtekstem tych prób wyjaśniania świata jest zawsze nostalgia ostatecznego wytłumaczenia sensu wszechrzeczy zgodnie z jakąś uniwersalną formułą typu matematycznego; nostalgia ta jest owocem tego, co nazwano matematyzującym mistycyzmem.

Ale w ślad za tymi monumentalnymi strukturami intelektualnymi zjawiają się niebezpieczne pokusy. Pierwsza i najpoważniejsza wyraża się w tendencji, która wciąż pojawia się na nowo w dziejach myśli ludzkiej, a która polega na fałszywym utożsamianiu porządku matematycznego i logicznego z rzeczywistym stanem rzeczy. Jako wynik tej tendencji logika nabywa pozorów metafizyki — a także, co znacznie gorsze, porządek rzeczywisty przestaje się różnić zasadniczo i radykalnie od świata bytów myślnych i od całego porządku intencjonalnego.

Niezależnie od tego poważnego niebezpieczeństwa, które powoduje jedno z najdokuczliwszych zakłóceń prawdy, myśliciel chrześcijański powinien być w pełni świadomy, że z filozofowaniem typu czysto esencjalistycznego łączy się inne jeszcze jego zniekształcenie.

Dzieje filozofii i teologii świadczą o głębokim związku, jaki zachodzi między emanatystycznym i gradualistycznym monizmem ontycznym a orientacją gnostyczną myśli filozoficznej i religijnej. Od czasów św. Ireneusza aż po dzień dzisiejszy prawdziwa wiara i nauka chrześcijańska są wystawione na bardzo poważne niebezpieczeństwo, polegające na przekształcaniu prawd wiary w tezy systemu okultystycznego, gdzie Bóg utożsamia się z naturą, a człowiek jest jednym z niezliczonych przeobrażeń i przejawów tej boskości. To panteistyczne spojrzenie na świat i na człowieka stanowi jedną z najgroźniejszych deformacji grożących chrześcijaninowi, gdy jest filozofem.

5. Drugi z zaproponowanych przeze mnie archetypów refleksji metafizycznej może być nazwany „modelem konkretystycznym”. W porównaniu z archetypem esencjalistycznym uwzględnia on rzeczywistość w innym aspekcie. Zamiast uwydatniania mnogości istot i panującego w ich obrębie porządku, wysuwa się tu na pierwszy plan jednostka, jedyny byt konkretny i rzeczywisty, obdarzony realnością nieskończenie przewyższającą tę, która przysługuje rodzajom i gatunkom. Ogół rzeczy jawi się jako poddany niezwykle płodnemu napięciu między indywiduum, którego nigdy nie może zastąpić żaden inny byt konkretny tożsamy z tym indywiduum — a ogólnymi prawami, które ustalają wszelkie relacje zachodzące między jednostkami i które nad tymi stosunkami panują. Zakres rzeczywistości ogranicza się tu do świata rzeczy; wszystko, co nie jest rzeczą, zostaje wykluczone ze świata rzeczywistego i nie wykracza poza „królestwo” naszej podmiotowości. Dobrze znamy ten surowy reizm, tkwiący u podstaw wszelkiego postępowania naukowego mniej lub bardziej świadomie nacechowanego pozytywizmem.

To tak proste w swej skromnej rzetelności spojrzenie na świat, którego naczelną wytyczną jest troska, by pozostać absolutnie wiernym świadectwu naszych zmysłów — było orientacją wszystkich pokoleń budowniczych i twórców poszczególnych nauk, zarówno nauk przyrodniczych i fizyko-matematycznych, jak i wszystkich odgałęzień nauk humanistycznych. Minimalizm filozoficzny, w sposób istotny związany z postawą nominalistyczną i empiryczną w filozofii bytu był zawsze niezachwiany w swym nastawieniu realistycznym i racjonalnym, a więc wrogi wobec wszelkiej inwazji irracjonalizmu w sferze refleksji filozoficznej. Zaslugą tej orientacji, charakterystycznej dla każdego pozytywizmu, było, że znalazła się ona u podstaw niebywałego rozrostu i rozkwitu tylu nauk i umiejętności, którymi tak bardzo szczyli się biały człowiek. Nauki te przyczyniły się w wielkiej mierze do „rewolucji technicznej”, jednego

z najbardziej charakterystycznych przejawów kultury, której człowiek ten jest twórcą.

Chociaż ta postawa realistyczna i reistyczna przedstawia tę korzyść, że wyzwala nas od najróżniejszych tendencji irracjonalistycznych i utrzymuje nienaruszonym nasze zaufanie do świadectwa zmysłów jako do punktu wyjścia wszelkiego poznania oraz podstawowe przeświadczenie o rzeczywistości tego, co nas otacza — nie mniej postawa ta jest z gruntu anty-metafizyczna. Teza radykalnie nominalistyczna, w myśl której rodza je i gatunki, stosunki, jakości i inne przypadłości, podobnie jak wszelkie uniwersalia są niczym innym jak tylko czysto konwencjonalnymi twórcami naszego języka — ta teza tkwi nieodmiennie u podstaw reistycznego realizmu. Zgodnie więc z tym schematem nominalistycznym wszystkie pojęcia niezbędne w metafizyce są tylko twórcami naszego umysłu i przejawami języka i nie mają realnych odpowiedników w świecie poza-umysłowym.

W grę wchodzi tu wielka stawka. Zakwestionowane zostają samo istnienie i racja bytu refleksji filozoficznej. Konkretystyczny model w metafizyce jest więc obosieczny: utrzymując prymat konkretności i tego, co jednostkowe, redukuje on zarazem wszystko, co nie jest rzeczą, a więc substancją, do kategorii czysto subiektywnej konwencji. Wynikiem takiej postawy może być jedynie całkowite unicestwienie refleksji filozoficznej, stopniowe zamieranie metafizyki. Oto wielkie niebezpieczeństwo nieodłączne od rzetelnego i konsekwentnego stosowania tej radykalnie konkretystycznej orientacji. Zgodnie z dogmatem pozytywistycznym nie ma żadnej racji, by miała się utrzymać i trwać filozofia bytu. Jest ona skazana na stopniowy zanik i na to, by zastąpiły ją nauki szczegółowe i logika. Ale chrześcijanin nie może być obojętny na los metafizyki. Nie wolno mu nigdy przyjąć filozofii, która z założenia skazuje ją na śmierć. Wbrew scjentystycznej orientacji pozytywizmu, chrześcijanin—filozof obowiązany jest twierdzić, że sama istota filozofii zmusza ją do tego, aby nigdy nie przestała być metafizyką. W naturze filozofii leży, że nie może ona przestać dokonywać refleksji nad bytem. Musi to czynić, jeśli chce utrzymać swoją rolę poszukiwania prawdy i przyrodzonej kontemplacji tej poszukiwanej prawdy.

6. Rozważaliśmy stosowanie dwóch pierwszych archetypów w refleksji filozoficznej. Zajmijmy się obecnie trzecim. Był to ten model, który wybrał św. Tomasz z Akwinu. Historycy filozofii dobrze wiedzą, że na rozwoju europejskiej myśli filozoficznej wycisnęło swoje piętno stosowanie bądź pierwszego, bądź też drugiego z wymienionych przez nas typów filozofowania. Ogromna większość myślicieli nie dopuszcza niczego, co nie może być pojęciowane lub wprowadzone

dzione drogą rozumowania, a ponieważ fakt istnienia wymyka się spod wszelkich ujęć pojęciowych i spod najsubtelniejszych nawet rozumowań, nie wchodzi on więc w obręb refleksji filozoficznej przeważającej liczby metafizyków. Ale uczniowie św. Tomasza, na przekór tym ogólnym tendencjom, powinni pozostać wierni swemu powołaniu filozofów i teologów i nigdy nie lekceważyć *esse* jako centrum i jako szczytowy punkt wszelkiej refleksji metafizycznej.

Wiemy, że rozwój historyczny myśli św. Tomasza, trwającej w następujących po sobie pokoleniach tomistów był wprost zaprzeczeniem tej ogólnej wytycznej. Tomiści wszystkich czasów dla niezliczonych racji szybko opuszczali lub w ogóle omijali sferę *esse*, ów punkt węzłowy wszelkiej realistycznej refleksji filozoficznej i koncentrowali swoje wysiłki (niekiedy bardzo poważne) na to, by tworzyć różne tomizmy esencjalistyczne, bogato rozwinięte i rozbudowane — ale głęboko różniące się od myśli mistrza, a zwłaszcza od ożywiającego ją ducha. W ten sposób myśl św. Tomasza — jedyna wielka metafizyka dotycząca tego, co realnie istnieje i w której *esse*, akt bytu czyli rzeczywistego istnienia zdobywa miejsce naczelne i centralne — została ograniczona dla licznych generacji tomistów do potężnego systemu esencjalistycznego, w którym nawet samo *esse* (istnienie) gubi swój głęboki i prawdziwy sens — i przeobraża się w pojęcie wyrażające jeden ze sposobów zachowania się istoty. W ciągu wieków zupełnymi wyjątkami wśród tomistów byli ci, którzy utrzymali prawdziwy sens Tomaszowego *esse*.

Ta tak rozpowszechniona tendencja do esencjalizowania *esse* św. Tomasza, u którego wyraża ono fakt rzeczywistego istnienia, przyczyniła się waleń do poważnego zniekształcenia tomizmu. Ta głęboko sięgająca deformacja, wielokrotnie powtarzająca się i zadowmiona w pewnych środowiskach katolickich, polega na fałszywej koncepcji roli filozofii i teologii, a w szczególności dzieła św. Tomasza, w życiu i działalności chrześcijan. Właśnie w w. XV, na tych wielkich rozstajach myśli i duchowości europejskiej, władze kościelne zaczynają narzucać owemu „zesencjalizowanemu tomizmowi” ową dwuznaczną i jakby przeciwną jego naturze rolę oficjalnej ideologii ówczesnej *Christianitas*. Fakt ten może mieć swoje wytłumaczenie w rozlicznych zagrożeniach, na które wystawiona była Europa chrześcijańska w pierwszej połowie XV w.

7. Ta rola ideologiczna wytyczona wedle modelu arystotelizmu chrześcijańskiego, rola narzucona tomizmowi — ale także przyjęta dobrowolnie przez większość tomistów działających w epoce nowożytnej — była groźną, choć zamaskowaną zdradą autentycznej myśli św. Tomasza. Co więcej, stała się również zdradą filozofii i teologii

w ogóle, których natura wzdraga się przed użyciem ich jako narzędzi służących celom ideologicznym. Nigdy nie należy zapominać, że każda ideologia posługuje się prawdą dla urzeczywistniania celów praktycznych, niekiedy bardzo szlachetnych i wzniosłych. Nie chodzi tu o to, aby ideologie potępiać. Co jednak winno być potępione i odrzucone i co zniekształca dogłębnie samą istotę filozofii, to nieodróżnianie filozofii od ideologii, a co z tym idzie ideologiczna koncepcja filozofii. Stosowanie pewnej filozofii do zamierzeń danej ideologii jest sprawą zewnętrzną i przypadłościową wobec samej filozofii i wobec autentycznego przebiegu refleksji filozoficznej. To samo zachodzi w wypadku metafizyki pojmowanej i rozwijanej w duchu św. Tomasza — gdzie akcent jest położony na *esse* jako na elemencie kluczowym w strukturze każdego realnego bytu.

Niestety, na przestrzeni ostatniego stulecia tomizm był nieraz pojmowany jako oficjalna ideologia Kościoła. Jego esencjalistyczna interpretacja przyczyniła się do zatarcia swoistości i prawdziwej wielkości myśli św. Tomasza. Jedynym sposobem odrodzenia tej wielkości — w pełni aktualnej, bo ponadczasowej — jest porzucenie „tomizmu ideologizującego”, nawrót do tekstów Tomasza i kontynuowanie linii jego stylu myślenia, przez uprawianie filozofii przede wszystkim jako wolnego poszukiwania prawdy metafizycznej i jako kontemplacja rozpatrywanych partii rzeczywistości, kontemplacja zupełnie bezinteresowna i pozbawiona bezpośredniej użyteczności. Owoce tej kontemplacji filozoficznej winne być przekazywane innym przy pomocy języka prostego, jasnego i powszechnie zrozumiałego.

Wydaje mi się, że nie uwydatniono dostatecznie tego faktu, a mianowicie deformacji ideologicznej trzeciego archetypu refleksji metafizycznej. Jestem przekonany, że mamy tu do czynienia z poważną zdradą tej twórczości filozoficznej, której zanik byłby znakiem radykalnej dehumanizacji. Chrześcijanina obowiązuje szczególna czujność w tym właśnie punkcie, gdyż każda zdrada człowieka i każde zniekształcenie natury stanowi zarazem zdradę przesłania chrześcijańskiego. Jest sprawą pilną usunąć zasłaniające rzeczywisty stan rzeczy złudzenia. Filozofia staje się użyteczna człowiekowi-jednostce i człowiekowi-społeczeństwu tylko wówczas, gdy żyje własnym swoim życiem — pojmowana jako dokonywane w wolności szukanie prawdy i jako kontemplacja tej odnalezionej prawdy. Tylko wówczas wzbogaca filozofia człowieka i sprawia, że życie staje się bardziej ludzkie i otwarte na nadprzyrodzoność.

Stefan Świeżawski

PROFIL WIARY DAGA HAMMARSKJÖLDA¹

Słowo „profil” zapożyczyłem z ogłoszonego na pierwszej stronie *Drogowskazów* — listu Hammarskjölda do Leifa Belfrage. Hammarskjöld pisał: „Te notatki dają jedyny, prawdziwy »profil«, jaki można nakreślić”. Poeta Wystan Hugh Auden, razem z pewnym Szwedem odpowiedzialny za przekład *Drogowskazów* na język angielski, tak komentuje słowa Hammarskjölda: „Choćby nawet książka zawierała tak obszerne i szczegółowe »wyznania«, jakie czynili Boswell czy Rousseau lub Gide — twierdzenie to byłoby jednak błędne. Nikt nie może nakreślić własnego »profilu« poprawnie... Prawdą bowiem jest, że nasi przyjaciele i nieprzyjaciele — zawsze znają nas lepiej, niż my sami siebie”. Uwaga Audena należy do prawd oczywistych, ale zagadnienie jest całkiem inne: czy on dobrze zrozumiał, co Hammarskjöld ma na myśli, gdy mówi o „profilu”. Wydaje się zgoda nieprawdopodobne, by człowiek tak hiperkrytyczny, jak Hammarskjöld, nie był świadomy ograniczonych możliwości autobiografii. Najprawdopodobniej chciał powiedzieć dwie rzeczy: że jego dziennik jest szczerym ujawnieniem jego „rozmów z samym sobą i z Bogiem” i że każda próba napisania biografii nieuchronnie doprowadzi do nakreślenia „profilu” fałszywego, jeżeli należycie nie uwzględni tego, co ujawniają te notatki... Swe badania chcę zakończyć pytaniem: czy wiara, jakiej świadectwo dają nam *Drogowskazy*, ma jakiś profil własny?

Niech mi będzie wolno zacząć od kilku słów z radiowego przemówienia Hammarskjölda w r. 1953, żywo potem diskutowanych. Gdy Hammarskjöld spogląda wstecz na historię swego życia duchowego, mówi: „Nigdy nie przerywany wysiłek, by jasno i szczerze budować swą własną wiarę w świetle doświadczenia i rzetelnych przemyśleń, prowadził mnie drogą okrężną: dziś rozumiem i przyjmuję bez zastrzeżeń te same wierzenia (those very beliefs), które mi zostały przekazane”. To właśnie słowo „drogą okrężną”, podkreślone przeze mnie, stało się powodem różnych komentarzy. Hjalmar Sundén, który badał „rozmyślania o Chrystusie”, prowadzone przez Hammarskjölda, utrzymuje, że te wypowiedzi o Chrystusie mają z reguły charakter „niedogmatyczny” lub wprost „heretycki”, że jednak w notatkach czynionych w związku z wielkimi uro-

¹ Z ostatniego rozdziału książki: Gustav Aulén: *Dag Hammarskjöld. Tvivel och tro i „Vägmärken”*, Albert Bonniers Förlag Stockholm 1970 s. 199—212. Autor, już nieżyjący, był arcybiskupem Kościoła szwedzkiego.

czystościami roku kościelnego można zauważyć pewne przechylenie się ku „ortodoksji” i że ten kierunek rozwoju osiągnął swój szczyt w rozmyślaniach wielkanocnych r. 1960. Według tego schematu przebieg „drogi okrężnej” Hammarskjölda miałyby być: od pierwotnej „ortodoksji” przez „heterodoksję” z powrotem do „ortodoksji”. Ta interpretacja używa określeń, jakie Hammarskjöldowi były obce i obojętne; jest też wprost błędna. Że tak wiele notatek Hammarskjölda powstało w związku ze świętami kościelnymi — to z całą pewnością nie przypadek; lecz — jakiejś specyficznej wiary bożonarodzeniowej lub wielkanocnej Hammarskjöld nie miał.

Większe zainteresowanie budzi natomiast wyjaśnienie „drogi okrężnej” Hammarskjölda, jakie daje Henry van Dusen. Ten obraz, mówi van Dusen, nie wyraża dokładnie tego, co zaszkło; lepiej byłoby mówić o spirali niż o kole: Hammarskjöld wrócił do tej samej podstawowej pewności, „ale na wyższym poziomie”. Ten wyższy poziom to: „wyrażone w sposób o wiele bardziej wyrafinowany, daleko bogatsze, subtelniejsze, o szerszych horyzontach — klasyczne chrześcijańskie doświadczenie religijne i także przeświadczenie”.² Ten opis jest dość poprawny. Jednak nie można zaprzeczyć, że van Dusen ma niezgodne z rzeczywistością wyobrażenie o atmosferze duchowej, w jakiej wzrastał młody Hammarskjöld. Według niego — w końcowej fazie wiary Hammarskjölda „zaledwie można dostrzec jakiś ślad... owego surowego, scholastycznego, szwedzkiego luteranizmu (the rather rigid scholastic Swedish Lutheranism), w którym Hammarskjöld był wychowywany i z którym musiał się dobrze zapoznać przed swą konfirmacją i włączeniem się do Kościoła szwedzkiego”.³

W związku z tym kilka słów o tej konfirmacji. Pastorem, o którego tu chodzi, był C. Persson, proboszcz w Frustuna, dobrze mi znany i stale pełniący obowiązki za czasów mego biskupstwa w Strängnäs. Był to jeden z najbardziej wziętych w owym czasie nauczycieli konfirmacyjnych, który co roku podczas lata uczył gromadkę młodzieży, pochodzącej z różnych dzielnic naszego kraju, w znacznej części — ze sfer bardziej ekskluzywnych. Jego sposób podawania nauki chrześcijańskiej był pozbawiony jakiegokolwiek tonu surowej powagi, a nade wszystko odznaczał się pogodną wiarą w Boga. Znamienne jest jego powiedzenie, zwrócone do pewnego młodzieńca konfratra. „Pamiętaj, że Bóg söderlandczyka — to Bóg pogodny”. Nauka, której ten urodzony pedagog udzielał, była czymś zgoła różnym od „sztywnego scholastycznego luteranizmu”. W czasie swej wczesnej młodości i studiów akademickich w Uppsali, Hammar-

² Henry Dusen: *Dag Hammarskjöld, The Statesman and His Faith* s. 50 i 177.

³ Tamże s. 49.

skjöld, chodząc do kościoła razem z matką, na pewno słuchał kazań różnego rodzaju. Ale w związku z tym jest ważne, że dominującą postacią kościelną tych czasów w Uppsali był Nathan Söderblom i że Hammarskjöld zostawał z nim w bliskich stosunkach. I to też jakoś wskazuje, że słowa van Dusena o wychowaniu w sztywnym scholastycznym luteranizmie odbiegają od rzeczywistości. Zresztą, gdyby taki miał być punkt wyjścia, to końcową fazę wiary Hammarskjölda należałoby scharakteryzować obrazem kontrastu, a nie „spirali”.

Powstaje teraz pytanie, jak najlepiej rozumieć słowa Hammarskjölda o „drodze okrężnej”. Gdy mówi, że może uznać za prawdziwe te same „wierzenia, jakie niegdyś zostały mu przekazane”, to z pewnością nie ma na myśli jedynie ideałów etycznych, jakie w różnych kształtach spotykał u swych rodziców. Tych ideałów nigdy nie kwestionował. Gdy używa słowa „beliefs” („wierzenia”) — bez wątplenia ma na myśli wiarę chrześcijańską. Ale nie ma żadnego powodu, żeby ten termin „beliefs” brać w jakiś sposób sprecyzowany, jakby chodziło o pewne ściśle ustalone doktryny lub o pewien typ chrześcijaństwa. Myślę, że chciał po prostu powiedzieć, że po latach sceptycyzmu i walki został doprowadzony znów do wiary chrześcijańskiej, i że dziś może tę wiarę wyznawać „w świetle doświadczenia i rzetelnych przemyśleń”.

Tak więc obraz „drogi okrężnej” z punktu widzenia Hammarskjölda jest bardzo dokładnym przedstawieniem tego, co zaszło — co nie wyklucza tego, że również obraz van Dusena — spirala — ma swe pełne uzasadnienie. Dojrzałe rozumienie przez Hammarskjölda treści wiary chrześcijańskiej w żaden sposób nie pokrywa się z tym, jakie przyjął w młodości.

Ma własny profil.

Można przypuszczać, że sam Hammarskjöld wolałby raczej określać się jako uczeń Jezusa lub uczeń Ewangelii. Żeby opisać swą wiarę, używa to prostych wyrazów biblijnych, to sformułowań zapożyczonych od średniowiecznych mistyków. Ale w tym wszystkim znajdujemy też wyrazy, dostatecznie świadczące o swym pochodzeniu z naszych czasów i mające na sobie z pewnością znamię samego Hammarskjölda.

Gdyby ktoś chciał, można by porównywać „kompozycję” *Drogowskazów* z pewnymi współczesnymi utworami muzyki kościelnej, np. z taką muzyką mszalną, w której zlewają się stare „gregoriańskie” tony z wybitnie nowoczesnymi układami melodii i instrumentacji i która — właśnie przez harmonię i rozdźwięk między starym a nowym — stwarza dzieła muzyczne o przejmującym plastycznym pięknie i wielkiej mocy. Coś podobnego znajdujemy w *Drogowskazach*, gdzie tradycyjne motywy i proste modlitwy spletają się z naj-

bardziej wyrafinowanym współczesnym językiem i gdzie ukrytym, najgłębszym tłem całości są niepowtarzalne, bardzo skomplikowane zadania życiowe Hammarskjölda. *Drogowskazy* nie opowiadają nam nic o gmatwaniu trudności politycznych, jakie należały do codziennego życia Hammarskjölda — ale nikogo z czytelników nie ominą dochodzące odgłosy burz światowych — głuchego tła, z którego wyłaniają się rozmyślenia. Kombinacja tych różnorodnych składników nadaje *Drogowskazom* charakterystyczny profil.

Zanim ten profil spóbuje naszkicować, może będzie wskazane powiedzieć kilka słów o stosunku Hammarskjölda do Kościoła. Powiedział ktoś, że Kościół jakoby nie zajmuje żadnego miejsca w rozważaniach Hammarskjölda. Twierdzenia tak kategorycznego nie da się udowodnić. Kościół jest słowem o wielu znaczeniach; stosunek Hammarskjölda do Kościoła można zatem rozpatrywać z różnych punktów widzenia. Nie podlega żadnej wątpliwości, że Kościół, jako „świętych obcowanie” znaczyl dla niego bardzo wiele. Przypomnijmy ważną notatkę z roku 1952, wskaźnik postępu na drodze ku afirmacji. „Przenika mnie do głębi wizja duchowego pola sił tworzonego w nieustającym »teraz« przez wszystkich, co żyją zwrócenie swą wolą ku świętości i modlą się słowem i czynem... »świętych obcowanie« i — w tym — życie wieczne”.⁴

W innej notatce, zrobionej później, w czasie już wyraźnie wyznawanej wiary, podkreśla mocno głębokie znaczenie „świętych obcowania” dla naszego istnienia w ogólności: „Czy mogłaby się ukształtować moralność w oparciu o rozsądek, poczucie społeczne i godność osobistą — bez męczenników za wiarę? Co więcej: jak ta moralność mogłaby uniknąć uwiadu, bez odnowy i bez dopływu sił, jakie idą od tych, co zatracili się w Bogu? Linę nad przepaścią utrzymują w napięciu ci, co ją mocno przytwierdzili u bram niebios przez wierność i wiarę, która jest nieustającą, najwyższą ofiarą”. Hammarskjöld kończy charakterystycznie, podkreślając wymogi i ryzyko takiego zaangażowania się w życie: „Tym, którzy dzięki »zaślubinom Boga z duszą« uznani zostali za sól ziemi, biada — jeżeli zwietrzeją” (s. 73).

Wyraźnym wskaźnikiem tego, że Hammarskjöld utrzymywał związek z Kościołem jako instytucją i jego życiem, — jest fakt, że tak wiele notatek w *Drogowskazach* powstało podczas wielkich świąt roku kościelnego lub w związku z nimi. Człowiek, w którego życiu święta kościelne wyraźnie grają tak wielką rolę, z trudnością da się przedstawić jako ktoś, kto zerwał stosunki z Kościołem.

Według niektórych informacji — Hammarskjöld miał uczestni-

⁴ Dag Hammarskjöld, *Drogowskazy*, Kraków 1967, s. 59. Następne cytaty z *Drogowskazów* oznaczone będą jedynie wskazaniem strony w tekście.

czyć w nabożeństwach kościelnych tylko wyjątkowo. Sprawa ta była nieraz roztrząsana przez piszących. Coś z tego, choć w innej formie, można znaleźć w przypuszczeniu Audena, że wyraźniejsze angażowanie się Hammarskjölda w życie pewnych określonych Kościołów w czasie, gdy był Sekretarzem Generalnym, łatwo mogło mu przylepić etykietkę zbyt oddanego „Zachodowi”.

Bo Beskow tłumaczy to inaczej: „Dag nie był człowiekiem, lubiącym chodzić do kościoła, być może — z obawy, by nie doznać zawodu. Obydwaj lękaliśmy się złych kazań, bo od wczesnej młodości byliśmy zepsuci przez wielkich kaznodziejów, takich jak Nathan Söderblom, bliski przyjaciel obu naszych rodzin, i mój ojciec, którego dzieła stale czytowano w rodzinie Daga”.⁵

Opinię, że Hammarskjöld rzadko uczestniczył w jakimś nabożeństwie należy sprostować, mówiąc ściślej, że nie był on regularnym uczestnikiem nabożeństw. Jego brat, gubernator Bo Hammarskjöld, mówi o tym w liście do mnie tak: „W Nowym Jorku Dag miał zwyczaj wymykać się na nabożeństwa (w kościołach różnych wyznań), gdy tylko znalazł wolną chwilę w niedzielę”. W rzeczy samej — to tak nieciekawe debatować nad tym, ile razy Hammarskjöld był w kościele na nabożeństwie. Że człowiek tak obciążony pracą nie mógł być regularnym uczestnikiem nabożeństw — jest zasadniczo jasne samo przez się. Relacja Bo Beskowa jest szczególnie interesująca, gdyż wspomina, że książki Natanaela Beskowa były częstą lekturą w domu Hammarskjöldów. Należy dodać, że ta wzmianka podkreśla też fakt, że Hammarskjöld nie był wychowany w jakimś „sztywnym scholastycznym luteranizmie”.

Może wypada dodać jeszcze jeden przyczynek do sprawy praktyk religijnych Hammarskjölda. „Miejsce skupienia” w gmachu ONZ w Nowym Jorku — to myśl samego Hammarskjölda. Wnętrze zostało przygotowane pod jego osobistym nadzorem i wykonane w części istotnej przez Bo Beskova.

To, że Hammarskjöld chciał stworzyć takie miejsce „milczenia”, dostępne dla wszystkich, i dla niego samego, mówi bardzo wiele o jego postawie, zwłaszcza w stosunku do życia religijnego. Jeszcze jedno pytanie: Co myślał Hammarskjöld o Kościele, albo o „kościółkach”, jako instytucji? *Drogowskazy* nie mają tu nic do powiedzenia. Natomiast przemówienie, jakie Hammarskjöld wygłosił w roku 1954 na Drugim Zgromadzeniu Światowej Rady Kościołów, w Evanston, jasno wykazuje jego poglądy na odpowiedzialność i możliwości Kościoła.

To przemówienie ma głębokie podłoże w poglądach i głównych ideach *Drogowskazów*. Audytorium w Evanston, które nic nie wie-

⁵ Bo Beskow: *Dag Hammarskjöld ett porträtt* s. 116.

działo o poufnym dzienniku Hammarskjölda, mogło mieć tylko słabe pojęcie o tym, jak głęboko słowa Hammarskjölda były osadzone w pojmowaniu przez niego wiary i działania. Jak można się było spodziewać — podkreślał on mocno cele wspólne i dla Kościołów i dla Organizacji Narodów Zjednoczonych. Nie było wcale zaskakujące, że mocny nacisk kładł na to, że wiara chrześcijańska z natury swej ma perspektywę uniwersalną. W końcowych słowach nawiązał do komunikatu o głównym temacie obrad: o uniwersalnym znaczeniu Krzyża; to temat, z którym on sam był bardzo zżyty. Mówił: „Tak pojęty Krzyż, chociaż jest jedynym faktem, na którym Kościoły chrześcijańskie opierają swoją nadzieję, nie powinien oddzielać chrześcijan od innych ludzi, lecz przeciwnie, powinien stanowić w ich życiu element, który pozwala im wyciągnąć ręce ku wyznawcom innych religii w poczuciu powszechnego braterstwa, jakiego przejawy mamy nadzieję ujrzeć pewnego dnia w świecie prawdziwie zjednoczonych narodów”⁶. My, czytelnicy *Drogowskazów*, słyszymy w tym echo słów o ofierze Krzyżowej; szczególnie wspominamy, że ta uniwersalna perspektywa jaśnieje z rozważań Hammarskjölda w Wielki Piątek 1956 r.: „Dla czuwającego — to, co dawne i odległe, jest zawsze obecne. Obecne też i w kontaktach z tą społecznością ludzką, w której Jezus w każdej chwili umiera w kimś, kto drogą znaków wewnętrznych idzie aż do końca” (s. 89).

Przemówienie Hammarskjölda w Evanston pokazuje, że wyznacza on Kościołom doniosłą rolę także w sprawach światowych: „opowiadając się za sprawiedliwością, prawdą i zaufaniem w sprawach publicznych, Kościoły mogą być siłą, przyczyniającą się zdecydowanie do poprawy stosunków międzynarodowych i życia politycznego narodów: (be a decisive force for good), nie biorąc jednak na siebie zadań politycznych”. Stawia pytanie: „Czy Kościoły mogą i powinny iść jeszcze dalej?” Odpowiada na to tak: „Moim zdaniem powinny one dokonać jeszcze jednej rzeczy. Mogą pomagać w wyjaśnianiu, jakim trybem toczą się sprawy międzynarodowe i jaka jest odpowiedzialność każdego z nas”. O co chodzi w tym „wyjaśnianiu” i „odpowiedzialności” — rozwinął w poprzedniej części swego przemówienia. Dotyczy to „społecznej i gospodarczej równości w łonie każdego narodu” i „równych praw i równego startu dla wszystkich narodów”. Chodzi tu, mówi, o praktyczną działalność niesienia pomocy narodom rozwijającym się i o zaspokojenie potrzeby natchnienia, to jest o wzbudzenie jednego ducha, który mobilizowałby siły pokojowego rozwoju”. Odpowiedzialność, jaką Hammarskjöld obarczyć chce Kościoły, ma, jak widzimy, perspektywy uniwersalne.

Stawiając przed Kościołami takie wymagania, Hammarskjöld

⁶ Dag Hammarskjöld: *Speeches* s. 56—61.

wplata w swoje przemówienie zasady mocne jak stal, na które nieraz powołuje się w *Drogowskazach*: „Kto ma bojaźń bożą, nie lęka się ludzi” i słowo biblijne o tym, że nie trzeba troszczyć się zbyt o jutro — „bo jutrzejszy dzień sam o siebie troszczyć się będzie”.

Hammarskjöld nie chce bynajmniej upolityczniać Kościołów, ale na pewno spodziewa się po nich większej aktywności wobec, jak to określa, „choroby naszego świata”. W młodości był świadkiem Kongresu Kościołów, Konferencji „Życie i działanie” (Sztokholm 1925), której program wypełniały problemy społeczne, ekonomiczne i polityczne całego świata. Były to pierwsze, jeszcze niepewne, poczynania ekumeniczne w tych dziedzinach. Gdyby Hammarskjöld przeżył Drugi Sobór Watykański i spotkania ekumeniczne w latach sześćdziesiątych pod przewodnictwem Światowej Rady Kościołów, dojrzałaby może jeszcze pewniejsze znaki, że jego wizje z okresu przemówienia w Evanston coraz mocniej się zakorzeniają w świecie rzeczywistości.

Z drugiej strony jednak, nie przeszkodziłoby mu to mówić o ich celach jednocześnie ludzkich i ponadludzkich albo, innymi słowy, podporządkować je Mocy, która, według Hammarskjölda, jest źródłem wszelkiego dobra.

Jak to wynika z przemówienia Hammarskjölda w Evanston i z całej analizy *Drogowskazów* — byłoby czymś mylnym i niewłaściwym chcieć umieścić go w jakichś wyznaniowych czy teologicznych opłotkach. Ale równie niesłusznie byłoby nie uznawać doniosłości jego narodowego, intelektualnego i duchowego dziedzictwa. W rzeczywistości był on w tym dziedzictwie głęboko zakorzeniony.

Świadczy o tym, wśród wielu innych, przemówienie *O tradycjach Uppsali*, wygłoszone w Uppsala College, New Jersey 1956 r.⁷ Uczucie odizolowania i zamknięcia może niekiedy mieć wyraz mocny i wstrząsający. Píše np., rozpoczynając od dwu słów z Saint John Perse'a, w 1957 r.: „Flety wygnaćce». Stale wśród obcych; z przyczyn, które decydowały o twojej postawie — samotny. Stale spragniony wody ze źródeł — pozbawiony wolności, potrzebnej do tego, by ich szukać — więzien” (s. 111). *Drogowskazy* dowodzą też, że Hammarskjöld był wkorzeniony w swój ojczysty Kościół. Jego wpływy mogły częściowo przechodzić ukrytymi przewodnikami, a że istniały — świadczą przytoczone zestawienia. Hammarskjöld dał też o tym świadectwa bezpośrednie. Nie z przypadku cytuję bowiem tak często teksty szwedzkiego kancjonału. Jedną z tych cytat, słowa Geijera: „Nie ma nic, czego by nie zdobyła (miłość, która cierpi)” mogłaby stać jako motto, nie tylko roku 1955, jak jest obecnie, — lecz całego dziennika.

⁷ Dag Hammarskjöld: *Speeches* s. 118.

Drugim dziedzictwem, poświadczonym przez Hammarskjölda, jest orientacja ekumeniczna, którą podzielał od sztokholmskiego zjazdu w r. 1925, i o której mówił sam, szczególnie powołując się na Nathana Söderbloma, na kongresie Światowej Rady Kościołów w Ameryce w r. 1954. Nie trzeba dodawać, że dla Hammarskjölda nie było żadnej sprzeczności między tym, co „narodowe” a tym, co „międzynarodowe”. To jasne, że był obcy wszystkiemu, co się nazywa „nacjonalizmem”. Jest ciekawe, że ogarniał „narodowe” i „międzynarodowe” jednym spojrzeniem. Często i z naciskiem powtarzana w jego przemówieniach myśl jest taka: dobre zrozumienie własnej kultury jest warunkiem tego, by móc dobrze zrozumieć inne kultury — i żeby dojść do prawdziwie ponadnarodowego rozumienia rzeczy. To samo przekonanie żywił o wielokształtnym świecie religii.

Wracamy do ostatniego zagadnienia: czy wiara, o jakiej świadczą *Drogowskazy* ma swój własny profil?

To, co Hammarskjöld zanotował w swoim dzienniku, ma często charakter zbioru aforyzmów. Większość z nich, zwłaszcza te, które pochodzą z czasów służby Hammarskjölda w ONZ, zapisywał autor prawdopodobnie w późnych godzinach po dniu, wypełnionym długą i uciążliwą pracą. W tym świetle nie byłoby zaskoczeniem, gdyby zawartość dziennika okazała się nierówna i fragmentaryczna.

Jest jednak inaczej. Im bardziej wglębiamy się w treść dziennika, tym wyraźniej ujawnia się jego zwartość i ciągłość jako całości. Jego wewnętrzna zwartość daje się poznać z pewnych ciągle powracających ważnych słów, takich jak służba, odpowiedzialność i poświęcenie; stanowią one podstawowy ton, nadający w różnych odmianach barwę całości. To prawda, że w *Drogowskazach* znajdujemy dwie postawy radykalnie sobie przeciwne: jedna — to sceptyczna, druga — otwarte wyznanie wiary, jasne mówienie Bogu — „tak”. Przemiana jest zaznaczona pewnie i mocno. Ale co do tego trzeba złączyć kilka uwag.

Po pierwsze. „Tak”, wypowiedziane około Nowego Roku 1953 — dojrzewało powoli już od dłuższego czasu; jego obiecujące przebiegi można było dostrzec wiele razy w latach ostrych walk wewnętrznych. Jedno „tak” zostało wypowiedziane tajemnie, w czasie, którego nawet sam Hammarskjöld nie umiał oznaczyć. To „tak” istniało, zanim jasno zdał sobie z tego sprawę. W znamiennym rozmyślanii z roku 1954, Hammarskjöld zrobił notatkę o jego ukrytym trwaniu: „Ujrzałem, że muru nigdy nie było; że to »niepojęte« jest tu i takie, a nie inne” (s. 66).

Ów „mur” jest może tym samym co „granica niepojętego”, granica, która dawniej wydawała się barierą nieprzekraczalną. Ale

w roku 1954 Hammarskjöld odkrył, że w rzeczywistości tego muru nigdy nie było.

Po drugie: świadomie i jasno przez Hammarskjölda wypowiedziane „tak” — nie oznacza, że to jego „tak” ma już teraz przestać być rosnącym i walczącym „tak”. Znaczyło ono z pewnością, że, mówiąc językiem Biblii, stare przeminęło i że nadeszło coś nowego: „Zjednoczenie się z Bogiem”, „oddanie się w ręce Boga”, „czerpanie z Niego pokoju i siły”; oznaczało to też i nową integrację „ja”, tego „cudu którym jest moje ja”, integrację — zamiast chaosu, wolność — zamiast więzów egotyzmu. — Ale *Drogowskazy*, stronica po stronicy, — aż do ostatniej modlitwy ostatniego roku — świadczą, że wiara Hammarskjölda pozostała wiarą walczącą. Była to wiara o wzroku czujnie skierowanym na ciągle zagrażający egocentryzm i z nim związane ryzyko ponownego zapadnięcia się w chaos. Chyba nie potrzeba dodawać, że tego rodzaju napięcia nie prowadziły do jakiegoś odpadnięcia i sceptycyzmu. Chrześcijańska wiara Hammarskjölda była silnie ugruntowana, a napięcia świadczą tylko o tym, jak była żywa i czujna.

Przy każdej próbie przeprowadzenia analizy *Drogowskazów* trzeba zawsze pamiętać, że nie mamy tu do czynienia z dokumentem teologicznym, który ma na celu wszechstronne oświetlenie zagadnień wiary chrześcijańskiej. Gdyby się chciało patrzeć na *Drogowskazy* od tej strony — to trzeba by w nich widzieć tylko coś cząstkowego. Hammarskjöld porusza bowiem tylko zagadnienia, mające wartość życiową dla niego osobiście. Innymi słowy — jego dziennik jest w swej całości dokumentem wyznań; ich autor nie może być rozsądnie krytykowany za to, że nie poruszył innych zagadnień, jak tylko te, które dla niego miały wartość życiową. Ale przeciwnie — gdy się patrzy na *Drogowskazy*, jako dokument wyznań — to jego książka nie jest tylko czymś cząstkowym. To, co on nam dał — to nie szereg sprzecznych i rozproszkowanych aforyzmów, ale rzeczywiście jasny, zwarty, konstrukcyjny obraz tego, czym dla niego była jego wiara — i przez to właśnie jego książka nabrała tak wielkiego znaczenia. Mamy nadmiar teologicznych wyjaśnień wiary chrześcijańskiej. Ale *Drogowskazy* Hammarskjölda są księgą wyznań szczególniejszego rzędu, bo napisaną przez człowieka głęboko zanurzonego w kulturze swych czasów, któremu jednocześnie powierzono sprawowanie urzędu najcięższego i najodpowiedzialniejszego w świecie. Niech mi tu będzie wolno dodać, że tego rodzaju dokumenty wiary osobistej mają pierwszorzędne znaczenie dla dziedziny, nazwanej badaniem teologicznym: jedno z najważniejszych zadań teologii polega właśnie na analizowaniu tego rodzaju dokumentów.

Nasz temat: „profil” Hammarskjölda — wiąże się z zagadnieniem jego zależności od innych pisarzy. Sam Hammarskjöld z wdzięcz-

nością przyznaje, że pomocni mu byli średniowieczni mistycy i Schweitzer. *Drogowskazy* potwierdzają ten fakt. To nie znaczy, że Hammarskjöld biernie ulegał czyimś wpływom. Kontakty z badaniami biblijnymi Schweitzera dały Hammarskjöldowi konkretny, żywy obraz Jezusa według Ewangelii. Ale pytania, z jakimi się zwracał do tego „Brata”, były w wysokim stopniu jego własne, nabrzmiałe własną problematyką z okresu walk w latach kryzysu. To, że jego wiara w Boga ukształtowała się inaczej niż u Schweitzera, było częściowo wynikiem wpływu mistyków średniowiecznych, którzy byli bez wątpienia daleko głębszy niż wpływ Schweitzera. Ale i mistyków Hammarskjöld rozumiał w swój charakterystyczny sposób. To właśnie on znalazł w nich potężną siłę moralną do działania, której — według krytyki Schweitzera i rozpowszechnionej opinii — jakoby w nich nie było.

Tymczasem rozstrzygające jest to, że według wypowiedzi Hammarskjölda, on sam nie tylko znalazł, ale odnalazł w nich skuteczny bodziec postępowania etycznego i ofiarnej służby bliźnim: była nim perspektywa działania, otwarta przez wiarę w Boga, i charakterystyczna mowa mistyków, która głębiej wprowadziła Hammarskjölda w świat wiary chrześcijańskiej.

Biblioteka Hammarskjölda zawierała dzieła wielu mistyków średniowiecznych. Dwu z nich zajmuje pierwsze miejsca: Tomasz a Kempis i Eckhart. Tomaszowego *Naśladowania* używał jak książki do nabożeństwa, w świecie idei zaś największy wpływ wywarł na niego Eckhart. Mowa mistyków zostawiła mocne i trwałe ślady w *Drogowskazach*, ale odwołania do Biblii są w nich o wiele częstsze. Nie znaczy to, że między Biblią a mistykami Hammarskjöld mógł widzieć przeciwieństwa lub napięcia. „Definicja” wiary, jako zjednoczenia Boga z duszą, znaczy dla niego tyle albo więcej niż „być w rękach Boga” lub „pod ręką Boga”. Krótki rzut oka wstecz na historię swego życia duchowego, jaki Hammarskjöld daje w roku 1961, ma zupełnie inny charakter niż ten z roku 1953. Gdy w notatkach z ostatniego roku życia spogląda wstecz, mówi: jedynie o tym, czego „krok za krokiem” uczył się od „bohatera Ewangelii”. Wszystko koncentruje się w tym, co bez porównania jest najważniejsze. Ale moglibyśmy się zapytać: gdyby w tym czasie (rok 1961) chciał napisać coś w stylu z roku 1953 — czy dodałby inne jeszcze nazwiska do tych, które uznawał za pełne znaczenia dla swego rozwoju. Moja odpowiedź jest — że chyba nie. Mogłoby wprawdzie wymienić pisarzy z ostatnich dziesiętków lat, z którymi czuł się więcej lub mniej zaprzyjaźniony. Dobrze wiadomo, że bardzo się ciekawił Buberem i nawet wziął się za tłumaczenie jego książek. Jest także znane, że czytał przynajmniej niektóre książki Simone Weil, zwłaszcza *La Pesanteur et la Grâce*, którą czytał w angielskim przekładzie.

Wiemy też, że pod koniec lat pięćdziesiątych zdobył od kogoś z otoczenia egzemplarz antologii *Dying we live*, która między innymi zawiera wyciągi z listów więziennych Bonhoeffera. W tych trzech wypadkach chodzi o pisarzy, z którymi bez wątpienia mógł się czuć zaprzyjaźniony. Porównanie między Hammarskjöldem i Bonhoefferem wykazuje wyraźne pokrewieństwa i różnice. Porównanie z Simone Weil mogłoby też dać bez wątpienia pewne wyniki pozytywne. Że Hammarskjöld mógł być pod wpływem Bonhoeffera jest całkiem wykluczone, a jego stosunek do Simone Weil jest raczej podobny. W związku z tym należy pamiętać, że religijny pogląd Hammarskjölda na świat wyrósł w ciągu długotrwałej walki ze sceptycyzmem i że ukształtował się jasno w roku 1954. Jego obraz był wtedy w pełni skończony — o czym świadectwo daje wielkie bogactwo *Drogowskazów* z dwu lat następnych. To, co w latach po 1954 Hammarskjöld czytał u różnych pisarzy — nie prowadziło do jakiegś zmiany jego poglądów. To, co napisał w latach późniejszych — tj. w czasie gdy był Sekretarzem Generalnym — w rzeczach istotnych było rozwinięciem i konsekwentnym uzupełnieniem sposobu myślenia, jaki się jasno zarysował już w roku 1954. Jeżeli się chce zestawzić Hammarskjölda z Bonhoefferem i Simone Weil — w rzeczywistości ma się do czynienia z trzema, pod pewnym względem pokrewnymi religijnymi poglądami na świat, w bardzo odmiennych sferach życia, zbudowanymi niezależnie od siebie — w naszych czasach. To nie czyni sprawy mniej interesującą, raczej — przeciwnie.

Jeżeli mieć na uwadze przede wszystkim etyczne poglądy i wzory postępowania Hammarskjölda, to trzeba stwierdzić, że słowem kluczowym jest tu naśladowanie. O „naśladowaniu Chrystusa” czytał Hammarskjöld w pismach mistyków średniowiecznych. Ale o jego życiu rozstrzygnęło spotkanie z postacią Jezusa, jaką sam znalazł w Ewangeliach. Jezus był „Bratem”, który w bezwzględnym posłuszeństwie temu, w czym widział wolę Bożą, ofiarował się całkowicie za innych. Takiego trzeba „naśladować”. Wezwanie Ewangelii do „naśladowania” Jezusa przyjął Hammarskjöld bez zastrzeżeń i odtąd naśladowanie stało się dla niego wytyczną życia i miernikiem wartości.

Naśladowanie ma się urzeczywistniać przez ofiarę z siebie samego, bez żadnych zastrzeżeń, w służbie ludziom. Dla Hammarskjölda nie chodzi tu o jakieś wyszukane i samowolnie wybrane cierpienie w stylu wzorów Kierkegaarda. Gwałtownie odrzuca też pogląd, że cierpienie ma jakoby pochodzić od Boga i ma być zsyłane, żeby wychowywać ludzi. Ofiara, jaką Hammarskjöld ma na widoku, nie ma nic wspólnego, mówiąc ogólnie, z negatywnym stanowiskiem wobec „świata”. Oddanie siebie samego w ofierze ma się urzeczywistniać w granicach własnego powołania przez nieegoistyczne

otwarcie się ku różnorodnej nędzy świata i ku wymaganiom, jakie ona stawia. Ta perspektywa odsłania nam znaczenie słów Hammarskjölda: „Droga do świętości — za naszych czasów — zdecydowanie prowadzi przez działanie” (s. 86).

Naśladowanie życiowej postawy Jezusa, jak ją nakreśliły Ewangelie, prowadzi najpierw do tego, żeby zwrócić się ku słabemu, nędznemu i uciśnionemu człowiekowi. Ten temat często powraca w *Drogowskazach* i z mocą występuje w ogłoszonych przemówieniach Hammarskjölda, w których, co się łatwo rozumie, jako Sekretarz Generalny ma szczególnie na myśli obowiązki wobec narodów opóźnionych w rozwoju, a w owym czasie w coraz większej liczbie uzyskujących wstęp do Narodów Zjednoczonych. Jest w *Drogowskazach* kryptonimowa, trudna do wyjaśnienia notatka, która nabiera znaczenia, jeżeli się ją umieści w związku z tymi sprawami: „Potrzeba odwagi, by różnić się w poglądach. W pełni odpowiedzialności przyjmować to, co nas różni — w pokorze i z dumą. »Nowi« — ludzkość zdradzają lub zbawiają” (s. 81). Słowo „nowi” w tym wypadku miałyby odnosić się do państw nowoprzyjętych do Narodów Zjednoczonych. Dostrzegamy, że Hammarskjöld mówi tu o odpowiedzialności. Życ pod znakiem naśladowania i przez to — bezwzględne oddanie się — znaczyło dla Hammarskjölda — żyć pod naporem intensywnego poczucia odpowiedzialności. Samo przez się jest jasne, że to poczucie musiało się nasilać od chwili, gdy Hammarskjöld oddał się swemu najwyższemu powołaniu i zadaniom, jakim został „poświęcony”. Musiał, jak sam mówi, oddać „wszystko swoje” temu, co jednocześnie było „nędznym okrucieństwem dzieła ludzkiego” i „ideą, która musi zwyciężyć, jeżeli ludzkość, godna tego imienia, ma nadal istnieć”. Przypominamy sobie niezwykle ostre słowa, w których samokrytyka splata się z świadomością odpowiedzialności: „Jakże straszliwa nasza odpowiedzialność! Jeśli ty zawodziś, to przez to, żeś Boga zawiódł — cała ludzkość zawodzi się na Nim. Wyobrażasz sobie, że możesz udźwignąć odpowiedzialność przed Bogiem. Czy możesz dźwigać odpowiedzialność z a Boga?” (s. 113).

Te słowa mogą być błędnie rozumiane. Ale w rzeczywistości ich znaczenie jest bardzo jasne. Hammarskjöld nie mówi, żeby zastępować Boga albo wstępować na Jego miejsce. Wszystko tu dotyczy odpowiedzialności i jej świadomość z trudnością mogłaby się wyrazić gdzieś jaśniej lub ostrzej niż tu: człowiek może być narzędziem Bożej woli, ale też zawsze ma wolność — oszukać lub zawieść Boga — działać destruktywnie, zamiast, jako narzędzie planów Bożych, działać konstruktywnie, twórczo. Wyżej zacytowaną wypowiedź należy brać w związku z „ogniową próbą”, przed jaką Hammarskjöld stawia siebie samego:

„Niweczysz? Czy tworzysz?
Oto pytanie twej
»próby ogniowej«” (s. 143)

Połączenie intensywnego poczucia odpowiedzialności i intensywnej samokrytyki sprawia, że zagadnienie przebaczenia i modlitwa o przebaczenie nabierają z latami coraz mocniejszego akcentu. Doprowadza to do pogłębienia stosunku do Chrystusa. Chrystus zawsze pozostaje Bratem, który stawia bezwarunkowe wymaganie naśladowania. Ale jednocześnie jest on pośrednikiem miłości Bożej przebaczącej, pośrednikiem tego przebaczenia, które „z miłości bierze na siebie odpowiedzialność za skutki tego, co ty zrobiłeś” (s. 148). Gdy patrzymy na ofiarę Jezusa w takiej perspektywie, jesteśmy w pełnej zgodzie z poglądem Hammarskjölda na znaczenie ofiary. „Przebaczenie — zawsze łączy się z ofiarą”, ale ta ofiara jest „aktem twórczym”: w naszym istnieniu — miłość, która się urzeczywistnia przez ofiarę, jest w najwyższym stopniu potęgą twórczą.

Te stwierdzenia doprowadziły nas do zagadnień, dotyczących religijnego poglądu Hammarskjölda na świat, a które mają tu wagę istotną. Wiara jest „zjednoczeniem się Boga z duszą”, wiara jest „być w rękach Bożych”. Z tymi dwiema „definicjami” wiary jesteśmy już obyci. Harmonizują ze sobą i obie świadczą, że wiara Hammarskjölda — żeby użyć terminów, które zdobyły już obywatelstwo — jest „egzystencjalna” i „teocentryczna”: jest zagadnieniem stosunku do życia i stosunku do Boga. Dwa pozornie przeciwstawne określenia mówią rzecz istotną o jego wierze, która jest jego najgłębszym doświadczeniem życiowym: poddanie się i wyzwolenie. Hammarskjöld w obydwu wypadkach może także używać szeregu paralelnych wyrażen. Co się tyczy słowa „poddanie się” — warto zauważyć, że Hammarskjöld w tekście szwedzkim użył też i angielskiego słowa „surrendered”: oddawanie tego, co Bóg z siebie we mnie daje sobie” (s. 67). Widocznie uważał, że to słowo angielskie, bogate w odcienie, szczególnie nadaje się do wyrażenia tego, co rozumiał przez owo „poddanie się” i terminy pokrewne.

Poddanie się i wyzwolenie nie są w żadnej sprzeczności. Wyzwolenie jest uwarunkowane i życia nabiera przez poddanie się Bogu w akcie ofiarowania samego siebie, gdy Bóg a nie własne „ja” staje się centrum życia: „Chaos, którym jesteś, gdy ręka Boga nie spoczywa na twojej głowie” (s. 72). Przez wiarę „jesteś jednością z Bogiem” (s. 120) jedność, albo, jak Hammarskjöld mówi, pełnia, oznacza tu skupienie w przeciwstawieniu do rozproszenia i chaosu. Jeden i pełny — oznacza zdobytą na nowo integralność osoby, „nowy cud: istnieję ja” (s. 79). Gdy temat wyzwolenia pojawia się

w *Drogowskazach* — dzieje się to z siłą wiosennego potoku, który rozerwał kajdany lodów.

Jeżeli wiara oznacza jednocześnie poddanie się Bogu i wyzwolenie, to wynika stąd, że przeżycie Boga, jakie mamy w wierze, odbywa się w obecnym świecie, „tu i teraz”, jak Hammarskjöld często mówił. Innymi słowy — czas wiary to przede wszystkim czas teraźniejszy. Ale to „teraz” jest nasiąknięte wiecznością. W pewnej notatce, jeszcze nie cytowanej, pisze Hammarskjöld: „Teraźniejszość jest zawsze w wieczności, jako punkt przecięcia się czasu i ponadczasowości wiary — przy całkowitej wolności zarówno w stosunku do przeszłości jak i do przyszłości” (s. 69). Słowa podkreślone przeze mnie to temat, który w *Drogowskazach* przewija się często. Jak wielką wagę miał ten temat dla Hammarskjölda, widać chyba stąd, że występuje on także w dniu Zielonych Świąt 1961 roku w krótkim przeglądzie historii jego życia wewnętrznego; porusza tu Hammarskjöld tylko sprawy istotne dla niego. Jego „tak” — powiedziane Bogu, zawiera, jak się tam mówi, przede wszystkim dwie rzeczy: po pierwsze — „pewność, że istnienie jest pełne sensu i że dlatego moje życie w pokornym poddaniu się — ma cel”; po drugie — wiedzę o tym, „co znaczy: «nie oglądać się wstecz» i «nie troszczyć się o dzień jutrzejszy»”. Być w rękę Boga znaczyło dla Hammarskjölda: pośród tak bardzo zagnanego życia znajdować w rozmyślaniach, prowadzonych w milczeniu, bezpieczeństwo i pokój „przewyższający wszelkie rozumienie” a jednocześnie z tym — siłę i natchnienie do działania w ofiarnej służbie.

Po tych słowach o egzystencjalnym charakterze wiary Hammarskjölda mamy się teraz zająć zagadnieniem jej teocentryzmu i przez to podjąć próbę streszczenia religijnego poglądu Hammarskjölda na świat. Jeżeli jego wiara jest teocentryczna, innymi słowy: jeżeli Bóg jest centralnym punktem jego poglądu religijnego — to stąd wynika, że decydującym zagadnieniem musi być, co Hammarskjöld rozumie przez słowo „Bóg” lub inaczej się wyrażając, jaki jest obraz Boga, spotykany w *Drogowskazach*. Zauważyliśmy, że Hammarskjöld często mówi o Bogu w sposób anonimowy. Daje odpowiedź — „tak” — „Komuś lub czemuś”. Określa Boga jako „tego Drugiego” albo, pożyczając słów od Eckharta, jako „Jedynego”. Wie, że nie można opisać Boga terminami adekwatnymi, że skazani tu jesteśmy na posługiwanie się obrazami czyli inaczej mówiąc — językiem symbolicznym. Ale jednocześnie — zwraca się do tego anonimowego „Kogoś” — słowami „Ty” i bardzo jest obeznany z tym, co „On” daje i czego żąda.

Gdy się dokonuje przeglądu tego, co *Drogowskazy* w swej całości mają do powiedzenia na ten temat, można wykryć pewne napięcie

między dwoma różnymi sposobami myślenia. Z jednej strony zdanie, że Bóg jest Jednością, zawiera myśl, że Boga znaleźć można w całości, w pełni. Hammarskjöld mógł napisać: „Bóg jest w całej pełni dla ciebie we wszystkim, co spotykasz” (s. 120). Z drugiej strony — nie znaczy to, że Hammarskjöld, jako szczególnie „mystyk”, wylądował w jakimś „panteistycznym” poglądzie na świat, odrzucającym różnicę między dobrem a złem — tego zresztą nie zrobili również mistycy średniowieczni, na jakich się chętnie powoływał. Nie znajdujemy też u Hammarskjölda nic z tradycyjnego w chrześcijańskiej wierze w Boga a fatalnego pojęcia wszechmocy (wszechmoc = przyczyna sprawcza wszystkiego), według którego — wszystko, co się dzieje ma jakoby pochodzić z Woli Bożej i być jej wyrazem. Bardzo wiele światła daje nam to, jak Hammarskjöld omawia swoje powiedzenie: „tak — losowi”. Mówić „tak — losowi” nie znaczy, że wszystko, co się dzieje, miałoby pochodzić od Boga. Pamiętamy, jak Hammarskjöld nazywa „błuznierczym antropomorfizmem” wyobrażanie sobie, jakoby Bóg zsyłał nam cierpienie, żeby nas wychować. „Jakże dalekie od tego jest wyrażanie zgody na cierpienie, dosiegające nas dla tego, że poszliśmy za tym, w czym ujrzeliśmy wolę Bożą” (s. 120).

Mówiliśmy o pewnym napięciu w poglądach Hammarskjölda na świat. Nie chodzi tu o jakieś sprzeczności nie do uzgodnienia, ale raczej o dwie wizje, które dają się złączyć ze sobą, co zostało dokonane w *Drogowskazach* — przez nadrzędną wizję — wizję stworzenia. Ten motyw gra rolę naczelną w religijnym poglądzie Hammarskjölda na świat — można by wprost powiedzieć, że wszystko, co *Drogowskazy* mają do powiedzenia o Bogu — jest pod znakiem stworzenia. Przed chwilą wspominaliśmy, że Hammarskjöld ujmuje zagadnienie swego życia w słowach: „Tworzysz — czy niweczysz?” Ten temat ciągle wraca. Na innym miejscu *Drogowskazów* czytamy: „Obrazy, obrazy — w tajemnym związku, które tworzą lub w niwecz obracają, tak w życiu, jak i w snach. I w poezji” (s. 81).

Przeciwieństwo między tym, co tworzy a tym, co niszczy, niweczy — rzeczywiście jest rysem znamiennym poglądów Hammarskjölda na istnienie, na jego całość.

Bóg jest mocą twórczą. Dla Hammarskjölda znaczenie rozstrzygające ma to, że Boskie dzieło stworzenia nie jest dziełem jednorazowym, dokonany „na początku”, lecz przeciwnie — dziełem, które nieustannie posuwa się naprzód, jest ciągłym stwarzaniem nowego. Motto Hammarskjölda dla roku 1958 brzmi: „Tak. Każdego poranka świat będzie na nowo stwarzany, doznając miłosierdzia — w Tobie, przez Ciebie” (s. 119). W kręgu istnienia chaos jest tym, co niszczy. Bóg nieustannie stwarza na nowo, przewyciężając chaos.

W tym ciągle trwającym stwarzaniu Bóg może posługiwać się ludźmi jako narzędziem. Hammarskjöld pisze: „W oddaniu się i w świadomości zjednoczenia — każda czynność — to przedłużony akt stwórczy, akt świadomy, bo masz odpowiedzialność człowieka; ale akt kierowany spoza granic świadomości przez tę Moc, która człowieka stworzyła” (str. 120). Takie widzenie Boga stwarzającego sprawia, że Hammarskjöld może mówić: Bóg jest „we wszystkim, co spotykasz”; Bóg, którego spotyka — to Bóg który stwarza, przewyciężając chaos. Z tej samej przyczyny może pisać: „W wierze — stały żywy kontakt ze wszystkim. Dlatego, gdy dusza jest »przed obliczem Boga«, żyje rzeczywistością” (s. 128). Spotkanie z tą mocą stwarzającą czyni istnienie sensownym i daje mu cel. Boska moc stwórcza jest niepokonalna: „Ty, któryś nas stworzył wolnymi, który widzisz, co się dzieje, a jednak pewny jesteś zwycięstwa” (s. 68).

Oto jak widzi Hammarskjöld „wszechmoc”; o wiele inaczej niż w jej tradycyjnym przerażającym pojęciu, które każe Bogu być przyczyną wszystkiego, co się dzieje i które potem prowadzi do bezowocnych prób — tak zwanych teodycei — obronienia Boga od odpowiedzialności za wszystko zło, które jakoby miał spowodować. U Hammarskjölda, jak wiemy, nie ma żadnych takich teodycei. Gdy Hammarskjöld w jakimś miejscu pisze: „W Tobie (Boże) jest pełnia siły i dobroci” (s. 69) odbija się w tym coś istotnego z jego obrazu Boga. Ta „siła” — to potęga stwórcza, niepokonalna. Ta potęga dobroci jest „najwyższą rzeczywistością”; „W spotkaniu z tym Drugim przeżywasz dobroć, jako najwyższą rzeczywistość” (s. 121). Ta stwórcza potęga Boga działa nie tylko w chrześcijańskiej sferze życia, ale wszędzie, w całym kręgu stworzenia. Wszystko, co jest na służbie dobroci, wszystko co odnosi zwycięstwo nad tym, co unicestwia i wyniszcza — ma oparcie w stwórczej potędze Boga. Wizja — uniwersalna.

Na przemian ze słowem „dobroć”, a nawet jeszcze częściej — używa Hammarskjöld słowa „miłość”. To pewne, że jest ono często „błędnie tłumaczone i nadużywane” i jak wszystkie inne wyrażenia — w odniesieniu do Boga — nieadekwatne. Ale tym niemniej oddaje ono najgłębiej to, co wiara ma do powiedzenia o Bogu. Jest więc miłość jednocześnie niezgłębnym misterium; i to nie tylko misterium, które się kryje z a przedmiotem wiary, ale misterium — już w tym, co ona przeżywa — i to nie mniej — w spotkaniu z przebaczącą Boską miłością. I tak powracamy do stosunku Hammarskjölda do Chrystusa. Religijny pogląd Hammarskjölda na świat ma charakter teocentryczny, ale jednocześnie — wybitnie chrystocentryczny. Spotkanie Hammarskjölda z Jezusem Ewangelią — zdecydowało o jego życiu. Pociągnęła go, jak magnes, Jezusowa ofiara z siebie samego za innych. Ślady tego spotkania widzimy nie tylko

w stosunkowo nielicznych wypadkach, kiedy Hammarskjöld mówi wprost o „Bracie”, którego trzeba naśladować, albo — w jedynym wypadku trynitarnych słów — o „Synu”. Ślady te są w *Drogowskazach* wszędzie, gdzie tematem jest rachunek sumienia lub ofiara. Spotykamy je też, i to w sposób zdecydowany, tam gdzie Hammarskjöld mówi o Bogu. Można znaleźć świadectwa wprost o tym: „Bóg stał się człowiekiem — w ofiarowanym — gdy zdecydował się pójść na ofiarę” (s. 142). Ale daleko liczniejsze są świadectwa pośrednie. Rzeczywiście — wszystko, co Hammarskjöld mówi o stwórczej miłości Bożej — nosi znak ofiary na Krzyżu. Nigdzie tak jak tu nie objawia się potęga Bożej miłości stwarzającej, przetwarzającej i na nowo stwarzającej.

Moja próba analizy — zakończona.

Mamy wielkie powody do wdzięczności za ogłoszenie *Drogowskazów*. Książka znalazła wielu czytelników w wielu krajach. Jeżeli moja analiza zdołała wykazać bogactwo, zawarte w tej książce — cel został osiągnięty.

Ostatnie słowa oddajmy teraz samemu Hammarskjöldowi.

Z myślą o śmierci — podobnie jak i z myślą o wieczności był bardzo obyty. Ale wieczność dla niego — w każdym razie przede wszystkim — była to podobnie jak i w Ewangelii św. Jana wieczność, jaką można uchwycić pośród tego świata, dana razem z wiarą, jako „zjednoczeniem się Boga z duszą” i zawarta w niej. Tylko w kilku wypadkach Hammarskjöld, jakby przeblyskiem, zestawiał motyw wieczności ze śmiercią (s. 59 i 83). Również w słowach, jakie zaraz przytoczymy, dostrzeżemy taki, zdaje się, przeblysk. Hammarskjöld używa tu symboli pełnych treści, z którymi jesteśmy już dość obcy: wiatr i żagiel. Przypominamy sobie, co napisał w rozmyślaniu z roku 1956: „Wiatr wieje, dokąd chce... Jak wiatr. W nim, z nim, przezeń. Przezeń choćby jak żagiel, który lekko czy mocno napięty a nawet opadły ku ziemi — zbiera całą siłę wiatru, nie powstrzymując jego pędu” (s. 91). W wierszu, który napisał 11 czerwca 1961, na trzy miesiące przed śmiercią, gdy legło na nim nad miarę ciężkie brzemię zadań życiowych — wiatr przeszedł w burzę, „słoneczną burzę”. Przeczytajmy ten wiersz, jako list pożegnalny (s. 156).

„Powołany
żeby to nieść,
odłączony
by tego zaznać,
wybrany
żeby to cierpieć
wolny,
bym mógł nawet tego się zaprzec —

ujrzałem,
na chwilę,
żagiel
w blasku słońca
samotny
na grzbiecie fal,
daleko,
w drodze od lądu.
Ujrzałem,
na chwilę..."

Gustaw Aulén
tłum. ks. Jan Zieja

MYŚLENIE Z WNĘTRZA METAFORY

Najpierw dzięki Kartezjuszowi a potem dzięki Kantowi utrwalił się w nowożytnej filozofii pogląd, że znamienitym rysem wszelkiego dyskursu filozoficznego jest radykalny krytycyzm, za pomocą którego zmierza się do osiągnięcia podstaw pewności. Można słusznie twierdzić, że wszelkiemu myśleniu chodzi o osiągnięcie prawdy lub co najmniej o zbliżenie się do niej — prawda jest żywiołem wszelkiego myślenia, ale przywilejem myślenia filozoficznego jest prawda zdobyta w sposób radykalnie krytyczny. Myślenie filozoficzne, mówiąc nieco ścisłej, jest przeniknięte dwoma przeciwstawnymi sobie dążeniami. Jedno kieruje się w stronę najwyższych prawd — o sensie życia, istnieniu lub nieistnieniu Boga, początku lub końcu wszechświata, o naturze dobra i zła. Drugie kieruje się w stronę niezbywalnej pewności, nawet za cenę wiedzy o sprawach ostatecznych. Stąd bolesna świadomość rozdarcia między najwyższymi nadziejami a trwającą możliwością utraty wszelkiej nadziei.

Zadaniem naszym tutaj jest rozważenie roli metafory w języku filozoficznym w związku z przysługującą mu szczególną funkcją odślaniającą podstawowe sprawy człowieka. Ale język filozofii nie daje się oddzielić od myślenia filozoficznego. Jeżeli gdzieś w języku filozoficznym pojawia się metafora, jeśli w dodatku metafora ta w syntetycznym skrócie zdaje się streszczać jakiś ważny fragment dyskursu filozoficznego — znaczy to, że metaforyczne stało się samo myślenie. Czy można wykreślić z Platona symbol ludzi zamkniętych w jaskini i oglądających jedynie cienie rzeczywistości? Czy można z filozofii poznania, rozwijanej przez św. Augustyna, wykreślić symbolikę „rodzenia”? A hipotezę „złośliwego geniusza” z myśli Descartes’a? O roli symbolu w myśleniu pisano już wiele. Paul Ricoeur poświęcił temu zagadnieniu kilka bezcennych prac. Mimo to trzeba raz po raz wracać do sprawy, aby — jeśli nawet niczego naprawdę nowego się nie powie — przypomnieć kilka podstawowych prawd.

Przypomnijmy metaforę jaskini z Platona: ludzie przykuci do skały, przed nimi cienie rzeczywistości, za nimi świat prawdy i świecące słońce dobra. Wydaje mi się, że nie odbiegając od znaczenia metafory, można porównać myślenie do światła, które nagle wtargnęło w głąb jaskini i odsłoniło przed ludźmi i dla ludzi ich stan właściwy. Bieg myśli jest w pewnym stopniu jak lot światła: jedna myśl pociąga drugą, druga trzecią, niezależnie od woli człowieka. Wprawdzie człowiek może się „zamknąć” na biegnące „po głowie”

myśli, jak może zamknąć oczy na światło, ale nie jest w stanie przeszkodzić procesom „wynikania” myśli z myśli. Myślenie jest jeszcze z innego powodu podobne do światła: dzięki myśleniu, dany człowiekowi bezpośrednio świat uzyskuje coś na kształt tła. Tło wyodrębnia rzecz od rzeczy, ukazuje jej kształt, oddalenie i bliskość. Ze świadomości kontrastu między danym bezpośrednio światem a jego tłem rodzą się pierwsze słowa myślenia. O czym mówią te słowa? Mówią, że dzieje się coś, co się dzieć nie powinno. Powinniśmy istnieć inaczej. Nasze istnienie jest pozorem istnienia. Kto nas w to wtrącił? Dlaczego? Za jakie winy? Dlaczego mamy kajdany na rękach i nogach i dlatego prawdziwy świat jest poza nami? Myślenie otwiera przed człowiekiem i dla człowieka agatologiczny horyzont bycia — horyzont prawdy lub fałszu, piękna lub brzydoty, dobra lub zła. Myślenie — pytając, dąży do poznania prawdy: gdzie przebiega granica dzieląca pozory od rzetelnych przejawów? Jeśli poznamy tę granicę, otworzy się nam droga ku autentycznemu pięknu i autentycznemu dobru, a jeśli nie, każde dobro i każde piękno może okazać się pozorem.

Zauważmy, jak żyje myślenie. Myślenie dokonuje jakby dwójakiego ruchu: ruchu w głąb siebie i ruchu na zewnątrz siebie. Myślenie jakby się wycofywało z życia, z codziennych zajęć i trosk, jakby się chciało skupić na sobie, jakby szukało jakiegoś szczególnie uprzywilejowanego punktu widzenia, z którego najlepiej będzie patrzeć mu na świat i najlepiej słuchać głosów dobiegających ze świata. Myślenie filozoficzne jest swoiste najpierw przez to, skąd płynie. Dopiero potem jest ono swoiste przez to, co mówi. Filozofowie przemawiają z takich miejsc w świecie, z jakich nikt inny nie przemawia — ani poeta, ani kaznodzieja, ani uczony uprawiający nauki pozytywne. Powstaje pytanie: co to są za miejsca? Ale również to, co mówią, jest czymś szczególnym. Powstaje drugie pytanie: co chcą powiedzieć? W każdym razie coś ukrytego dla profanów, coś nadzmysłowego, metafizycznego, nadprzyrodzonego. Czy nie sprzeciwiają się wtedy postulatowi krytycyzmu? Czy nie lepiej, aby „milczeli o tym, czego nie można mówić”?

Pytania te chcemy tu pokrótce rozważyć. Chcemy rozważyć problem metaforyczności filozoficznego myślenia, by w ten sposób rzucić nieco światła na metaforyczność sposobu mówienia wielkich filozofów.

O TYM, SKĄD FILOZOF MÓWI...

Rozważając wzmiankowane wyżej przykłady metafor filozoficznych (aby nie mylić myślenia o metaforze, właściwego dla m. in. teorii literatury, z myśleniem filozoficznym „z wnętrza” metafory, celowo nie podaję definicji metafory, ograniczając się jedynie do wska-

zania przykładów), a zwłaszcza metaforę jaskini, natrafiamy na mniej lub bardziej wyraźnie przewijający się motyw tragizmu związanego z ludzkim istnieniem, a pośrednio także z ludzkim myśleniem. Gdyby nie było tragedii w życiu człowieka, nie byłoby też w jego życiu radykalnego, filozoficznego myślenia. Zachodzi ścisły związek między cierpieniem, jako bezpośrednią świadomością tragedii, a myśleniem, które chcąc nie chcąc jest formą odpowiedzi na tragiczność. Czy może chodzi o to, że cierpienie zmusza człowieka, aby o nim myślał? Owszem, tak często się dzieje, ale zmusza go również, by od cierpienia odwracał uwagę. Związek między myśleniem a cierpieniem jest nie tylko związkiem aktu z tematem. Cierpienie przenika ludzkie myślenie jakby od wewnątrz, od jego korzeni, czyni siebie podłożem myślenia, sprawia, że myślenie staje się jego wyrazem, ekspresją. Nie dzieje się to jednak z przymusu. Cierpienie nie wymusza ruchu myślenia, jak sparzenie dłoni węglem wymusza jej cofnięcie. Myślenie to odpowiedź, którą można dać lub której można nie dać, to odpowiedź wolności. Rodzi się ona na innym poziomie niż ból. Ale mimo to nie byłoby tej odpowiedzi, gdyby nie cierpienie. Ptaki fruwać wysoko, ale gniazda mają nisko. Jakie cierpienie jest podstawowym źródłem myślenia? Gdzie myślenie ma swoje gniazdo?

W platońskiej metaforze jaskini, a także u Descartes'a w jego hipotezie złośliwego geniusza, wszystko sprowadza się ostatecznie do niemożliwości rozróżnienia między ułudą a rzetelnym przejawem. Cały bezpośredni świat zjawisk, zdarzeń i rzeczy stwarza w nas ułudę rzetelnego świata. Widzimy cienie i przywiązujemy się do cieni. Nie znamy nawet tego, co mamy na rękach i nogach. Usiłujemy działać, tworzymy technikę i sztukę, nie pytając nawet, jak się rzeczy mają naprawdę. W ten sposób uciekamy od naszego najgłębszego bólu, jakim jest ból radykalnej niepewności. Pierwszym zadaniem filozoficznej metaforyki okazuje się wydobyć na jaw owego podstawowego bólu. Innymi słowy: ukazanie gniazda, w którym rodzi się myślenie i z którego zawsze będzie przemawiać.

Myślenie rodzi samo ze siebie podmiot myślenia. Czym, kim jest ów podmiot? Kim jest myślące Ja? Wiadomo w każdym razie, kim nie chce być i kim zazwyczaj naprawdę nie jest — Ja codziennej naiwności, które nie pyta, lecz po prostu tylko żyje. Nie jest również Ja poetyzującym. Wprawdzie Ja poetyzujące też rodzi się z jakiejs tragedii, ale zbyt wcześnie i zbyt pośpiesznie rozwiązuje ono tragiczny problem. Odkrywając w świecie piękno, odkrywając piękno w tym, co tragiczne, usprawiedliwia jakoś tragiczność. Nie jest wreszcie podmiotem praxis, czy to etycznej czy technicznej. Podmiot ten też działa zbyt wcześnie: chce zmieniać świat, zanim jeszcze zdołał rozpoznać tajemnice świata. Ja myślące zasadniczo nie

jest przeciwko poezji i przeciwko etycznej i technicznej praxis. Niemniej poddaje jedno i drugie radykalnej krytyce z powodu pewnego rodzaju ślepoty — ślepoty na radykalną niepewność. Ja myślące jest podmiotem, który w platońskiej jaskini pragnie do końca wyzyskać wydarzenie światła.

Podmiot myślący jest najpierw tym, kto zajmuje swoiste stanowisko w stosunku do gnębiących człowieka cierpień. Nie porzuca on cierpień i nie ucieka w zapomnienie, lecz dokonuje ich radykalnego przewartościowania. Nawet wtedy, gdy czyni swym tematem rozmaite bóle, chce wyrazić ból podstawowy człowieka — ból radykalnej niepewności. Wciąż żyjemy na pograniczu uludy i rzetelnego przejawu. Ukryty ból niepewności towarzyszy każdej naszej chwili. On zdolny jest zniszczyć każdą naszą nadzieję, z jaką podejmujemy nasze jutro, każdą aktualną miłość, rozłożyć każdą wiarę. Niepewność może dotknąć nawet tego, że jesteśmy: czy nasze istnienie nie jest pozorem istnienia? Wciąż dążymy do tego, by — jak mówił Hegel — „być sobą w byciu inaczej”. I z tego bólu bierze się nasze myślenie — myślenie, które pyta: jak jest naprawdę? Pytanie to nie jest emanacją cierpienia. Ono jest „zrodzone” przez cierpienie. Do metafory „zrodzenia” wrócimy jeszcze za chwilę.

Podmiot filozoficznego myślenia nie żyje zatem w niebie szczęśliwości, gdzie nie ma łez ani śmierci. Myśleć znaczy pokonywać radykalną niepewność. Znaczy również: raz po raz przypominać o niebezpieczeństwie uludy, a zatem budzić niepewność. Myślenie jest tą duchową mocą, która nie tylko przezwycięża swój ból, ale także potrafi go w sobie ożywić a nawet podtrzymać. Dopiero takie myślenie może dać początek poznaniu. Poznanie jest dzieckiem myślenia urodzonym w bólu niepewności i w nadziei pomnożenia światła. Na tym zdaje się polegać szczególna godność myślenia. Aby myśleć wśród tragedii świata, trzeba mieć zarazem odwagę i nadzieję. Jedno i drugie jest również niezbędne, by urodzić.

Nie jesteśmy tutaj w stanie wchodzić w szczegóły. Byłoby jednak interesujące pokazać, jak pierwotna symbolika rodzenia funkcjonuje w nowożytnych koncepcjach poznania. Czy nie widzimy jej śladu w kantowskiej idei syntezy kategorii i danych doświadczenia? Czy nie widzimy jej również u Husserla w jego idei konstytucji transcendentnej? Wszak tu i tu wynik poznania jest „owocem” dwu różnych czynników — umysłu i doświadczenia, noszącym wprawdzie podobieństwo do jednego i drugiego, ale nie pozwalającym do nich się sprowadzić.

Podkreślmy jeszcze dwie sprawy.

Podmiot myślący nie jest Ja osamotnionym, pogłębiającym swym myśleniem swoje osamotnienie. Przeciwnie, jest on subiektywno-

ścią, która poszukuje wspólnoty z drugim i świadczy o wspólnocie. Radykalna niepewność jest nie tylko najgłębszym bólem człowieka, lecz również bólem najpowszechniejszym. Zawiedziona miłość przeżywają ci, którzy się kochali. Utratę zaufania przeżywają ci, którzy sobie ufali. Ale radykalna niepewność jest w zacytowanym udziale wszystkich. Stąd poszukiwanie wspólnego punktu widzenia na to, co się wokół dzieje: „spróbuj wznieść się ponad siebie i zobacz, że i ja jestem w kajdanach”. Idzie o to, by porzucić sytuację „dla mnie” — „dla ciebie” i przejść do sytuacji „dla nas”. Aby mieć wspólny temat, trzeba osiągnąć wspólny punkt widzenia. Stąd znaczenie, jakie nowożytna filozofia poznania przyznaje koncepcji „podmiotu poznania” — idealnego punktu widzenia wszystkich na wszystko. Ale tego rodzaju punkt widzenia to raczej pobożne życzenie filozofii poznania niż fakt. W praktyce mamy do czynienia jedynie z idealnymi podmiotami poszczególnych dyskursów, różnymi w każdym systemie dyskursywnym. Mamy idealny podmiot dyskursu pozytywistycznego, fenomenologicznego, podmiot dyskursów teologicznych itd.

O czym jednak świadczy sama możliwość rozszczepiania świadomości i konstytuowania rozmaitych „punktów widzenia” na tę samą rzecz? Czego dowodzi owa łatwość wkraczania w jakąś dyskursywną wspólnotę z innymi? Jak się to dzieje, że przez rozszczepienie świadomości nie umiera, lecz tym bardziej żyje? Czym jest nasza subiektywność oglądana przez pryzmat łatwości owych rozszczepień? Ostatnio odpowiada nam na to Emmanuel Levinas. Subiektywność nie znaczy samotność i oddzielenie, subiektywność to... bliskość. Bliskość to substytucja. Prawda o subiektywności jest więc taka: drugi jest we mnie, jest bliżej mnie niż ja sam siebie. Tylko dlatego, że drugi jest we mnie, że jest tak blisko, mogę pragnąć wspólnych punktów widzenia, pytania i odpowiadania, mówienia. Ból niepewności radykalnej okazuje się formą przeżywania radykalnej odpowiedzialności.

Druga sprawa to sprawa alternatywy. Myślenie radykalne nie tylko dąży do tego, by się osadzić na tym, co podstawowe i wspólne, lecz również do tego, by ukazać możliwość jakiegoś przeciwieństwa. Przeciwnością jest ideał rozwiązania problemu radykalnej niepewności. Idea rozwiązania jest obecna we wnętrzu wprowadzonej metafory. Dla Platona rozwiązaniem jest „nawrócenie” w stronę świata pełnego blasku. Dzięki światłu będzie można porównywać cienie rzeczy z samymi rzeczami, ułudy z rzetelnymi przejawami, wyróżniać twarze od masek. U Kartezjusza przeciwieństwem złośliwego geniusza jest dobry Bóg, który nie potrafi skłamać. Funkcja alternatywy jest w metaforze filozoficznej podwójnie ważna. Najpierw przez to, że ukazuje nam w zarodku kierunek

możliwego rozwiązania problemu. Po wtóre przez to, że odsłania samą istotę myślenia. Kto myśli, ten widzi, że wszystko może być inne. Myślenie jest odsłanianiem możliwości. Dzięki niemu rzeczy, fakty, wydarzenia poczynają istnieć w horyzoncie innych rzeczy możliwych, innych możliwych faktów, innych możliwych wydarzeń — uzyskują agatologiczne, aksjologiczne i ontologiczne tło. Stąd bierze się zapewne również radość myślenia. Myślenie poszerza przestrzeń wolności i otwiera horyzonty nadziei. Dalszym zadaniem myślenia staje się takie operowanie światłem, by można było zobaczyć, która z dróg prowadzi poza ściany jaskini.

O TYM, O CZYM FILOZOF CHCE MÓWIĆ...

Myślenie filozofa usiłuje wydostać się poza ściany jaskini. Trzeba przedrzeć się poza zasłony i ułudę ku temu, co naprawdę jest. Dziś zwykliśmy mówić: myślenie ma charakter intencjonalny, bo stale kieruje się poza zjawiska ku przedmiotowi. Z intencjonalnością myślenia idzie w parze meta-foryczność języka. Myślenie, przenosząc nasze życie z poziomu zjawisk na poziom przedmiotów, przyczyn przedmiotów, celów i racji, dokonuje zarazem poszerzania znaczeń słów. Zauważa Kant: „Nasz język pełen jest tego rodzaju pośrednich przedstawień unaoczniających opartych na analogii, wskutek czego wyraz nie zawiera właściwego schematu dla pojęcia, lecz jedynie dla refleksji”.¹ Przeciwno temu ruchowi myślenia poza świat możliwego doświadczenia protestuje samo myślenie. Radykalny krytycyzm nakazuje ostrożność. Kto lata zbyt wysoko, ten może wszystko stracić z oczu. Słynne stało się powiedzenie Bacona: „człowiekowi nie potrzeba skrzydeł, ale ołowiu”.

Meta-foryczność jest wyrazem intencjonalności. Myślenie jako proces lub akt intencjonalny nie może pozbyć się meta-foryczności. Ale czy dotyczy to także myślenia filozoficznego? Czy radykalny krytycyzm tego myślenia nie wymaga rezygnowania z metaforyki? Rozważmy dwa przypadki, które ilustrują nasz problem. Pierwszy wiąże się w pewnym stopniu z fenomenologią eidetyczną Husserla, drugi dotyczy tradycyjnej teorii orzekań analogicznych. Jeden i drugi przypadek ukazuje nam, jak można przywiązywać ptakom ołów do skrzydeł.

Edmund Husserl rzuca hasło, które samo zawiera metaforę: „z powrotem do rzeczy”. Co ono znaczy? Husserl postuluje zatrzymanie ruchu intencji poznawczej na obszarze zjawisk (fenomenów) i ich eidetycznych struktur. Obszar fenomenów to obszar bezpośredniości, bliższej i bardziej podstawowej niż rozróżnienie między ułudą

¹ E. Kant: *Krytyka władzy sądzienia*, tł. J. Galecki, PWN 1964, s. 301.

a przejawem. Widzę zanurzony w wodzie kij, wydaje mi się, że kij jest złamany. Gdy powiem: „kij jest złamany”, mogę popełnić błąd. Gdy powiem: „widzę kij jako złamany”, nie popełniam błędu. W eidetycznej fenomenologii Husserla idzie o to, by mówić nie o tym, co jest, ale o tym, co jest dane, według tego, jak jest dane. Świat mieszkańca jaskini jest światem dwuznacznym, ale to nie racja, by zrezygnować z krytycznego dyskursu. W dwuznacznym świecie można rozwijać przynajmniej fenomenologię dwuznaczności. I tak filozoficzny dyskurs Husserla okazuje się próbą wykładni tego, co istotne na poziomie zjawisk łącznie ze sposobem prezentacji zjawisk. Założeniem tego dyskursu jest: aby mogło zaistnieć złudzenie, musi wpierw istnieć rzetelny przejaw czegoś. Tak więc krytyczne przesłedzenie sfery „najbliższej”, uludom nie podlegającej, jest warunkiem poznania zmierzającego poza jaskinię.

Myślenie według reguł fenomenologii eidetycznej zasadniczo wyklucza metaforę języka. Metafora może mieć tutaj jedynie znaczenie pomocnicze, może pomagać widzeniu, sprzyjać zapamiętaniu, rozumieniu. Ale sam trzon słownika fenomenologii Husserla jest ustalany przy pomocy reguł jednoznaczności. To, co istotne, jest wszędzie takie samo, istoty są wszędzie istotne. Niemniej jednak sprawa fenomenologii na tym się nie zamyka. Bo czymże ostatecznie jest ów świat fenomenów, świat spleatanych ze sobą istot, noez pozeńiowych na dobre i złe z noematami? Fenomenologii eidetycznej zaczyna towarzyszyć fenomenologia transcendentálna. W świetle świadomości transcendentálnej otaczający nas nasz świat jest niczym innym jak swoistą ekspresją czystej świadomości, jej własną meta-forą. Meta-fora, jak sama nazwa wskazuje, przenosi nas od czegoś poza coś. Metaforyczność świata fenomenów tym się przejawia, że wciąż każe nam myśleć o czystej świadomości, która je ukonstytuowała. Fenomen „daje do myślenia”. Fenomen staje się znakiem, symbolem, przejawem tego, co w świadomości jest radykalnie transcendentálne. Zaś radykalnie transcendentálne jest samo myślenie. W świecie fenomenów krytyczne myślenie czyta prawdy o sobie samym.

Przypadek drugi to tradycyjna teoria analogii oraz oparta o nią teoria orzekań analogicznych. Jedna i druga teoria rozwijała się w ścisłym związku ze sporami o naturę Boga. Chodziło zarazem o charakter wewnętrznych stosunków trzech Osób w łonie Trójcy Św. oraz o stosunek Boga do istniejącego świata. Sprawa dotyczyła między innymi również metafory „rodzenia” oraz stosunku „rodzenia” do „stworzenia” z niczego. Zaczniemy jednak od tego, co stało się później, to jest od skodyfikowanej teorii orzekań analogicznych, a potem przejdźmy do św. Augustyna i jego wizji Boga w Trójcy Jedynejo.

W wyniku długich sporów o rolę rozumowań analogicznych w ontologii, ustalili się poglądy, że właściwym obszarem myślenia opartego na analogii (tzw. „analogii proporcjonalności”) jest obszar wykraczający poza sferę gatunków i rodzajów, obszar tzw. „transcendentalistów”: prawdy, piękna, dobra.

Z przytoczonych rozstrzygnięć wynika, że np. gatunkowe pojęcie „człowiek” realizuje się w każdej jednostce ludzkiej identycznie a nie analogicznie: każdy człowiek jest takim samym człowiekiem. Natomiast wartości realizują się jedynie „według proporcji”, czyli analogicznie: jeden człowiek jest lepszy, drugi gorszy, jeden piękniejszy, drugi szpetniejszy. Mamy więc w filozofii człowieka zasadniczo dwa języki do dyspozycji: język jednoznaczny rodzajowo-gatunkowy i język analogiczny (metaforyczny, symboliczny) aksjologiczny i agatologiczny.² Którym językiem mamy prawo mówić o Bogu? Zależy to od tego, jakie stosunki wiążą Boga ze światem, czy świat został przez Boga „zrodzony”, czy „stworzony” z niczego.

Rozważmy krótko obydwie możliwości. Jeśli świat został przez Boga „zrodzony”, jeśli jest on odległą emanacją Jego natury, to w jakiś sposób i w jakimś stopniu świat powinien dziedziczyć naturę Boga. Wtedy od świata do Boga można iść po stopniach analogii atrybucji. Można np. powiedzieć, że życie człowieka jest odbiciem „życia” Boga, a troistość władz ludzkiej duszy — rozum, wola, uczucie — świadczy o troistości osób w Bogu.

Jeśli jednak Bóg nie zrodził świata, lecz stworzył świat z niczego, wtedy język atrybucji urywa się i wtedy albo trzeba o Bogu milczeć, albo oglądać się za innym językiem. Czy inny język jest tu do pomyślenia? Owszem, przykładem może być język o sztuce. Dzieło sztuki także w jakiś sposób odbija osobowość artysty, chociaż nie jest przez niego „zrodzone”, lecz raczej „stworzone”. Gdyby potraktować świat, człowieka, dzieje człowieka, jako dzieło sztuki Boga, być może znajdziemy język, którym można będzie mówić o Bogu. Nie musi to być zaraz język poezji. Może to być język oparty na „analogii proporcjonalności” — analogii, według której wciela się w rzeczy trzy wartości podstawowe: dobro, prawda i piękno oraz ich szczegółowe pochodne. Wtedy będzie można powiedzieć, że dobroć człowieka „daje do myślenia” o dobroci Boga, podobnie piękno przyrody, podobnie „wielkie milczenie przestworzy”. W ten sposób nie zakazuje się mówienia o Bogu — wszak „szczyty stworzenia są podnóżkiem Jego tronu”, ale otwiera się pole do opisu dla teologii negatywnej. Język teodycei staje się językiem symbolicznym i za-

² Bliżej o różnicy między jednym a drugim por.: J. Tischner: *Myślenie według wartości*, „Znak” 289—290, s. 957—970.

razem dogłębnie aksjologicznym i agatologicznym. Nasza mowa wciąż obraca się w nim wokół wartości, wokół dóbr, więcej myśli o dobru i zlu niż o bycie i niebycie. Słowa „dają do myślenia”, ale nie wyczerpują żadnej treści. Wprawdzie przywiązało się myśleniu ołów do skrzydeł, ale nie przywiązało się myślenia do ziemi.

Co dzieje się w tej sytuacji z ideą rodzenia? Czy traci ona znaczenie dla nauki o Bogu? Przyjrzyjmy się bliżej tej sprawie. Być może uda się nam pokazać na konkretnym przykładzie wielkość i nędzę metaforyki. Poza tym nic tak nie odsłania tajemnicy słów, jak próby stosowania ich poza miejscem, które je zrodziło. U św. Augustyna — zgodnie zresztą z tekstami biblijnymi — pojęcie rodzenia zostaje zastosowane do opisu wewnętrznych stosunków w Trójcy Św. Bóg nie zrodził świata, ale go stworzył, niemniej Bóg-Ojciec rodzi Syna. Pojęcie rodzenia staje się metaforą-symboliem, służącym do opisanía sfery poza granicami możliwego doświadczenia. Cóż dzieje się wtedy z tym pojęciem? Jakiej przemianie podlega?

Rodzenie to przede wszystkim wydarzenie z życia ludzkiego. Wiąże się ono z doświadczeniem bólu i szczęścia. Teologia chrześcijańska wzdygała się przed perspektywą uznania w Bogu cierpienia, bólu. Aby Bóg mógł cierpieć, musiał przyjąć naturę człowieka. Jeśli w Bogu dokonuje się rodzenie, to bezboleśnie, w pełni szczęścia. Bóg jest najwyższym Bytem poznającym. Jeśli tak, to w Nim rodzenie jest właśnie poznaniem a poznanie rodzeniem. W teologii św. Augustyna Syn Boży jest pojęty jako Słowo zrodzone przez poznawcze myślenie Ojca: być Synem Bożym znaczy być Słowem, które Bóg Ojciec wypowiada o samym sobie. Syn posiada pełną naturę Ojca, to znaczy, że Ojciec poznaje siebie w Synu w sposób bezbłędny, adekwatny. Zrodzenie jest czymś swoistym: nie jest to ani odbijanie, ani tworzenie z niczego. Tam, gdzie jest odbijanie — np. odbijanie w lustrze — odbity obraz jest innej niż przedmiot natury. Odbity w lustrze płomień nie pali ani nie grzeje. Tymczasem Syn posiada, tak samo jak Ojciec, naturę Boga. Zrodzenie nie jest również stworzeniem. To, co stworzone, jest niższej rangi, niż to, co tworzy. Tymczasem Syn jest pod każdym względem równy Ojcu.

Jakie to ma znaczenie dla naszej sprawy? Otóż: aby zastosować pojęcie rodzenia do tego, co się dzieje w Bogu, trzeba pojęcie to poddać szczególnej idealizacji. Pojęcie nie może już opisywać faktu, lecz wartość. Rodzić to realizować wartość. Jaką wartość? Wartość prawdy — prawdy, która jest Synem. Aksjologia vitalna zostaje pochłonięta przez aksjologię gnostyczną. Ale niezupełnie. Bo rodzić znaczy również przeżywać szczęście. Skoro w Bogu samopoznanie jest rodzeniem, jest ono również najwyższym szczęściem — szczęściem, które staje się Duchem Św. (szczęściem miłości). W tym punk-

cie to raczej aksjologia vitalna wzbogaca aksjologię gnostyczną. Poznanie staje się przeżywaniem szczęścia. Być szczęśliwym znaczy: poznawać prawdę i zarazem ją rodzić. Znajdujemy się w jednym z punktów, od którego poczyną się europejski racjonalizm — szukanie szczęścia w poznaniu.

Ale pojęcie rodzenia ma dalsze dzieje. Oczyszczone z doświadczenia bólu, zespolone z ideą bezbłędnego poznania, pojęcie to schodzi z powrotem z nieba na ziemię. Teologia to również jakaś antropologia. Bóg jest ideałem człowieka, co jest szczęściem w Bogu, winno być też szczęściem w człowieku. Słowo „rodzenie” nadal funkcjonuje jako metafora w opisach poznania u człowieka. U św. Augustyna jest wszędzie pod własnym brzmieniem, u innych łączy się z innymi dźwiękami, ale w głębi tych dźwięków brzmią echa rodzenia: u Kanta, u Husserla, u Heideggera. Jedynie rzecznicy „teorii odbicia”, którzy raczej nie słyszeli zbyt wiele o Trójcy Św., oraz skrajni idealisci, którzy wolą pojęcie „stworzenia”, są poza kręgiem oddziaływań. Niemniej z opisów poznania znika moment cierpienia. Poznanie przestaje już być wyrazem jakiegokolwiek cierpienia. Poznać to wlatywać ponad padły łez. Poznanie daje już tylko szczęście: Ojciec jest szczęśliwy, gdy rodzi Syna, który jest równym Mu Bogiem, człowiek jest szczęśliwy, gdy rodzi słowa prawdy, które zawierają dla niego to, co w rzeczach najcenniejsze. Apercpcja transcendentna Kanta — owoc radykalnego krytycyzmu — ani nie cierpi, ani nie doznaje szczęścia. Podobnie Ja transcendentalne Husserla, które — przynajmniej według niektórych tekstów — jest „bezstronnym obserwatorem” dramatów świata. Cierpienie staje się jedynie tematem myślenia, ale nigdy immanentną mu treścią.³

I w tym właśnie objawia się klęska myślenia, które zakochało się w metaforze. Gdy metafory powracają na ziemię po odegraniu swych ról w niebie, mogą znaczyć coś innego niż przedtem i coś innego opisywać. Metafory stają się kapryśne, opisują świat wybiórczo, niekiedy mylą człowieka z Bogiem. Sprawiają, że człowiek zapomina o tym, czego jego myśl nie zobaczyła w niebie. Kazać zapomnieć... Zapomnieć to nie znaczy rozwiązać. Znaczy to tylko: gdzie indziej skierować uwagę. Metafora uczula, ale i znieczula. Można zrozumieć, dlaczego niektórzy wolą jednoznaczność i dlatego proszą o ołów do skrzydeł. Ale oni też są znieczuleni i uczuleni, tyle

³ Inaczej sprawa się miała np. u Hegla, gdzie Bóg mógł cierpieć jedynym godnym Boga cierpieniem — cierpieniem miłości. Znamienne, że u Hegla inaczej również wygląda związek cierpienia z poznaniem. „Świadomość nieszczęśliwa” towarzyszy pod zmienionymi postaciami każdemu krokowi ewolucji Absolutnego Ducha i jako „negatywność” jest wewnętrznym motorem każdego postępu w poznaniu i działaniu. Ideę związku poznania z cierpieniem sam zawdzięczam lekturze Hegla.

że na odwrót. Tamci na ziemię, ci na niebo. Jedni nie potrafią zeskoczyć na dół, drudzy nie potrafią podskoczyć do góry. Ostatecznie i jedno i drugie jest jakimś kalectwem.

CO ROBIĄ FILOZOFOWIE Z FAKTYCZNOŚCIĄ...

Ale metaforyka metafizyki spekulatywnej nie jest jedynym przejawem filozoficznego myślenia, które — wychodząc od doświadczenia niepewności, chce ogarnąć całość. Innym przykładem przejawu jest pewien motyw obecny *implicite* w łonie myślenia hermeneutycznego, zaś w sposób bardziej wyraźny w łonie myślenia idealistycznego. Zwróćmy uwagę na banalne przykłady.

Zapytajmy: czy opisana przez Platona scena w jaskini wydarzyła się naprawdę? Oczywiście nie. Sytuacja jest jedynie metaforą rzeczywistej sytuacji każdego człowieka. Widać to jeszcze jaśniej w przypadku „złośliwego geniusza” Descartes’a. „Złośliwy geniusz” to wymysł myślącej fantazji filozofa. Inny przykład pochodzi z tekstów Ricoeura: plama jako symbol winy. Wszystko jedno, czy plama istnieje realnie czy jest wymysłem fantazji pisarza, może ona i tak spełniać swą funkcję symbolizowania winy. Co nam mówią te przykłady? Mówią, że w myśleniu metaforycznym czy symbolicznym (Ricoeur w swoim czasie odróżniał jedno od drugiego, ale ostatnio jakoby zarzucił różnicę) dokonuje się zmiana znaczeniowa w treści pojęcia, które zostało wzięte jako punkt wyjścia symbolizacji. Zazwyczaj twierdzi się, że treść ta podlega „poszerzeniu”. Ale nie jest to całkiem ściśle. „Poszerzenie” to przede wszystkim szczególna operacja na akcie uznawania za naprawdę istniejące: plama może być, może jej nie być, ale wina naprawdę jest. W Grecji mogło nie być ani jednej jaskini, a mimo to to, o czym mówi metafora platońska, może naprawdę być. Tak samo w przypadku Kartezjusza. Stąd wniosek: radykalna metaforyzacja świata widzialnego oznacza odebranie światu rangi absolutnie istniejącego świata.

Widać to szczególnie pięknie u Heideggera. Heidegger, zgodnie z koncepcją hermeneutyczną, przyznał, że w sądach, będących wykładnią rozumienia, słówko „jest” posiada osłabione znaczenie. Znaczy ono — nie, że coś istnieje naprawdę, lecz że „coś-ma-znaczenie-jako coś”. Zamiast powiedzieć dobitnie: „Jan jest synem Pawła”, powinienem raczej rzec: „rozumiem Jana jako syna Pawła”. Warunkiem rozumienia jest przedrozumienie. Aby rozumieć, czym jest byt, muszę wiedzieć, co znaczy bycie. Na płaszczyźnie myślenia filozoficznego sens bycia okazuje się światłem, które mi pozwala tak lub owak rozumieć bezpośrednio otaczające mnie byty. Jeśli więc w ciągu dziejów zmienia się mój sposób rozumienia bytów, to dzieje się tak za sprawą przemian zachodzących w sferze

przedrozumienia sensu bycia. Światło bycia decyduje o błyszczeniu bytów.

Koncepcja ta oznacza odwrócenie metaforyki. Dawna teoria metaforyki wiodła nas od tego, co bezpośrednie, wspólne i znane (np. dobroć człowieka), do tego, co odległe, nieznanne, trudne do pojęcia (dobroć Boga). Myślenie hermeneutyczne wskazuje na przechodzenie w odwrotnym kierunku: byty są metaforami, metaforą jest to, co bezpośrednie, co wspólne, co fizykalne. Czego metaforą? Metaforą tego, co naprawdę jest poza nimi. Istnienie, jakiego doświadczamy, cały obszar naszego „*physis*”, jest w swej naturze quasi-istnieniem. O quasi-istnieniu możliwe są jedynie quasi-sądy. Nauka o tym, co jest, jest jedynie nauką „*als-ob*”, jest „*jakby nauką*”, nauką o tym, co „*jakby było*”. Nie fizyka jest teraz królową nauk, lecz meta-fizyka, jest ona bowiem jedyną nauką, która pokazuje, że istnienie doświadczane jest jedynie metaforą prawdziwego istnienia.

Oczywiście sposób wysławiania tej prawdy bywa rozmaity w rozmaitych dyskursach filozoficznych. Jedni będą nas przekonywać, że aktualna rzeczywistość znajduje się w stanie bezustannego przemijania, że więc naprawdę jest to, co będzie. Inni mówią, że rzeczywistość ta jest w swej naturze przygodna i jako taka wymaga ciągłej interwencji Absolutu. Jeszcze inni będą kwestionować jej bytową samoistość (idealizm metafizyczny). Mimo tych różnic, jedno okaże się wspólne: myślenie z wnętrza metafory. Globalna struktura metafory jako szczególnego tworu myślowego będzie dostarczać ostatecznych horyzontów ich myśleniu.

I tak obrona uprawnień metaforyki w myśleniu i języku filozofii przemienia się w krytykę bezpośredniego świata za to, że stwarza w nas uludę świata prawdziwego.

CO UZNAJE MYŚLENIE BEZ METAFOR...

Metafora, symbol nie są zjawiskami przypadkowymi w myśleniu radykalnym, lecz wręcz przejawami jego radykalizmu. Myślenie to otwieranie horyzontów możliwości dla tego, co jest dane jako istniejące. Każdy akt otwarcia nowego horyzontu pragnie się wyrazić metaforą. Dzięki temu „symbol może dawać do myślenia”.

Metafora jaskini daje do myślenia o podstawowym cierpieniu istoty myślącej — cierpieniu niepewności. To samo sugeruje metafora rodzenia. Przemieszczenie tej metafory z płaszczyzny ludzkiej na płaszczyznę boską odsłania specyfikę aktu poznania w przeciwieństwie do odbijania i tworzenia. Metaforyzacja okazuje się przejściem na myślenie według wartości. W tym punkcie metaforyzacja może fałszować obraz miejsca, które ją zrodziło. Poznanie może zapomnieć o obowiązkach wobec cierpienia. Wciąż istnieje potrzeba

czuwania. I wreszcie ostatnie dzieło „metafory żywej”: odebranie temu, co bezpośrednie, pozoru istnienia absolutnego. Skoro możliwa jest metafora filozoficzna, to możliwy jest zupełnie inny świat, niż świat, na którym żyjemy dziś.

Jakież więc myślenie może się obejść bez metafory?

Myślenie, którego celem i racją jest bezwzględna afirmacja aktualnego świata. Jest to takie myślenie, dla którego realizm staje się nie tylko filozofią, ale jest już chorobą, a zasada ścisłej jednoznaczności języka — niczym zakaz wychodzenia na dwór obowiązujący zagrypiionych — nie tyle dyrektywą, która ma ułatwić porozumienie, ile rezygnacją z przemyślenia sensu ukrytego w wielkich metaforach europejskiej filozofii.

Józef Tischner

METAFORA W BIBLI^{*}

Metafora, czyli przenośnia, jest zjawiskiem językowym bardzo prostym i często spotykanym, a jednocześnie — przy całej swej prostocie i powszechności — jest rzeczywistością niezwykle specyficzną i bogatą. Opisywał ją już Arystoteles, analizowano ją potem przez całe pokolenia; literatura na jej temat jest ogromna i ciągle wzrasta. Otrzymała też wiele patetycznych niekiedy definicji czy określeń. Np. Ortega y Gasset przedstawia ją w następujący sposób: „Metafora jest największą mocą, jaką posiada człowiek. Graniczy ona z czarodziejską sztuką i jest jakby twórczym narzędziem, które Bóg przez zapomnienie zostawił we wnętrzu swych stworzeń”. Komentarzem do tej wypowiedzi mogą być słowa H. Weinricha, który zdaje się patrzeć na przenośnię w podobny sposób: „metafory — mówi on — nie odbijają wcale, jak sądziła dawniejsza nauka o metaforze, rzeczywistych lub uprzednio przyjętych (vorgedachte) wspólnych cech, bo one same ustanawiając analogie, stwarzają odpowiednie i są demiurgicznymi narzędziami”.¹

Metafora bardzo często występuje również w Biblii i także tutaj jest ciekawym i niezwykle bogatym tematem. Z jednej strony bowiem ukazuje nam istotne cechy języka religijnego i wprowadza jednocześnie w najgłębsze jego zakamarki, z drugiej zaś, ponieważ za jej pomocą wyrażanych jest wiele zasadniczych idei, prowadzi nas przez wielkie tematy biblijne. Nadto będąc zjawiskiem literackim, metafora jest związana z pewnymi aktualnymi tendencjami występującymi dziś w badaniach biblijnych. Poprzez metaforę możemy więc dostrzec szereg problemów nurtujących współczesną biblistykę oraz wnikać w treść toczących się wokół tych problemów dyskusji.

Metaforą zajmuje się przede wszystkim literaturoznawstwo. Być może więc i w naszym wypadku, tzn. mówiąc o metaforze w Biblii, należałoby ująć ten temat z punktu widzenia literackiego. Jednak Pismo Św. jest czymś swoistym i każde czysto literackie podejście do niego stawia nas przed szeregiem zasadniczych pytań, dlatego

* Artykuł powyższy, to skrócony i częściowo zmieniony tekst referatu wygłoszonego na „Konferencji o metaforze” zorganizowanej przez Instytut Badań Literackich PAN w dniach 17–19 XII 1979 r. w Warszawie w Pałacu Staszica.

¹ Przegląd dzieł rozumienia i interpretacji metafory, patrz M. R. Mayenowa, *Poetyka teoretyczna*, Wrocław 1979, 216–250; analiza pojęcia metafory u różnych pisarzy i teoretyków literatury, patrz R. Wellek, A. Warren, *Teoria literatury*, Warszawa 1975, 244–284. Przykładem nowego zasadniczego dzieła na temat metafory może być praca P. Ricoeura: *La metaphore vive*, Paris 1975.

pierwszą kwestią, jaką poruszę, będzie właśnie problem podejścia do metafory w Biblii. W drugim punkcie postaram się wskazać na konieczny i organiczny związek między metaforą a religijnym charakterem Biblii i wreszcie w trzecim dam kilka przykładów różnych rodzajów metafor występujących w Piśmie Św. Jednocześnie pragnę zaznaczyć, że ze względu na wagę problemu i szerokość tematu artykuł ten może mieć charakter tylko fragmentaryczny i ilustracyjny.

1. PROBLEM PODEJŚCIA DO METAFORY W BIBLII

Powiedziałem przed chwilą, że być może należałoby ująć temat metafory w Biblii z punktu widzenia literackiego. Rzeczywiście, takie ujęcie jest z pewnością możliwe, zrozumiałe, a nawet jeśli nie jest konieczne, to w każdym razie byłoby pożyteczne i może nawet pożądane. Przecież wiele ksiąg Pisma Św. ma formę wyraźnie literacką. Np. psalmy, księgi mądrościowe i prorockie posiadają w większości szatę poetycką. Niektóre teksty mają nawet charakter świadomie literacki, np. metaforyczna pieśń o winnicy, Iz 5, 1—2, będąca z pewnością naśladownictwem pieśni miłosnej. Albo Ps 85(84), 11—12, gdzie spotykamy się z doskonale wypracowaną grą paralelizmów, obrazów, metafor, a ponadto wszystkich członów i nawet słów każdego wiersza:

Łaska i wierność spotkały się ze sobą
sprawiedliwość i pokój dały sobie pocałunek.
Wierność z ziemi wyrośnie,
a sprawiedliwość wychyli się z nieba.

Dodajmy, że w obydwu tych tekstach w oryginale hebrajskim istnieje jeszcze bogata gra słów i dźwięków, aliteracje, asonancje itd.

Czy takich tekstów, takich metafor nie należałoby badać z punktu widzenia literackiego? Z pewnością tak. I to tym bardziej, że w takich wypadkach, jak pieśń Izajasza o winnicy, forma literacka tekstu będzie ze względu na naśladowanie tu pieśni miłosnej punktem wyjścia do zrozumienia istoty tego tekstu.

Ale istnieją jeszcze szersze i tym razem zasadnicze względy, dla których nawet najbardziej religijnie nastawiona egzegeza nie zgodzi się pominąć żadnego istniejącego w Biblii aspektu słowa. Te względy dawniej na ogół nie dostrzegane lub nie brane pod uwagę, dziś zostały w pełni zaakceptowane. Mianowicie chodzi o uświadomienie sobie faktu, że Biblia, choć dla wierzącego jest Słowem Bożym, to jednak to Słowo Boże zostało przekazane za pomocą słowa ludzkiego wraz ze wszystkim, co taka sytuacja ze sobą niesie. W związku z tym Słowo Boże poznaje się przez słowo ludzkie; i jedynie, gdy zrozumie się właściwie to ostatnie, zrozumie się wła-

ściwie to pierwsze. Ta świadomość jest dziś bardzo wyraźna w fachowej egzegezie i współcześni bibliści w swej pracy analizują dokładnie wszystkie aspekty ludzkie biblijnego słowa oraz wszystkie ludzkie uwarunkowania biblijnych autorów.

Na zasadzie więc powyższych faktów wolno nam, a nawet powinniśmy podejść do metafory w Biblii na płaszczyźnie literackiej. Owszem, wolno. Ale na zasadzie także oczywistego faktu, że badanie literackie jest tylko jednym z aspektów i etapów badań biblijnych, a zwłaszcza na zasadzie ostatecznego charakteru Biblii, musimy zapytać, czy wyłączenie lub przede wszystkim literackie podejście do metafory w Biblii odpowiadałoby w pełni jej rzeczywistemu użyciu i funkcji w tej Księdze. W pismach biblijnych cele bezpośredniego przekazu religijnego tak dominują, że postać literacka choćby nawet występowała bardzo wyraźnie, spełnia najczęściej funkcję całkowicie — lub prawie całkowicie — podporządkowaną orędziu religijnemu.² W świadomości większości autorów biblijnych przekazywane przez nich słowo, choć dają mu oni nieraz — jak to np. czynią prorocy — wyszukaną szatę literacką, jest przede wszystkim, czy nawet jedynie, Słowem Bożym, niosącym człowiekowi Boże pouczenie i wolę, stawiającym człowieka wobec Bożego żądania.

Toteż nic dziwnego, że wobec takiego charakteru Biblii budzą się protesty przeciw zbyt mocnemu wysuwaniu aspektu literackiego nawet tam, gdzie on wyraźnie występuje. Wybitny nowotestamentalista Otto Michel mówi: „Pierwotne chrześcijaństwo jest literackie jedynie z konieczności”.³ A jeden z żydowskich uczonych, rabbi Eugene Borowitz z Hebrew Union College, protestuje w sposób radykalny przeciw traktowaniu Biblii jako literatury: „Czytanie Biblii raczej jako literatury niż objawienia jest gorsze niż nie czytanie jej wcale”.⁴ Ten protest rabiego jest dla mnie zrozumiały i w tym, co zasadnicze, solidaryzuję się z nim. Bo sądzę, że spojrzenie na Dzieło, które jest odbiciem największego religijnego przeżycia i największej duchowej przygody ludzkości — mianowicie narodzin i kształtowania się monoteizmu etycznego oraz wiary we wcielenie Bożego Syna — tylko jak na około 1500 stron lepszej lub gorszej literatury, stawiałoby chyba nie tylko problem kryzysu wiary w prawdziwość tych treści, co raczej kryzysu duchowości i nawet umysłowości tak czytającego to Dzieło człowieka.

Jak więc należy patrzeć na warstwę literacką w Biblii? Sądzę,

² Problem ten miałem okazję poruszyć nieco szerzej w rozważaniach wstępnych artykułu *Biblia — przeżycie i słowo. U źródeł literackiego piękna i mocy ksiąg biblijnych*. Więź 1975, nr 7—8, s. 5—32.

³ O. Michel, *Der Brief an die Hebräer*, Göttingen 1966, 24.

⁴ Wypowiedź zacytowana w art. *The Bible as Culture*, Time 3.12.1969, s. 63.

że przede wszystkim w jej powiązaniu z treściami, z wielkimi tematami Pisma Św., z jego orędziem, bo to jest element fundamentalny i konstytutywny Biblii i wszelkie formy literackie, a wśród nich i metafora, znajdują się w służbie tego elementu. Jednak forma jest mimo wszystko nosicielką treści, a dokładniej, „częścią” treści: spaja się z nią przecież nierozłącznie. Nadto w wielu biblijnych tekstach metafora literacka jest wypracowana bardzo świadomie i tego faktu nie wolno pomijać. Należy dostrzec „vehicle” choćby po to, by przezeń lepiej zrozumieć „tenor”.⁵

Wreszcie, jeśli czytając pamiętamy na czym polega ostateczny charakter Biblii — odbicie wielkiego, ponad tysiącletniego, duchowego i religijnego przeżycia i doświadczenia ludzkości — możemy bez zubożenia dziedzictwa ludzkości i siebie przeżywać również jej formę zewnętrzną.

2. METAFORA A TRANSCENDENTNY PRZEDMIOT BIBLII

Metafora występuje masowo w Biblii na tej najszerszej i najprostszej zasadzie, że jest ściśle związana z językiem. Tam gdzie pojawia się słowo, jawi się również metafora. Metafora występuje w Piśmie Św. także na tej bardziej specyficznej zasadzie, że duża część Biblii, to teksty poetyckie, i to teksty, które często dochodzą do szczytów piękności i mocy, a takie teksty przemawiają bezustannie metaforycznym słowem. Jednak ta ogólnojęzykowa i poetycka zasada występowania metafory nie jest chyba najbardziej charakterystyczna dla Pisma Św., a w każdym razie nie jest w sposób bezwzględnie konieczny z nim związana. Najbardziej podstawową przyczyną występowania metafory w Biblii, przyczyną związaną z ostatecznym charakterem tej księgi, z jej istotą, jest to, że Biblia mówi o Bogu, o nadprzyrodzoności, a więc o rzeczywistości transcendentnej, czyli przekraczającej kategorii znanej nam bezpośrednio rzeczywistości, naszego bezpośredniego doświadczenia i nawet kategorii naszych pojęć i myśli. W takiej sytuacji, rzecz oczywista, kończy się możliwość mówienia terminami dosłownymi, a — by w ogóle mówić na temat tego, co transcendentne — pozostaje jedynie możliwość użycia analogii, obrazu, metafory. W Piśmie Św. dostrzegamy tę świadomość. Św. Paweł w Pierwszym Liście do Koryntian, w słynnym hymnie o miłości (rozd. 13) — zresztą też posługując się metaforami — powie:

„(obecnie) tylko w części poznajemy i tylko część wypowiadamy w prorocztwie; gdy zaś przyjdzie to, co pełne, to, co częściowe, zni-

⁵ Określenia vehicle i tenor pochodzą z terminologii I. A. Richardsa. Vehicle to „instrument-nosiciel”, a tenor to „temat”. Por. M. R. Mayenowa, dz. cyt. 227.

knie; (...) teraz patrzemy bowiem poprzez zwierciadło, enigmatycznie, wtedy spojrzemy twarzą w twarz; teraz poznaję częściowo, wtedy zaś poznam tak, jak zostałem poznany”.

A w wielkiej apologii swego apostołstwa zawartej w końcowych rozdziałach Drugiego Listu do Koryntian, mówiąc o swym mistycznym przeżyciu porwania do nieba, Paweł relacjonuje je w sposób następujący: „Znam człowieka w Chrystusie, a było to przed czterema laty; czy działo się to w ciele — nie wiem; lub czy poza ciałem — nie wiem, Bóg to wie; człowiek ten był porwany w zachwycie aż do trzeciego nieba. I wiem o tym człowieku — było to w ciele czy poza ciałem — nie wiem, Bóg to wie; został on porwany w zachwycie aż do raju i usłyszał tam tajemnicze słowa, których nie wolno człowiekowi powtórzyć” (2 Kor 12, 2—4). Zwróćmy uwagę, że w tym opisie swego mistycznego doświadczenia Paweł zdaje sobie jasno sprawę, że rzecz przekracza możliwość ustalenia, czy dokonano się ono w ciele czy poza ciałem — a więc te kategorie w owym przeżyciu przestały istnieć. Jeden i drugi tekst wskazuje więc, że Apostoł ma świadomość, iż stanął i stoi wobec rzeczywistości transcendentnej, niepoznawalnej wprost i niewyraźnej słowami — chyba tylko na zasadzie lustrzanego odbicia (a pamiętajmy, że lustra starożytne nie były tak dokładne, jak nasze, nie mówiąc o tym, co i nasze wyczyniają); a ponadto nawet w takim odbiciu poznajemy tylko częściowo i jeszcze do tego ten fragment, który jest nam dany, poznajemy jedynie w postaci enigmatycznej.

To co w Piśmie Św. jest intuicyjnie wyczuwalne i sygnalizowane, zostaje w chrześcijańskiej myśli teologicznej wcześniej uświadomione i podane jako formalna teza i zasada metodologiczna. Widzimy to np. u św. Tomasza z Akwinu (XIII w.), który — jak wiemy — jest jednym z największych teologów Kościoła katolickiego i został z tego względu uznany za Doktora, tzn. Wielkiego Nauczyciela Kościoła. Św. Tomasz od razu na wstępie swego monumentalnego dzieła *Summa Theologiae* stawia pytanie „*Utrum sacra Scriptura debeat uti metaphoris*” — „Czy Pismo Św. powinno posługiwać się metaforami” (I, 1, 9). Chodzi tu zresztą nie tylko o Pismo Św., ale i w ogóle o teologię. I na pytanie to odpowiada swym scholastycznym — a więc rzeczowym, logicznym, systematyczno-naukowym i rygorystycznym — językiem: „Odpowiadam, iż jest rzeczą właściwą, aby Pismo Św. przekazywało sprawy boskie i duchowe posługując się podobieństwem rzeczy materialnych. Bóg bowiem zaopatruje wszystkie rzeczy w to, co odpowiada ich naturze. Człowiekowi jest zaś dane z jego natury, aby przez to, co poznawalne zmysłami, dochodzić do tego co jest uchwytnie już tylko rozumem — bo całe nasze poznanie zaczyna się od poznania zmysłowego. Stąd w Piśmie Św. to, co duchowe, jest nam w sposób odpowiedni podawane za pomocą me-

tafor z dziedziny materialnej". Stwierdzając to, św. Tomasz dla potwierdzenia i uzasadnienia swych słów, odwołuje się do dzieła pochodzącego prawdopodobnie z końca V w. i cieszącego się w Średniowieczu wielkim autorytetem — *O hierarchii niebieskiej* Pseudo-Dionizego Areopagity. Akwinata pisze: „Właśnie o tym mówi Dionizy w środku 2-go rozdziału *Hierarchii niebieskiej*: Jest rzeczą nie-
możliwą, aby boski promień świecił nam inaczej, niżli spowity różnorodnością świętych osłon”.

Dodajmy jeszcze, że gdy poruszamy sprawę mówienia za pomocą podobieństw o rzeczywistości nadprzyrodzonej, Bożej, to chodzi tu o mówienie **pozytywne**. Bo oczywiście istnieje jeszcze możliwość mówienia za pomocą negacji. Np., że Bóg jest nieskończony, że nie ma początku i końca, że jest niewidzialny itd. To mówienie jest jednak właściwie tylko wprowadzeniem niewiadomych czy zaprzeczaniem w ogóle możliwości mówienia o rzeczywistości Bożej, gdyż tylko wyklucza — wyklucza wszystko, co nam znane. Stąd tak wielkie znaczenie podobieństw i analogii, które wprowadzają elementy pozytywne w tę inność, niepojętość i tworzącą się pustkę.

3. KILKA PRZYKŁADÓW METAFORY W BIBLI

Zgodnie z faktem, że człowiek o Bogu może mówić w sposób pozytywny tylko za pomocą takich czy innych podobieństw, Pismo Św. używa szeroko najróżniejszych obrazów, analogii, antropomorfizmów, porównań, metafor. Użycie tych figur w Piśmie Św. jest tym bogatsze, że Biblia w swej ogromnej większości nie jest traktatem teologicznym, lecz spontanicznym wyrazem religijnego przeżycia. Biblia używa więc tych wszystkich figur bez namysłu, bez oporów i kompleksów. A nawet tam, gdzie staje się, czy usiłuje być traktatem, jest jeszcze traktatem na etapie przednaukowym.

Spójrzmy, jak w tekście biblijnym tego typu mówi się o Bogu, o „widzeniu” Boga.⁶ W Pięcioksiagu wielokrotnie powtarza się, że Mojżesz „rozmawiał” z Bogiem „twarzą w twarz” (metafora na metaforze!). Ale jednocześnie w tymże Pięcioksiagu przewija się ogólnoisraelska świadomość, że człowiek nie może ujrzeć Boga — a w każdym razie nie może ujrzeć Go i żyć, co jest chyba tylko

⁶ Przykłady, jakie w tym paragrafie podaję, być może nie są zawsze czystymi metaforami, lecz nieraz bardziej obrazami, porównaniami czy jakimiś analogiami. Jeśli jednak tak czynię, to dlatego, że pragnę ukazać nie tylko pewne doraźne metafory, ale również metafory-tematy, a przy metaforach-tematach występuje często przesunięcie z metafory w obraz czy przypowieść, by ewentualnie powrócić znów do metafory. Nadto jak wiadomo, zjawiska te, tzn. metafora, obraz itd., zachodzą na siebie, są sobie pokrewne. Np. M. R. Mayenowa, dz. cyt. 219, zwraca uwagę, że metafora to porównanie, w którym nie ma słów „podobny”, „taki jak” itp.

podkreśleniem niemożliwości widzenia Boga w Jego „Chwale”, tzn. w całej Jego ogromnej, nieograniczonej, przekraczającej wszystko Rzeczywistości. Więc w Pięcioksięgu te obydwie motywy — rozmowy z Bogiem „twarzą w twarz” i niemożliwości takiego ujżenia Boga — będą się zderzały. Oto piękny, a jednocześnie bardzo pogmatwany tekst, czy też szereg sklepanych z trudem i w rozterce — wobec świadomości istnienia problemu — ujęć i tekstów, mówiących o widzeniu przez Mojżesza Boga i jednocześnie ograniczeniu tego widzenia. Mojżesz prosi: „Spraw, abym ujrzał Twą chwałę”. I oto jakby ujęte w jedną, a w rzeczywistości chyba kolejne i odmienne, a nawet częściowo sprzeczne odpowiedzi Boga: „Pan odpowiedział: całej mej wspaniałości każę przejść przed tobą i wypowiem wobec ciebie imię JAHWE, gdyż Ja wyświadczam łaskę, komu chcę, i miłosierdzie, komu zechcę je okazać. I znowu rzekł: Nie będziesz mógł oglądać mego oblicza, gdyż żaden człowiek nie może ujrzeć mego oblicza i pozostać przy życiu. I rzekł Pan: Oto miejsce przy mnie, stań na tej skale. I stanie się, gdy będzie przechodziła ma chwała, postawię cię w rozpadlinie skały i położę rękę moją na tobie, aż przejdę. A gdy cofnę rękę, ujrzysz mnie z tyłu, a oblicze moje nie zostanie objawione” (...). „I zstąpił Pan z obłoku i stanął koło Niego. I wzywał (chyba Mojżesz) imienia JAHWE. I przeszedł Pan przed jego obliczem i wołał (chyba sam Bóg): JAHWE, JAHWE, Bóg miłosierny i łaskawy; cierpliwy i pełen łaskowości i wierności, zachowujący łaskawość w tysięczne pokolenia” (Wj 33, 18—34, 7).

Nawiązaniem do tego widzenia i całokształtu teofanii na Synaju jest ukazanie się Boga prorokowi Eliaszkowi na Horebie, również „Górze Bożej”, która zresztą w różnych tradycjach występuje zamiast góry Synaj. W objawieniu się Boga Eliaszkowi nie ma napięć teologicznych z poprzedniej teofanii; tu wszystko jest w symbolicznych obrazach — zresztą niezwykle potężnych. Eliaż, prześladowany, chroni się na Górę Bożą. Tam Bóg zwraca się do niego: „Wyjdź, aby stanąć na górze wobec Pana! A oto Pan przechodził. Gwałtowna wichura rozwalająca góry szła przed Panem. Ale Pan nie był w wichurze. A po wichurze — trzęsienie ziemi. Pan nie był w trzęsieniu ziemi. Po trzęsieniu — ogień. Pan nie był w ogniu. A po tym ogniu — szmer łagodnego powiewu (po hebrajsku — *kôl demamā dak-kā*). I gdy tylko to usłyszał owinał twarz płaszczem, wyszedł i stanął u wejścia groty. A wtedy odezwał się głos: Co ty tu robisz Eliażu?” (1 Król 19, 11—13). Warto dopowiedzieć, że język w tym opowiadaniu jest tak symboliczny, jest tu tyle aluzji, nawiązań do Synaju z dni Wyjścia i jakichś *arrière-pensées* — skrytych aluzji — że trudno jest odpowiedzieć, jaki jest ostateczny wydźwięk tego przeciwstawienia Boga jawiącego się nie w gromach i trzęsieniu ziemi — jak za dni Mojżeszowych na Synaju — lecz w szmerze ła-

godnego powiewu. Czyżby miało to znaczyć, że Bóg nie jest ostatecznie Bogiem gromów, lecz Bogiem Łagodnym? Czy też raczej, że jest i Bogiem jawiącym się w gromach, ale i w najsłabszym powiewie? Czy może Bóg chce powiedzieć Eliaszkowi jeszcze coś innego. Eliaż ma pocucie, że odstęstwo ludu Bożego jest największym przestępstwem. Przestępstwem godnym krwawej zemsty. Dlatego pragnąłby, aby Bóg zniszczył niewiernych swym ogniem. Bóg jawiąc się w szmerze łagodnego powiewu być może daje do zrozumienia, że nie musi tak działać, że potrafi dokonać swego dzieła przez najlżejsze, niemal niedostrzegalne tchnienie. Czy taki jest może sens tej teofanii? Nie wiemy. Jej ostateczny wydzźwięk pozostaje zagadką.

Innym, całkowicie poetyckim przedstawieniem majestatu i niepowstrzymanej mocy Boga jest hymn znajdujący się w rozdz. 3 Księgi proroka Habakuka i prawdopodobnie nie należący pierwotnie do niej, lecz dołączony „redakcyjnie”. W hymnie tym Bóg jest przedstawiony jako pędzący na swym rydwanie zwycięski wojownik, ale wojownik na skalę kosmiczną, przerażającą:

Ujrzały Cię, zadrżały góry
ulewa deszczu runęła.
Księżyc i słońce zatrzymały się
wobec blasku strzał Twoich (...)

Rozgniewany krocysz po ziemi
w zapalczywości swej depcesz narody.
Wyszedłeś na ocalenie swego ludu,
na wybawienie Twego pomazańca (3, 10—13)

A oto jeszcze inne, ciągle poetyckie, lecz tym razem liryczne, ale zarazem dramatyczne metafory Jeremiasza związane z jego prorocką krytyką niewierności Izraela wobec Boga. Oto zadziwiony i gniewny okrzyk Boga pod adresem swego niewiernego ludu:

Zadrzyjcie na to, niebiosy,
o ziemio, wzrusz się do głębi!
Bo zbrodni podwójnej mój lud się dopuścił:
opuścili Mnie, źródło wody żywej,
by wykopać sobie cysterny popękane,
co wody utrzymać nie mogą (2, 12n).

W 2, 31 spotykamy się z przejmującym pytaniem Boga:

Czyż dla Izraela stałem się pustynią
lub krajem głębokiej pomroki?
Czemu powiada mój lud: Nie przebrniemy,
nie przyjdziemy już więcej do Ciebie?

Jeżeli w powyższych przytoczonych tekstach obrazy i metafory występowały w sposób oczywisty: widzenie Boga twarzą w twarz, Bóg jako wojownik, źródło wody żywej, pustynia, kraj głębokiej pomroki itd., to w wielu i to niezliczonych wypadkach metafory występują w Biblii w sposób niezauważalny, jakby potoczny. Taką metaforą jest np. mówienie o przymierzu Boga ze swoim ludem. Oczywiście jest to chyba podświadome przeniesienie pewnej relacji międzyludzkiej na relację Bóg — naród wybrany. Jeszcze częściej pada w Biblii wyrażenie: „słowo Boga”, i tysiące razy: „rzekł Bóg”. Czy są te wyrażenia? Są zarazem analogią, metaforą i przede wszystkim antropomorfizmem. Bo słów, tak naprawdę i z pewnością, używa człowiek, a nie Bóg; w ścisłym sensie mówi tylko człowiek. I gdy wysuwamy pogląd, że mamy tu do czynienia z metaforą, to trzeba byłoby od razu stwierdzić, że jest to metafora nie tyle literacka, co — jak to określają M. Głowiński i A. J. Sławiński w swym *Zarysie teorii literatury* — „metafora zakotwiczona w języku, metafora niedostrzegalna”⁷, i rzeczywiście metaforyczności tych wyrażań starotestamentalny Izraelita nie odczuwał. Można zresztą zapytać się, czy w ogóle zgodziłby się na twierdzenie, że chodzi tu o przenośnię czy analogię. Więcej, tej analogii i metafory nie uważa i współczesny zwykły czytelnik Pisma Św.

Czy jednak jest to analogia i metafora zbanalizowana? Sądzę, że ze względu na wielkie treści, jakie na ogół w Biblii wprowadzają te wyrażenia, trzeba odpowiedzieć, że nie. Te słowa — wracające najczęściej w Pięcioksięgu (rozmowy Boga z Mojżeszem) i w księgach prorockich — Izraelitów i następnie Żydów, a dziś ludzi wierzących jakby elektryzowały, były i są dla nich ciągle żywe, wprowadzają jedyną w swoim rodzaju religijną atmosferę. Przy tym jeśli przy samym wyrażeniu „rzekł Pan” metaforyczność jest właściwie niezauważalna, to biblijni pisarze, a zwłaszcza prorocy, umiejscawiają ciągle ożywiać treść tych słów, otoczyć je i wzmocnić nowymi, pełnymi siły i dynamiki metaforami, co oznacza, że ta rzeczywistość była ciągle przez nich głęboko przeżywana.

Amos dokonując refleksji nad powołaniem prorockim powie: „Gdy lew zaryczy, któż się nie ulęknie? Gdy Jahwe Pan przemówi, któż nie będzie prorokować?” (3, 8) U Ozeasza Bóg powie chwiejącym się w wierności Izraelitom, że ciosał ich przez proroków, zabijał słowami ust swoich (6, 5). Jeremiasz napisze, że słowo Boga jest jak ogień i jak młot, który kruszy skałę (23, 29). Autor listu do Hebrajczyków powie, że słowo Boga jest jak ostry miecz obosieczny, który sięgnie aż do głębin człowieka (4, 12n). Wreszcie

⁷ M. Głowiński, A. Okopień-Sławińska, J. Sławiński, *Zarys teorii literatury*, Warszawa 1972, 115.

w Apokalipsie zwycięski Chrystus pojawi się jako Jeździec na białym koniu. W ustach Jeźdźcy — obraz dziwny a nawet dziwaczny — miecz (15, 19). Symbolika jednak jest jasna: słowo Syna Bożego jest władcze i zwycięskie. Syn Boży samym swym słowem, jak mieczem, i bardziej niż mieczem, wszystkich zwycięży.

Jak widzimy metafora-analogia przemawiania Boga, Jego słowa, nie jest tylko oderwaną metaforą czy też utartym wyrażeniem frazeologicznym — choć może i tym również — ale stanowi pewną zasadniczą rzeczywistość w Biblii, jest ciągle przewijającym się motywem, jedną z ważnych idei Biblii. Niektóre metafory w Piśmie Św. ciągle żyją, są kontynuowane, odnawiane, aktualizowane, tworzą całe wątki i tematy, a warto wiedzieć, że jest ich wiele. Taką np. metaforą-wątkiem jest — występująca od proroka Ozeasza — wielka metafora miłości Boga-Oblubieńca i Ludu Wybranego-Oblubienicy, oraz związana z tym motywem inna wielka metafora „cudzołożenia” ludu wybranego, czyli jego zdrady wobec Boga i czczenia „Ohydy”, czyli bóstw pogańskich.

Być może te i szereg innych ważnych metafor należałoby tu przedstawić i w ten sposób ukazać świat metafor biblijnych. Można byłoby ponadto wskazać na tysiące samodzielnych metafor poetyckich i próbować je ugrupować, pokwalifikować, określić, analizować. Oczywiście nie ma tu na to miejsca. Temat, jak widzimy, jest zbyt szeroki. Pragnę jednak ukazać jeszcze krótko dwa specyficzne wypadki, gdzie z jednej strony metaforyczność wydaje się występować zupełnie wyraźnie, a jednocześnie można się zapytać, czy — choć za każdym razem sprawa wygląda inaczej — w obu wypadkach mamy w ogóle do czynienia z metaforą.

Pierwszy wypadek to problem Pieśni nad pieśniami. Księga ta to miłosny dialog zakochanych; jak to się się przyjęło określać — Oblubieńca i Oblubienicy. Jak wiadomo Kościół przez długie wieki rozumiał to pismo — z całym przekonaniem — symbolicznie i tak je, choć różnorodnie, ale zawsze na tej płaszczyźnie, interpretował. Miał to być dialog miłości Chrystusa i Jego Oblubienicy, Kościoła; dialog Ducha Św. i Najśw. Dziewicy; rozmowa duszy z Bogiem — czy wszystko razem. Z takiego pojmowania księgi rodziły się wielkie mistyczne pieśni i dzieła — np. św. Jana od Krzyża. Dziś wiemy, jesteśmy pewni, że to jest zbiór pieśni miłosnych — niezwykle pięknych, ale normalnych i prawdziwych erotyków. Co więc z całą wspomnianą interpretacją, co z głębokim przekonaniem Kościoła, co z alegoriami i metaforą? Wydaje się, że jest to wszystko bezpodstawne i należałoby się tego, bez żalu czy z żalem, wyrzec. Ale księga ta jest w Piśmie Św.! Czy jest tam tylko przez pomyłkę lub przypadek, lub też na zasadzie, tym razem dosłownej, świętej naiwności? Czy jednak mimo wszystko fakt, że księga ta jest w Piśmie

Św., nie oznacza, że znajduje się ona w specyficznym kontekście i należy na nią w tym kontekście, ze wszystkim, co on niesie, patrzeć? Nie, oczywiście nie chodzi mi o to, aby zaprzeczać faktom i twierdzić, że pieśni tego pisma nie są pieśniami miłosnymi, słowami kochanków. Ale trzeba rozróżnić dwie płaszczyzny. Płaszczyznę poszczególnych pieśni czy nawet całej księgi samej w sobie i płaszczyznę księgi w kontekście Pisma Św. Na płaszczyźnie księgi samej w sobie jest to w sposób oczywisty zbiór pieśni miłosnych — bez żadnych alegorii i metafor (oczywiście nie mówię tu o niezliczonych poetyckich metaforach w tekście, bo te spotykamy co krok). Ale na płaszczyźnie połączenia księgi z Pismem Św. można, a nawet chyba konieczne trzeba spojrzeć w sposób głębszy. I nie tylko w ten, że zwróci się uwagę, iż fakt przyjęcia tych pieśni do Pisma Św. wskazuje, że Bóg akceptuje i podkreśla piękno miłości zakochanych. Tu jest coś więcej, coś specyficznie biblijnego. Pamiętamy, że w Biblii od Ozeasza pojawia się rzeczywista metafora miłości, miłości między Bogiem-Oblubieńcem i ludem Bożym-Oblubienicą. Oblubienicą może też być święte miasto Jeruzalem. Bo posłuchajmy:

Gdyż jak młodzieniec poślubia dziewicę,
tak twój budowniczy poślubi ciebie,
i jak oblubieniec cieszy się z oblubienicy,
tak Bóg twój rozraduje się tobą (Iz 62, 5).

W świetle tych faktów, tej ciągle żywej w Izraelu metafory należy powiedzieć, że to właśnie tę metaforę i taką symbolikę musieli przeżywać w Pieśni nad pieśniami ci, którzy ją łączyli ze Świętymi Pismami. Księga więc w kontekście Biblii i jej myśli jest metaforą miłości Boga i Jego ludu i każdej miłości skierowanej ku Bogu. To musiał mieć na myśli wielki rabbi Akiba, kiedy — podczas gdy inni rabini kwestionowali świętość księgi i proponowali usunięcie jej ze Świętych Pism — zawołał: „Niech Bóg zachowa! Nikt w Izraelu nie kwestionował nigdy świętości Pieśni nad pieśniami, bo wszystkie wieki nie są warte dnia, w którym Pieśń nad pieśniami została dana Izraelowi. Bo wszystkie Pisma są święte, lecz Pieśń nad pieśniami jest święta nad świętymi” (Miszna, Jaddaim 3, 5).⁸

Tą symboliką żywi się i chrześcijaństwo. W Liście do Efezjan 5, 22—33 miłość Chrystusa do Kościoła ma być wzorem miłości męża do żony. I odwrotnie: miłość męża do żony — przez opuszczenie

⁸ Na temat problemu rozumienia Pieśni nad pieśniami patrz J. Salij, *Erotyka „Pieśni nad pieśniami” w interpretacjach teologicznych*, „Teksty” 1974, nr 1, 9—26; ks. J. Kudasiwicz, *Biblia — historia — nauka*, Kraków 1978, 75—83.

wszystkiego, nawet ojca i matki; połączenie się dwojga w jedność, ma w sobie świętą symbolikę — misterium, jak mówi list — miłości Chrystusa i Kościoła.

Drugi problem to sprawa określenia Boga przez Jezusa jako Ojca. Nie chodzi mi tutaj o te wypowiedzi, w których Jezus nazywa Boga swoim Ojcem, czyli o stosunek boskiego Ojcostwa i Synostwa między Jezusem i Bogiem, gdyż jest to problem dogmatyczny i teren wiary. Chodzi mi o te wypadki, gdy Jezus mówi o Bogu, jako o naszym Ojcu, czyli Ojcu ludzi. Czy jest to znów antropomorfizm, analogia i metafora? Otóż sądzę, że znowu należałoby rozróżnić: w ujęciu naszym czy w ujęciu Jezusa? W naszym ujęciu chyba tak. Ale w ujęciu Jezusa? Aby spróbować odpowiedzieć na to pytanie, pozwolę sobie dokonać małej dygresji.

Rok temu, tutaj, w Instytucie Badań Literackich, na konferencji poświęconej tematowi „Wypowiedź literacka a wypowiedź filozoficzna”, mój kolega ks. J. Tischner, w swoim pełnym szerokiego powiewu i śmiałych ujęć referacie pt. *Myślenie z wnętrza metafory* poruszył m. in. sprawę naszego mówienia o Bogu. Przypomniał przy tym najpierw to, co jest zasadą i co powtarzaliśmy również w niniejszym referacie, a mianowicie, że o Bogu mówimy za pomocą analogii. Ale w pewnym momencie prelegent zapytał, czy rzeczywiście. Bo gdy np. mówimy o Bogu, że jest, to — ciągnął — to „jest” rozumiemy w tym samym sensie, co o nas, co o każdej istniejącej rzeczy. I poszedł nawet dalej. Biorąc pod uwagę nieporównaną pełnię istnienia Boga i nawiązując jednocześnie do obrazu platońskiej jaskini, zapytał, czy to raczej nie należy odwrócić sprawy i powiedzieć, że tak naprawdę to Bóg jest, a my jesteśmy cieniami. Rzeczywistość fizykalna — mówił ks. Tischner — jest metaforą Bytu Absolutnego.

Nie mogłem być wtedy na dyskusji i nie miałem okazji zabrać głosu na temat tych pojęć, ale odniosłem wrażenie, że mój kolega — by sięgnąć do wyrażenia, którego Platon i Ksenofont używają w odniesieniu do Sokratesa — *épaize spoudázōn*, tzn. mówiąc na serio trochę igrał. Była to pewnego rodzaju — zresztą pełna swoistego wdzięku — gra myślowa filozofa-teologa. Sądzę bowiem, że chociaż Bóg jest najpełniejszą rzeczywistością, to jednak my niestety nie mamy bezpośredniego doświadczenia Boga i naszym punktem wyjścia do poznania Go jesteśmy mimo wszystko my, bo pierwszą realnością, jaką stwierdzamy, jest właśnie nasza osobowość, czy to będzie w kartezjańskim *cogito ergo sum*, czy też w jakże konkretnym i realnym doświadczeniu naszego bólu i radości, naszych wątpliwości i wiary. A może ową pierwszą realnością jest — jakże realna — otaczająca nas rzeczywistość. (Nadto nie podzielam wcale opinii mego kolegi, że słowo „jest” można użyć w tym samym sensie o Bogu,

co o innych rzeczach. Myślę, że wobec tak przekraczającej wszystko Nieskończoności i Nieogarnionej Rzeczywistości, jaką jest Bóg, nawet słowo „jest”, jest nieadekwatne, beznadziejnie bezsilne).

Dlaczego jednak dokonałem tej dygresji i przypomniałem wypowiedź ks. Tischnera? Otóż nie chcąc wprowadzić iść tak daleko „we wnętrza metafory”, jak to uczynił on i nie chcąc odwracać porządku poznania, a tym bardziej rzeczy, sądzę, że jednak jego propozycja spojrzenia na rzeczywistość fizykalną od strony Ostatecznej Rzeczywistości przypomina nam, że takie spojrzenie istnieć może. I sądzę, że właśnie tak w pewnej mierze patrzył na Ojcostwo Boże Jezus (ale oczywiście Jezus, choć podkreślał nieporównywalną wagę rzeczy niebieskich, nie uważał rzeczy ziemskich za cienie — u Jezusa każda rzeczywistość utrzymuje swoją wartość).

W oczach więc Jezusa ojcostwo zaczyna się od Ojcostwa Boga. Bóg jest naszym Ojcem w sensie pierwszym i najwyższym, pełniejszym niż ojcowie ziemscy. Jezus powie: „Gdy którego z was syn prosi o chleb, czy jest taki, który poda mu kamień? (...) Jeśli więc wy, choć źli jesteście, umiecie dawać dobre dary swoim dzieciom, o ileż bardziej Ojciec wasz, który jest w niebie, da to, co dobre, tym, którzy go proszą” (Mt 7, 9—11). Ta prawda o najwyższym i pierwszym Ojcostwie Bożym zostanie przejęta przez chrześcijaństwo. Autor Listu do Efezjan napisze: „Zginam me kolana przed Ojcem, z którego wszelkie ojcostwo na niebie i ziemi bierze swoje imię” (Ef 3, 14n). Określenie Ojciec w odniesieniu do Boga nie jest więc w świadomości Jezusa i wielu chrześcijan metaforą, lecz raczej punktem wyjścia dla wszelkiego ojcostwa i ojcowie ziemscy uczestniczą w Ojcostwie Bożym.

Możemy podsumować. Na metaforę w Biblii możemy patrzeć z punktu widzenia językowego i literackiego. Jest to spojrzenie pożyteczne. Jednak nie wydaje się, aby samo to spojrzenie było wystarczające. W Biblii cała szata językowa i literacka służy religijnej istocie tej Księgi, jej orędziu, i w takim przede wszystkim świetle należy rozpatrywać również metaforę.

W Biblii występują metafory językowe i bardzo często literackie, szczególnie poetyckie, ale w Biblii obecność i użycie metafory wynika w sposób konieczny z samej istoty Biblii, tzn. z faktu, że Biblia jest księgą religijną, księgą mówiącą o Bogu i nadprzyrodzoności. Nasz język nie jest w stanie wypowiedzieć czegokolwiek o Bogu i o rzeczywistości nadprzyrodzonej wprost i dlatego jesteśmy nieodwołalnie skazani — przy mówieniu o tych rzeczywistościach — na posługiwanie się podobieństwami, analogią, a w tym

m. in. i metaforą. Metafory religijne są często szerokie i swobodne, cieszące się całą rozległością i swobodą języka i poezji, ale niekiedy mogą stawać się również terminami ściśle teologicznymi, „technicznymi” (np. tzw. „metafory zbawcze”: odkupienie, usprawiedliwienie, oczyszczenie grzechów itd.).

W Biblii, a szczególnie w księgach poetyckich, istnieją tysiące metafor „doraźnych”, ale istnieją również pewne wielkie metafory, metafory-tematy, podejmowane wielokrotnie przez tych samych autorów, podejmowane przez autorów następnych, prowadzone przez całe zbiory ksiąg, kontynuowane przez wieki, i w tych procesach rozpracowywane, modyfikowane, gruntownie przekształcane, odnawiane. W sumie tworzą one własny świat metaforyki biblijnej. Te metafory łączą się najczęściej z wielkimi tematami religijnymi Pisma Św. lub same w sobie te tematy stanowią.⁹

W niektórych wypadkach całe księgi mogą w większej lub mniejszej mierze być metaforą, jak np. wspomniana Pieśń nad pieśniami lub — być może — nie omawiana tu bliżej Księga Judyty.

Niekiedy przy pewnych wyrażeniach i tekstach trudno nam określić, czy mamy do czynienia z metaforą, czy też nie. Z naszego punktu widzenia skłonni bylibyśmy prawdopodobnie powiedzieć, że tak, ale jest wątpliwe, czy ludzie i autorzy biblijni tak odczuwali i wi-

⁹ Jak już wspomniałem, trudno byłoby ukazać cały wielki świat obrazów i metafor biblijnych, ale oto dla przykładu kilka z tych głównych i typowych, wiążących się z różnymi ważnymi tematami Biblii, przerośniętych: *Dziedzictwo* — Ziemia Obiecana jest dziedzictwem Ludu Bożego; dobra niebieskie i samo niebo jest też dziedzictwem, nawet Bóg jest dziedzictwem Ludu Bożego; i odwrotnie — Lud Boży jest dziedzictwem Boga. *Królestwo i Królowanie Boga* — obraz i metafora zbawienia i nieba. *Zwycięstwo Boga* — również metafora zbawcza. *Pasterz, owce* — Bóg jest pasterzem, Chrystus jest pasterzem, lud jest trzodą Boga, chrześcijanie są trzodą Chrystusa. *Winnica* — Lud Boży jest winnicą Boga; Bóg jest właścicielem winnicy, jest ogrodnikiem; Jezus jest winną latoroślą, chrześcijanie pędami. *Woda (żywa)* — Bóg, Chrystus, Boże przykazania, nauka Chrystusa są to wszystko źródła wody żywej (= bieżącej = świeżej). *Życie, śmierć* — metafory szczęścia i nieszczęścia na ziemi (ST) lub zbawienia i potępienia (NT). *Światłość, ciemność* — Bóg jest światłością, Chrystus jest światłością, przykazania Boże lub nauka Chrystusa są prawdą, światłem i życiem; odejście od tego, co Boże, jest odejściem w ciemność; „świat” jest ciemnością. *Ciało Chrystusa* — metafora Pawłowa: chrześcijanie są ciałem Chrystusa, Kościół jest ciałem Chrystusa, Chrystus jest głową. *Walka* — bojowaniem jest życie człowieka, jest walką o zbawienie; jest zawodami, bojem zapaśniczym, w którym stawką i wieńcem zwycięstwa jest zbawienie. *Ziemia Obiecana i Jeruzalem* są obrazami Rzeczywistości Bożej na ziemi lub nieba.

O metaforach zbawczych w ST szeroko pisze o. W. J. Rosłon, *Zbawienie człowieka w Starym Testamencie*, Warszawa 1970; o języku i obrazach Pawła — ks. J. Stępień, *Teologia świętego Pawła. Człowiek i Kościół w zbawczym planie Boga*, Warszawa 1979. Najpełniejszym zestawieniem obrazów Biblii jest dzieło M. Lurkera: *Wörterbuch biblischer Bilder und Symbole*, München 1973.

dzieli te słowa i wyrażenia. Mogli pojmować i odczuwać swe określenia jako ukazujące wprost i najściślej tę rzeczywistość, o której mówili. Ten fakt powinien chyba być dla nas sygnałem, że przy rozpatrywaniu metafory nie powinniśmy się kierować tylko naszym spojrzeniem i kategoriami, ale również brać pod uwagę spojrzenie i odczucia tych, którzy wypowiadali analizowane przez nas słowa.

Metafory biblijne kształtowały i kształtują po dzień dzisiejszy świat naszej myśli. Stały się często naszymi metaforami. Świat metafory biblijnej jest wart zauważenia i wart jest może szerszych badań.

ks. Janusz Frankowski

BIBLIJNY „POCZĄTEK” CZŁOWIEKA W „TEOLOGII CIAŁA” JANA PAWŁA II

Zagadka bytu ludzkiego stanowi wciąż aktualne wyzwanie dla ludzkiej myśli. Także obecnie filozofia i teologia chrześcijańska, bogata w wielowiekową tradycję, nie przestaje drażnić tego zagadnienia stale odkrywając nowe aspekty problematyki człowieka — jego natury, egzystencjalnej specyfiki, świata przeżyć i wartości.

Jacques Ellul w książce pod znamienitym tytułem: *Nadzieja porzucona*¹, daje próbę przejmującej diagnozy egzystencjalnej sytuacji współczesnego człowieka Zachodu, definiowanej przezeń jako sytuacja głębokiego pesymizmu, obumierania podstawowej duchowej siły vitalnej człowieka, „fatalistycznego stoicyzmu”, który określa autor jako „grzech przeciwko Duchowi Świętemu”. Zakwestionowanie podstaw własnej tożsamości i elementarnego sensu swej egzystencji narzuca dzisiejszemu człowiekowi, według Ellula, katastroficzną wizję przyszłości świata, wizję stojącą w jaskrawej sprzeczności w stosunku do ludzkich aspiracji panowania nad światem i własną historią. Świeża jeszcze pamięć o doświadczeniach dziejowych kataklizmów ostatniego półwiecza, widmo stale aktualnej, nowej zagłady, a także rozczarowanie cywilizacją, która zwiększając szanse materialnego prosperowania, zamyka jednocześnie człowieka w klatce „samoczynnych” mechanizmów ekonomicznych, socjologicznych, ideologicznych i politycznych, manipulujących jego wolnością i praktycznie redukujących ją do zera, każą myślicielom naszych czasów powracać na nowo do odwiecznych, fundamentalnych pytań o źródło, naturę i cel człowieczego życia, rozważać je w kategoriach „początku” (arché), a także apokaliptycznego spełnienia. Te perspektywy bowiem wskazują na inną, bardziej fundamentalną jakość ludzkiej egzystencji niż kategorie postępu, konsumpcji oraz politycznej, technologicznej, czy też naukowej rewolucji.

Myślicielem głęboko wrażliwym na problemy człowieka w naszych czasach jest Jan Paweł II, którego refleksja filozoficzna i teologiczna od początku charakteryzowała się antropocentryzmem zainteresowań, wiodących go w kierunku analizy tych dziedzin człowieczego bytowania i doświadczenia, które wydają się Autorowi najbardziej aktualne w obecnej sytuacji wykorzenienia i poważnego

¹ J. Ellul, *L'Espérance oubliée*, ed. Gallimard, Paris 1972.

zachwiania równowagi pomiędzy ludzką wiedzą o świecie i wiedzą o sobie samym.

Ostatnie przemyślenia Papieża, którymi dzieli się On ze słuchaczami audienencji środowych, prowadzą w kierunku systematycznego opracowania problematyki teologii ciała. Pierwsza część tych rozważań, do których nawiązujemy w niniejszym komentarzu, została już opublikowana w Libreria Editrice Vaticana w postaci książki *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*.² Posiadają one charakter filozoficznie pogłębionej analizy fragmentów księgi Genesis dotyczących „początku” człowieka (Gen 1, 26—27; 2, 7; 3—4), nawiązując także do wypowiedzi Chrystusa w Ewangelii (Mt 19, 3nn; Mk 10, 2nn), odnoszącej się do zasady monogamii i nierozzerwalności małżeństwa. Dokonywana przez Jana Pawła II hermeneutyczna interpretacja tych tekstów zmierza w kierunku wydobywania i jaśniejszego ukazania zawartych w nich przesłanek dla filozoficznej i teologicznej rekonstrukcji antropologii biblijnej.

Analizy teologii ciała dają się odczytać jako próba hermeneutycznego ujaśnienia prawdy objawionej, skądinąd zgodnej z teoretycznym porządkiem wyjaśniania bytu ludzkiego, od różnej strony podejmowanym przez tradycyjną metafizykę z inspiracji Pisma Świętego. Bogactwo treści biblijnej opowieści o człowieku inspirowało różne próby jej filozoficznego ujęcia i wyjaśnienia. Tę różnorodność dostatecznie ilustrują dzieje filozofii i teologii chrześcijańskiej. Podejmując na nowo problematykę „początku” ludzkiego bytowania Papież ma na względzie aktualność tej problematyki dla współczesnego człowieka. Zatrzymując się z głębokim namysłem nad biblijną wizją archetypu człowieczeństwa, stara się wskazać na te czynniki symbolicznej opowieści o antropogenezie na tle ontogenezy całego kosmosu, które mogą posłużyć jako punkty wyjścia dla dalszej refleksji i nadać jej kierunek zgodny z tradycyjną chrześcijańską prawdą o bytowej pochodności i osobowej zawisłości człowieka od Boga. Jan Paweł II stara się wzbogacić i dopełnić ukazawaną przez Pismo Święte problematykę człowieka nowymi przemyśleniami, a także ożywić nowym językiem interpretacji prawdy już dawniej odkryte.

Podjęte tutaj rozważania postępują w wytyczonym przez Papieża kierunku, są swego rodzaju glossą, rozwinięciem własnego komentarza na marginesie tekstu *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*. Zmierzają do wydobywania i uwypuklenia, w postaci analizy komentująco-dopełniającej, jego zawartości filozoficznej.

² Jan Paweł II, *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich* — Chrystus odwołuje się do „początku”. Konferencje wygłoszone podczas środowych audienencji ogólnych: 5.IX.1979 r. — 2.IV.1980 r., Libreria Editrice Vaticana — Città del Vaticano, 1980.

CHARAKTER BIBLIJNEJ OPOWIEŚCI O CZŁOWIEKU

Na wstępie tych rozważań celowe wydaje się sprecyzowanie specyfiki opowieści Pisma Świętego o „początku” człowieka. Charakterystyczną cechą biblijnego przekazu jest symboliczna i zarazem życiowo-praktyczna forma przedstawienia prawdy objawionej. Tekst biblijny zawiera pewną pojęciowo wielowarstwową (symboliczną) kondensację tej prawdy podaną w języku mitu, tj., „symbolu rozwiniętego”, żeby użyć sformułowania Paula Ricoeura, w postaci narracji zawierającej element historyczny. Historia Święta nie jest historią wymyśloną przez biblijnego Autora, aczkolwiek korzysta z symboliki i obrazowania współczesnych biblijnemu pisarzowi kultur świata antycznego. Historyzm Biblii łączy się z typologiczno-profetycznym sensem wydarzeń Historii Świętej, wyznaczonym przez ingerencje Boga w dzieje świata i człowieka: Stworzenie, Odkupienie i ostateczne „wypełnienie czasów” w perspektywie eschatologicznej. Punktem centralnym i kulminacyjnym tej historii oraz ostateczną podstawą jej sensowności jest postać Chrystusa — „Nowego Adama”. Czasowość mityczna wpisana w biblijne dzieje człowieka jest niesprowadzalna do tego pojęcia czasowości, którym posługują się nauki szczegółowe: przyrodoznawstwo, a także krytyka historyczna i geograficzna, a z drugiej strony, niesprowadzalna jest także do pojęcia quasi-czasowości konstytuującej czysto intencjonalne wytwory ludzkiej świadomości, np. dzieła literackie.

Biblijny „mýthos” odwołuje się przede wszystkim do pierwotnego archetypu prawdy objawionej, obecnego w świadomości religijnej narodu wybranego, a potem chrześcijaństwa. Archetyp ów posiada także charakter objawiający, niejako „sam przez się”, poddaje się przeto racjonalnej analizie i interpretacji, aczkolwiek zawsze jest ona ograniczona nieprzekraczalnym przez „czysty rozum” wymiarem Tajemnicy tego, co transcendentne, niewidzialne i wykraczające poza sferę normalnego, dostępnego człowiekowi „tu i teraz” poznawczego oglądu, zarówno bezpośredniego — naocznego — jak i pośredniego — pojęciowego. Ponadto, opis biblijny jest nie tylko i nie tyle tekstem informującym, przedstawiającym w sposób symboliczny pewne prawdy do racjonalnego ujęcia i zaakceptowania, ale jest również tekstem-wezwaniem dla odbiorcy, skłaniającym go do zajęcia postawy osobistego zaangażowania, tekstem wtajemniczającym, inicjującym zmianę świadomości i zawierającym aspekt normatywny — praktycznie zobowiązujący. Odczytywanie Pisma Świętego zakłada wymóg pewnego sposobu bycia w wierze wspomaganej rozumieniem tego, co tekst przedstawia. W tym sensie nie jest to wiara „ślepa” i antyracjonalna, lecz pojęta jako postawa pełnego osobowego „opowiedzenia się” po stronie odkrytej i obja-

wionej prawdy, a nie tylko jej czysto intelektualnego przyswojenia i uznania.³

Co zatem prezentuje biblijny archetyp⁴ „początku” człowieka? Na jakie prawdy wskazuje? Do jakich konkluzji oraz wniosków praktycznych doprowadza?

„POCZĄTEK” JAKO ANTROPOGENEZA

Analizując pierwszy tekst księgi Genesis (Gen 1, 26—27) opowiadający o stworzeniu człowieka Jan Paweł II zatrzymuje się najpierw nad samym pojęciem biblijnego „początku”.

„Początek” w tym pierwszym opisie, który, jak wykazała krytyka historyczna, jest tekstem chronologicznie późniejszym od następującego po nim (Gen 2, 7), odsłania przede wszystkim fakt pierwotnej, protohistorycznej antropogenezy — powołania do bytu człowieka przez stwórczy akt Boga. To boskie „fiat” w stosunku do człowieka posiada charakter zasadniczo odrębny od aktu stworzenia wszechświata, nie tylko dlatego, że następuje na końcu stworzenia — ontogenezy całego kosmosu — stanowiąc jakby dokończenie i uwieńczenie dzieła Bożego, ale przede wszystkim dlatego, że poprzedzone jest jakby „namysłem” Boga nad sobą samym: „uczynimy człowieka na Nasz obraz, podobnego Nam” (Gen 1, 26). Tylko człowiek pojawia się wśród wszystkich bytów stworzonych jako istota zawierająca w sobie nadane jej przez boską „intencję” stwórczą „obrazowe podobieństwo” do Stwórcy. Papież zwraca uwagę, że wymowa tego tekstu posiada doniosłe znaczenie określające istotę człowieczeń-

³ Można tu mówić o performatywnym aspekcie języka Biblii, aspekcie, przez tradycyjną egzegezę Pisma Świętego określanym jako znaczenie analogiczne. Interpretację języka biblijnego w kategoriach filozofii języka J. L. Austina prezentuje D. Evans, *The Language of Self-Involvement. A Philosophical Study of Everyday Language with Special Reference to the Christian Use of Language about God as Creator*, London 1963.

⁴ Sens wprowadzonego tutaj pojęcia archetypu rozkłada się na szereg warstw znaczeniowych, z których każda wnosł pewien konieczny element do całości jego rozumienia. Sama etymologia słowa archetyp może dać pewną wskazówkę co do zasięgu pola semantycznego tego pojęcia. Słowo to w języku greckim jest zbitką dwóch rdzeni znaczeniowych: arché oraz tópos. Arché oznacza: 1. zaczęcie, początek w czasie, 2. sumę, całość, 3. pierwszeństwo, suwerenność, władzę, 4. podstawowy argument (arché lógos). Tópos oznacza: 1. miejsce w przestrzeni, 2. stanowisko, usytuowanie, pozycję, 3. podstawę rozumowania, ogólnie przyjęte założenie, zasadę, 4. sferę, zakres. Od strony systematycznej, w pojęciu archetypu można wyróżnić, zgodnie z wymową księgi Genesis, kilka komplementarnych względem siebie poziomów znaczeniowych. Dają się one wyróżnić, jako zawarte implícite w niniejszych rozważaniach, różne aspekty interpretacji: 1. sens metafizyczny (ontologiczny), 2. sens egzystencjalno-historyczny, 3. sens antropologiczny, a w jego ramach: sens obiektywno-aksjologiczny i subiektywno-świadomościowy (normatywny), 4. sens teologiczny.

stwa w sensie przede wszystkim metafizycznym (ontologicznym): racją — przasadą bytowego określenia człowieka jest jego charakter osobowy, to znaczy „podobny” do Boga. O ile więc do natury metafizycznej człowieka należy bycie osobą, o tyle do natury osoby należy „bycie obrazem” Boga.

Sens i doniosłość tej tajemnicy „początku” człowieka — stworzenia go „na obraz Boży” — odsłania się zarówno przez (objawiony) zamysł Stwórcy w stosunku do człowieka ustawiający go w relacji osobowego „partnerstwa” z Bogiem, jak i poprzez samookreślenie się człowieka w relacji do Boga. W świetle tego opisu człowiek nie może w pełni ani poznać i zrozumieć, ani zrealizować swej istoty inaczej niż w kontekście bytowego odniesienia do Stwórcy — Sprawcy i Prawzoru swego bytowania. Akt stworzenia człowieka jest zatem czymś więcej niż tylko powołaniem go do istnienia. Jest on ponadto powołaniem go do osobowego „dialogu” z Bogiem.

Na mocy tego odniesienia człowiek, byt pochodny od Boga i odrębny w stosunku do reszty stworzeń, na mocy swego osobowego „podobieństwa” do Stwórcy obdarzony zostaje mandatem władzy i (pro)kreacji. Zostaje umieszczony w świecie jako „panujący”, „podający sobie ziemię” i jako „twórca”, „płodny”. Ta jego dominująca i (pro)kreatywna funkcja wobec całego stworzenia wypływająca z „podobieństwa” do Boga stanowi analogat stwórczej akcji Boga wobec świata. Toteż probierzem sensowności — celowości i wartości — ludzkiego bytowania i działania w świecie miał być „na początku” stan osobowego „przymierza” z Bogiem. Odnajdując siebie w osobowym obcowaniu z Bogiem, z tego obcowania czerpał człowiek przeświadczenie o swej bytowej autonomii i nadrzędności, o swych uprawnieniach w świecie nieosobowym i zarazem o zobowiązaniach — naturalnych i oczywistych „na początku” — spełniania wszystkiego, co mu zostało zadane i powierzone w myśl bożej „intencji”, której on sam zawdzięczał istnienie i osobową godność.

Archetyp „początku” wyznacza zatem ontyczną zasadę (arché) oraz miejsce (tópos) pierwotnego usytuowania człowieka w relacji do Boga, siebie samego i innych bytów stworzonych oraz do drugiego człowieka. Stanowi on jakby ontologiczny i protoegzystencjalny⁵ wzorzec ludzkiego „osadzenia w bycie”, wzorzec dynamiczny, ponieważ wypływający wprost ze źródeł nieskończonego dynamizmu

⁵ Pojęcia egzystencja(lny) używam w toku niniejszych rozważań w sensie ustalonym współcześnie przez M. Heideggera, tj., w odniesieniu do bytu ludzkiego (Dasein). W tym znaczeniu nie jest ono przeciwstawione esencji (istocie) jako współkonstytutywny element struktury bytu w ogóle (jak w tomistycznej metafizyce), ale raczej jest rozumiane jako faktyczność działania się bytu ludzkiego, w którą wpisane jest „refleksyjne zwrócenie się ku sobie” (K. Michalski, *Heidegger i filozofia współczesna*, Warszawa 1978, s. 30). To znaczenie egzystencji, ześrodkowane na fakcie oraz rozumiejącym — ujawniającym ów fakt — przeżywaniu

Aktu Istnienia Boga oraz ponieważ został on człowiekowi zadany do zaktualizowania, do spełnienia angażującego twórcze moce ludzkiej osobowej natury.

„POCZĄTEK” JAKO DAR OSOBOWEJ ODREBNOSTI

Rozwijając dalej ten ukazany przez Papieża wątek analiz warto zwrócić uwagę na dwie sprawy, które wydają się nam szczególnie istotne i godne podkreślenia w tej prezentowanej przez Biblię antropogenezie.

Pierwsza, to wskazanie na odrębność bytowego statusu człowieka. Biblijna wizja człowieka, przez zaakcentowanie jego „podobieństwa” do Stwórcy, podkreśla charakter osobowej doskonałości bytu ludzkiego — szczególną eminencję człowieka jako „partnera” dialogu z Bogiem. W odróżnieniu od innych istot stworzonych przez Boga istnienie człowieka charakteryzuje się szczególnym egzystencjalnym dynamizmem. Nie jest ono „zamknięte” w istocie rodzajowo-gatunkowej, realizującej stwórczy zamysł Boży poprzez spełnianie naturalnych konieczności natury na mocy ogólnych praw, ale aktualizuje się poprzez konkret bytowania „otwartego”, w drodze rozumnej i wolnej samorealizacji swego człowieczeństwa w niepowtarzalnym kształcie swego osobowego „ja”. Jedynie człowiek — jednostka — został przez Boga nazwany — „zawołany po imieniu”. Jedynie Adamowi została przez Boga udzielona możliwość „dania odpowiedzi”. Jedynie on — człowiek — mógł obcować z Bogiem „twarzą w twarz”, a więc jedynie w jego wypadku można mówić o prawdziwym spotkaniu, czyli o wzajemnej, czynnej, „dialogującej” obecności wobec siebie osób⁶: Boga i człowieka. Spotkanie to zresztą rozwinęło się w głęboki osobowy dramat.

Tajemnica stworzenia człowieka „na początku” zawiera nie tylko prawdę o bytowej odrębności człowieka wobec reszty stworzeń w przyrodzie, ale, co bardziej jeszcze zdumiewające, o jego osobowej odrębności względem Boga. Nie tylko Bóg dla człowieka jest tym „Innym”, na którego otwiera się on w akcie poznania-miłości, ale także człowiek dla Boga staje się „innym” — „partnerem” — z którego osobową odrębnością sam Stwórca liczy się tak dalece, że aktualność spotkania z nim pozostawia jego decyzji na mocy

własnej sytuacji bytowej jako sytuacji historycznej, dziejowej, obejmuje relację bytu ludzkiego do siebie — jako residuum możliwości bycia — do innych i do rzeczy. Ten sposób rozumienia egzystencji wydaje się przydatny z punktu widzenia egzegezy hermeneutycznej zmierzającej do rekonstrukcji antropologii biblijnej.

⁶ Por.: J. Tischner, *Fenomenologia spotkania*, „Analecta Cracoviensia”, T. X, Kraków 1978, ss. 73—98.

danej mu wolności, udzielając człowiekowi po części swej własnej władzy samostanowienia.

W tej właśnie odrębności „na wzór” odrębności Osób Boskich, a zarazem we współkonstytuującym osobę dobrowolnym otwarciu na drugie „ty” manifestuje się istota ontologiczna osobowego człowieczeństwa. Akt stworzenia człowieka, w którym Bóg objawia mu swój zamiśl uczynienia go „na swoje podobieństwo”, odsłania bowiem jednocześnie te dynamiczne czynniki Osobowego Bytu Bożego, których stworzoną „repliką” staje się istota ludzka, obdarzona zdolnością poznania i samowiedzy, miłowania oraz świadomego i wolnego wyboru i działania. Osobowa „twarz” Adama (za)dana mu została jako „ikoniczny projekt” bycia „podobnym” w swym konkretnym, niepowtarzalnym istnieniu i działaniu do Boga.⁷

Drugim istotnym momentem biblijnej antropogenezy jest aspekt daru — dobrowolności tego wyniesienia człowieka-osoby przez Boga ponad świat nieosobowy i ustawienia go w relacji „partnerstwa” do swego Stwórcy. Ten Dar Boży posiada wielorakie znaczenie. W pierwotnym, metafizycznym sensie, jest on darem istnienia, powołania do bytu. Oznacza on jednak także dar, jakim jest człowiek dla stworzenia w obrębie całego kosmosu. Darowany jest on bowiem światu stworzeń jako ich władca i pełnomocnik Boga, który je wynosi ponad poziom ich własnego, „anonimowego” bytowania „nazywając” rzeczy i istoty żywe, posługując się i rządząc nimi, przekształcając je i podporządkowując je sobie, a także kreując „własny świat” intencjonalnych wytworów w obrębie stworzonego przez Boga świata natury. W najgłębszym jednakże sensie dar ten oznacza egzystencjalne samospełnienie człowieka w relacji do drugiej osoby. Skoro bowiem człowiekowi darowana została „na początku” możliwość aktualizowania „obrazowego podobieństwa” do Boga, to w sensie najbardziej fundamentalnym ta właśnie aktualizacja zakłada akt dobrowolnego darowywania siebie drugiemu — ostatecznie — samemu Bogu. Tak jak Bóg darowuje siebie człowiekowi w osobowym „dialogu”, w spotkaniu, wyciskając swe „podobieństwo” na jego „twarzy” i czyniąc ją w ten sposób w pełni osobową, podobnie też człowiek, w udzielaniu siebie realizuje ten sam

⁷ Biblijna prawda o „obrazowym podobieństwie” człowieka do Boga stoi u podstaw antropologii św. Augustyna, który to „podobieństwo” ogranicza do duszy ludzkiej (por.: *O Trójcy Świętej*, X, 11, 17). Filozoficzno-teologiczne rozważania Augustyna na temat duszy podkreślają jej charakter dynamiczny — motorem duchowego rozwoju jest, według niego, miłość, przez którą byt ludzki „ciąży ku Bogu” (por.: *Wyznania*, XIII, 9, 10). Celem człowieka jest kontemplacja Boga, która ma charakter egzystencjalnego przeżycia angażującego wszystkie duchowe władze ludzkiej osoby (por.: *De moribus Ecclesiae Catholicae*, I, 15, 25). Augustyn podkreśla również aspekt Daru Łaski, jaką jest właśnie miłość, jako podstawy duchowego życia i rozwoju.

dar i spełnia się jako osoba poprzez bycie darem dla drugiego. W tym darowywaniu się osoby Bóg uczestniczy jako ostateczna podstawa ludzkiej międzyosobowej komunii, sam będąc Darem wszelkiego daru, tym, który wszelki prawdziwie osobowy dar w ogóle czyni możliwym.

Innymi słowy, samorealizacja człowieka-osoby będąc spełnieniem — egzystencjalną aktualizacją — bożego daru, który „na początku” został człowiekowi (za)dany jako dynamiczny „projekt bycia”, manifestuje się w aktach poznania-miłości. W tych aktach bytowanie ludzkiej osoby „upodabnia się” bowiem do swego Pierwowzoru. Swoistość tych aktów polega nie na poznaniu uprzedmiotawiającym (jak to się dzieje w aktach poznania rzeczy), ale na widzeniu drugiego w jego subiektywnej odrębności, które dopełnia się poprzez miłość — darowywanie się drugiemu, subiektywne otwarcie własnej podmiotowości na podmiotowość drugiego i współtworzenie w ten sposób nowej jedności, dzięki której i w której spełnia się i doskonalą osobowa odrębność partnerów.

„POCZĄTEK” W WYMIARZE AKSJOLOGICZNYM I ETYCZNYM

Biblijny archetyp „początku” człowieka ukazuje byt ludzki zarówno w perspektywie obiektywno-bytowej, na tle ontogenezy kosmosu, jak i w perspektywie osobowej — „dialogu” osobowego z Bogiem. Ten symboliczny obraz protohistorii człowieka posiada także wymiar aksjologiczny. Dzięki „obrazowemu podobieństwu” do Stwórcy człowiek ustawiony zostaje na szczycie stworzeń, jako byt najwyższej rangi pośród wszystkiego, co „było dobre” w ontogenetycznym stadium początkowym dzieła stworzenia. Obiektywna hierarchia bytu i wartości i uprzywilejowane w niej miejsce człowieka ustanowione zostają „na początku” jako kosmologiczna i antropocentryczna harmonia dzieła Bożego, w którym „wszystko było dobre”. Aksjologiczny sens „początku” oznacza jedność — zamienność — bytu i wartości, która wskazuje na ostateczne podstawy porządku etycznego — tego, co „być powinno”. Można powiedzieć, że w tym archetypicznym „początku” wszystko było „tak, jak być powinno”, nie zarysowała się bowiem jeszcze szczelina — rozziw — pomiędzy porządkiem bytu a porządkiem wartości (powinności). Z rzeczywistością archetypicznej harmonii całego bytu i człowieka w relacji do Stwórcy koresponduje „na początku” stan pierwotnej niewinności i szczęśliwości usymbolizowany w Biblii jako Eden — miejsce (tópos) pierwotnego „zamieszkiwania” pierwszej pary — przedstawicieli Boga pośród stworzeń.

Pierwszy tekst księgi Genesis wskazuje przede wszystkim na metafizyczną (ontologiczną) prawdę o osobowej naturze człowieka.

Tę prawdę ukazuje poprzez archetyp „obrazowego podobieństwa” człowieka do Boga. Wskazuje także, na mocy charakterystycznej dla języka biblijnego „intencji apelatywnej”, na powinność odwoływania się ludzkiej świadomości uwikłanej w egzystencjalną sytuację dziejową człowieka „po grzechu” do tej zawartej w archetypie „początku” prawdy o ostatecznych racjach — uzasadnieniach — ludzkiego bytowania, samopoznania i działania. Chodzi tu zatem o archetyp, który odsyła do racji bytu oraz racji-motywów działania człowieka-osoby. Jasne poznanie tych racji posiadał człowiek „na początku”. Poznanie to uległo zaciemnieniu i powikłaniu „po grzechu”, w dalszym ciągu jednak pozostało w sferze możliwości ludzkiego umysłu i ludzkiej woli jako konieczna prazasada (samo)poznania i działania, ostateczna podstawa ludzkiego samookreślenia się w świecie.

Dobrowolne ze strony Boga wyniesienie człowieka do poziomu „partnera dialogu” osobowego kryje w sobie wskazówkę dla ostatecznego samorozumienia i samorealizacji człowieka. Dar obcowania ze Stwórcą stanowi bowiem ostateczną podstawę sensowności i wartości wszystkich „darów naturalnych”, do których rozwijania człowiek pozostał zdolny także „po grzechu”. Jednakże wszystkie one: „panowanie nad ziemią”, „czynienie jej sobie poddaną”, „napełnianie ziemi”, a także realizacja człowieczych uzdolnień, zagrożone zostały „wynaturzeniem” — degeneracją — z chwilą, gdy zaczęły być autonomicznym celem ludzkiego życia, w oderwaniu od bytowej unii człowieka ze Stwórcą i osobowego dialogu z Bogiem. Właśnie fakt takiej autonomizacji celów i zredukowanie ich do poziomu „doczesności”, do empirycznego wymiaru skończoności i przygodności, zacieśnienie horyzontu ludzkiej samorealizacji do dziedziny ograniczonej czasem i przestrzenią, a więc do dziedziny bytowania nieosobowego, zaistniały w rezultacie „grzechu pierwotnego”, poprzez który natura ludzka oderwała się od darowanej jej przez Boga ponadnaturalnej pełni i nieśmiertelności, od archetypu człowieczeństwa, będącego świadomym swej bytowej eminencji aktualnym „obrazem” Stwórcy.

W sposobie sprawowania darowanego człowiekowi „na początku” przez Boga mandatu władzy i (pro)kreacji oraz w skutkach ludzkich czynów ujawniły się daleko idące konsekwencje tego rozerwania pierwotnej spójni ludzkiego bytowania. „Grzech pierwotny” można by tu pojmować jako swego rodzaju archetyp zła, polegający przede wszystkim na ontologicznym pęknięciu ludzkiej natury, która wyobcowała się z pierwotnej komunii ze Stwórcą, tracąc zdolność bezpośredniej aktualizacji oraz spontanicznej, „naturalnej” samoświadomości siebie jako „obrazu” Boga. Człowiek przez grzech utracił sprawność owego poznania-miłowania, które określało jego

relację z Bogiem, a także z innymi osobami ludzkimi. Ontologiczne „pęknięcie” zaowocowało przede wszystkim jako pewnego rodzaju uprzedmiotawiające „zamknięcie się” człowieka wobec innego bytu osobowego, jako „obcość” wynikająca z nie-poznania i nie-miłowania. Skutkiem tego pęknięcia — podstawowego dla bytowania i samookreślenia się człowieka — cała natura i egzystencja ludzka doznała „skażenia” we wszystkich swych wymiarach i aspektach. Najdotkliwszym i najbardziej widocznym skutkiem i znakiem owego „zerwania przymierza” ze Stwórcą stała się śmierć, przez którą indywidualna i zbiorowa historia człowieka została „zamknięta w czasie”, odcięta, w swej naznaczonej skutkami grzechu dziejowości, od tego wymiaru bytowania, do którego „powrót” stał się możliwy na mocy ponownej ingerencji Boga w historię upadłego człowieka przez Chrystusa, Pośrednika „Nowego Przymierza”. Odnawiając zerwaną więź, przywrócił on człowiekowi utraconą zdolność bycia i widzenia siebie „podobnym” do Stwórcy. „Podobieństwo” to zostało na nowo przez Chrystusa przywrócone wraz z aktualizacją archetypicznego porządku etycznego na mocy ponownego Daru osobowego poznania-miłości, którym Bóg potwierdził wierność swego zamysłu wobec stworzenia pomimo niewierności człowieka.

„POCZĄTEK” JAKO ARCHETYP ŚWIADOMOŚCI MITYCZNEJ

Świadomościowy aspekt biblijnego „początku” jaśniej się ukazuje w świetle analizy drugiego kolejnego tekstu księgi Genesis (Gen 2, 7). Jest to tekst bardziej archaiczny oraz bardziej antropocentryczny w swej wymowie. Autor *Teologii ciała* zwraca uwagę, że kładzie się w nim nacisk na pierwotną samoświadomość człowieka i że z tego względu może być uważany za pierwotne świadectwo ludzkiego sumienia, odwołującego się do „początku” jako prazasady samoidentyfikacji bytu ludzkiego. W tym opisie człowiek widzi siebie i siebie określa w świetle prawdy o swym powołaniu do osobowego bytu przez Boga, który „tchnąc w niego ducha” obdarzył go zdolnością poznania swego miejsca wśród stworzeń (nazywanie istot żywych), relacji do Boga (posłuszeństwo Bogu, powołanie do dialogu z Nim) oraz relacji do samego siebie (samotność — wyosobnienie spośród świata nieosobowego) i otwartości (komunikowalności) względem drugiej istoty ludzkiej, jako równorzędnego partnera bytowania.

O ile opis pierwszy „początku” człowieka wskazuje przede wszystkim na obiektywne, rzecz można, implicite metafizyczne dane o antropogenezie na tle ontogenezy całego kosmosu, o tyle opis drugi ujawnia dane pierwotne ludzkiej podmiotowości — pierwiastkowe intencje konstytuujące „początkową” świadomość człowieka-Adama,

źródłową świadomość siebie w świetle warunków ontycznych określających jego pierwotną sytuację (tópos) w poczwórnym odniesieniu: do Boga, siebie, świata i drugiego człowieka.

Tę wyrażoną przez Papieża myśl o archetypicznym charakterze pierwotnej świadomości człowieka „na początku” jego protohistorii chcemy na tym miejscu dalej rozwinąć.

Archetyp „początku” człowieczego samookreślenia przywoływany jest przez biblijnego Autora dla oświecenia egzystencjalnej sytuacji człowieka, w jakiej się on znalazł „po grzechu”, dla wskazania dróg odnalezienia podstaw zagubionego sensu ludzkiej egzystencji, ludzkich dziejów. To doświadczenie siebie w perspektywie historycznej, odwołujące się do protohistorycznego archetypu „początku” człowieka będziemy nazywać świadomością mityczną. Świadectwem tej właśnie świadomości jest Historia Święta. Biblijną świadomością mityczną charakteryzuje moment „retrospekcji” w odsłanianiu archetypu „początku” człowieka-Adama, stanowiącego pierwotny wzór ludzkiego samookreślenia, oraz moment profetycznej „prospekcji” w przyrównywaniu tego archetypu do pełni osobowego człowieczeństwa zrealizowanej w Chrystusie, w którym archetyp adamiczny osiągnął wypełnienie bożej „intencji” w stosunku do człowieka w jego dziejach „po grzechu”. Opis „wygnania z Raju” zawiera taki element profetycznej zapowiedzi odnowienia zniszczonego przez grzech archetypicznego porządku w przyszłej historii ludzkości (Gen 3, 15).

Podmiotowa prawdziwość ludzkiego samookreślenia domaga się — w warunkach wielorako ograniczonej egzystencjalnej sytuacji „po grzechu” — przekraczania, transcendowania fenomenu „doczesnej” dziejowości i wpisanej w nią samoświadomości człowieka. Ta transcendencja stanowi właśnie istotny współczynnik biblijnej świadomości mitycznej. Dokonuje się ona w kilku płaszczyznach — wymiarach — ludzkiego egzystencjalnego doświadczenia, które tu po kolei naszkicujemy.

TRANSCENDENCJA WOBEC CZASU

Świadomość mityczną charakteryzuje przede wszystkim transcendencja wobec czasu — dziejowości człowieka. Biblijny obraz Edenu symbolizuje bytowanie protohistoryczne, wyprzedzające czas. Właściwe dzieje człowieka rozpoczynają się od chwili „wygnania z Raju”, które stanowi symboliczną cezurę oddzielającą stan pierwotnej, „początkowej” harmonii, niewinności i szczęśliwości od uwikłanej w czas egzystencjalnej sytuacji „po grzechu”. Zmienia się tu zasadniczo perspektywa ludzkiego doświadczenia: archetypiczna aczasowość rajskiego bytowania zostaje zastąpiona dziejami przemijania

ludzkich pokoleń, naznaczonymi nieuchronnością śmierci. Linearne doświadczanie czasu przez człowieka „po grzechu” łączy się z subiektywnym doświadczaniem nietrwałości i nieodwracalnej utracalności wszystkich dóbr oraz kruchości i — ostatecznie — śmiertelności własnego „ja”. Od strony fenomenalnej, życie ludzkie jawi się w tej sytuacji jako ciąg kolejnych rozstań z tym, co człowiek określa jako „swoje” w sensie bardziej lub mniej ścisłego przynależenia lub posiadania. W całości tego doświadczenia kryje się jednak tendencja do przekraczania czasu, której zanegowanie odbiera sens najbardziej istotnym ludzkim intencjom, aspiracjom i dążeniom. „Tópos Edenu” przywoływany przez najróżniejsze dzieła ludzkiej kultury, w której człowiek usiłuje „pokonać czas”, utrwalić siebie, owo „non omnis moriar” obecne w każdej ludzkiej twórczości, a przede wszystkim w aktach poznania — miłości i w aktach religijnych, są świadectwem owej transcendentnej świadomości odwołującej się — pośrednio i na rozmaity sposób — do archetypu „początku”.

Doświadczenia kulturowe — w szerokim znaczeniu — a także doświadczenia międzyosobowej komunii oraz przeżycia religijne zawierają w sobie szczególnie jakość podmiotowego przeżywania czasu, która daje się rozpoznać jako intencja transcendująca, intencja jakby przekreślająca czy zawieszająca czas od strony subiektywnej. Stąd interpretacje tego fenomenu świadomości ujmujące ową jakość przeżywania czasu w kategoriach symboliki „koła” (tu m. in. indyjska doktryna reinkarnacji), „środka”, lub „wiecznego powrotu” modelowanego na koncepcji cykliczności czasu, zmierzają ostatecznie do unieważnienia linearnego biegu czasu, wraz z zawartą w nim nieodwracalnością faktów i zmian dokonanych. Unieważnienie to dokonuje się na poziomie mitologii, magii lub historiozofii opartej na konstruktach wyobrażeniowych odwołujących się najczęściej do archetypów podświadomości zbiorowej, na kulturowych symbolach, rytach magicznych lub wtajemniczeniach gnostyckich.⁸

Innym sposobem unieważnienia czasu empirycznie danego jako mierzalne następstwo zmian rzeczy będących w ruchu i subiektywnie przeżywanego jako realny wymiar dziejowy ludzkiej przynależności, „zanurzonej w czasie”, skończonej egzystencji, będącej przemijaniem pośród przemijania rzeczy, są próby wpisania historii ludzkiej w schematy dialektyczne: tezy, antytezy i syntezy, oparte z kolei na przyjętych a priori modułach przemienności cykliów ludzkiej historii zmierzającej ostatecznie do stadium pełnej i już nie reprodukowalnej w postaci kolejnej „triady” syntezy. Cykliczność czasu

⁸ Por.: M. Eliade, *Traktat o historii religii*, tłum. J. Wierusz-Kowalski, Warszawa 1966.

w historiozofii dialektycznej intenduje do pewnego finalnego „optimum czasowości”, w którym na zasadzie dialektycznej „jedności przeciwieństw” postuluje się perpetuum trwania będącego syntezą czasowości i ponadczasowości.⁹

Biblijny archetyp protohistorycznego „początku” wskazuje na inną możliwość interpretacji ludzkiej historii wraz z zawartą w niej podmiotową intencją transcendującą. Linearność i nieodwracalność czasu historycznego zostaje wyposażona jak gdyby w dodatkowy wymiar na mocy faktycznych, historycznych ingerencji Boga w dzieje człowieka „po grzechu”. Dzięki potwierdzonej przez te ingerencje aktualności metafizycznego (ontologicznego) i egzystencjalnego związania bytu ludzkiego z Bogiem ludzkie dzieje zostały naznaczone znamieniem profetycznym. Sens tego profetyzmu wyjaśnia się ostatecznie poprzez ześrodkowanie dziejów człowieka na akcie Dzieła Zbawczego Chrystusa, którego Pismo Święte nazywa „Początkiem i Końcem — Alfą i Omegą”. Dzięki temu ześrodkowaniu ludzka historia, ludzki czas uzyskują wypełnienie swego sensu w wymiarze transcendentnym, który nie negując, nie unieważniając ludzkich dziejów indywidualnych i zbiorowych w ich linearnym wymiarze, jednocześnie wynosi je ponad poziom empirycznej — fenomenalnej — przypadkowości i skończoności.

BIBLIJNY „MYTHOS” DZIEJÓW CZŁOWIEKA

Historyzm Biblii jest nie tyle historiozofią, ile teologią dziejów, wskazuje na protohistoryczną zasadę wyjaśniania ich sensu w oparciu o historyczny i zarazem transcendujący historię Fakt. To, co niejasno, intencjonalnie domniemywane jest przez ludzką świadomość (a także podświadomość), w Chrystusie zostaje wypełnione naocznością historycznego Faktu Słowa, które stało się Ciałem. Hermeneutyczna interpretacja dziejów człowieka w świetle biblijnej Historii Świętej opiera się ostatecznie nie na wyobrażeniowych symbolach, ani na dialektycznych schematach ustatyczniających czas ludzki „od zewnątrz”, na mocy przyjętej a priori zasady interpretacji dziejów, ale na przesłankach prawdy o kształtowaniu tych dziejów „od wewnątrz”, poprzez osobowy dialog, czyli o nadawaniu sensowności — celowości — historii ludzkiej od strony samego

⁹ Zdaje sobie sprawę z arbitralności powyższych uwag, wynikającej ze szkłowego tylko sygnalizowania problematyki, która wymaga specjalnych studiów. Zagadnienie czasu w filozofii człowieka jest sprawą szczególnie trudną i jeśli chodzi o metafizykę klasyczną w nurcie tomistycznym — prawie zupełnie zaniedbaną. Dlatego porównanie koncepcji dziejowości np. w dialektyce heglowskiej z tą wizją uczasowanej egzystencji ludzkiej, jaka mogłaby być wywiedziona z metafizycznej antropologii w oparciu o analizy podmiotowego doświadczenia „ja-istniejącego”, stanowi obszerne zagadnienie do przebadania i opracowania.

podmiotu dziejów — człowieka. Dialog ten znajduje swój punkt kulminacyjny w historycznym i transcendującym historię Fakcie Dzieła Zbawczego Chrystusa.

Biblijny „mýthos” nie zawiera wyczerpującej i szczegółowej wykładni sensu dziejów, do czego zwykle aspirują różne historiozofie, przeciwnie, zachowuje nienaruszony wymiar Tajemnicy. Właśnie teologiczna i osobowa zarazem Tajemnica Historii Zbawienia — „Nowego Stworzenia”, stanowi dla ludzkiej świadomości ostateczną podstawę i wskazówkę dla szukania sensu linearnego biegu ludzkiej historii. Biblijny archetyp „początku”, weryfikując się niejako w Osobie i dziejach Chrystusa, otwiera ponownie dzieje człowieka „od wewnątrz” na wymiar transcendentny, ku „pełni czasów”, która się tajemniczo dokonuje w przygodności i skończoności ludzkiego, indywidualnego i zbiorowego bytowania „tu i teraz”.

Akceptacja pełnego sensu Historii Zbawienia, tj., faktycznej, historycznej ingerencji Boga w dzieje człowieka „po grzechu”, należy oczywiście do aktu wiary w Bóstwo Chrystusa. Wiara ta jest uznaniem i pełną, osobową akceptacją aktualnej obecności Boga wcielonego w ludzką Osobę historycznego Chrystusa. Jest ponadto uznaniem tajemniczej obecności Jego Osoby w dziejach ludzkich jednostek i zbiorowości na mocy głębokiego, podmiotowego związku Chrystusa i odkupionej przezeń ludzkości. Uznanie to, płynące z wiary, jest podstawą wewnętrznej więzi człowieka — podmiotu dziejów — z bosko-ludzką Osobą Chrystusa, więzi, która stanowi ostateczną podstawę sensu i celowości ludzkiej historii indywidualnej i zbiorowej.

Perspektywa sensu historii wytyczona przez Chrystusa — „Nowego Adama” — przedstawiona została nie tylko władzom poznawczym człowieka, jako „alternatywa sensu lub bezsensu” do czysto intelektualnego uznania lub zaprzeczenia, ale jest apelem do ludzkiej wolności, stanowi osobowe wezwanie Boga, które, podobnie jak „na początku”, zawiera w sobie „alternatywę śmierci lub nieśmiertelności”, przedstawioną człowiekowi do przyjęcia lub odrzucenia jako osobowy Dar Boga ponownie ofiarowany człowiekowi przez Stwórcę w Chrystusie.

Tragedia grzechu, sięgającego swymi korzeniami do archetypicznej rzeczywistości zła dokonanego przez człowieka „na początku” sprowadzałaby się w swej istocie do aktu odrzucenia tej perspektywy bytowania, do której Bóg człowieka „na początku” wezwał i uzdolnił. Przywrócenie tej perspektywy na nowo — „powrót do początku” — umożliwiony człowiekowi poprzez wejście Boga w grzeszne dzieje ludzkości w Chrystusie, stanowi nie tylko proste „powtórzenie” apelu do Adama w Edenie, wezwania do „dialogu na warunkach Boga”, które człowiek samowolnie odrzucił, ale po-

głębieńiem tego dialogu poprzez niesłychane w swym samoograniczeniu, dobrowolne „zejście” Boga do poziomu upadłego człowieka i ponowne podjęcie z nim „dialogu na warunkach człowieka”, do którego Bóg Wcielony „stał się podobnym we wszystkim oprócz grzechu”. W Chrystusie na nowo „alternatywa życia lub śmierci” została w sposób konkretny, egzystencjalny przedstawiona ludzkiej świadomości i wolności.

TRANSCENDENCJA WOBEC EMPIRII

Biblijna świadomość mityczna zakłada ponadto transcendencję wobec empirii. Ograniczenie i związanie świadomości i wolności człowieka przez fenomeny empiryczne, niejako „skazanie na empirię”, rozpoczyna się również od chwili „wygnania z Raju”. Człowiek poprzez grzech traci dar i przywilej osobowego, spontanicznego i bezpośredniego kontaktu z Bogiem, kontaktu, który wynosił go ponad świat empiryczny, a jednocześnie pozwalał mu widzieć wprost całą rzeczywistość stworzoną: świat widzialny i samego siebie, wraz ze swoją empirycznie daną cielesnością, w bytowej relacji ze Stwórcą. „Wygnanie z Raju” symbolizuje więc także cezurę, jaka oddziela dwa poziomy realności widziane odąd osobno: bezpośrednio daną, „obecną”, empiryczną rzeczywistość świata i transempiryczną rzeczywistość Boga, odąd jakby „nieobecnego” w bezpośrednim ludzkim doświadczeniu tego, co widzialne. Na skutek rozluźnienia i zaciemnienia bytowej i poznawczej więzi z Bogiem „po grzechu” człowiek traci zdolność spontanicznej i „naturalnej” kontemplacji świata i siebie samego w ich Pierwszej Przyczynie. Dziedzina empiryczna przesłoniła mu wizję transcendencji, zatrzymując i wiążąc niejako jego wzrok zacieśniony do wymiarów empirii, które odąd przekraczać będzie z trudem, zdany nieustannie na ryzyko błędu, partykularyzmu i wątpienia. To „zniewolenie przez empirię” dotyczy nie tylko sfery poznawczej człowieka, w której jego zainteresowania niechętnie wykraczają poza dziedzinę empirycznej sprawdzalności, choćby o walorze tylko prawdopodobieństwa i o ograniczonym polu doświadczenia. Związanie empirią i „namacalnością” tego, co bezpośrednio dane, dotkliwiej jeszcze może zacieśniło ludzką wolność, naznaczając ją pragmatyzmem i egocentryzmem dążeń, małostkowością i banalnością — „przyziemnością” — celów, których osiągnięcie nie przynosi człowiekowi poczucia osobowego spełnienia.

Od chwili „wygnania z Raju” przygodność ludzkiej egzystencji doświadczana jest przez człowieka nie tylko jako fakt bytowej pochodności w istnieniu, ale nabiera waloru ujemnego — przypadkowości oraz pewnego fatalizmu. Naruszenie bytowej spójni, oddale-

nie egzystencji ludzkiej od jej Prazasady, zaowocowało jako egzystencjalne przeżycie „wrzucenia w świat”, przypadkowości i empirii, jako wyobcowanie spośród stworzeń widzialnego świata, spośród wspólnoty z innymi istotami ludzkimi, a także jako wyobcowanie od samego siebie, przeżywane jako subiektywne rozdarcie, skłócenie cielesności i duchowości w człowieku. Najtragiczniejszym skutkiem owego „wygnania” stała się śmierć redukująca ludzką cielesność do „materii nieożywionej”.

Ta degeneracja ludzkiej cielesności poprzez śmierć, której „zapowiedzią” są egzystencjalne przeżycia „umierania” — braku, cierpienia, kalectwa i różnorakiego ograniczenia — doświadczenia bezsilności wielu ludzkich dążeń i aspiracji, nieuchronnej skończoności wszelkich osiągnięć oraz nieustanny niedosyt sprawiający poczucie „niezadomowienia” w tej formie egzystencji, jaką człowiekowi dane jest przeżywać (tak przejmująco opisywane przez egzystencjalistów), stały się w sumie źródłem tragizmu, który towarzyszy ludzkiemu życiu „po grzechu”. Empiryczna śmiertelność człowieka zaprzecza temu, co w archetypicznym „początku” zostało człowiekowi darowane jako perspektywa „wiecznego dialogu” ze Stwórcą, obiecująca tę pełnię życia, do której człowiek nieustannie, przeważnie podświadomie, lub w sposób z natury rzeczy niejasno artykułowany tęskni, jako do „należnej” mu bytowej „ojczyzny”. Biblijny archetyp zła wskazuje na źródło tej sprzeczności i źródło subiektywnie przeżywanego tragizmu: odmowę dialogu, wyobcowanie się człowieka z międzyosobowej komunii z Bogiem, która zapewniała mu „swoje miejsce” w bycie, stanowiąc podstawę harmonii stosunków człowieka ze światem, sobą samym i innymi istotami ludzkimi.

ARCHETYPICZNY SENS CIAŁA I ALIENACJA CIELESNOŚCI

Znaczenie i rozmiary tego załamania się sensu ludzkiej empirii, ludzkiej cielesności, zarówno w poziomie świadomości — poczucia sensu ciała — jak i w poziomie egzystencji człowieka „po grzechu”, można jedynie w pełni uchwycić i ocenić właśnie w świetle pierwotnej, archetypicznej niewinności człowieka „na początku” stworzenia. Ta sytuacja bowiem odsłania „sens ciała” i pozwala dostrzec, na czym polega degradacja cielesności „po grzechu”. Polega ona na wyobcowaniu — alienacji — ciała z pierwotnej, osobowej jedności ludzkiego podmiotu, jedności ufundowanej na osobowym „podobieństwie” do Stwórcy. Ciało stanowiło tu przezroczysty na sens w nim prezentowany wyraz ludzkiej dynamicznej „ikony” Boga.

Naruszenie wewnętrznej, osobowej jedności człowieka przez grzech zaraziło chorobą alienacji całą jego egzystencję, i w wymiarze jednostkowym, i w wymiarze wspólnoty. Odmowa dialogu, czyli

daru z siebie Bogu, któremu ów dar w sposób pierwszorzędny się należał, ograniczyła także ludzką wolność darowywania siebie innym z tej racji, że darowana człowiekowi „na początku” zdolność bycia darem stanowiła podstawę ludzkiej wolności w ogóle. Samo pojęcie wolności uległo znamiennej wypaczeniu: człowiek „po grzechu” skłonny jest wiązać to pojęcie ze sferą posiadania rzeczy, a także innych, ubiegając się o władzę nad nimi, a nie ze sferą daru z siebie. Tymczasem w pierwotnym, archetypicznym znaczeniu wolności była ona — na wzór wolności Bożej i na jej „obraz” — właśnie zdolnością dobrowolnego udzielania siebie. Ten wolny dar z siebie, którym Bóg człowieka obdarzył czyniąc go do siebie „podobnym”, uczynił także człowieka zdolnym do analogicznego daru płynącego z wolności. Dar ten stanowił podstawę rzeczywistego „posiadania siebie”, tj., bycia w pełni sobą i w pełni osobą przez człowieka. Zarówno świadomość jak i wolność człowieka, wypływając z osobowego źródła, były pierwotnie zasadniczo i radykalnie „nieegocentryczne”. Właśnie egocentryzm człowieka „po grzechu” utrudnił mu samopoznanie, samoposiadanie i samostanowienie o sobie, alienując go z własnej, pierwotnej, duchowo-cieleśnej jedności, a także z międzyosobowej wspólnoty, w której ciało miało „na początku” uczestniczyć jako znak pośredniczący w wyrażaniu i darowywaniu siebie drugiej osobie.

Znakowy charakter ciała ludzkiego jawi się „na początku” nie jako jego funkcja instrumentalna, pośrednicząca na sposób przedmiotowy w akcie międzyosobowego zbliżenia i porozumienia, ale jako integralnie związany z podmiotem, przezroczysty w odsłanianiu jego świadomej i wolnej osobowości wyraz i dar. W tym archetypicznym sensie ciało objawia osobę w taki sposób, że można mówić o wcielonym wyrazie „obrazowego podobieństwa” do Boga w człowieku. „Podobieństwo” to staje się czytelne w ciele afirmowanym w swej „nagości”, tj., pierwotnej prawdzie, prostocie i szczerości osobowego wyrazu, przez osobę drugą. Aspekt daru podkreśla dobrowolność (decyzyjność) aktu samoujawniania i samoudzielania się osoby, poprzez ciało, drugiej osobie. Dzięki temu, w międzyosobowej komunii osób, aktualizuje się wcielonemu znakowe „podobieństwo” do obcowania Osób Trójcy Świętej.

Odsłania się tutaj pierwotny, archetypiczny sens znakowości w ogóle, źródłowy sens funkcjonowania znaku jako współczynnika międzyludzkiej komunikacji.¹⁰ W pierwotnym, archetypicznym sen-

¹⁰ Jan Paweł II w rozdziale I, § 4 *Teologii ciała* tak pisze o tej pierwotnej archetypicznej komunii, która jest podstawą rozumienia sensu wszelkiej komunikacji międzyludzkiej: »Pojęcie „komunikacji” w naszych konwencjach językowych zostało jakby oderwane od najgłębszego i pierwotnego łożyska znaczeniowego. Wiąże się ją przede wszystkim ze sferą środków — wytworów — które służą poro-

się polega ona na dobrowolnym samoujawnianiu i samoudzielaniu siebie w swej wewnętrznej, osobowej prawdzie, drugiej osobie. Ciało jako znak nie przynależy tutaj do zespołu środków-narzędzi, ale do dziedziny sposobów bycia człowiekiem wobec drugiego we wzajemnej widzialności i czytelności — przejrzystości — oraz udzielaniu się sobie osób-podmiotów.

Pęknięcie pierwotnej harmonii ludzkiej natury „po grzechu”, naruszając całość wzajemnego stosunku osoby do osoby, zaciemniło także i zniekształciło ów archetypiczny sens ciała. Pierwotna przejrzystość ciała w jego funkcji odsłaniania osobowej prawdy o człowieku uległa zaciemnieniu. Ciało stało się pośrednikiem nie tylko wyrażającym, ale także, potencjalnie, zakrywającym ową prawdę, maskującym, dwuznacznym w ujawnianiu intencji podmiotu, skłonnego do posługiwania się ciałem jak narzędziem. Stało się ono również potencjalnym narzędziem dowolnego manipulowania osobą — czynnikiem jej uprzedmiotowienia. Naruszony został w ten sposób pierwotny *lógos* i *éthos* ciała jako wyrazu i daru osoby dla osoby.

Fakt Wcielenia i Zmartwychwstania Chrystusa stał się ponowną nobilitacją ludzkiej cielesności, ponownym jej wyniesieniem do poziomu „początku” bytowania, przez ukazanie nowego sensu Daru z siebie. Analiza tego chrystologicznego sensu ciała w świetle Chrystusowego Daru otwiera cały szereg zagadnień do osobnego rozważenia, których nie zamierzamy jednak na tym miejscu podejmować.

Zarówno archetyp bezgrzesznego człowieczeństwa, jak i Fakt Wcielenia Słowa Bożego w ludzką empirię przeciwstawiają się w każdym razie pokusom negacji cielesności na rzecz ducha, które w kulturze Zachodu wiążą się z tradycjami filozofii neoplatońskiej i pokrewnego jej manicheizmu. Jednocześnie jednak, niezależnie od krytycznego ustosunkowania się filozofii i teologii chrześcijańskiej do różnego rodzaju dualizmów w pojmowaniu natury człowieka, deprecjonujących w efekcie jego cielesność, empiryczny fenomen śmierci interpretowany przez tradycyjną metafizykę jako „oddzielenie duszy od ciała”, przeciwstawia się metafizycznej prawdzie o bytowej, substancjalnej jedności *compositum humanum* i wynikającym z niej konsekwencjom podmiotowej transcendencji osoby ludzkiej w całej

zumieniu, wymianie, zbliżeniu. Natomiast wolno się domyślać, że w swym najgłębszym i pierwotnym znaczeniu „komunii” wiązała się (i wiąże) bezpośrednio z łożyskiem podmiotów, które „komunikują” na podstawie istniejącej między nimi „komunii”, albo też celem osiągnięcia lub wyrażenia tej „komunii”, która właściwą i współmierną jest tylko dla świata podmiotów-osób. W ten sposób ciało ludzkie uzyskuje zupełnie nowe znaczenie — znaczenie nieporównywalne z całą „zewnątrzną” widzialnością świata, wyraża bowiem osobę, w całym jej ontycznym i egzystencjalnym konkrecie (ów „konkret” to coś więcej niż „jednostka”) — wyraża więc ludzkie „ja” jako osobę w tym wszystkim, co jej „zewnątrzną” widzialność konstituuje właśnie od wewnątrz.

jej cielesno-duchowej strukturze ponad świat empiryczny. Jakkolwiek metafizyczne argumenty na rzecz „nieśmiertelności duszy” stanowią racjonalne przesłanki wiary w „wieczne przetrwanie” istoty ludzkiej, to jednak śmierć cielesna pozostaje nadal swego rodzaju „skandalem dla rozumu” i tajemnicą, nierozdzielnie związaną z tajemnicą zła. Ocalenie cielesności poprzez zmartwychwstanie jest z kolei perspektywą wiary i nadziei opartej o Fakt Wcielenia i Zmartwychwstania Chrystusa. Ocalenie to nie może się jednak dokonać inaczej jak poprzez dar z siebie dokonany przez osobę ludzką w śmierci — na wzór śmierci Chrystusa. Biblijna świadomość mityczna odwołująca się do archetypu „początku”, który swe potwierdzenie znajduje w Chrystusie, staje w ten sposób „po stronie rozumu” (którego na swój sposób broni metafizyka człowieka) i „po stronie wiary”, przemawiając niejako „wbrew empirii”, „wbrew „czystym faktom” skończoności i śmierci.

TRANSCENDENCJA WOBEC SAMOŚWIADOMOŚCI „JA”

Biblijna świadomość mityczna zakłada także transcendencję wobec podmiotowej, egzystencjalnej samoświadomości człowieka, która „po grzechu” mozolnie, w drodze poszukiwań i wielu błędów, musi odbudowywać zagubione archetypiczne poznanie tożsamości ludzkiego „ja” oraz właściwego mu, jako osobie, samostanowienia. Archetypiczny „początek” w tekście biblijnym określany jako podmiotowa „niewinność” wskazuje na stan jedności — zgody — między podmiotową samoświadomością człowieka a obiektywnym porządkiem ontologicznym i aksjologicznym, stan, któremu odpowiadało subiektywne przeżycie szczęśliwości. Chodzi więc, przede wszystkim, o intencję transcendującą, która integruje osobę w jej przeświadczeniu o sensie — celowości i wartości — własnej egzystencji, przeświadczeniu, które „po grzechu” uległo zachwianiu, a więc o transcendencję w sensie aksjologicznym. Dzięki tej intencji transcendującej świadomość mityczna pokonuje rozziw, jaki zaistniał między bytem a wartością, między dziedzina „jest” a dziedziną „powinien”, pozwala ujrzeć wartość w jej pierwotnym, bytowym zakorzenieniu.¹¹ Tym samym zmierza ona do przezwyciężenia wewnętrznego rozdarcia, które w podmiotowym doświadczeniu człowieka jawi się jako przeżycie „niezgody z samym sobą”. W konsekwencji tego odwołania się do archetypicznego aksjologicznego „początku” świadomość ludzka dociera również do ostatecznej podstawy obo-

¹¹ Bytowy charakter wartości szczególnie podkreśla M. A. Krapiec, *Człowiek i wartość*, RoF T. XXVII, 1979, z. 2, ss. 51–70. Problematykę doświadczenia wartości oraz podmiotu wartości — „ja” aksjologicznego — rozwija J. Tischner, *Aksjologiczne podstawy doświadczenia Ja*, w: *Logos i Ethos*, Kraków 1971.

wiązalności norm etycznych (które „po grzechu” stały się nakazami prawa), pozwala je ujrzyć w ich archetypicznym związaniu z pierwotnym powołaniem człowieka do bytu „na obraz i podobieństwo Boga”. W ten sposób świadomość mityczna, poprzez swe opcje etyczne, spełnia funkcję „powrotu do początku”, funkcję restaurującą pierwotny archetyp człowieczeństwa, jako transcendentny wzorzec aksjologiczny ludzkiego samookreślenia i działania.

Aksjologiczna transcendencja świadomości wskazuje na metafizyczne podstawy niezbywalnej godności osoby ludzkiej jako swego rodzaju *summum bonum* świata stworzonego. Człowiek ujrany w świetle swej archetypicznej jedności i odrębności jawi się jako dobro absolutne, ponadinstrumentalne, we wszystkich wymiarach i aspektach swej struktury bytowej i swej egzystencji. Godność osoby ma swoje źródło i uzasadnienie w „obrazowym podobieństwie” do Stwórcy, stanowi też zarówno przywilej, jak i zobowiązanie dla człowieka.¹² Właśnie powołując się na ten przywilej dany człowiekowi „na początku” Chrystus przypomina o płynących zeń zobowiązaniach etycznych. Odwołuje się do „początku” jako uzasadnienia normy etycznej, która wynika z zobowiązania (powinności) postępowania zgodnego z godnością osoby. Norma ta stała się nakazem w sytuacji rozluźnienia spójni między archetypiczną jednością człowieczego „ja” a jego aktualnie, egzystencjalnie przeżywaną sytuacją uwikłania w skutki grzechu — dezintegracji i rozdarcia. Egzekwowanie tej normy przez Chrystusa zmierza w ten sposób do „naprawy” — reintegracji — człowieczeństwa przez „powrót do początku”. Ów „początek” ma tutaj sens uzasadniający i rozjaśniający znaczenie owej normy, a także, szerzej jeszcze, całej egzystencji ludzkiej, którą grzech zaciemnił i skomplikował. Ukazując korzenie ludzkiej protohistorii i aksjologii Chrystus tłumaczy w ten sposób historię i etykę ludzką „po grzechu” przez odniesienie do stanu pierwotnej niewinności, osobowej jedności i godności, która „stanowi — pisze Papież — jakby zagubiony horyzont ludzkiego bytowania w historii”. Ten właśnie horyzont Chrystus sam w Dziale Odkupienia człowiekowi przywraca.



Analizując złożony, symboliczny sens archetypicznego „początku” i postępując za tym wątkiem rozważań Jana Pawła II, staraliśmy się wydobyć przesłanki konieczne dla zrozumienia biblijnej kon-

¹² Ten zobowiązujący charakter wartości dla osoby ludzkiej powołując się na analizy Tomaszowej „aretologii”, podkreśla M. A. Krapiec. (dz. cyt. ss. 64nn). Według św. Tomasza osoba ludzka pełnię swej aktualizacji osiąga w wymiarze nadprzyrodzonym, realizując „optimum potentiae, quod bonum facit habentem et opus eius bonum reddit”.

cepcji istoty bytowania człowieka-osoby. Komentując opisane w Biblii pierwotne „początkowe” doświadczenie człowieka zatrzymaliśmy się szczególnie na tych elementach biblijnego przekazu, które, wskazując na „obrazowe podobieństwo” człowieka do Stwórcy, inspirowały rozważania wiodące w kierunku zrozumienia podstaw i perspektyw bytowania człowieka w świetle biblijnej świadomości mitycznej i hermeneutyki ludzkiego doświadczenia. Staraliśmy się rozwinąć ten wątek rozważań na temat „początku” człowieka, w którym Papież ukazuje, jak ludzka samotność w świecie nieosobowej natury, ludzka bytowa jedność i osobowa odrębność, a także ludzka wolność i twórczość oraz zdolność komunikacji z innymi osobami, na różnych płaszczyznach i w rozmaitych wymiarach czasowej egzystencji, czerpią swe ostateczne uzasadnienie z przesłanek ukazywanej przez Biblię religijnej wizji osobowego „partnerstwa” z Bogiem. W przypomnieniu i zaktualizowaniu tej wizji widzi Papież pozytywną odpowiedź na nurtujące współczesnego człowieka pytania i kryzys świadomości. Ukazując aktualność powrotu do „początku” — ludzkiej protohistorii — proponuje w ten sposób perspektywę samookreślenia, którą można by, za Heideggerem, określić jako perspektywę „innego myślenia”.¹³ Konkluzja filozofa, który u schyłku życia, świadomy nekających ludzkość katastroficznych fobii, wyraził pogląd, że „tylko Bóg może nas uratować” w znamienny sposób wskazuje na tę samą „alternatywę życia lub śmierci”, która „na początku” została przed człowiekiem postawiona, wyraża też punkt widzenia, który z wyżyn religijnego autorytetu głosi obecny Papież.

Elżbieta Wolicka

¹³ Rozmowa „*Spiegla*” z Heideggerem z dn. 23.IX.1966, w: „*Filozofia*” (Czasopismo Koła Filozoficznego Studentów KUL), nr 2(10), styczeń 1978, tłum. Z. Mazurczak.

„NA POLSKIEJ GRANICY“

(WYZNANIA I ROZTERKI)

Zabito Istvana Baszę
książęcego wojaka.
Znaleziono go przy szlaku
na polskiej granicy.

(Ballada ludowa)

(przyjechałem) „Właśnie do tych Tatr, które od stuleci stanowiły granicę Polaków na południu. Była to granica najbardziej zamknięta i najbardziej obronna — a równocześnie najbardziej otwarta i przyjazna. Poprzez tę granicę prowadziły drogi ku sąsiadom, ku pobratymcom”.

(Z przemówienia Jana Pawła II
w Nowym Targu, 8 czerwca 1979)

Z Martą poznaliśmy się na „polskiej granicy” u stóp Świnicy, jednego z najwyższych szczytów polskich Tatr, w lipcu 1964 roku. Przyszła na Przełęcz Świnicką z Hali Gąsienicowej z koleżankami i z kolegami, ja od strony Kasprowego z grupą węgierskich turystów. Z przełęczy obie grupy wspinały się razem do szczytu. Usiłowaliśmy porozumieć się marną angielszczyzną.

Marta szła na przedzie. Elastycznie i precyzyjnie skakała ze skały na skałę; ostry górski wiatr rozwiewał jej luźne, jasne włosy. Ledwo mogłem za nią nadążyć.

— Jaki jest pani zawód?

— Jestem chemiczką.

— A skąd pani jest?

— Z Krakowa, ale teraz mieszkamy w Oświęcimiu. Wy chyba znacie niemiecką nazwę tego miasta: Auschwitz.

Nad nami przeciągały białe obłoki, w dali widniały spowite w wate grzbiety gór, a w głębi połyskiwały ciemnozielone stawki.

— W Oświęcimiu jest jeden z największych zakładów chemicznych Polski, tam pracuję w instytucie naukowo-badawczym. — Później dodała jeszcze: — Mój brat i szwagier są historykami, oni pracują w muzeum obozowym. (A ponieważ ja w dalszym ciągu milczałem): — Z mojej rodziny zabito tam „tylko” jednego kuzyna i wujka.

Szliśmy w dół „nasiego po zboczu Świnicy.

— Janusz zdał maturę krótko przed wybuchem wojny. Zabrali go za ulotki w pierwszych miesiącach okupacji. W obozie powiększył jeszcze swój „grzech”, pomagał w przemyśle leków dla chorych. Wtedy jeszcze działały tam sądy wojskowe. Janusza i jego czterech kolegów powieszono jako pierwszych skazanych. Ich zdjęcie wisi na ścianie tego „bloku śmierci”, gdzie ich trzymali przed egzekucją.

— A mojego starego wujka i jego żonę Niemcy deportowali za przeprowadzenie partyzantów na Słowację przez swoją posiadłość koło Dunajca. Po kilku miesiącach ich córki otrzymały krótkie zawiadomienie: ojciec zmarł w Oświęcimiu. Ciocia po wojnie przyjechała do domu z Ravensbrück, ale o tym, co tam przeżyła, nigdy ani słowa nie powiedziała. Ich starsza córka znalazła się w Warszawie, gdzie brała udział w powstaniu, nawet była ranna, jedną kulę dopiero niedawno wyjęto jej z nogi.

Teraz już obydwójce milczeliśmy.



Kilka tygodni przedtem odbyło się pierwsze, po dwudziestu latach, spotkanie uczniów Gimnazjum im. Lajosa Kossutha w Nyiregyháza, którzy zdali maturę w 1944 roku.

Z piętnastu naszych kolegów Żydów tylko trzech było obecnych. Reszta — kilka dni po egzaminach deportowano getto w Nyiregyháza — została w Oświęcimiu. Ich nazwisk dokładna administracja obozowa już nie zapisala.

Szuncle po wiedeńsku, toasty, cygańska kapela, powietrze gęste od dymu papierosów. Z jednym spośród tych trzech, którzy stamtąd wrócili, wymknęliśmy się na brzeg jeziora.

Było chłodno i cicho.

— István Verő spędził te cztery dni podróży stojąc o kulach. Niemcy wtoczyli nas siedemdziesięciu do jednego wagonu, nie mieliśmy nawet tyle miejsca, żeby go położyć.

Ustawiono nas za bramą obozową, przy rampie. Kazali nam złożyć nasze bagaże na kupę. Jeden z SS-manów chodził tam i z powrotem między rzędami. Przed Istvánem zatrzymał się, wpatrzył się w niego i nagle wyrwał mu kule spod pachy i rzucił je na stos walizek.

Mdlący dym snuł się nad barakami. Wtedy zrozumieliśmy, dokąd nas przywieziono.



Kiedy nasze grupy rozstawały się po drugiej stronie Świnicy, na przełęczy Zawrackiej, poprosiłem Martę, żebym przed wyjazdem

z Polski mógł ją odwiedzić w jej domu w Oświęcimiu. A potem patrzyłem i patrzyłem za nią, dopóki nie znikła za zakrętem perci.

Rok później pobraliśmy się w Oświęcimiu.



Gdy słyszę: „Rzym”, to wprawdzie zjawia się przede mną obraz San Pietro i Colosseum, ale kopuły i ruiny nie przesłaniają tego miliona ludzi, którzy codziennie żyją obok nich. Wiemy, że w cieniu Łuku Triumfalnego, pod Notre Dame i wieżą Eiffla oddycha ogromne miasto „w którym bije serce Świata”.¹ Ale obóz Oświęcimski wyklucza z naszej wyobraźni miasto Oświęcim: to, że obok wież obserwacyjnych i krematoriów żyło i żyje miasteczko podobnej wielkości jak nasz Gyöngyös czy Makó. Miejscowość taka jak inne miasteczka południowej Polski, a jednak nie identyczna. Przecież tu na placu przed stacją kolejową i na każdym skrzyżowaniu widnieją czerwone strzałki na czarnych tablicach, wskazując kierunek do Muzeum Oświęcimskiego.

Kiedy — w tydzień po spotkaniu z Martą na Świnicy — prze-rwałem zwiedzanie Krakowa i przyjechałem do położonego około sześćdziesięciu kilometrów stamtąd Oświęcimia, powietrze drgało w upale, asfalt topił się nawet w cieniu lipowej alei. Przedstawiłem się rodzicom Marty. Bałem się, że tu też nie zabraknie kieliszka wódki. Tymczasem, niczym u matki, postawiono przede mną kubek kwaśnego mleka.

Przeszliśmy do pokoju Marty, przerzucałem jej książki, oglądałem płyty. Chciałem posłuchać kolęd — słyszałem, że polskie kolędy są bardzo piękne.

— Nasi sąsiedzi pomyślą, że zwariowaliśmy, gdy usłyszą, że teraz obchodzimy Boże Narodzenie — broniła się Marta. Ale już zdejmowała z półki płytę. Zrobiła to nie tylko z gościnności, ale zapaliwszy się szczerze do zabawy. Jeśli gdzie, to w Polsce na pewno nie wstyd być trochę zbzikowanym; gdy w kimś nie znajdą ani trochę zdolności do wybryków, nie wiedzą, co z nim począć. Najpierw puściliśmy kolędę, której melodią ozdobił Chopin swoje scherzo h-moll, przypominając sobie w Paryżu Boże Narodzenie swego dzieciństwa, a potem po kolei inne, w rytmie poloneza i mazurka, te barokowo dostojne, powolne, i te surowe, góralskie.

Potem objechaliśmy miasto na rowerach.

Oto Oświęcim. Po ulicach pędzą jeden za drugim, przepełnione czerwone autobusy. Park nad Sołą. Szary budynek zamku na pa-

¹ Fragment wiersza Mihály Vörösmarty'ego (1800—1855), wielkiego węgierskiego poety romantycznego, pt. *Ferenc Liszt*.

górkę. (Jeden z trzydziestu kilku tytułów Habsburgów to właśnie „Hrabia Oświęcimia”.) Zaglądamy do renesansowego kościoła parafialnego i do nowego, neogotyckiego, ojców salezjanów. Wąskie, krzywe uliczki wokół rynku starego miasta. W liceum, do którego chodziła Marta, teraz są ferie: na dziedzińcu samotnie stoją słupy do koszykówki.

A oto nowe miasto i Zakłady Chemiczne. Jednopiętrowe podwójne domki z czasów okupacji, pudła z lat pięćdziesiątych w stylu socrealistycznym, zgrabne, może nawet bardzo zgrabne wieżowce z początku lat sześćdziesiątych. Nie ma osiedla bez ogródka jordanowskiego. Na rogach ulic pochyłe krawężniki, żeby wózki za bardzo nie podskakiwały.

Stare i nowe miasto na razie nie są połączone, dzielą je pola i łąki oraz cmentarz (oczywiście miejski cmentarz).

Powoli popołudnie chyli się ku końcowi. Jeszcze szybcutko jedziemy za miasto w pole. Są tu stawy, sosny, brzezinki, ogrody i sady. A oto ogródek rodziny Marty: u nas w czerwcu, u nich teraz, pod koniec lipca, dojrzewają porzeczki i agrest. Na horyzoncie błękitnieją zachodnie Beskidy, podobnie jak Hegyalja koło Nyiregyháza. Mieszkańcy Oświęcimia jeżdżą tam zimą na nartach; tamtędy się też chyba przeprawiali ongiś nasi kurucowie — tułacze „a zima tam śniegiem pokrywała ślady ich czerwonych butów”.²

Najwyższy czas wracać do domu, bo wkrótce odjedzie ostatni pociąg do Krakowa. Prawie stojąc zjadamy kolację i galopem na dworzec. Dwie białe chusteczki migotają w czerwono-fioletowym zmierzchu, moja w oknie pociągu, a Marty na peronie.

W listopadzie przyjechała do Budapesztu pod pretekstem konferencji chemików. Wtedy postanowiliśmy, że oficjalnie poproszę o jej rękę na Boże Narodzenie.



24 grudnia przed południem, pod przewodnictwem Andrzeja, mojego przyszłego szwagra, zwiedziłem muzeum obozowe.

Wieczorem pod choinką znów rozbrzmiewały kolędy, ale teraz słuchamy ich już siedząc w rodzinnym kole. Słuchamy oczywiście i przywiezionych przeze mnie płyt z Bożym Narodzeniem po węgiersku: są tu *Anieli* i *Pasterze* Zoltána Kodály. Potem oni zakoleadowali rodzinnym chórem. Śpiewałem i ja, niczym rodowity Polak, ten łaciński refren: „Gloria, gloria in excelsis Deo”. Przed uroczystą kolacją łamiemy się oplatkiem.

² Urywek popularnej pieśni ludowej. Kurucami nazywano uczestników antyhabsburskich powstań w XVIII i XVIII wieku, którzy często chronić się musieli poza granicami Węgier.

Idziemy na pasterkę. Rzeki ludzi płyną słabo oświetlonymi ulicami w stronę kościołów. Śnieg skrzypi pod podeszwami, gwiazdy się skrzą.

W sierpniu odbył się nasz ślub w Oświęcimiu.

Nasi polscy goście mieli czerwono-biało-zielone kokarady, a Węgrzy (których było, razem ze mną, ośmioro) biało-czerwone. Wuj Marty — benedyktyn — odprawił obrzędy po angielsku — w naszym jedynym wówczas wspólnym języku.

Nasi świadkowie, wieczni świadkowie stali za nami w tak oslepiająco białym blasku, że tylko my mogliśmy ich widzieć. Po uroczystości nasz bukiet zawisł na ścianie bloku śmierci pod zdjęciami Janusza i jego towarzyszy.

Odtąd mieszkamy w Budapeszcie; nasz starszy synek skończył jedenaście a młodszy osiem lat. I nie ma letnich wakacji bez odwiedzin w domu, w Oświęcimiu. Stamtąd wyruszamy zwykle dalej, w góry. Od zeszłego roku starsze dziecko już wie, że zbliżając się do Oświęcimia, pociąg nasz pędzi po tych samych zwrotnicach, które stukwały w t e d y, pod zapieczetowanymi wagonami.



O tym, co działo się w Oświęcimiu dziś nie mówi się tu więcej aniżeli gdziekolwiek indziej na świecie.

Prawda, u moich teściów dawny Oświęcim jest często tematem rodzinnych rozmów po kolacji, przecież obydwaj moi szwagrowie doktoryzowali się z historii obozu. Marta jest także prawie ekspertem w tej dziedzinie: kiedy pracowała w Zakładach Chemicznych, często zdarzało się jej oprowadzać po muzeum zagranicznych gości. Gdy czasem budzę ją, kiedy płacze przez sen, obóz znowu jej się śni. I do dziś nie znosi wilczurów, choć dobrze wie, że te szlachetne zwierzęta są niewinne, tak jak Oświęcim nie jest winien, że na całym świecie jest znany jako Auschwitz.

Dziś turystom zwiedzającym obóz — przeważnie młodym — często trzeba przypominać żeby wyłączali radia, żeby zgasili papierosy, chodzą przecież po największym cmentarzu świata.

A sami mieszkańcy Oświęcimia? Większość z nich nie mieszkała tu jeszcze podczas wojny. Ale nawet ci, którzy tu mieszkali, czyż spiesząc na swoją zmianę do bramy Zakładów mogą zawsze uświadamiać sobie, że mury tej fabryki wznosili niewolnicy z tatuowanymi rękami? A czy to dziwne, że kobiety czekające na otwarcie sklepu mięsnego nie wspominają zupy rzepakowej rozdzielanej w obozie? I czyż nie to właśnie ma głosić światu, że „życie po swemu toczy się dalej”? Gdy wycieczkowy autobus miejscowego klubu sportowego przejeżdża obok tych podwójnych ogrodzeń z kol-

czastego drutu, dziewczęta i chłopcy w butach i spodniach narciarskich nie przerywają donośnego śpiewu.

Właśnie przez tę swoją codzienność bez patosu Oświęcim przekracza siebie.

Bo świat, w którym żyjemy — nawet gdy zapłonie w nim tu i ówdzie zarzewie — to już nie jest Auschwitz, i chyba możemy mieć nadzieję, że nie zmierza do nowych Auschwitzów. Ale słoneczne miasto wolności, które jako przeciwieństwo Auschwitzu zapewne zamajaczyło w ostatnich chwilach przed oczyma Janusza i Istvána Verő, i tych wielu innych, jest również bardzo dalekie. Ze swoimi osiągnięciami i słabościami, nadziejami i obawami, świat dziś jest „Oświęcimiem”. A w nim południowo-polskie miasteczko o tej samej nazwie, które jest tak podobne, a zarazem tak różne od wszystkich innych miasteczek. Na rogach jego ulic czarne tablice głoszą: „w kierunku obozu”. W istocie znaczy to właśnie coś przeciwnego: „dalej, jak najdalej od obozu”.

Jest to największym zobowiązaniem i największą szansą mojego życia, że mnie przyjęto w Oświęcimiu. Z Auschwitz do szczytów Tatr, z Auschwitz do Miasta — droga wiedzie tylko przez Oświęcim.



Nasz związek małżeński, zawarty w Oświęcimiu, jest małżeństwem trojako mieszanym. Marta jest Polką, ja jestem Węgrem, ona katoliczką, ja protestantem, ona przyrodnikiem, ja socjologiem. Od pierwszych chwil naszej znajomości szukamy nie kompromisów między naszymi dziedzictwami, lecz syntezy. Szukamy tego, jak budować most między narodami, między wyznaniami, między odmiennymi poglądami odległych nauk, także przez najbardziej osobisty związek dwojga ludzi. Jak kochać siebie nawzajem, nie mimo swego pochodzenia, lecz właśnie dzięki niemu.

Z okazji ślubu dostaliśmy mnóstwo życzeń z obydwu ojczyzn. Radę apostoła Pawła skierowaną do Filipian (R. 2, 3) przysłał nasz przyjaciel, chemik z Budapesztu: „nie czyńcie nic dla próżnej chwały ale w pokorze niech jeden drugiego poczytuje za wyższego od siebie”. Jakże prosty, jasny wzór! Tak, nic mądrzejszego chyba nie można polecić młodym w dniu ślubu, a tym bardziej mieszanej młodzieży parze sprzymierzającej się dla budowy mostu.

Mineło już piętnaście lat pod tym znakiem. Daje mi to chyba prawo do wypowiedzenia tego co czułem, co myślałem odtąd o tradycyjnej przyjaźni między Polakami i Węgrami — sub specie Oświęcimienis. Jakie ma zabarwienie to nasze wspólne dziedzictwo, jakie ma dziś znaczenie, jakie perspektywy? W jaki sposób obowiązuje nas to „poczytujcie jedni drugich za wyższych”, gdy spotykamy się, Polacy i Węgrzy?

Z jakimż braterskim nastawieniem zbliża się do siebie wielu z nas — od dawna, a nawet i dziś. Ujmując wrażenia o tym drugim narodzie, nie tylko mimowolnie podkreślamy jego dodatnie cechy i z tolerancyjną wyrozumiałością przechodzimy do porządku nadwadami, ale także samych siebie widzimy w naszych przyjaciółach, i to powiększonych: lepszych, szlachetniejszych, bardziej godnych podziwu i współczucia. Z subtelną ironią określił to podejście socjolog, którego uważam za mojego mistrza. Gdy informowałem go o moich planach małżeńskich, w ten sposób dał swoje błogosławieństwo: „Dobrze robisz. Polacy to takie same sympatyczne cwaniaki jak my, tylko trochę jeszcze sympatyczniejsze i jeszcze bardziej cwane”.

Dlatego właśnie jest tak, że gdy my, Węgrzy udajemy się do Polski, to jakbyśmy z domu do domu przybywali. Więcej nawet, przybywamy do kraju, gdzie z niezrozumiałych przyczyn, mimo że nie zasługujemy na to, ani nie potrafimy się odwdziżyć za dawno przebrzmiałe miłosierne gesty i męstwo pradziadów, bardziej nas doceniają, bardziej nam ufają niż w naszej własnej ojczyźnie. W Polsce chodzimy śladami kuruców-tulaczy, nawet dziś, choćbyśmy tu przybyli samolotem, kuszetką lub własnym samochodem. I niesiemy ze sobą błogosławieństwo tych, którzy tylekroć u nas znaleźli przystań. Dla naszych przodków ta ziemia była azylem, oznaczała nadzieję kontynuacji ich walki, ale i dla nas jest ta ziemia uzdrowiskiem, miejscem odprężenia. Obracać się wśród Polaków, nurzać się w ich zaufaniu, przyjaźni, w ich humorze nastawionym na tak podobną do naszej długości fali — to dla nas ożywcza kąpiel. Łapiemy świeży oddech w płuca, nasza wyobraźnia się uskrzydla, serce bije szybciej a przecież spokojniej. Przychodzi na myśl wiersz Ady'ego swoiste tu przyjmując znaczenie:

Syn marnotrawny i herezyk
Lecz tam żałują mnie, kochają
Tam na mnie drugi czeka dom.³

Czasami powiadam moim polskim przyjaciołom: „Kochalibyście się między sobą, moi drodzy, przynajmniej w połowie tak, jak kochacie nas, Węgrów — wtedy nawet bramy piekła by was nie zwyciężyły”.⁴ A nawet jeśli my, Węgrzy, jesteśmy bardziej opieszali w gościnności, czy i w stosunku do nas nie jest to prawda?

Aby nasze własne doświadczenia i odruchy mogły z dużym prawdopodobieństwem odtworzyć to zbiorowe i utrwalone w tradycjach

³ Fragment wiersza Endre Ady'ego (1871—1919), najwybitniejszego poety przełomu stuleci na Węgrzech, pt. *Idę do domu, do mej wioski*.

⁴ Parafraza wypowiedzi Lajosa Kossutha.

przeżycie, że „samego siebie kocham, gdy kocham ciebie”,⁵ niezbędnym jest oczywiście, abyśmy się nawzajem do siebie zwracali już z góry przyjaźnie nastawieni.

Marta, tak samo jak i ja, wychowaliśmy się w rodzinach, które przekazały nam przekonanie, że Węgrzy i Polacy są braćmi. Nasze małżeństwo, mieszane pod względem narodowości, wyznania i zawodu, społecznie jest jak najbardziej jednolite. Pochodzimy z takich samych kręgów prowincjonalnej inteligencji o drobno- czy też średnioszlacheckich tradycjach, które były w przeszłości najbardziej oddanym nosicielem polsko-węgierskiej solidarności. Starsi członkowie tej warstwy nawet i po wielkich przemianach społecznych ostatnich dziesięcioleci jednoznacznie przekazują tę tradycję — jako nieodłączną część swe kultury i systemu wartości — tak polskiej, jak węgierskiej młodzieży. Tej młodzieży, która w ramach „mięzynarodówki w dżinsach” w nie mniejszym stopniu znajduje dziś wspólny język niż niegdyś ich dziadkowie i pradiadkowie, chociaż ten język inne zawiera już treści.

Niegdyś, w czasach romantyzmu, wyszedł z rodziny Marty wielki polski patriota i naukowiec, „rycerz bez zwały”, z którego Mór Jókai mógłby stworzyć ideał bardziej świetlisty niż jego Zoltán Kárpáthy, István Berend czy Manasse Adorjan. Ideał takiego bohatera, w osobowości którego obydwaj narody mogłyby się odnaleźć widząc w nim ucieleśnienie najlepszych swoich możliwości.

Młody Paweł Edmund Strzelecki walczył bohatersko w powstaniu przeciw carowi w 1830 roku, a klęska powstania zapędziła go do Anglii. Tam kontynuował swoje studia i jako wybitny geograf podjął się dokładnego opisanie Australii i sporządzenia jej map. To on nazwał najwyższy szczyt piątego kontynentu imieniem Kościuszki. Drugi co do wysokości szczyt nosi jego nazwisko. Dla swoich zasług został lordem, ale na nim wygasła jego gałąź rodziny: nigdy nie ożenił się, korespondował ze swoją również do śmierci wierną, w Polsce pozostawioną narzeczoną.

„Polskie” przeżycia mojej młodości mają mniej romantyzmu, lecz wiele trwałości. Spuszczam wiadro do studni pamięci: co ono przyniesie z najgłębszego dzieciństwa? Olimpiada zimowa w Garmisch Partenkirchen. Siedzę obok ojca słuchającego transmisji radiowej. Dowiaduję się od niego, że oprócz pary łyżwiarzy nie mamy co liczyć na zwycięstwo. — Kibicujmy więc — mówi Ojciec — Polakom i Finom. Zastanawiało mnie to. Polacy. Finowie. Ale dlaczego akurat im?

Po kolacji Ojciec często grywał na fortepianie. Melodie pieśni *Jeszcze Polska nie zginęła* i *Boże coś Polskę* właśnie wtedy wpadły

⁵ Endre Ady: *Daj mi twe oczy*.

w moje ucho na zawsze. Kiedy dochodziliśmy do wierszy: „Przed twe ołtarze zanosim błaganie, Ojczyznę wolną racz nam wrócić Panie” dreszcz mnie przenikał jak przy słuchaniu *Tu masz żyć i umierać*.⁶

Migawki z granicy Polski. Rok 1937. Spędzamy lato po południowej stronie Tatr. Zbocza Rysów są tu łagodne, można tam zabrać i małego Andrasa. Otwiera się przed nami krajobraz północnej, polskiej strony. W głębi kotła łśni Morskie Oko: tam już jest Polska. Potem obozujemy nad Dunajcem koło Czerwonego Klasztoru. Jedna za drugą płyną polskie tratwy ze śpiewającymi turystami. Matka szyje mi małą węgierską flagę. Wchodzę do lodowatej wody i powiewam flagą w stronę Polaków. Oni odwzajemniają się wymachując z takim entuzjazmem, że omal nie wpadają do bystrej rzeki.

Z czasem lektury wzbogacają ten szereg obrazów: o wygnaniu Rákóczy’ego, Bercsényi’ego, o latach 1848—49, o gardzących śmiercią polskich powstańcach, spiskowcach.

Tragedii polskiego września 1939 roku nie widziałem z tak bliska i nie byłem jeszcze dość dojrzały na to, by mi ona mogła zdmuchnąć złotą mgiełkę z tamtych obrazów. (Marta urodziła się na kilka dni przed wybuchem wojny; jej rodzice przez kilka tygodni tułali się z nią w steranej bryczce po szosach czarnych tłumami uchodźców i głośnych wyciem pikujących bombowców; a nie było dla nich miejsca w gospodach ani gdzie indziej.) Byłem jednak wystarczająco blisko przeżyć tej tragicznej jesieni, aby te moje najwcześniejsze wyobrażenia o Polsce i Polakach mogły się sprawdzić, wzbogacić i wryć mi w pamięć w sposób niezatarty. Tłumami napływali uchodźcy przez polską granicę. Miasto Nyiregyháza nie było wówczas daleko od tej granicy. Na Boże Narodzenie zaproszono nas do polskiego obozu na pasterkę. Zobaczyłem wtedy, i do dziś widzę, jak ci postawni oficerowie w nienagannie wyprasowanych mundurach śpiewają — a my wraz z nimi po węgiersku — „ojczyznę wolną racz nam wrócić Panie”, rzeczywiście padają na kolana, a po czarnej siwiejącej brodzie ich dowódcy powoli ściekają łzy.

Tu się zatrzymał i utrwalił ten szereg obrazów dzieciństwa. Polska: blask w głębinie a nad nią czarne burzowe chmury. Polacy: uśmiechająca się ku nam uprzejmość, święta lekkomyślność, odwaga, honor żołnierski. Niepowtarzalnie wykwintny, w hardości swej tak niewymuszony, do ostatniego tchu, „z włosem rozrzuconym i czołem skrwawionym stoi pośród burzy on Polak sam”.⁷

⁶ Mihály Vörösmarty: *Wezwanie*; dwie pierwsze zwrotki tego wiersza śpiewane są na Węgrzech jako drugi hymn narodowy.

⁷ Parafraza wiersza Sándora Petőfi’ego: *Życie lub śmierć*.

Czy to więc dziwne, że nawet gdy dorosłem, gdy dane mi było poznać już nie tylko awers ale i rewers polskiego medalu, do dzisiaj nie potrafię patrzeć inaczej na Polaków? A kiedy znów miałem stanąć na „polskiej granicy”, w dodatku znów na tatrzańskej granicy, czyż nie musiałem spotkać się z tą, z którą miałem się spotkać; pytanie tylko, czy miała ona mieć na imię Hania, Marysia czy też Basia?

Miała na imię Marta.

Jej ulubioną bajką na dobranoc była po stokroć powtarzana opowieść babci o księżnej Kindze, córce naszego króla, Beli IV. Za każdym razem, gdy rodzice szli z dziećmi na Wawel, pierwsze jej kroki prowadziły do białego, marmurowego, zawsze świeżymi kwiatami i trójkolorową wstęgą przyozdobionego sarkofagu węgierskiej Jadwigi. (Gdybyśmy mieli córki, niewątpliwie miałyby na imię Kinga i Jadwiga.) Że Jasną Górę założyli węgierscy paulini, o tym już w podstawowej szkole opowiadał jej ksiądz katecheta. Batory, Bem, Dembiński zajmowali zawsze poczesne miejsce w jej galerii ulubionych postaci. Gdy była studentką, ona też czekała w kolejce, aby oddać krew dla rannych w walkach w Budapeszcie. W jej zakładzie pracy byli starsi koledzy, którzy w czasie wojny mogli ukończyć studia na Węgrzech.

Więc i ona spojrzała mi w oczy takim spojrzeniem i takim spojrzeniem rozglądała się tu, na Węgrzech, spojrzeniem, które chciało i potrafiło dostrzec piękno w tej naszej małej, „wstrętnej i umiłowanej nacji”.⁹ I nadal dostrzega w niej piękno, chociaż poznała ją nie na kilkutygodniowych wycieczkach, lecz od piętnastu lat depcze aleje i zaułki Budapesztu.

A nasze otoczenie? Tak polskie jak i węgierskie uważało za samo przez się zrozumiałe, że zidentyfikujemy się z przybraną ojczyzną jak z rodzoną. Nie znalazł się nikt ani w jej, ani w mojej rodzinie, kto by się naszemu małżeństwu próbował sprzeciwić.

Nie, jeżeli coś w ogóle mogło stanowić przeszkodę w miłości nas dwojga, na pewno nie była to przynależność do dwóch różnych narodów. Nie było nam trudno w coraz liczniejszych przypadkach uważać się wzajemnie za wyższych od siebie. Wszystko w nas i wokół nas pomagało nam odkrywać wzajemną wyższość w naszej różności i traktować odmiennność jako najwartościowszy posąg w naszym duchowym gospodarstwie.



Ale...

Zdarzyło się podczas wojny, że zdefraudowano część zaopatrzenia polskiego obozu oficerskiego obok Nyiregyháza. Okazało się, że był

⁹ Tytuł wiersza Ady'ego.

w to zamieszany jeden z dygnitarzy powiatu. Nie było dla niego litości. Nie tylko pozbawiono go posady ale i z „towarzystwa” wyrzucono na zawsze. Mój ojciec naprawdę współczuł Polakom. A jednak ze zmarszczonym czołem przychodził z rozprawy do domu. — Nie wiem — powiedział raz przy obiedzie — czy gdyby podobną sumę zabrano serbskim lub rosyjskim jeńcom wojennym, lub może z kasy sierot, czy równie gorliwie wymierzalibyśmy sprawiedliwość?

Nie przemawiała przez niego bynajmniej jakaś radykalna krytyka społeczna. Ojciec np. uważał Zsigmonda Móricza za wielkiego pisarza, ale za napisanie *Krewnych* miał do niego urazę: „Nawet jeżeli niektórzy błędzą, jesteśmy w końcu państwem praworządnym”.⁹ Wiezorami słuchał BBC, a nie radia moskiewskiego. Ale kiedy przyszła wiadomość o masakrze w Nowym Sadzie,¹⁰ myśleliśmy, że dostanie apopleksji. (Jesteśmy państwem praworządnym?) „Grabarzami narodu” nazwał nie tylko oprawców, lecz i tych, którzy pociąganie generałów do odpowiedzialności za morderstwo uważali za przesadę. Nie pamiętam dokładnie, czy skandal z pieniędzmi Polaków wyszedł na jaw przed, czy po zdarzeniach w Nowym Sadzie. Mój ojciec, przyjaciel Polaków, był wstrząśnięty na myśl, że pośród tych, którzy skrzywdzenie Polaków uważali za niewybaczalną plamę na węgierskim honorze, znaleźli się tacy, którzy rzezi Serbów i Żydów za coś takiego nie uważali.

A oto przykład, jak niepewne są tu granice. Jesteśmy w odwiedzinach u sędziwego wujka, jednego z najmilszych naszych krewnych starszej generacji. Stary liberał, prawnik jak i mój ojciec; pamiętam, on też był okrutnie wzburzony wydarzeniami w Nowym Sadzie, a i później, jak tylko mógł, tak pomagał swoim prześladowanym znajomym. Ale tym razem, obojętnie już w związku z czym, robi mało pochlebną uwagę o Słowianach. — Niech mi wujek wybaczy — wtrącam — ale siedzi tu wśród nas Słowianka! — Na co on w najszczerzym zakłopotaniu (wszak bardzo lubi Martę) odpala szybko: — Ależ ja nie uważam Polaków za Słowian, to europejscy dżentelmeni.

⁹ Zsigmond Móricz (1879—1942), wybitny powieściopisarz i nowelista. Jego wydana w r. 1930 powieść *Krewni* zawiera silne akcenty krytyczne wobec rzeczywistości społecznej współczesnej pisarzowi.

¹⁰ W 1942 roku oddziały węgierskie przeprowadziły — zgodnie z życzeniem Niemców — pacyfikację Nowego Sadu w odwet za działania partyzantów, podczas której zamordowano tysiące ludzi. W wyniku parlamentarnej interpelacji lewicowego posła Endre Bajesi Zsilinszky'ego, dowodzący tą akcją gen. Ferenc Feketeahalmi-Czeldner został aresztowany, a następnie skazany na długoletnie więzienie. Po przystąpieniu Węgier do wojny po stronie Niemiec uwolniono go i mianowano ministrem obrony w kolaboracyjnym rządzie węgierskim. Po wojnie został skazany na śmierć i stracony jako zbrodniarz wojenny.

Inny przykład. Międzynarodowa konferencja ochrony środowiska. Jednemu z uczestników, pochodzącemu z Izraela, opowiadałem historię naszej klasy gimnazjalnej i proszę go, żeby spróbował zapomnieć, że my, reszta, kiedy zabierano naszych kolegów do getta, nie przypięliśmy sobie żółtych gwiazd tak, jak to uczynili Duńczycy. Zaaprobaliśmy się. Potem wygłosiłem mój referat. Między innymi chwaliłem polski ruch ochrony przyrody i to, że u Polaków miłość ojczyzny jest z miłością przyrody nierozzerwalnie związana. Profesor siedział w pierwszym rzędzie i słuchał. Podczas mojej „poloniady” znikł uśmiech z jego twarzy i od tego czasu nasz stosunek stał się uprzejmie sztywny.

Czy zadziało w nim jakieś uprzedzenie? Niewątpliwie tak. Ale czy to uprzedzenie nie było reakcją na uprzedzenia innych?

Jakże odetchnęło kilku naszych znajomych, gdy się okazało, że **Marta**, choć pochodzi z Oświęcimia, nie jest Żydówką! (Już i to przynębia, że dziś jeszcze znajdują się tacy, którzy myślą, że hitlerowcy mordowali w Oświęcimiu tylko Żydów.) A oto symetryczny obraz, jeszcze ostrzejszy: Marta siedzi wśród polskich podróżnych w pociągu „Varsovia”, dopiero co wyjechała z dworca Keleti. Na moście kolejowym wzdycha jeden z nich: — Przepiękne miasto ten Budapeszt, prawda? — Na co odpowiada mu drugi: — Piękne, piękne, szkoda tylko, że to taki Juda-Peszt — zmuszając tym Martę do spędzenia pozostałych 12 godzin podróży do Katowic na korytarzu.

Innym razem ja próbuję zasnąć w wagonie sypialnym pociągu pospiesznego „Polonia”, gdzieś o drugiej, trzeciej nad ranem. Ale nie udaje mi się to, bo na korytarzu odbywa się pijacka uczta. W języku, będącym sieczką węgierskich, polskich i niemieckich słów porozumiewa się dwóch podróżnych. Po kilku łykach zaczynają porównywać czarnorynkowe ceny złota i dolara w Budapeszcie i w Warszawie. Po kilku dalszych łykach poklepując się wzajemnie odkrywają wspólny mianownik na zasadzie „i ja i ty nienawidzimy ich”. Potem, gdzieś koło Żyliny, zaczynają wspominać tysiącletnią granicę polsko-węgierską. Jak więc na moją „poloniadę” zareagować mogli inni nasi goście na konferencji Ochrony Środowiska?

Ale ci, którzy uprzedzeniami reagują na uprzedzenia, czyż nie dostrzegają, jakimi Polakami i Węgrami są ci Polacy i ci Węgrzy, którzy bratają się przeciw nim — i czyż nie znają tego samego typu ludzi ze swoich własnych środowisk?

Nie muszę chyba przedstawiać świadectwa psychiatry, na dowód, że moje sympatie nie są chorobliwe; nie dlatego lubię Iksa, bo obydwaj nienawidzimy Ygreka czy Zeta. Nie zamierzam też naśladować tych przewodników turystycznych — na przełomie lat pięćdziesiątych i sześćdziesiątych bywało takich wielu — którzy z bojaźliwą troską ostrzegali swych podopiecznych, by lekkomyślnie nie

wybuchali afektem wobec Polski; niczym biedermyerowskie matki ostrzegające swoje idące na pierwszy bal córki przed popędlivością kawalerów.

Ci nienagannie cnotliwi garde-dames i garde-monsieurs zapewne nawet wiersz Petöfięgo *Armia Siedmiogrodzka* najchętniej poddałby cenzurze. „Dwa się narody nasze zespoliły. I jakie dwa narody! Polski z węgierskim. Wolność naszym krajom!” — ale, ale drogi Sandor Petöfi! — słyszę ich słodkawy głos. — Wiem, że pana „serce bije po lewej stronie”, chyba się pan przyzna: to diabeł nacjonalizmu zaczął się w tym „j a k i e”, w tych wykrzyknikach...

Spadkobiercy, zgodnie z prawem mogą przyjąć spadek wraz z obciążeniami, albo go całkowicie odrzucić. Jeżeli przyjmą, wtedy oczywiście na tysiąc sposobów mogą zeń skorzystać. Od nich zależy, czy zwiększą zadłużenie, czy zaczną je spłacać.

My przyjęliśmy z wdzięcznością pozostawione nam w spadku przyjazne nastawienie, dzięki któremu dwa kraje stały się jednocześnie naszymi ojczyznami — i staramy się wypalać nawet zarodki tych uprzedzeń, które kiedykolwiek doń przyłgnęły. Staramy się oczyścić te tradycje nie tylko z pojęć typu „europejscy dżentelmeni” lecz także z nastrojów „szabli i szklanki”.

W czystej, nieskalanej czystej formie chcielibyśmy pokazać i przekazać naszym dzieciom ich prawe dziedzictwo, a przed światem tak je podnieść jak ksiądz hostię na ołtarzu. Ileż podejrzeń i zabójczej nienawiści zgromadziło się w tak wielu narodach w przeszłości i do dziś obciąża ich wzajemne stosunki. Rozwiązaniem nie może być ani obojętna cierpliwość, ani ujednolicony świat o wygaszonych barwach. Nasi przodkowie pomagali sobie krocząc na krawędzi życia i śmierci; my w darze historii otrzymaliśmy to, że całkowicie wierni wobec własnego narodu, nie przytłumiając własnych barw, a przeciwnie — dodając im ostrości, możemy się jednoczyć z drugim narodem. Niechaj ten dzisiaj jeszcze rzadki wzór wskazuje w przyszłość, taki świat, w którym każdy naród będzie mógł się w ten sposób otworzyć przed drugim.

A jeżeli to jest naszym dziedzictwem, jego najgłębszym znaczeniem, to czemu mamy określać je ostrożnie jako „przyjazne nastawienie”? Czemu nie nazwać go prościej, prawdziwym imieniem: miłością między dwoma narodami? Miłością, która wydobywa to, co najlepsze, z dwojga ludzi i z dwóch narodów, wobec nich samych i wobec innych.

A skoro w ten sposób i dla takich przyczyn dostrzegamy piękno w naszych narodach, nie peszy nas badawczy wzrok różnych garde-dames i garde-monsieurs. Tak uważamy, tak właśnie czujemy (nie zapominając o wykrzyknikach): „I jakie dwa narody! Polski z węgierskim!”

Honni soit qui mal y pense.

Tylko czy możemy to głosić również tym, których zraniły te różne „ale”, którym te deformacje polsko-węgierskiej przyjaźni przypominają najstraszniejsze urazy ich życia? Czy mogą się oni zadowolić tym, że nam z Martą nawet się nie śni wybierać naszych przyjaciół według tego, jaki jest ich język ojczysty, lub według religii, w jakiej uwielbiali Boga ich przodkowie? Czy tym, że zaprzyjaźniłem się serdecznie z dwoma czeskimi kolegami po fachu? Że Marta dosłownie rzuciła się na szyję Niemki, która z auta do naszego mieszkania na rękach przydzwigła swego unieruchomionego przez parliż dziecięcy męża? I, abstrahując od naszych osobistych nastawień, czy możemy uspokoić zranionych, mówiąc im: patrzcie, oto w ramach zinstytucjonalizowanego wychowania w obydwóch naszych ojczyznach potępia się wszelkie uprzedzenia, możemy więc uwierzyć, że u młodych z czasem zanikną nie tylko dzikie pędy przyjaźni polsko-węgierskiej lecz i korzenie wszelkich negatywnych uprzedzeń?

Czy wystarczy tyle powiedzieć również *Sub specie Oświęcimien-sis*?

Kto tam, w Brzezince schylił głowę przed pomnikiem czterech milionów ofiar, ten wie, że nie wystarczy. Zatrzymując się przed dziewiętnastoma tablicami w różnych językach, a zwłaszcza przed tymi, które są dla nas szczególnie drażliwe, nie wystarczy stwierdzić, że „w nas już nie ma wobec was uprzedzeń”; musimy powiedzieć: „kochamy was”. Kochamy was nie mimo waszego pochodzenia czy przynależności narodowej i nie tylko dlatego, że jesteście naszymi bliźnimi (w tym uzasadnieniu, wprowadzie bez zarzutu, lecz jednak dość abstrakcyjnym, może się kryć pewien dystans), lecz kochamy was w całej waszej odmienności. Jak Polacy i Węgrzy od wieków dostrzegają w sobie wzajemnie piękno, tak samo widzimy piękno i w was, tak samo poczytujemy i was za wyższych od nas samych.

Sub specie Oświęcimien-sis nie jest prawdą, że przyjaźń polsko-węgierska sama przez się odpowiada normie „poczytujcie jedni drugich za wyższych od siebie”. Apostoł narodów nie przypadkowo i nie z powodu nadmiaru słów dodał do swego modelu ten jeden przysłówek: pokornie. Sposób, w jaki wychodząc od tradycyjnych przesłańek, odkrywamy w sobie wzajemnie wyższych od siebie, może być również pożywką dla „próżnej chwały”. Wspólna pycha pozostanie tym, co innych wyklucza, nawet jeżeli świadomie nie chce ich urazić. Jeśli rzeczywiście w pokorze uważamy jedni drugich za wyższych od siebie, przez to przerabiamy już — na nas samych i wspólnie — materiał do następnego egzaminu, do tego, aby i innych za takich uważać.

Tylko przez takie otwarcie się, taką „metanoję” możemy wnieść, spłaciwszy już wszystkie zaległości, nasz spadek we wspólne dziedzictwo Polaków i Węgrów następnego tysiąclecia, w powszechny skarbiec człowieczeństwa i ludzkości. Jesteśmy tak podobni pod względem charakteru i struktury, że nie wystarczy nam „wzajemnie umyć nasze twarze”. To co jest w nas wspólne, tylko inni, odmienni od nas ludzie mogą oczyścić.

Dlatego właśnie mój ślub ze spotkaną na Świnicy dziewczyną musiał odbyć się w Oświęcimiu.



Gdybym znów mógł Cię zabrać od razu na Świnicę, mój drogi czytelniku, gdybyśmy się nie musieli najpierw zatrzymać przed pomnikiem w Brzezince, mógłbym już zakończyć moje wypracowanie. Ale coś mnie wstrzymuje. Pozornie zupełnie nieważna, osobista sprawa. Jednak od jakże dawna już zmagam się nie tylko z moim wewnętrznym, upartym i kurczowym oporem rozumu, lecz obroną całego niemal organizmu przed tym, żeby opowiedzieć, jaka to specjalna lekcja przygotowała mnie do medytacji w Brzezince.

Na rozum biorąc wiem, że nie ma w tym nic wstydliwego. Moje zmagania z okresu dorastania nie dają mi jednak spokoju.

Jeden z moich pradziadków ożenił się z Żydówką, córką lekarza.

Prababka moja urodziła się już chrześcijanką (jej rodzice ochrzczili się w 1837 roku), była żarliwą katoliczką. „Na tle mizernej wiary na przełomie wieków”¹¹ jakąż dziecinną czystością dźwięczy ku nam notatka z jej dziennika w dniu śmierci męża: „dotąd trwało życie, teraz zacznij się przygotowanie na wieczne życie”. Jej brat był pionierem węgierskiej służby zdrowia, a jego syn lekarzem-naukowcem o międzynarodowej sławie. Antysemicki świat przyjął rodzinę Korányich do tego stopnia, że gałąź lekarzy otrzymała nawet za czasów Franciszka Józefa tytuł baronów.

Pomimo to, gdy zbliżał się czas wielkiej katastrofy, prasa skrajnej prawicy dręczyła mego ojca, jak może z „takim pochodzeniem” piastować ważne stanowisko we władzach komitatu Szabolcs. Gdyby się przyłączył do wilków, lub jak nieszczęsny Bela Imre¹² próbował je wyciem prześcignąć, może by się go nie czepiano. Lecz on chciał pozostać człowiekiem, pozostać wiernym swej idei praworządnego państwa, więc ukrywając się w małej wiosce rybackiej na brzegu Cisy — w strachu, co prawda, lecz z czystym sumieniem — czekał na zmianę epoki. Spoza szczerzących zębów karłów, które go

¹¹ Z wiersza Attili Józsefa (1905—1937).

¹² Béla Imre¹² (1891—1946), prawnik polityk węgierski pochodzenia żydowskiego, premier 1938—1939.

szarpały, zjawił mu się miłosierny Anioł i wyprowadził go z Sodomy a równocześnie — ojciec zmarł mając lat pięćdziesiąt — zawezwał go do domu Ojca.

Nigdy jednak nie zdecydował się z księżcą wyniosłością Endre Ady'ego podnieść rzuconej mu rękawicy: „Ja nie jestem Węgre!”¹³ Poszedł za Aniołem po niepewnej drodze, a gdy mógł innym pomóc, ryzykował nawet życiem. Ale nigdy nie udało mu się uwolnić od paraliżującego go strachu przed publicznym zabranieniem głosu na barykadach walki ideologicznej, obawiał się bowiem szep-tów za swoimi plecami: „Gada pro domo sua”.

Myślę o nim, i nienawidzę w sobie tego ślepego oporu, o którym wiem, że i mnie towarzyszyć będzie aż do trumny. I dziękuję, płacząc, że w chwili gdy w najbardziej wrażliwych latach młodości-czych podobny kolec wbito mi w serce, mnie także wziął Anioł za rękę.

Nie otrzyma odpowiedzi ten, kto nie stawia pytań. A nie stawia prawdziwych pytań ten, kto nigdy sobie nie uświadomił — i to nie tylko rozumem, lecz także całym swoim wnętrzem — że jego życie jest problematyczne i niepewne. Wdzięczny jestem za specjalne lekcje z socjologii i z etyki, na których musiałem się nauczyć, że ludzka egzystencja jest z gruntu niepewna. Takim jest i moje życie, jeszcze bardziej życie innych, z którymi muszę solidaryzować się nie z wielkoduszności, lecz dlatego, że się do nich zaliczam, że do nich należę. Dziękuję za to wywołanie i powołanie, za to, że na środowisko, w którym się urodziłem, mogę patrzeć również i z dystansu. Że mogę się zbliżać do innych wspólnot nie tylko ze współczucia, lecz mogę także czuć to samo co oni. Że w ten sposób mogę próbować przedstawiać sobie nawzajem przeciwstawne wspólnoty, być tłumaczem między nimi, szukać razem z nimi dróg pojednania.

Chłopcy, którzy wróciliście z Oświęcimiam, dziękuję wam za wasze uściski dłoni na tym pierwszym spotkaniu pomaturalnym. Dziękuję, że zapamiętaliście te moje niewprawne znaki, które wam wysyłałem w tych ciężkich dniach, a nie to, że ja też się bałem chichotów za moimi plecami, że „mówię pro domo sua”, co zamknęło mi usta w klasie tak samo, jak mojemu ojcu na zebraniach rady komitetu. Dzięki za opowiedzenie mi waszej wielkiej podróży,¹⁴ za to, że potem na Świnicy gdy się dowiedziałem, gdzie mieszka Marta, znikły mi sprzed oczu góry i tatrzańskie stawy, znikła na chwilę sama Marta i widziałem tylko kulę Istvána Verő na stosie walizek.

Bo nie wystarczyłoby, że było polskie gimnazjum w Balatonbo-

¹³ Tytuł wiersza Ady'ego.

¹⁴ Aluzja do tytułu powieści Jorge Semprun.

glar... że powstańcy warszawscy dostali amunicję od węgierskich jednostek... że wypowiadając wojnę nie zapytano o zdanie węgierskiego parlamentu, nie mówiąc już o narodzie węgierskim... jak by nie było, węgierska armia w drugiej wojnie światowej walczyła po złej stronie. I tam, przed zdjęciami Janusza i jego towarzyszy, i potem w Brzezince przed tablicą z polskim napisem, czy mogłaby mi Marta uwierzyć, że całym sercem stałem po ich stronie, gdybym nie zapłakał przed płytą z napisem hebrajskim?

Muszę jeszcze coś dopowiedzieć. W okresie pierwszego wspólnie spędzonego Bożego Narodzenia jechaliśmy z Krakowa do Oświęcimia. Siedzieliśmy we dwoje w przedziale. Nazajutrz miały być nasze zaręczyny. Pot mnie oblał. Czulem że i moje dłonie się pocą. Marta patrzyła na mnie, nie rozumiejąc co się stało. Nie mogłem dłużej zwlekać. Spojrzałem jej w oczy i wreszcie powiedziałem: musisz wszystko o mnie wiedzieć.

Nigdy nie zapomnę tego dramatu w jej oczach, tego niepojmującego zdziwienia. A potem osłupienia, w końcu rozpaczliwego oburzenia. Nigdy przedtem ani później związek nasz nie był w takim niebezpieczeństwie. Ta chwila związała nas na zawsze.

Co ja sobie wyobrażam? Od pół roku się znamy i coś takiego może przyjść mi do głowy! Co ona zrobiła, czym zawiniła, że mogę o czymś takim pomyśleć?

Ale już chwyciła moją rękę. Moją spoconą, drżącą, wstrętną rękę. Szczepionkę przeciw wirusowi uprzedzeń — światły demokratyzm i chrześcijańską postawę — Marta dostała od swoich rodziców, nauczycieli i klasyków polskiej literatury.

Ale żeby mogła widzieć piękno w innych, różnych od siebie, żeby mogła wypłynąć z osłoniętych falochronem zatok na bezgraniczne, otwarte morze prawdy i miłości, ona też musiała dostać specjalne lekcje.

Jej częste wizyty w muzeum obozowym (i niespokojne sny po nich) były tymi dodatkowymi lekcjami. Miała jeszcze jedną, potworną lekcję, dotyczącą wyłącznie jej samej, gdy pierwszy jej narzeczony zginął spadając ze skały w czasie wspinaczki.

A odpowiedź na problem niepewności życia, także jej życia, otrzymała również na nietypowych lekcjach. W owym czasie bardzo jeszcze młody biskup krakowski często spotykał się z katolicką młodzieżą akademicką i z nieporównaną mocą i światłością przybliżał im Nazareńczyka. Błyszczały w nowym świetle wielkie tradycje polskiego Kościoła, a zarazem otwierały się szerokie na cały świat horyzonty, ujawniały najgłębsze związki teologii i filozofii. Był to więcej niż symbol, kiedy biskup, zwracając ich oczy w stronę Oświęcimia, stawiał za przykład Polaka, Ojca Kolbe, oraz niemiecką Żydówkę, filozofa, męczennicę Edytę Stein.

Bo biskup krakowski był biskupem Oświęcimia nie tylko ze względu na zwierzchność terytorialną. W głębszym sensie jest nim do dziś. Droga z Oświęcimia w Tatry krzyżuje się w Wadowicach z drogą z Krakowa do Rzymu.

7 czerwca 1979 biskup Oświęcimia stał przed pomnikiem w Brzezince jako biskup Rzymu. Wśród miliona wiernych stała tam też za nim Marta. Z tego, co wtedy Papież powiedział zwracając się do tych dziewiętnastu płyt grobowych, szczególnie wyróżniając polską, hebrajską i rosyjską, nic nie można odjąć i niczego nie trzeba dodawać.

Każdy to może powtórzyć za nim tak samo, jak dziś powiedział to w sobie węgierski protestant.



Tyle na dziś o tym, co mi się na polskiej granicy skojarzyło z eschatologicznym posłaniem zawartym w bycie bratniego narodu i z naszą na to posłanie odpowiedzią. O tym, co mają do zrobienia w świecie razem Polacy i Węgrzy, kiedy się spotykają w Oświęcimiu.

András Szesztay

(tłum. Judit Medvey)

Zawoja, wrzesień 1979

Z WASZYNGTONSKIEGO NOTESU (IV)

Ks. Jan Twardowski w jednym ze swych wierszy modlił się, aby nie być „taką czcigodną osobą, której podają parasol, którą do Rzymu wysyłają, w telewizji jak srebrnym nieboszczykiem kręcą, wieszają przy gwiazdach filmowych”. Niezależnie od stopnia tęsknoty za wyjazdem do Rzymu, wywiadem telewizyjnym czy stylowym podaniem parasola, nasza czcigodnościowa postawa może przejawiać się także w specyficznych formach życia religijnego. Jedną z jej oznak będzie np. zredukowanie form przekazu Ewangelii. W chrześcijaństwie czcigodnych forma staje się przynajmniej równie ważna co treść. O Ewangelii wypada wtedy mówić np. w kontekście terminologii, gdzie roi się od izmów, aspektów czy interpretacji, w kontekście wzniosłych estetycznych wzruszeń, filozoficzno-poetyckiej zadumy nad życiem etc. Ujęcia, które nie mieszczą się w tych schematach, mogą zostać uznane przez czcigodnych za oznakę prostactwa, prymitywizmu maluczkich, albo — w najlepszym razie — dziwactwa kogoś, kto chciał być oryginalny, lecz mu nie wyszło.

Zagadnieniem do rozwiązania pozostaje jednak kwestia sposobu przekazu Dobrej Nowiny tym, którzy najprawdopodobniej nigdy w życiu nie zachwycą się Bachem, ani nie będą dyskutować o Sartrze czy Ionesco. Jakie formy wybrać, by ewangeliczne prawdy nie pozostały dla nich niepojętym abstraktem? Interesujące mogą się tu okazać próby podjęte przez amerykańskiego księdza Carla F. Burke'a, długoletniego kapelana więziennego w Buffalo (Erie County Jail). Po nawiązaniu kontaktu z nastolatkami z przestępczego półświatka, którzy za jedyne go pedagoga mieli ulicę, Burke stwierdził, iż zgoda niemożliwe jest stosowanie wśród nich metod i słownika używanych w normalnej pracy duszpasterskiej. Gdy zapytany kiedyś przez jednego z chłopców „Kim jest Bóg”, odpowiedział po prostu, że Bóg jest Ojcem, usłyszał pełen rozczarowania komentarz: „Hm, to znaczy, że Bóg nie interesuje się nami wcale. Jeśli jest On taki sam jak mój ojciec, będę Go na pewno nienawidził.” W świadomości kilkunastoletniego katechumena słowo „ojciec” kojarzone było jedynie z obrazem pijanego osobnika podnoszonego z rynsztoka, lub wracającego późno w nocy, by rozpocząć domową awanturę. Powszechnie przyjmowane zwroty i porównania wśród odbiorców tego typu stawały się łatwo niezrozumiałym bełkotem. Powstawały więc zasadnicze pytania: Jakie nietypowe środki wybrać, by trafić do nietypowych odbiorców? Jak kształtować świadomość Bożej miłości

u osób, które w dzieciństwie nie zaznały nigdy miłości? Co zrobić, żeby przekazu prawd wiary nie ograniczyć do wpojenia pustych formułek i nic nie mówiących terminów?

Próbując różnych metod, Burke spróbował wyrazić biblijne treści w języku ulicy i slangu używanym przez jego wychowanków, zastąpić biblijne porównania oczywiste dla oddzielonych barierą wieków Izraelitów, porównaniami zrozumiałymi dla współczesnych odbiorców, pozbawionych elementarnej wiedzy o kulturze starożytnej. Wyrażając biblijne zwroty w żargonie przekupek i slangu git-młodzieży, amerykański duchowny kierował się świadomością, że pierwszy przekaz Dobrej Nowiny nie był przekazem dla czcigodnych słuchaczy, którzy zasady *bon tonu* i puryzmu językowego traktowaliby jako wartości najwyższe. Chrystusowe dzieło zbawienia dokonywało się nie w zaciszu salonów, lecz wśród wąskich jerozolimskich uliczek, kombinujących handlarzy i krzykliwych przekupek. Dopełniło się to dzieło w momencie powieszenia między dwoma przestępcami, wśród cynicznych komentatorów i żołnierzy bardziej przejętych grą w kości i kawałkiem ubrania niż ludzką śmiercią. Jeśli wielce nieczcigodna oprawa nie przeszkodziła w urzeczywistnianiu odkupienia ludzkości, dlaczego — pyta Burke — przekaz wiadomości o tym fakcie ma być utrudniony przez sztywne reguły i konwencje kochających literę subtelnościów? Konsekwentnie, we własnym przekładzie biblijnych tekstów odchodzi on zarówno od literackiego języka, jak i od podstawowych zasad gramatyki, wprowadzając np. podwójne przeczenie („*don't do no harm*”) czy kolokwializmy uważane powszechnie za błędy językowe. W pewnych przypadkach w przekładzie biblijnych tekstów zmienione zostały osoby. Zamiast pasterza, którego rola była niezbyt jasna dla wychowanków — mieszkańców wielkich miast, wprowadzony został w nowej wersji psalmu 23 opiekun prawny, którego życzliwa troska była im znana. Zamiast gór kojarzonych z podróżą czy wycieczką, pojawiły się drapacze chmur, równie bliskie dla dzieci wielkich metropolii, jak góry dla króla Dawida. W innych ujęciach mocniej od zmodyfikowanych obrazów uderza swoisty język. Niejednokrotnie język ten był wprowadzany przez samą młodzież, która obszerniejszy komentarz kapelana wyrażała z przejęciem w lakońskiej wersji najbardziej do niej przemawiającej.

Pragnienie wiernego oddania Burke'owskiej wersji psalmów czy Ewangelii w slangu zamkniętych grup mogłoby prowadzić do uczy-nienia tekstu w dużej mierze niezrozumiałym dla przeciętnego czytelnika. Np. słowo „*cat*”, bardzo popularne wśród grupy Burke'a, mogłoby być przełożone dosłownie, ponieważ np. w żargonie żołnierskim używany jest posiadający podobne znaczenie termin „*kot*”. Biorąc jednak pod uwagę hermetyczny charakter grup używają-

cych tego terminu, w podanym niżej przekładzie użyte zostało znane powszechnie słowo „frajer”. Poza kilkoma przypadkami, zrezygnowano z uwzględniania w polskim przekładzie odpowiedników błędów językowych angielskiej wersji, starając się przede wszystkim o oddanie ogólnej atmosfery tych tekstów.

Przed rozpoczęciem lektury nowej wersji psalmu 1 uprasza się, w celu uniknięcia niepotrzebnych zdenerwowań, by czytelnicy obdarzeni wrodzoną czciogodnością, przerwali czytanie, poprosili o podanie parasola i wyszli na spacer. Słowa o błogosławionym mężu bojącym się Pana, wyglądają bowiem w nowej wersji dość szokująco:

Ogromnie równy jest ten facet,
Któryn nie trzyma z cwaniakami,
Nigdy podpuścić im nie da się,
I sam nie lubi naciągania.

I równy jest on tyż i za to,
Że nie nabija się z nikogo,
Cieszy się z tego, bo jest jasne,
Że idzie w życiu dobrą drogą.

Dlatego czuje się on fajnie
I myśli o tym w dzień i w nocy.
Nikommu krzywdy nie wyrządzi
I nikt mu nigdy nie podskoczy.

Bo wie on, że tak zawsze robi,
Jak Bóg przykazał człowiekowi.

Ten facet przypomina drzewo
Z Parku Humboldta nad jeziorem.
I nie wygląda on jak uschłak,
Bo ma tam wody pod dostatkiem,
I innych rzeczy też ma sporo.

Całkiem inaczej z cwaniakami,
Te są jak kurz niesiony przez wiatr
Z miejsca na miejsce po ulicy.
I ty ich także nienawidzisz.

Tak że nie mają one szansy,
Gdy rozrachunku dni nadejdą
Wtedy bez śladu będą starci,
Nie staną wśród porządných gości.
A jest to pewne na mur beton.

Jest pewne, bo Bóg wie o wszystkim,
 Zna wszystkich ludzi bez pomyłki
 I oczu mu się nie zamydli.
 Gdzieś, czasem cwaniak ma uznanie,
 Ale na końcu w kość dostanie.

Pelen pokoju i ufności w Bożą pomoc psalm 121 przybrał w Burke'owskiej wersji następującą postać:

Patrzę w górę na wieżowce i pomocy szukam tam,
 Tylko Bóg mi pomóc może, Ten co zrobił cały świat.

On cię nigdy nie wykiwa i nie spławi z niczym cię,
 Można by Go nazwać ojcem, jakiego byś pragnął mieć.

Nikt naciągnąć cię nie może, gdy Bóg blisko ciebie jest.
 On cię strzeże w dzień i w nocy, gdy latarnie świecą się.

Żadna banda ci nie wtłucze, nikt nie zrobi krzywdy ci.
 Bóg cię strzeże w każdym miejscu, w całym życiu, w każdy
 czas.

By uniknąć obaw, że chrześcijaństwo czcigodnych może zostać zastąpione przez zubożające w jeszcze większym stopniu prawdę w Ewangelii chrześcijaństwo „bardzo równych facetów czujących się fajnie” należy pamiętać, że przekład Burke'a nie był programowany jako nowa wersja 'brewiarza do odmawiania w chórze przez przewielebnych księży kanoników. Sformułowania, które mogą razić lub dziwić przeciętnego odbiorcę, dla młodych ludzi z domów poprawczych, więzienia czy git—grup stały się sformułowaniami przybliżającymi do prawd najbardziej istotnych. Pomogły one transformować podstawowe zasady chrześcijańskiej wizji rzeczywistości na poziom zrozumiały dla osób, które uprzednio nie wiedziały nic o chrześcijaństwie. Dla wielu z nich stały się punktem wyjścia w wędrówce ku Chrystusowi. Nie wolno o tym zapominać czytając więzienną wersję Mateusza 18, 21—35: „Był kiedyś gang, którego szef pożyczyl pieniądze jednemu frajerowi. Potem wezwał go i mówi: 'Brachu, czekam na moją forszę'. Ale frajer nie miał żadnych pieniędzy, żeby zwrócić. Tak, że szef mówi mu: 'W porządku, będziesz na mnie harował jak niewolnik'. Znalazł mu masę roboty — czyszczenie domu i wszystkie inne brudne fuchy. Frajer miał jakieś dawne pieniądze. Szef wziął je, sprzedał i forszę zatrzymał dla siebie. Frajer upadł na kolana i prosi szefa: 'Wyznacz mi czas, zrobię forszę i zwrócę ci resztę'. Szef lubił tego frajera i powiedział: 'O.K. zapomnij o tym, i ja też'.

Zaraz potem frajer spotyka faceta, którego był mu winien dyche.

Tamten też był bezpieniężny i nie mógł oddać nawet dychy. Wtedy frajer potrząsł go, wkopał mu, dotłukł mu i mówi: 'Dawaj, albo jeszcze dostaniesz'. Facet drze się i woła: 'Słowo daję, że oddam ci jak będę mógł'. Ale frajer nie słucha, tylko znów go leje i kopie. Podbił mu ślepią i mało, że go nie zabił. I jeszcze mówi: 'Tera mur beton będziesz pamiętał o mojej dysze'. Reszta paczki widzi, że to już za dużo i szkoda im faceta, tak że idą i mówią szefowi. Jak szef zobaczył co jest grane, wściekł się, woła frajera i mówi mu: 'Stary i głupi baranie! Ja ci zapomniałem, jak nie miałeś forsy, a ty co żeś zrobił temu facetowi?' Jasne że frajer nie może się wytłumaczyć i ma stracha, bo widzi, co się kręci. Wnerwiony szef najpierw chciał mu dokopać, ale potem się opanował i wyrzucił go na zbity łeb z gangu.

A myśl jest ta: Jeśli ktoś nabałaganił i nic nie może zrobić, a ty mu nie przebaczysz, Bóg tobie też nie przebaczy".

Próby Burke'a nie są odosobnione pod względem formy wśród amerykańskich przekładów fragmentów Pisma św. W *The Cotton Patch Version of Matthew and John* wspominaanej przeze mnie wcześniej, Jezus rodzi się w Georgii, Zebedeusz jest Mr. Zebedee, a Mateusz — Levi of Internal Revenue Service. Zamiast „faryzeuszów i uczonych w Piśmie” zjawiają się „profesorowie Seminarium”, natomiast Chrystus Pan oglądając zamiast denara dolar z podobizną prezydenta, stwierdza: „Oddajcie co jest prezydenckiego prezydentowi, a co Boskiego Bogu”.

Między zbliżonymi koncepcyjnie przekładami istnieje jednak przepaść zgoła różnych celów. W *Cotton Version* pierwszorzędnym celem jest forma, przekład służy raczej odwróceniu uwagi od treści. Trudno sobie bowiem wyobrazić, iż czytelnik nie byłby w stanie zdobyć się na tyle wysiłku intelektualnego, by uświadomić sobie, że był czas, gdy nie istniały dolary, a świat mimo wszystko jakoś tam istniał. Wersja ta, nie adresowana do żadnej specyficznej grupy czytelników, mogłaby zainteresować przede wszystkim znudzone *society* pytające słowami przeboju Młynarskiego „W co się bawić, gdy możliwości wszystkie wyczerpane?”. Z przymrużonym okiem można by tylko ubolewać, iż zwolennicy podobnych zabaw mieliby trudne zadanie przekładając na język polski opis sceny z denaro—dolarem. Chyba że potrafiliby wpłynąć na emisję specjalnego banknotu z wizerunkiem członków Rady Państwa.

W przypadku Burke'a sytuacja jest zasadniczo różna. W założeniach tego przekładu widać ślady uniwersalizmu św. Pawła. Uniwersalizmu tego nie można pogodzić z zawężeniem pola przekazu Chrystusowej prawdy do najbliższego środowiska, najbardziej sympatycznych odbiorców, najlepiej wypróbowanych środków. W imię wierności wzorcom ukazany przez Apostoła Narodów trzeba za-

uważyć tych, którzy nie przekroczą nigdy salonowych progów, nie bać się trzasnąć czcigodnymi drzwiami, wyjść na ulicę i nie przemawiać się tym, że slangowa wersja Ewangelii brzmi mało dostojnie.



Obok zjawisk, w których ekscentryczne czy dziwaczne środki prowadzić mają do pozytywnego celu, można spotkać nierzadko prawidłowości odwrotne, gdy wzniosłe i w zasadzie szlachetne założenia prowadzą jedynie do dziwaczno-ekscentrycznych następstw. Licznych przykładów dostarcza tu działalność różnych grup feministycznych, które ostatnio wybitnie ożywiły swą działalność w kręgach religijnych. W pobliskim Baltimore feministki zorganizowały właśnie sympozjum na temat: „Kobiety na ambonie, w prezbiterium i na forum publicznym”. Spis tematów, nad którymi debatowano podczas sympozjum, wynotowuję z biuletynu informacyjnego kurii waszyngtońskiej. Informuje on, iż uczestniczki utworzyły 6 komisji poświęconych problematyce liturgii, święceń kobiet, finansów, prawa, rozwodów oraz zdolności kierowniczych i kwiatów na ołtarzu. Niezbyt orientuję się, jakie powiązania istnieją między zdolnościami kierowniczymi a ustawianiem kwiatów na ołtarzach, które to problemy omawiane były w tej samej komisji; należy jednak sądzić, że w grupie tej nie wypracowano równie radykalnych propozycji, co w grupach badających aspekty teologiczne. Formułując ostatnie z wymienionych propozycji siostra Akwina O'Neill, nauczycielka religii w jednej ze szkół średnich w Baltimore, orzekła definitywnie, że trzeba przeinterpretować całą mariologię. W założeniach proponowanej reinterpretacji należy podkreślić konieczność demitologizacji Maryi, której obraz ukazywany w tradycyjnej, uprawianej przez mężczyzn, teologii stanowić ma wypadkową cech boskich i kobiecych zarazem.

W odwrotnym kierunku szły propozycje teologiczne zgłoszone przez panią Sally Cunneen, autorkę książki *Pleć: żeńska, wyznanie: katolickie*. Podczas zjazdu przemawiała ona ze stulą narzuconą na ramiona w celu podkreślenia nauczycielskiej misji wszystkich członków ludu Bożego. Podkreślając doniosłość zadań stojących w tej dziedzinie przed kobietami, Mrs. Cunneen nawiązała do ujęć mistycznych, zwłaszcza Julianny z Norwich, która przedstawiała Boga jako Matkę. Tego typu „odnowioną” teologię można spotkać wśród innych niekatolickich grup religijnych, które wprowadziły w modlitewnikach na miejsce „Ojcze nasz” modlitwę „Matko nasza”, zaś w biblijnych tekstach mówiących o Bogu stosują konsekwentnie *She* zamiast *He*.

W sytuacji, gdy nie za bardzo wiadomo, czy za siostrą O'Neill demitologizować dogmatyczny traktat *De Beata Maria Virgine*, czy

też za panią Cunneen feminizować traktat *De Deo Uno*, względnie sensowną czynnością wydają się jeszcze dyskusje dotyczące stylu ustawiania kwiatów na ołtarzu.

Wśród postulatów sformułowanych przez 130 uczestników (-czek) baltimorskiego zjazdu znajdują się także sugestie realistyczne i wartościowe. Dotyczą one np. praktycznych form wprowadzania w życie dekretu o apostołstwie świeckich, możliwości uwzględnienia większej wrażliwości kobiet w prowadzonych przez nie pracach duszpasterskich itp. Do tego, iż przedsięwzięcia podobne do omawianego zjazdu traktowane są przez wielu Amerykanów z przymrużeniem oka przyczyniają się w dużym stopniu najgorliwsze organizatorki, które w swych oficjalnych wystąpieniach chętnie wspierają — czy wręcz zastępują — logikę środkami emocjonalno-propagandowymi, zaś wokół nieistotnych spraw potrafią stwarzać znakomicie atmosferę wielkiej wrzawy.

Symptomatycznym przejawem podobnej działalności jest np. stworzenie Funduszu Seminaryjnego dla Kobiet Katolickich. Fundusz ten został ustanowiony jeszcze przed przyjazdem do Stanów Ojca św., któremu to siostra Kane przedstawiła prośbę o dopuszczenie kobiet do święceń kapłańskich. Celem Funduszu jest pomoc materialna dla kobiet, którym niekorzystne warunki finansowe mogłyby utrudnić drogę do kapłaństwa. Z tej racji, iż siedziba zarządu dysponującego omawianymi funduszami znajdowała się w niezbyt odległym Woodstock, podczas jednej z wizyt na terenie Uniwersytetu w Maryland zostałem poinformowany, że wyłoniono już pierwszą stypendystkę przygotowującą się do kapłaństwa. Jest nią siostra Lynne Schmidt ze zgromadzenia sióstr szkolnych Notre Dame z Fulton, Mo. O przyznaniu jej stypendium w wysokości 500 dolarów miesięcznie poinformowano biskupa M. F. McAulliffe kierującego rodzinną diecezją siostry Schmidt. W liście informującym biskup poproszony został także o objęcie patronatu nad seminarium studium stypendystki. Ku rozgoryczeniu rozentuzjazmowanych i przejętych działaczek biskup przyjął propozycję bez specjalnego entuzjazmu, a i listem mniej się przejał, gdyż odpowiedział nań tylko milczeniem.

O ile fundacja stypendiów dla kandydatek do kapłaństwa jest wyrazem pragmatycznego podejścia do święceń kobiet, to w publikacjach poświęconych tej tematyce nad pragmatyką zdają się górować argumenty emocjonalne. W argumentach tych kapłaństwo zostaje sprowadzone do zespołu funkcji i działań, tradycyjne ujęcia teologiczne przyjmowane są z ironią i kpina, zaś jako przesłanki do wypracowania nowej teologii wykorzystywane są telewizyjne wywiady aktywistek z *Women Liberation*, wypowiedzi psychoanalityków itp. W przeglądanych publikacjach zauważyłem, że najwyższymi

autorytetami w teologii kapłaństwa są Hans Küng, Ernst Kasemann i Marcin Luter.

Jako przykład publikacji tego typu można rozpatrywać wydaną przez Paulists Press pracę zbiorową *Women and Orders*. W zbiorze znajduje się m.in. artykuł G. Bauma napisany jeszcze przed jego rezygnacją z kapłaństwa, rozważania E. C. Hewitt, diakonisty Kościoła Episkopalnego, na temat relacji między anatomią a święceniami oraz zbiór krytycznych uwag na temat wizji kapłaństwa w kodeksie prawa kanonicznego pióra C. M. Hennig. Autorka ostatniego artykułu jest licencjatem prawa kanonicznego oraz pracownikiem Sądu Archidiecezjalnego w Detroit. Na 17 stronicach tekstu zaopatrzonego w tytuł *Celibat jako problem feministyczny* rozprawia się ona stosunkowo szybko z wieloma kontrowersyjnymi problemami. Cytując odnoszone do kapłaństwa wyrażenia z encyklik Piusa XI, Benedykta XV i Pawła VI pani Hennig orzeka definitywnie, iż są one z jednej strony „zabawne i głupie”, a z drugiej strony są znowu mniej zabawne, gdyż pełnią rolę „wysoce wyrafinowanych sloganów politycznych”. II Sobór Watykański naraził się również pani Hennig, gdyż w ukazanej przez niego wizji kapłaństwa dostrzega ona wyraźne akcenty antyfeministyczne (s. 101). Nie tylko zresztą papieże i biskupi są obiektem przeprowadzanej z wielkim impetem krytyki. Również o samej czystości ma p. Hennig opinię niezbyt pochlebną. Twierdzi ona, że obecnie w Kościele, tak jak w przeszłości w społeczeństwie epoki wiktoriańskiej, przywiązuje się zbyt dużą wagę do czystości; ma to być ponoć genetycznie powiązane z praktykami plemion prymitywnych dotyczącymi czystości rytualnej (s. 103). W artykule nie ma żadnej wzmianki o eschatologicznym wymiarze życia w wybranej świadomości czystości, natomiast są niezbyt wysokiej jakości dowcipy na temat prawnych sformułowań sprzed 60 lat. W pewnych partiach autorka jawi się jako osoba pełna humoru, gdy pisze, że przyjęła historycznym wybuchem śmiechu wypowiedź ukazującą tradycyjną wizję kapłana. W innych miejscach jawi się jako istota obdarzona dużą wrażliwością i wyraża pretensje do Pawła VI, iż użyte przez niego na określenie celibatu wyrażenie „słodkie jarzmo Chrystusa” jest wyrażeniem wysoce obraźliwym (*particularly insulting*) dla kobiet (s. 104). W końcowej części rozważań optymizm bierze górę nad wrażliwością i na pytanie, czy w przyszłości przyjmując święcenia kapłańskie kobiety będą musiały przyjąć również celibat, odpowiada, iż „są wszelkie powody, by przypuszczać, że nie” (s. 104).

Oczywiście nie wszyscy autorzy podejmujący tę tematykę usiłują rozwiązywać problemy teologiczne przy pomocy anegdotek i ironizowania. Cytowana praca zawiera także artykuł Ann Kelley i Anne Walsch, w którym matka Teresa z Kalkuty, Edyta Stein oraz Do-

rota Day ukazywane są jako konkretne przykłady zrozumienia przez kobiety ich roli we współczesnym Kościele.



Nasycony solidną porcją podobnych lektur i demitologizujących krytyk nie bez pewnej satysfakcji sięgnąłem po komentarze pisane ze stanowisk opozycyjnych. Autora jednego z nich Philipa Trowera skłonił do przyjęcia katolicyzmu w 1953 r. przyjaciel, poeta i pisarz, Dunstan Thompson. Katolicyzm przyjęty przez Trowera w latach pięćdziesiątych niewiele ma jednak wspólnego z katolicyzmem prezentowanym w nowej teologii lat siedemdziesiątych. Stąd też przy sceptycznej ocenie osiągnięć tej ostatniej amerykański konwertyta sporządza zestaw podstawowych założeń „współczesnego chrześcijaństwa”. Głosi ono:

„Błogosławieni bogaci, albowiem oni mają egzystencję godną człowieka.

Błogosławieni mocni, ponieważ są oni pełnymi istotami ludzkimi. Błogosławieni nieczyści, ponieważ nie krępują oni swych naturalnych instynktów.

Błogosławieni jesteście, gdy ludzie będą was chwalić i pochlebiać wam za to, że jesteście im podobni — wówczas to Kościół będzie się cieszył dobrą opinią.

Błogosławieni jesteście nie tylko jako wyzwoleni od niesprawiedliwości czy ucisku, ale także od jakiejkolwiek zależności; wtedy, gdy macie własne sposoby na każdą sytuację jako bogacze.

Okazujcie nienawiść waszym nieprzyjaciółom, pracodawcom, rodzicom, dyrektorom banków, klasom wyzyskującym albo po prostu komukolwiek.

Mówcie obelżywie o tych, którzy będą dopatrywać się w was błędu — o kardynałach w Rzymie badających wasze pisma teologiczne. Źle myślcie o tych, którzy mają władzę nad wami i ograniczają waszą wolność — o niektórych biskupach, jacy wypełniają jeszcze swe obowiązki.

Przeklęte niech będą ubóstwo, czystość, posłuszeństwo i pokora. Biada wam ubodzy, nieprzystosowani umysłowo, neurotycy, którzy nie będziecie nigdy dostatecznie dojrzałymi do zawarcia ważnego małżeństwa. Nie otrzymacie żadnej nagrody, ponieważ pomrzecie zanim zostanie osiągnięty raj na ziemi” (*The Church Learned and the Revolt of the Scholars*, The Wanderer Press 1979, 59 n.).

Tamże znajdują utrzymane w podobnym duchu uwagi na temat założeń antropologicznych przyjmowanych w nowej teologii. Głoszą one, że jedną z podstawowych cech człowieka jest „jego genialność. Człowiek jest prawie bezgranicznie twórczy i trudno jest wskazać cokolwiek, czego nie mógłby on zrobić. Skoro zaś wszyscy

ludzie są równi, przeto każdy człowiek jest potencjalnym geniuszem. Co najwyżej błędne wychowanie i opresyjne instytucje mogą utrudniać rozkwit jego talentów. Jeśli człowiek nie może rozwinąć wszystkich swych zdolności do granic ich zasięgu, wtedy powstają u niego zahamowania, które nie pozwalają mu stać się pełnym człowiekiem. Dlatego też należy pozwalać, by człowiek próbował wszystkiego i nie należy ograniczać go żadnymi nakazami" (s. 58).

W toku dalszej lektury przekonuję się, iż Trower ma pretensje nie tylko do nowej teologii. Preferuje on zdecydowanie kolor czarny i szafuje nim obficie. W jednym przedziale klasyfikacyjnym umieszcza Karola Darwina i modernistów, dopatrując się wpływu tych ostatnich na myśl współczesnych filozofów chrześcijańskich. Bernard Häring jest dla niego tylko twórcą „katolickiego immoralizmu” burzącym teologię moralną, Karl Rahner jest z kolei burzycielem teologii dogmatycznej, zaś Teilhard de Chardin odpowiedzialny jest ponoć za to, że poświęcił Chrystusa na rzecz Karola Darwina. Opinii Trowera o Heideggerze nie cytuję, bo chcę kierować się zasadą miłości bliźniego wobec J. Tischnera.

Lektury w swych ujęciach krańcowo odległe prowadzą ostatecznie do jednego wniosku o tym, że operowanie czarno-białym schematem klasyfikacyjnym jest czynnością równie łatwą, co uproszczoną. By wyrwać się z kręgu kontrowersji o granice odnowy, szukam pod ręką jakiejś nieudziwnionej książki do rozmyślań. Znajduję zbiorek medytacji ewangelicznych i otwieram w miejscu opisu płaczu Chrystusa Pana nad Jerozolimą. Zamiast klasycznego Jeruzalem, Jeruzalem...” rozmyślaniewy tekst brzmi: „Nowy Jorku, Moskwo, Paryżu ... gdybyście poznały czas nawiedzenia swego...”

Józef Życiński

NAUCZYCIELE O SOBIE I O SWOICH UCZNIACH

Wybór odpowiedzi na ankietę Znak

Oddając do druku ten wybór odpowiedzi na ankietę „Czego nauczyliśmy się od naszych dzieci?” sądzimy, że mogą one być pomocne i jednej i drugiej stronie. Dobrze wiadomo, że rozległy kryzys wychowania nie ominął szkolnictwa oraz różnych zakładów wychowawczych. Wypowiedzi ankietowe niejednokrotnie go ukazują, a jednocześnie są jakby rachunkiem sumienia nauczycieli i wychowawców.

W obecnym okresie usiłujemy dokonać reformy nauczania i wychowania. Nie będzie ona pełna bez przywrócenia właściwej roli nauczycieli jako pełnoprawnych wychowawców i bez równoczesnego dowartościowania uczniów jako pełnoprawnych osób ludzkich, które mają się rozwijać, a nie być tresowane do życia w zoportunistycznym społeczeństwie.

Drukowane w bieżącym numerze wypowiedzi łączą się z poprzednimi, zawartymi w podwójnym zeszycie nr 314—315 (sierpień—wrzesień 1980), poświęconym zagadnieniom wychowania i zawierającym m.in. obszerny wybór tekstów dotyczących historii harcerstwa, jego celów i metod pracy.

SIŁA PRZEBACZENIA

Choć upadek prestiżu nauczyciela jest zjawiskiem powszechnym, w mojej rodzinie w dalszym ciągu szanuje się ten zawód. To nie tylko sprawa pewnych tradycji wynikających z faktu posiadania wśród antenatów szanownych nauczycielek, to przede wszystkim przekonanie, iż wspaniałe jest współuczestniczenie w tej przemianie, która dziewczynkę z warkoczykami w ciągu paru lat przekształca w dorosłą kobietę, a długorękiego niezdarę kreuje na dojrzałego mężczyznę. Żaden zawód w tym stopniu co nauczycielski nie jest tak bliski kształtowaniu człowieka. Toteż smutna i niepokojąca jest prawda zawarta w krytyce nauczycieli, bo jacykolwiek by byli, mądrzy czy głupi, zaangażowani czy oportuniści, zawsze zostawia swą część w dorastającym człowieku. Obok rodziców — oni są najważniejsi.

Nauczyciel — to jednocześnie teatr jednego aktora, teatr dramatyczny, teatr faktu, źle, jeżeli tylko komedia, bo wtedy przekształ-

ca się w tragikomedie. Na widowni uczniowie, na scenie nauczyciel. Trzydzieści par oczu obserwuje przekrzywiony kołnierzyk, niezbyt gładko uczesane włosy, trzydzieści par uszu wychwytuje każde potknięcie w składni wypowiedzanego zdania, z rozkoszą śledzi braki w wykształceniu aktora. Ta bardzo krytyczna i spostrzegawcza widownia ma zasadniczy brak — jest w zasadzie niema. To nic nie znaczy, że krzyczą, przeszkadzają na lekcji, skarżą się na nauczyciela przed rodzicami, dyrektorem, władzami wreszcie, to wszystko nie jest istotne, ponieważ tymi drogami nauczyciel i tak nie dowie się prawdy o sobie i swoim „teatrze”. Dlatego tak trudno jest odpowiedzieć na pytanie, czego nauczyłam się od młodzieży, z którą przez wiele lat pracuję. Rozumiem, że w tym pytaniu jest oczekiwanie na odpowiedź nie odnoszącą się do usprawnień w zakresie metod nauczania czy stosowanych kryteriów w stawianiu ocen, lecz czego się nauczyłam ja, pani XY, osoba o określonym charakterze i poziomie inteligencji.

Dodatkowe trudności w uzyskaniu właściwej odpowiedzi wynikają z konieczności „przebicia się” przez zaczarowane kręgi otaczające nasz zawód.

Krąg pierwszy — głęboko, mocno zakodowane w każdym z nas przeświadczenie, że to my jesteśmy stroną dającą, a oni biorącą. Zakładamy: my mamy wiedzę, którą należy im przekazać. My wiemy, jak żyć i mamy ich tego nauczyć.

Krąg drugi — jeżeli ktoś nie ma racji — to oni. Ludzka to rzecz, nie tylko nauczycielska — mieć zawsze przekonanie o swojej racji; w pracy nauczyciela jest to postawa szczególnie usankcjonowana (choć dla sprawiedliwości: lekarze czy psychologowie w tej pewności siebie znacznie wyprzedzają nauczycieli).

Krąg trzeci — jeśli ktokolwiek krytykuje nauczycieli, to zawsze tych innych, naszych nieznanym kolegów. Rodzice naszych dzieci otaczają nas ciepłym murem grzeczności, pochlebstw... niestety prezentów. Bywają przecieki mówiące o tym, co naprawdę sądzą rodzice o nauczycielu, któremu właśnie na imieniny wręczają wieszak na okrycia do przedpokoju. Ale to są tylko przecieki.

Krąg czwarty — w każdym z nas, pracującym z dziećmi czy młodzieżą rodzi się mniej lub więcej uświadomione pragnienie ich wdzięczności i miłości. Między tym pragnieniem a stanem faktycznym granica się często zaciera. Przechodzimy pomiędzy nimi jak primadonna, często przekonani, że wszyscy, którzy klaszczą na widowni, to nasi prawdziwi entuzjaści. Potrzeba odwzajemnionej miłości stwarza mylące sytuacje.

Krąg piąty (najniebezpieczniejszy) — jesteśmy od ocen i podejmowania decyzji, wspólnie, z całym zespołem, a jednak czasem nie ma nikogo, kto by potrafił zaoponować, albo po prostu powie-

dział, dlaczego taka decyzja nie jest słuszną. No cóż, musimy te decyzje podejmować i wierzymy sobie wzajemnie, że mylimy się rzadko.

Krąg szósty — na którym poprzestanę. Przygotowujemy się do lekcji, zajęć, staramy się pogłębiać naszą wiedzę. Staramy się wypaść jak najlepiej. Stwarzamy formuły, mające ich nauczyć, jak żyć. Zajmujemy się sobą, poddajemy siebie korektom. Włączamy się na siłę w czyjeś aktorskie stroje. Czasem tak bardzo staramy się dobrze wypaść, aż przestajemy być naprawdę sobą.

Przez wszystkie te wyliczone i niewyliczone kręgi; ze zgiełku szkolnej paury; z kontaktów wychowawczych; ze spotkań przypadkowych i innych naszych z nimi obcować ma się przebić wpływ uczniów na rozwój naszej osobowości. Wpływ ten jest oczywisty, każdy nauczyciel wie doskonale, że był całkiem inny, kiedy podejmował pracę w szkole, a inny jest teraz.

Ja jednak mam odpowiedzieć na pytanie skierowane bezpośrednio do mnie: czego mnie nauczyła młodzież, z którą pracowałam. Nie będzie to odpowiedź oryginalna, bo wielu z nas te same uzyskało nauki od pokolenia wychowywanych. Nie będzie to również odpowiedź pełna, ponieważ wiele się od swych uczniów nauczyłam, a przedstawić chcę tylko dwie sprawy.

Podstawowym naszym nauczycielskim obowiązkiem, obok przekazywania wiedzy i wyrabiania umiejętności, jest przyswajanie ludziom wchodzącym w życie systemu wartości moralnych (straszenie to brzmi, ale trudno). Błędem byłoby uważać, że wszystko pod tym względem jest do zrobienia. Już nawet przedszkolaki mają pojęcia moralne ukształtowane na miarę swoich lat. Toteż w swojej pracy zaczynam od zorientowania się, co reprezentują moi słuchacze. Kiedyś grupie studentów pierwszego roku zaproponowałam wypełnienie takiej mini-ankiety: każdy miał napisać jedno zdanie o tym, co go najbardziej razi w pokoleniu „dorosłych”, pokoleniu ich rodziców. Obok kilku narzekań pojedynczych były dwa zarzuty zasadnicze. Pierwszy (najwięcej głosów) odnosił się do kłamstwa, nieprawdy, które tak często towarzyszą wychowaniu. Drugi zarzut dotyczył nadmiaru opowieści, domowych i publicznych: „jak to było za naszych młodych lat”. O fatalnych skutkach braku prawdy w wychowywaniu młodego pokolenia pisać nie będę; są to rzeczy zbyt oczywiste. Dla mnie, lubiącej opowiadać o akowskich doświadczeniach, znacznie ciekawsza była dyskusja wokół „opowieści z młodych lat”. Ludzie się żalili: „karmicie nas historiami o bohaterstwie, o sytuacjach moralnie jasnych. W czasie wojny oczywiste było, co jest dobre, co złe. Określenie postawy moralnej nie wymagało szczególnego zastanawiania się. Tak jasno, tak wyraźnie zło odcinało się od dobra”. Zaprosili mnie do dyskusji, o tym, co jest dobre, a co

złe w naszych skomplikowanych czasach. Mówili: „my naprawdę musimy dobrze się zastanawiać nad tym, co jest słuszne a co nie. A wy do nas z waszymi prostymi, czarno-białymi wspomnieniami, na dodatek (szczególnie w przekazach filmowych) niezwykle uproszczonymi.”

Czy nauczyły mnie czegokolwiek te dyskusje o sytuacjach, z których trzeba wyjść ze swą wewnętrzną prawdą? I tak i nie. Zrozumiałam, że każdy czas, zachowując podstawowe, nieprzemijające wartości, ma swoje układy, w których te wartości rozmaicie bywają rozmieszczone. Jak na polu szachowym — nie zawsze jest tak jak na początku partii: czarni przeciwko białym. Potem czarni pomieszani bywają z białymi i dobrze trzeba się zastanowić, by partię zakończyć zwycięsko. Nauczyły mnie te rozmowy mitygowania się w opowiadaniu przykładów z własnego życia, i chociaż „historia magistra vitae” — musiałam uciekać się do wyciszania swoich przekonań, by w tłumie naszych czasów usłyszeć, jak młodzi poszukują drogi sprawiedliwości. Może i na tym polega piękno i pasja życia, że pokolenie pokoleniu może tylko opowiadać — a to, co jest sprawiedliwością i dobrem każdego czasu trzeba zawsze znajdować na nowo.

A potem znalazłam się na cmentarzu w małym miasteczku w NRD. Cmentarz jak cmentarz, mogiłki malutkie, bo nie ma w nich ciał lecz urny z prochami. W jednym końcu rozległa kwatera równych, jednakowych pomników, na każdym z nich nazwisko, imię, data urodzenia i śmierci, i miejsce śmierci, gdzieś daleko na froncie. Daty urodzenia i śmierci prawie na wszystkich jednakowo sobie bliskie, to cmentarz-wspomnienie chłopców 16—22-letnich. I wtedy zrozumiałam, że czasy mojej młodości, z tym jasnym podziałem na dobro i zło, wcale nie były takie proste.

Drugie doświadczenie, o którym chciałam napisać, wynikało z ciekawości (masochistycznej, jak się okazało), jak wyglądam w oczach uczniów. Okazja była wyśmienita, wyjeżdżaliśmy na trzy tygodnie do Związku Radzieckiego, ich dziewięcioro i ja. Na wstępie zawarliśmy parę układów, najważniejszym był układ o wzajemnej szczerości i uczciwym odpowiadaniu na pytania. Inne dotyczyły punktualności, spraw porządkowych i nie brania niczego na handel. Rano jedliśmy wspólnie śniadanie, wieczorem przy kolacji omawialiśmy wydarzenia dnia. Codziennie kto inny zajmował się gospodarstwem. Dzięki temu każdy z nas podejmował wszystkich dwa razy, a przez pozostałe dni był „gościem”. Wtedy, w tej szczególnej atmosferze, z codziennych rozmów (na szczęście we fragmentach) zobaczyłam siebie ich oczami. Brak powściągliwości w wypowiedzaniu ocen. Mówiono mi: dobrze jest, że jak pani czegoś nie wie, to mówi pani „nie wiem”, ale tych odpowiedzi „nie wiem” jest za dużo. Nie będę pi-

sać o wszystkim, co wynikło dla mnie z tych dni szczerości, bo i nie to jest najważniejsze.

My, pokolenie, które tak ostro i z byle powodu osądza „tę młodzież dzisiejszą”, znacznie trudniej przebaczymy im wszelkie niedociągnięcia niż oni nam. Krytyczne spojrzenie tych dziewięciorga na mnie i na innych było spojrzeniem bez gniewu. Wtedy, w Lenin-gradzie zrozumiałam — mówiąc słowa Modlitwy Pańskiej: „i odpuść nam nasze winy jako i my odpuszczamy naszym winowajcom” — że to, co mnie mają do odpuszczenia inni, nie zawsze równoważy się z tym, co ja mam im do odpuszczenia. Różna jest siła ludzkiego przebaczenia.

„Henryk”

(Godło „Henryk” dlatego, że Henryk był tym, który przemawiał zwykle do mnie najsurowiej — tylko że już dawno o tym zapomniał.)

DZIECKO I SZABLON

Trudność odpowiedzenia na tytułowe pytanie ankiety tkwi w możliwości przyjęcia kilku punktów widzenia, z których każdy wyznacza inny krąg zagadnień. Ze swego stanowiska (dzieci własnych — rodzonych — nie mam) wyróżnić mogę co najmniej trzy takie punkty. Pierwszy to możliwość podjęcia tematu jako problemu wiedzy ludzi dorosłych dotyczącej dzieci, a zdobytej w bezpośrednim z nimi obcowaniu; byłyby to więc aspekt poznawczy układu dziecko-dorosły, przy czym podmiotem poznawczym jest oczywiście dorosły. Drugi z możliwych punktów to opis wykształconych na gruncie tej wiedzy reakcji, postaw, sposobów zachowań; innymi słowy — opis wpływu naszych doświadczeń pedagogicznych na sposób postępowania z dziećmi. I wreszcie trzeci punkt widzenia — to analiza tego, co w obcowaniu z dziećmi przyswoiliśmy dla siebie i sposobu, w jaki zmienia to nasz ogląd świata, innych ludzi i wreszcie siebie samych. Obszary refleksji wyznaczone przez powyższe trzy punkty wzajemnie się przenikają i traktowane przeze mnie będą jako kolejne etapy „lekcji” dawanej przez dzieci.

Wzajemność oddziaływań podczas obcowania dorosłych i dzieci jest dla mnie faktem bezspornym, różnica zasadnicza zaś tkwi w tym, iż my mamy do czynienia z „materiałem” niesłyszanie plastycznym, który usiłujemy kształtować świadomie, dzieci natomiast reagują spontanicznie, a ich działania istnieją zawsze w o b e c świata dorosłych. I to należy jasno sobie uświadomić, by pojąć ogrom ciężkiej na nas odpowiedzialności.

W całej swej wypowiedzi opierać się będę na doświadczeniu zdobytych w ciągu swego dwuletniego stażu nauczycielskiego, podczas którego miałam do czynienia głównie z dziećmi małymi — dziesięć-

cioletnimi. Może wart podkreślenia jest fakt, iż nie była to praca z wyboru.

To, co zauważyłam najwcześniej, objawiło się w dziecięcym okrzyku: „A ja?!”. Stał się on dla mnie nie tylko wykładnikiem tak typowego dla tego okresu ludzkiej egzystencji egocentryzmu. Zabrzmiął on jak wołanie, rozpaczliwe niekiedy żądanie uznania dziecięcego, mniej lub bardziej ukształtowanego ja. Oto stanęłam w obliczu trzydziestu istnień o bardzo różnym stopniu wtajemniczenia w społeczne i kulturowe „reguły gry”, istnień o indywidualnych twarzach, które wpatrywały się we mnie z natężeniem pełnym oczekiwania. Owe trzydzieści dziesięcioletnich jednostek, wtłoczonych w swoistą mikrospołeczność, którą stara się za wszelką cenę ujednolicić, trzyma w zanadrzach to swoje „A ja?!” i domaga się wręcz indywidualnego doń podejścia. Nie miejsce tu na analizę niedostatków naszego szkolnictwa, kadr nauczycielskich i programów nauczania. Stwierdzić jednak można, iż podejście takie cechy powszechności nie posiada.

Dziecięca społeczność jest niezmiernie wyczulona na każdy przejaw niesprawiedliwości, a traktować wszystkich jednakowo wcale nie oznacza sprawiedliwie. W praktyce więc sprawiedliwie znaczy indywidualnie. Spotykałam dzieci chorobliwie nieśmiałe, pełne kompleksów, dzieci zaniedbane i opóźnione w rozwoju, odrzucone przez swoich rówieśników, dzieci złośliwe i agresywne. Zmieniały, czy raczej ujawniały swe prawdziwe twarze dopiero podczas rozmowy, wtedy, gdy nie czuły na sobie ciężaru spojrzeń bezlitosnych rówieśników, odkrywały niekiedy swe zdumiewające motywy postępowania i zmieniały zasadniczo mój o nich sąd. Nauczyło mnie to ostrożności i cierpliwości, pozwoliło życzliwiej na nich i na ludzi w ogóle spoglądać. Utwierdziło mnie w przekonaniu, iż bardzo rzadko stajemy w obliczu jednokierunkowych, prostych alternatyw, gdzie każde „tak” lub „nie” wartościuje człowieka. Na co dzień wszyscy kierują się tak różnymi motywacjami, tak indywidualnym poglądem na świat i życie, że wycinek ich działania, dostępny naszemu subiektywnemu poznaniu, nie może stanowić podstawy oceny. Nie wolno operować szablonami w stosunku do ludzi, gdyż żaden człowiek w nich się nie mieści i choćby owe szablony zbudowane zostały z najszlachetniejszych norm, nigdy nie będą w stanie właściwie ocenić człowieka.

I tak obcowanie z dziećmi wyczuliło mnie na odrębność każdej jednostki ludzkiej, a choć świadomość taką posiadałam, fakt wzmocnienia jej jest niezmiernie ważny.

Obcowaniu z dziećmi zawdzięczam również pośrednio to, iż mogę pisać to, co piszę, pomijając merytoryczną stronę mej wypowiedzi. Brzmi to może absurdalnie, a jednak tak jest. Zauważyłam pewne

niepokojące symptomy czegoś, co można by nazwać chorobą naszego społeczeństwa (?), naszego wieku (?). Wbrew całemu potencjałowi twórczemu, jaki każde dziecko niewątpliwie posiada, uczy się je, jak poruszać się trzymając kogoś za rękę. Jest ciągle kierowane, powodowane, odbiera mu się możliwość decydowania o własnej zabawie, kształcie rysunku czy kolorze farbki do malowania. Przyzwyczajają się ono z czasem do braku samodzielnego wysiłku i staje bezradnie, gdy wymaga się od niego twórczej aktywności. W rozmaitych sytuacjach wybiera łatwą bierność i woli kolorować stempelki kwiatów niż malować własne kwiaty, woli przepisywać zdania niż je układać, woli słuchać bajki niż spróbować ją stworzyć. Kiedy zabraknie owej „ręki” woła rozpaczliwie: „Ja nie umiem!”. Jeśli jednak uda się pobudzić aktywność dziecka, pojawiają się niecodzienne kompozycje barwne, dowcipne zdania i wspaniałe bajki. Sytuacje twórczej aktywności są jednak w szkole stosunkowo rzadkie. Przeważa konieczność wykształcenia w dzieciach przeróżnych umiejętności, wtłoczenia im wiedzy, którą biernie przyswajają. I tak wykształca się nieprzewyciężona niekiedy bierność, ów kamień u szyi wielu ludzi. Trzeba wielkiego wysiłku, by ją przewyciężyć, jeśli jednak uczyni się to, otwierają się przed człowiekiem nieprzeznawane nawet perspektywy.

Chęć zaktywizowania dzieci, wiara, iż jest to możliwe, zmusiły mnie również do przyjęcia postawy aktywnej i dlatego piszę.

Trzecia sprawa, o której chcę napisać, jest niezmiernie delikatna. Z dużą łatwością można tu wpaść w banał, postaram się jednak tego uniknąć. Cięży na mnie pewna niebezpieczna hierarchia ważności problemów świata, w którym żyjemy. Wysuwa ona pewne sprawy na pozycję osi, wokół której obraca się cała reszta, a jest niebezpieczna, ponieważ dewaluuje, czy wręcz eliminuje, wiele innych spraw jako nieważne lub podświadomie godne pogardy. Z takim właśnie balastem trafiłam do szkoły, gdzie zobaczyłam, jak dzieciom zapiera dach z wrażenia, gdy zaczyna padać śnieg, jak potrafią zachwycać się tym, że ryba pływa i ma ogon, a ptak śpiewa. Obserwowałam, jak cieszą się z wiosny, zimy, lata, przyglądałam się ich spontanicznym reakcjom i wybuchom radości. I doceniłam wartość drobiazgów, tych okrucich chwil, które przecież nie przeszkadzają w dźwiganiu ciężaru tego, co „tu i teraz”.

To wszystko, co chciałam napisać. Zdaję sobie sprawę, iż temat nie jest wyczerpany. Czyż jednak może on być wyczerpany? Każdy chyba uczestniczy w innej „lekcji” dawanej przez dzieci. To dwuletnie doświadczenie było dla mnie bardzo ważne, a starałam się pisać o tym co najważniejsze.

„es”

P.S. Moja „lekcja” jeszcze trwa.

DISCE PUER — DISCE MAGISTER

Jestem nauczycielką szkoły średniej. Młoda, aczkolwiek już nie początkująca. Zdaję sobie sprawę, że nie zebrałam jeszcze wielu doświadczeń w pracy, w życiu, ale wiem, że tych, które już stały się moim udziałem, nie będę mogła zlekceważyć. O kilku z nich chciałam napisać. To, że nauczyciel może i powinien czegoś nauczyć się od swych uczniów — wiedziałam jeszcze przed podjęciem pracy. Ale co innego wiedzieć, a co innego doświadczyć. Gdy wypuszczałam w świat moją klasę, z którą byłam bardzo związana uczuciowo, gdy zadawałam sobie pytanie, czego ich nauczyłam, po raz pierwszy spostrzegłam, że mogę to pytanie odwrócić.

1. Pasjonujące doświadczenie rozeznawania „wielości światów ludzkich”.

I znów — wiedziałam o tym już przedtem — ale teraz ja sama spotykałam się z tyloma próbami przedzierania się młodziutkiego człowieka przez gąszcz informacji (i dezinformacji), struktur, przez biologię, przez własne cierpienie, samotnie i wspólnie, świadomie i instynktownie. Czasem uczeń z przyjaźni, z nadmiaru radości życia przychodzi i prezentuje świat swojego serca, a czasem otwiera je, bo się dusi. A wtedy zdarzyło się, że słuchając miałam wrażenie, iż spadają ze mnie zasłony wykształcenia, doświadczenia życiowego, intuicji i odsłania się sama bezradność. Cóż, odpowiedzialność zawiera się w obszarze kompetencji. Nauczyłam się, że w takiej sytuacji właściwym jest ugięcie kolan.

Uczniowie moi dali mi okazję do nauki „rozeznawania światów” innych i do pokory w ich traktowaniu.

2. Szacunek dla myśli, dla ducha przebijającego się przez ociężałość lub kalectwo ciała.

Praca z uczniem inteligentnym jest wspaniała. Kiedyś przypadkowo odkryłam, że większą satysfakcję może dać zgola niespektakularne poruszenie myśli, drgnienie ducha u ucznia, który dotąd „spał” żyjąc. U tamtego, inteligentnego, wysiłek taki byłby może tylko krokiem w drodze. U ucznia ociężałego — etapem.

Osobny rozdział to uczniowie z tzw. „mniejszą siłą przebicia”. Kalectwo (niewidomi czy z ciężką wadą wymowy) połączone z niewyrozumiałością środowiska może stworzyć skuteczną barierę dla ich rozwoju duchowego. Ale nie musi. Nie musi! I walka jest wspaniała. Tego też nauczyli mnie moi uczniowie przez swoją obecność przy mnie.

3. Nauczyciel ma być ekranem, który sprawia, że światło nie razi, a rozjaśnia. Nauczyciel ma być tylko okazją. Jeżeli zaczyna przekazywać jakieś wartości wybijając siebie na pierwszy plan, prefe-

rując spektakularne wystąpienia nad niewidoczne „bycie okazją” dla wcielenia się danej wartości — wtedy uczniowie odbierają to jako tylko spektakularne wystąpienie (które szybko zatrze się w ich pamięci pod naporem następnych), zaś sam nauczyciel straci „sprostytuuje” tę wartość, o którą zabiegał. Uczniowie swoimi reakcjami zmuszają nauczyciela, aby wprowadzał ład w swoje postępowanie. (Postępowanie zaś jest odbiciem posiadanej hierarchii wartości.) A więc nie tyle ucząc, co wychowując ich — świadomie wychowują siebie.

Myślę, że nauczycielstwo powinno być przygodą odkrywającą jeszcze któryś tam wymiar „słów-zasad” — ja-ty. Do osobistego odkrycia tego doszedłem — nie tyle przez czytanie różnych mądrych tekstów — ile dzięki pracy z młodzieżą, która wymagała czytania owych mądrych rzeczy.

4. Poszerzenie dotychczasowego rozumienia pojęcia odpowiedzialności.

Jeżeli kultura jest znakiem czy systemem znaków określających stosunki międzyludzkie (a więc i relację nauczyciel-uczeń), które „dzieją się” w ścisłym powiązaniu z nami (tj. nauczycielem i uczniem), to jesteśmy odpowiedzialni za te „dzieje”, które są dane, które dosłownie czy prawie dosłownie mieszczą się w naszych rękach. To jest odpowiedzialność nie tylko za siebie i przed swoim sumieniem. Można i trzeba określać zadania zawodu nauczycielskiego przez kryterium jego odpowiedzialności. (I rozszerzyć to na inne, nie tylko „zawodowe” płaszczyzny życia).

I znów — w jakiś sposób przeczuwałam, wiedziałam o tym przedtem, ale praca z młodzieżą pozwoliła mi te odczucia skonkretyzować. Pozwoliła zobaczyć pierwsze skutki moich słów, zachowań, poglądów, każała wyciągnąć wnioski.

Czy teraz potrafię być w pełni „odpowiedzialna” za to, co się dzieje między mną a moimi uczniami — to jest inna sprawa! W końcu cały czas stoimy przed czymś, co jest nam „zadane”. Ja „zadaję” moim uczniom, oni — mnie.

„Disce puer — disce magister”

CZEGO NAUCZYŁAM SIĘ OD SWOICH UCZNIÓW I WYCHOWANKÓW?

Nigdy wprost nie stawiałam sobie dotychczas takiego pytania, a jednak w ciągu lat swojej pracy nauczycielskiej czułam, że zmieniam się i to zmieniam na korzyść mimo doświadczeń nie zawsze miłych. (...)

Od początku swojej pracy jako niepodważalne przyjąłem dwie uzupełniające się zasady: zachowywanie wierności prawdzie, w sen-

sie przekazu i interpretacji wiedzy o faktach, oraz wierność chrześcijańskiemu systemowi moralnemu. I dzisiaj, po latach pracy, odczuwam jako wielkie szczęście i łaskę, jako istotę mojej ludzkiej godności, że udało mi się z tej drogi nie zboczyć. W jakim sensie, nie wiedząc o tym, pomagała mi młodzież? Bo mogę ocenić, że mi pomagała, nawet stawiając przeszkody.

Pomagała mi swoją ufnością. Tym zasłuchaniem i wpatrzeniem w nauczyciela, który stoi odsłonięty przed klasą, czuje emanujące z niej napięcie i czyta w oczach uczniów, które wszystkie widzi naraz i każdą parę z osobna, ogromne pragnienie prawdy. Spełnienie tych oczekiwań to odpowiedzialność tak wielka, że sprzeniewierzenie się jej byłoby równoznaczne z utratą godności.

Ale uczniowie pomagają zarazem swoją nieufnością, tym krytycyzmem wyostrzonym w dotychczasowych doświadczeniach, który nakazuje ciągle pytać: „dlaczego?”, „po co”, „jak było naprawdę”?

Temu uczniowskiemu, młodzieńczemu krytycyzmowi zawdzięczam chyba więcej niż zaufaniu, zwłaszcza w sensie mojego osobistego rozwoju intelektualnego. Ileż ja się w życiu naczytałam z myślą o przekazaniu swojej wiedzy w szkole! Czasem tylko dlatego, żeby rozświetlić jakąś nawet mało ważną, ale sporną sprawę. I tu zaobserwowałam u siebie samej ciekawe zjawisko: w pierwszych latach swojej pracy uważałam taką wielogodzinną szperaninę w literaturze naukowej dla wyjaśnienia drobiazgu — jednak za stratę czasu. Rozważałam z pewnym żalem, że przeczytałam takie dzieło, a ograniczona koniecznością realizowania programu przekazałam odpowiednie treści zaledwie w kilku zdaniach i to uczniom, którzy nieraz już zapomnieli, o co im właściwie przed kilkoma dniami chodziło. Z czasem to uczucie żalu w podobnych sytuacjach niepostrzeżenie i bezpowrotnie znikło. Czytam teraz w takich wypadkach z ogromną satysfakcją z własnego rozwoju i rozszerzania horyzontów, będąc w jakimś sensie wdzięczna młodzieży, że mi wskazuje drogi, na które sama od razu bym nie trafiła.

Uczniowie, zarówno słabi jak i wybitni, utrwalili we mnie poczucie odpowiedzialności za słowo. Nie tylko za dobór treści, ale i za formę przekazywania myśli, a zwłaszcza umiejętność niepograżania w nudzie. Słabi i bierni dokonali tego swoją potulną bezmyślnością zobowiązującą do wymagającego wiele trudu przekazywania spraw skomplikowanych w ujęciu jasnym i oczywistym. Zdolni i wybitni rozwijali we mnie zmysł polemiczny, dając wielką satysfakcję swobodnej wymiany myśli w gronie ludzi różniących się w poglądach, ale zjednoczonych szczerym dążeniem do prawdy. (...)

Praca w szkole utrwaliła we mnie szacunek dla cudzych, różnych od moich, byle uzasadnionych i szczyrych poglądów. A także roz-

budziła prawdziwe zainteresowanie dla myśli i przekonań innych ludzi. Prowadząc dyskusję, mając świadomość tego, o czym chciała-bym przekonać, wysłuchuję z ogromną nieraz satysfakcją poglądów oryginalnych, i chociaż czasem nie w pełni umotywowanych, świadczących jednak o umiejętności i niezależności myślenia, o poczuciu wolności i ucieczce przed schematami. Uczniowie tworzą tu atmosferę swobody i czystości. Ja z kolei pomagam im w tym, zgodnie z zasadą niepisanej umowy, że nigdy nie ocenię źle za to tylko, iż czyjeś poglądy są różne od moich. Naturalnie obowiązuje tu warunek, że polemiksi przedstawia odpowiednią argumentację dla swoich tez. (...)

Praca w szkole odsłania obraz społeczeństwa, ujawnia bardzo wiele powikłanych losów osobistych, tragedii rodzinnych, metod wychowywania będących zaprzeczeniem właściwego sensu tego słowa. Obserwacja młodzieży uświadamia, jak niezmiernie ważna jest atmosfera rodzinna i te pojęcia, które zostały ukształtowane przed przyjściem do szkoły, a wśród nich zwłaszcza otworzenie dziecku oczu na istnienie wartości i na fakt życia wokół niego innych ludzi, mających takie samo prawo do szczęścia jak ono. Twórcza rola świadomie realizowanych przez rodziców zasad chrześcijańskich odsłania się tu z całą wyrazistością.

Praca z młodzieżą ukształtowała moją osobowość, dała mi takie zasoby, szczęścia, jakimi nie mógłby mnie obdarować żaden inny zawód. Ale aby móc tego doznawać, trzeba przeżywać szkołę jako wspólnotę: nauczyciel kształtuje młodzież, ale także wzajemnie chce być przez nią kształtowany.

„Zeta”

CZEGO NIE POWINNY SIĘ UCZYĆ OD NAS NASZE DZIECI?

Nienawidzę ankiet, konkursów itp. szopek, a tymczasem ogłoszenia o nich ukazują się częściej niż masło w sklepie. Każde — to zaproszenie do narysowania laurki z wielkim, płomiennym sercem. [...]

Dostają drżaczki.

Tymczasem już po raz trzeci dają się wciągnąć w ankiety i konkursy organizowane przez „Tygodnik”. Nie piszę o tym z kokieterii. Myślę, że to jest ważne. Wiąże się bowiem z doбором tematów, które uważam za znakomite. Przynajmniej dla mnie. Inaczej pewno nie dokonałabym uczciwego podsumowania własnego życia, ani nie zastanawiała się, kim byli moi antenaci, jakich pragnęłabym mieć spadkobierców i co chciałabym, czy mam do przekazania. A nigdy nie wpadłabym na to, by rozważać, czego nauczyłam się od dzieci. Wszystkie tematy zmusiły mnie do refleksji. Do jakże

koniecznego rachunku sumienia, nigdy zresztą nie robionego pod tym kątem. Nie idzie tu o nagrody, a o jakieś „głośne” myślenie, rozważenie umykających na co dzień spraw, ich ocenę.

Temat obecnego konkursu przeżyłam jak trzęsienie ziemi. Dziewiętnasty rok jestem nauczycielką i wychowawczynią. Nie przypominę sobie jednak, kiedy po raz ostatni oceniałam się w tej roli. Wystarczała pozytywna ocena władz. Z młodzieżą nie mam większych problemów. Czyli wszystko w porządku.

Ten temat jest dla mnie oskarżeniem. Samozadowolenie, uspokojenie, ba! sukcesy ułatwiły mi zapomnienie, na czym ciągle polega moja rola.

Nigdy nie było mi tak dobrze jak teraz, kiedy zapomniałam, kim jestem. A jestem teraz, w porównaniu z latami ubiegłymi, najgorzej pracującą wychowawczynią. Nie mam problemów, bo ich mieć nie chcę. A już dobrych kilka lat upłynęło, od kiedy przestałam uczyć się od młodzieży.

Teraz egzekwuję.

Stąd przecież płynie mój spokój, bo wcale lub prawie nie o uczniach nie wiem. Żyjemy odrębnym życiem.

Klasa i ja.

Ja jestem od wymierzania sprawiedliwości. Zawsze mam rację. Nawet jak mówię przepraszam — to chwale siebie:

— Patrzcie, jaka jestem obiektywna, dobrze wychowana. Myślałam się — przepraszam. Powinniście to docenić.

Ja się już nie uczę.

Mnie teraz można tylko głaskać.

Zresztą tak naprawdę to ich chyba lekceważę.

Jakże więc mam się od nich uczyć?

Reprezentujemy dwie różne klasy społeczne: uciskających i uciskanych. Łączy nas budynek, a w tym nie ma nic z sentymentu. Wykułam sobie dewizę: nie jestem od lubienia. Jestem od uczenia. I byłam z tego zadowolona.

Wy burzycie mój spokój.

Płynął on z mojego poczucia uczciwie spełnionego obowiązku. Nie krzywdzę, albo lepiej: świadomie nie krzywdzę i nie poniżam uczniów. Staram się być sprawiedliwa. Zajmuję się na tyle ich sprawami, na ile każą władze. Czasem więcej. Uczniowie mnie lubią. Mogę, gdy zgaśnie światło, spokojnie prowadzić dalej lekcje, przejść wśród nich bez obawy korytarzem. Poznawszy mnie po głosie — zrobią przejście i pomogą dojść do pokoju nauczycielskiego.

Czyli jest dobrze.

Czemu jednak, po konkursowym pytaniu mam wrażenie, a raczej jestem pewna, że jest źle. Musi być źle, skoro Waszym zdaniem, ja mam uczyć się od dzieci, a ja wiem: nie uczę się niczego. Ponadto

czuję, że kiedyś byłam inna. I wiem, że wówczas od młodzieży nauczyłam się wiele. Z tego kapitału dziś żyję i dzięki niemu potrafię dziś ułożyć sobie nie tylko poprawnie, ale wcale dobrze stosunki z klasą.

Przez te dziewiętnaście lat uczyłam w szkołach średnich wszystkich prawie typów. Najwięcej nauczyłam się od moich wychowanków z liceów i techników zaocznych. Niekiedy byli to ludzie starsi ode mnie. Mimo to, jako ich opiekunka byłam przez nich traktowana jak matka i nawet otrzymywałam kwiaty w Dniu Matki. Często znałam ich żony, dzieci. By im pomóc opanować lęk, niekiedy egzaminy rozpoczynaliśmy od rozmowy o rodzinie. Wiedziałam, z którymi przedmiotami mają kłopoty, od nich nauczyłam się cieszyć swoim zawodem. Jakże wielkim przeżyciem dla mnie było, kiedy przeczytawszy lekturę klócili się tak o postawy bohaterów, że dochodziło do gniewów i wzajemnych dasów. Dla nich postacie literackie żyły. Cieszyłam się tym, że pomagam im odkrywać świat. Ze wzruszeniem słuchałam potem wypowiedzi przy maturze. Dzięki nim uczyłam się cieszyć z tego, że istnieją książki i że danym mi jest zbliżanie im wspaniałego świata ludzkiej myśli. Szanowałam tych ludzi, gdyż chcieli się uczyć.

Nauczyłam się doceniać prezent od matki: wykształcenie.

Oni wymagali ode mnie, bym ciągle się uczyła. Przecież im wma-
wiałam: trzeba się uczyć, bo nawet ci najmniej szlachetni — jako ludzie — autorzy w swych książkach pragną świata pięknego i dobrego.

Od nich nauczyłam się tępić lizusów i donosicieli. Patrzyć bez odrazy na kalestwo. Nie dostrzegać go. I nie litować się tanio: „jaki on biedny”.

A przecież któregoś dnia nie wytrzymałam i odeszłam ze szkół zaocznych.

Lubiłam tę pracę i odeszłam.

Brakowało czasu i sił.

Zostałam przy liceum medycznym. I to był mój najlepszy okres.

Moje uczennice, 15-latki, decydujące się na wybór takiej szkoły, napawały mnie szacunkiem. Tutaj uczyłam się liczenia z godnością ucznia młodszego o wiele ode mnie.

Ja więc uczyłam je pojęcia służby na wysokie „c”, a one mnie pracowitości, sumienności i odwagi na co dzień.

W tym zawodzie konieczna jest akuratność. Byłam bałaganiarką. Od nich nauczyłam się punktualności i sprawdzania siebie, niedowierzania sobie. Poza tym przy pięcioletnim cyklu nauczania dostawałam dzieci, a wypuszczałam w świat dorosłe panny.

Jedna z nich dała mi lekcję odwagi.

Lat temu blisko czternaście z okazji Millenium miał przybyć

do mojego miasta J. E. Ks. Prymas. Była to chyba listopadowa sobota. W tym samym dniu wybrałam się z uczennicami kilka kilometrów za miasto do lasu, aby złożyć kwiaty i zapalić znicze na grobach Polaków zamordowanych przez Niemców w czasie okupacji. Do wycieczki (?) przywiązywałam dużą wagę; (uznaje zasadę: nie „przegadać” spraw najważniejszych). Przeciągnęła się nieco ponad dwie godziny. Wróciłyśmy na lekcję ostatnią — przysposobienie obronne, wykładane przez dyrektora. Ten miał zwyczaj spóźniać się na zajęcia po kilkanaście, kilkadziesiąt minut. Dziewczynki zawsze czekały. Tym razem po kwadransie samowolnie poszły do domu. W poniedziałek zostałam wezwana do gabinetu zastępcy. Dyrektor przeprowadzał śledztwo, przy którym miałam być obecna jako wychowawczyni klasy. Szło o udowodnienie, że uczennice uciekły po to, aby iść do kościoła. Nie pomogły tłumaczenia, że uroczystości odbywały się popołudniu.

Jak dziś pamiętam jeden moment.

— Jesteś przewodniczącą klasowego koła ZMS i ty uciekłaś do kościoła?

I spokojna odpowiedź:

— Od tej chwili proszę nie uważać mnie za członka organizacji.

Na marginesie dodam: bohaterka incydentu po zmianie dyrektora została jako najlepsza absolwentka wytypowana przez szkołę na studia lekarskie i ukończyła je. Jestem z nią w kontakcie, tak jak chyba z połową tej właśnie klasy.

I dziś — nie boję się. A może nauczyłam się opanowywać strach? To było kiedyś. A teraz?

Po tylu latach ja mam się od uczniów nadal uczyć?

Przecież na co dzień przebywam w środowisku prawie uczonych: „każden” jeden to magister, inżynier, lub i to, i to.

A ci mają problemy; ile się zrobiło? Czy to zostało zapisane, bo jak nie ma śladu „w papirkach” to tak jakby nie zostało zrobione. Każdą czynność inni i ja musimy 77 razy zapisać, wpisać, opisać. Ledwie to zrobię — już leci następne polecenie, głupsze albo niewiele mądrzejsze od poprzedniego i równie czasochłonne. Więc znowu akcja. Opisać. Zapisać. Wpisać. Podpisać. Tu samorząd. W tym miejscu rodzice. Odwalone. Bogu dzięki. Ile mi zostało?

Rozmowy dotyczą: jak „ich” spacyfikować. Najlepiej niech siedzą i odpowiadają na pytania. Pewno, że jak jest coś do zrobienia, to wydają polecenia: „Ty zrobisz. Zapiszę ci to jako pracę społeczną”. To nasze z „nimi” rozmowy. Z niektórymi nawet czasami miło można sobie pogawędzić. Tylko kiedy? Gdy miałam mniej godzin, bo uzupełniałam etat biblioteką, to była frajda. Miałam kąpiel i czas. (Z tego okresu pochodzą wspomnienia o wyżej wymienionej wychowawce).

Zbiorowo można uczyć, ale nie wychowywać. Przy tej czynności nie można pospieszyć się, przekroczyć planu. Poza tym musi być cicho. W czasie przerw nie można wychować ani samemu niczego się nauczyć.

Pozostają wycieczki. A i te dają nikłą szansę. Chociaż ... Z obecną klasą nawiązałam kontakt przy okazji palenia ogniska i pieczenia kartofli. Impreza odbyła się na wsi, z której pochodziło kilku wychowanków. Wtedy na własnej skórze odczułam, co to znaczy dojeżdżać codziennie ok. 25 km i dochodzić do stacji piechotą przez las — 5 km. Ponadto zobaczyłam chłopców w ich naturalnym środowisku. Do tej pory nawet ich rodzice byli mi obcy, gdyż na wywiadówkach siedzieli w ławkach, a ja rozdawałam klapsy lub głaskałam po główkach, w zależności od wyników w nauce i frekwencji.

Wtedy dzieci i rodziców zobaczyłam bez „mundurów”.

To prości ludzie. Oni już dziś uważają swe dzieci za o wiele od siebie mądrzejsze, bo „chodzą do szkół”. Ja na moich wychowanków nigdy tak nie patrzyłam. Nie rozumiałam, ile to trzeba odwagi i samozaparcia, by z wiejskiej szkoły przejść do dużej średniej w mieście.

Urodziłam się i wychowałam w mieście. Wieś znam z wakacji i z literatury. Aby zrozumieć moje dzieci, musiałam się z nimi znaleźć u nich. Od tego momentu zaczęliśmy „docierać się”. Próbowałam wychowując przedstawić im moje racje i wysłuchać ich. A reprezentujemy różne wzorce kulturowe. Tam dawniej wyznaczała miejsce człowiekowi ilość posiadanej ziemi. Dziś — pieniądze. I teraz przekonał tu moją czeredkę, że poza pieniędzmi wartością jest myśl, wiara, pogoda, książka...

Na koniec wnioski:

To wszystko, co w założeniu władz ma mi pomagać jako wychowawcy: zalecenia, wytyczne, konferencje metodyczno-pedagogiczne itp., ogranicza moją swobodę. Jest to prowadzenie za rączkę ściśle określonym szlaczkiem. Zgodnie ze znakami. Rozliczają mnie nie z inwencji, ale z dokładnego, czy może lepiej udokumentowanego pisania, wykonywania poleceń. Ciągłe jestem uczona i pouczana. Sama niczego nie tylko nie muszę, ale nie powinnam. Trzeba było ankiety bym zdała sobie sprawę, iż jest to polityka zamierzona. Nie zostawić czasu na myślenie. Praca. Praca. Praca. Prędkiej. Prędkiej. Prędkiej. W tym wyścigu do wypuszczenia jak największej liczby absolwentów ginie wychowanie i ogranicza się do tresury. Dobry wychowawca — to dobry treser. Odejdzie od tego ideału — to niebezpieczny eksperyment, albo — jeśli odbywa się z aplauzem władz — eksperyment, którego wyniki z góry ustalono. Stąd nagina się fakty do wyдумanych wniosków. W tych warunkach ginie naturalna

wieź międzyludzka; katedra staje się okopem i nie ma mowy o wychowaniu.

Jakże mam się uczyć od dzieci, skoro jestem obserwatorem reakcji w celu poskramiania, a nie wychowywania?

DODATEK NADZWYCZAJNY

Ankieta spowodowała, że zaczęłam robić notatki z ważniejszych wydarzeń. Oto fragmenty.

Środa Popielcowa.

Wreszcie mogłam wieczorem w kościele spokojnie usiąść i zwyczajnie, po babsku, zapłakać. Wczoraj zginął [...] nasz kolega, 28-letni prawnik, ojciec niespełna dwuletniego dziecka. Uczniowie dość cisi, my niezbyt przytomni. Cały czas musiałam się koncentrować, by nie mówić głupstw. Co oni wiedzą, co myślą o śmierci?

Za dwa dni.

Dzika awantura z szefem. Powód: pod jego nieobecność zamówiliśmy w imieniu własnym, Samorządu Uczniowskiego i Komitetu Rodzicielskiego najdroższe wieńce. Prawdą jest, że przekroczyliśmy kompetencje, bo nie było decyzji dwu ostatnich instancji. O 13⁰⁰ zebranie samorządu. Decyzję zatwierdzono. Wcześniej uczyniło to Prezydium Komitetu.

Czego się nauczyłam? Cenić młodzię jako partnera.

Mój szef takim partnerem boi się być. Bo co na to powiedzą rewidenci, wizytatorzy itd. itd.

Dni następne.

Poprawiam się jako wychowawca jak umiem. Organizuję wyjście całej szkoły do teatru na *Wesele*, wycieczkę jednej klasy do Warszawy, drugiej do Drezna i Berlina. Staram się nawet polubić Józia. Przychodzi mi to z trudem, bo jest bardzo brzydki i niezdolny. On za to ogranicza ilość ucieczek z moich lekcji.

W domu — jak wychować Rafała. To mój bratanek pozostawiony mi przed jedenastu laty.

Boże! jak ja nie lubiłam małych dzieci. Leży, śpi, wrzeszczy, sika. Rafała kocham. Uczy mnie cierpliwości, liczenia się z drugim człowiekiem, dbania o niego w sposób absolutnie bezinteresowny. Pomógł mi pokochać życie. Wzbogacił, wypełnił je. Ale wiem, że chowam go nie dla siebie. Dla niego.

To chyba wszystko.

Ach! Jako bałaganiara musiałam nauczyć się porządku, gdyż jak jego mogę nauczyć czegoś, czego sama nie robię. Nauczył mnie punktualnie wracać do domu, bo czeka. Nie gadać za długo z „kumami”. Musimy przecież odrobić lekcje.

19. III.

Trzeba odmalować mieszkanie i pomyśleć o wakacjach.

Wzięłam więc pogadankę z TWP do poborowych na temat: społeczne i ekonomiczne skutki alkoholizmu. Przejrzałam materiały. Przygotowałam kilka odstraszaających cyfr i przykładów. Tymczasem pogadanka zamieniła się w ożywioną, autentyczną dyskusję zakończoną apelem, bym przekazała „wyżej” co następuje: alkoholizm kwitnie w krajach najuboższych. Wiąże się z celem i sensem życia.

Moi rozmówcy takich celów, przynajmniej doczesnych, nie widzą. Za dziesięć lat mogą otrzymać mieszkanie, za pięćdziesiąt kupić samochód, który w założeniach miał być dostępny dla wszystkich. Człowiek młody, z takimi perspektywami, sięga po kieliszek, bo nie widzi sensu oszczędzania. Zresztą na co ma odkładać?

Jedzenie — w ilości ograniczonej, samochodu, mebli, pralki automatycznej — nie kupi. W życiu trzeba mieć tzw. hol, tzn. kogoś wyżej postawionego, kto pomoże „urządzić się”. Zresztą — mówiono — na sukces znalezienia się w ścisłej, światowej czołówce picia — pracują dorośli, Ci, którzy winni z piciem walczyć. Przekonywali mnie, że akcje typu Komitetu Przeciwalkoholowego są zwykłym wygłupem. Nawet współczuli mi, że muszę o tym mówić. Momentami miałam ochotę wyjść. Oni mieli rację. Byli szczerzy, otwarci. Pełni żalu o niedotrzymywanie obietnic, pozbawieni nadziei, usprawiedliwiający tych, którzy piją. Ale nie akceptowali picia jako pseudo-staropolskiego obyczaju. Uświadamiali mi bezsens pogadek w sytuacji, gdy budżet oparty jest na dochodach ze sprzedaży alkoholu.

Czego się nauczyłam? — po nauczycielsku wracam do tematu, z następnych pogadek nie zrezygnuję. Niech się wygadają, niech siebie nawzajem usłyszą. Innym razem, gdy zajdzie potrzeba, już łatwiej mi będzie bronić swego stanowiska. Będę taką gruszką bokserską. A trening przydaje się w prawdziwej walce!

Zegnano mnie okłaskami. Wydaje mi się, że były nagrodą za stawianie im wymagań: bądźcie Don Kichotami, bądźcie Rejtanami, ale bez szansy i nadziei na uwiecznienie czy to w historii, czy w literaturze.

A teraz sprawa druga.

Od półtora roku zaplanowałam wycieczkę do NRD na Dzień Zwycięstwa. Tymczasem nie ma mi kto zapłacić za opiekę nad uczniami: samej mi opłacić wycieczki nie wolno, bo pracuję. Skoro pracuję, to do pracy nie mogę dopłacać. Kółko się zamyka.

Szkoła ma obowiązek organizować wycieczki, ale nie ma na to funduszy, a uczniowie muszą mieć opiekę. Znalezione rozwiązanie. Zapłaci za mnie młodzież. Podobno tak się robi. Jest to usankcjo-

nowane oszustwo. Pozostają na łaskawym chlebie wychowanków. A jechać muszę, bo nie mogę zawieść klasy. Przecież oszczędzali. Od października odkładali pieniążki, gdyż sami muszą opłacić wszystko. Nie ma na to, by im materialnie pomóc. Komitet Rodzicielski może dać po 40 zł na osobę, tyleż Samorząd Uczniowski z pieniędzy wypracowanych przez nich samych w chłodni. Za to nie dam rady opłacić jednego noclegu w schronisku młodzieżowym. Co począć?

Odsyłają mnie do Kuratorium. Tu dowiedziałam się, że powinniśmy opłacić jeszcze jedno miejsce dla przedstawiciela władzy oświatowej. A tak w ogóle to najlepiej jest nigdzie nie wyjeżdżać. Nie ma wtedy problemów. Najwyżej zalecenie powizytacyjne: częściej organizować wycieczki dla młodzieży.

Czego się nauczyłam?

Jestem bezradna. Oni mi wierzą, a ja nie mogę ich oszukać. Oszukuję więc władzę. Po cichu wpłacałam pieniądze. Podpisuję zobowiązanie, że będę się uczniami opiekować. Pięć dni darmowej, ciężkiej pracy. Jeszcze sporo do niej dołożę.

Tego też się nauczyłam.

21. III.

Na rynku w Krakowie spłonął człowiek.

W niedzielę 23 marca wybory do Sejmu.

Wczoraj byłam na lekcji pokazowej z polskiego. Oskarżano fałszyżm. Uczniowie wyskakiwali jak diabluki z pudełka nim nauczycielka skończyła pytanie.

Czego mnie nauczyli?

Nie oszukiwać, aby wydać się lepszą. Nie reżyserować, szkoła to nie teatr. Szkoła teatrem być nie może.

I podsumowanie lekcji:

Nieprawdą jest:

Zostanie po nas złom żelazny,
I głuchy, drwiący śmiech pokoleń.

Pamiętamy.

Spłonął człowiek.

Słowa ... słowa ... słowa ...

Mnie brak odwagi. Boję się. Szpitala wariatów.

10.IV.

Odpowiedź na pytanie zmieniła się w pamiętnik. Czy mieści się on w ramach pytań: kim dzieci są dla nas? Czego się od nich stale uczymy, czego nas uczą, co im zawdzięczamy?

Jak wspomniałam, na przestrzeni dziewiętnastu lat wychowałam jedno dziecko od zerowego do jedenastego roku życia i setki innych od czternastu do sześćdziesięciu lat; wszystkie nauczyły mnie jed-

nego: nie ma wychowania bez cierpliwości. Cudowne jest poznawanie dzięki nim świata wciąż na nowo. Zawdzięczam im zrozumienie wielkiej prawdy; nie ma wychowania bez miłości; trzeba się przynajmniej wzajemnie lubić. Ogrzewanie serca ich młodością nie pozwala człowiekowi zestarzeć się. Stawiają bowiem nowe wymagania: mam więcej umieć, lepiej rozumieć, szerzej myśleć, sprawiedliwiej osądzać. Nigdy nie uważać pracy za skończoną. Nie pragnąć „świętego” spokoju.

Patrząc na moją nieskromną, z uwagi na ilość stron, odpowiedź wypada mi zakończyć: jest ona w dużej mierze odpowiedzią na pytanie: czego od nas nie powinny uczyć się nasze dzieci.

„19 lat”

CHCĘ UCZYĆ PRAWDY

(...) Dzieci chcą prawdy, nie lubią fałszu i czasem zdumiewają mnie niektóre ich pytania, zwracające uwagę na sprawy, obok których przesłabym prawdopodobnie obojętnie. Najważniejszą dla mnie rzeczą tak w domu jak i w szkole jest wzbudzenie zaufania, bo tylko wtedy mogę liczyć na ich szczerłość. Jako nauczycielka historii w liceum i wychowawca jestem w szczególnie trudnej sytuacji, bo takie czasy. Chcę uczyć w miarę możliwości prawdy. I znów młodzież sama ugruntowała mnie w przekonaniu, że tak trzeba. Otóż trzy lata temu uczeń — maturzysta przyszedł do mnie z kwiatami i powiedział: W imieniu klasy dziękuję nie za to, czego pani nauczyła nas z podręcznika, ale za to, co pani mówiła na marginesie, czego nigdzie na razie przeczytać nie możemy. To dla mnie było niesłychanie cenne i dalej ten swój margines kontynuuję. Ponieważ ja sama uczyłam się w Polsce Ludowej, muszę różnymi drogami szukać prawdy i wciąż się douczać, i pewne rzeczy korygować. Byłam dwa razy w Stanach, wiele rzeczy przeczytałam i douczyłam się, i w miarę możliwości czytam na bieżąco (ostatnio doskonałą broszurkę p. Kisielewskiego *Na czym polega socjalizm*). Naturalnie muszę to bardzo umiarkowanie dozować, ale wiem, że za to mnie młodzież ceni.

Czytam od lat „Tygodnik Powszechny”, często niektóre artykuły dają do przeczytania uczniom, albo sama na lekcjach wychowawczych czytam fragmenty, np. *Co to jest kłamstwo nowoczesne*. Wiem, że nie do wszystkich to trafia, ale niech w każdej klasie chociaż paru uczniów zrozumie, to i tak dobrze. I tak wzajemnie się douczamy, wiem czego oni spodziewają się po mnie i staram się sprostać zadaniu. Dopiero po napisaniu tych paru słów pomyślałam, że to może zbyt szczerze, ale chyba katolickiemu piśmu mogę zaufać.

A.T.

RACHUNEK STRAT I ZYSKÓW

To będzie praca nie na temat, a raczej niezupełnie na temat; jako nauczyciel akademicki mam prawo pisać, czego nauczyłam się od swoich uczniów-studentów, a że chodzi o szczególną grupę studentów jaką stanowią słuchacze zaoczni, więc mimo wszystko może to jest na temat.

Sprawa studiów zaocznych jest prawdopodobnie w swoim założeniu słuszna i społecznie uzasadniona, w praktyce jednak — jakby powiedział Skrzetuski — stanowi „dziwne materii pomieszanie”. Moja odpowiedź na ankietę jest odpowiedzią wykrętną, bo zamiast mówić o tym czego się nauczyłam, opowiem, co widziałam i słyszałam.

Zacznę po marksistowsku od bazy, od spraw bytowych, które jak wiadomo kształtują świadomość, a dopiero w następnej kolejności opowiem co dotarło do mnie ze świadomości ukształtowanej jako nadbudowa. Najgroźniejsze, że jak wiadomo proces narastania kolejnych etapów bazy i nadbudowy jest procesem ciągłym. Mam jednak mówić o tym co widziałam i słyszałam, a nie filozofować. Pracuję na jednym z najświetniejszych uniwersytetów polskich. Zaczynamy. Piątki, wolne soboty, niedziele, czasem raz na miesiąc, czasem więcej. W sali przeznaczonej na jednoczesne przebywanie czterdziestu studentów odbywają się zajęcia i wykłady dla osiemdziesięciu, dziewięćdziesięciu, stu. Co szczuplejsi dosiadają się na już zajęte krzesła. Spóźnieni stają w otwartych drzwiach, jeżeli wykładowca jest drażliwszy i każe zamknąć drzwi, ustawiają się pod ścianami. Niektórzy chyłkiem zjadają swe wysuszone, przywiezione z domu kanapki. Zaduch, okien otworzyć nie można, bo siedzimy w szacownym gmachu, przy bardzo hałaśliwej ulicy. Zmęczone, szare twarze. Jeżeli wśród zgromadzonych tkwi jakieś głębsze zainteresowanie dla tego o czym mowa, trudno to uchwycić gołym okiem. Przerwa. Korytarz zatłoczony, jak dworzec kolejowy w przedświataczne dni. Ze stojących popielniczek wysypują się na podłogę niedopałki, ogryzki i inne śmieci. Następnego dnia rano będą awantury między administratorką gmachu a sprzątaczkami. Oné i tak nie przepracowują się. Z powodu laickiej ideologii obowiązującej w naszym państwie, okna od frontu myte są tylko wtedy, gdy po hałaśliwej ulicy przejeżdża bardzo ważny zagraniczny gość. Od podwórka okien nie myje się prawie nigdy. Ale wracajmy do korytarza w czasie trwania sesji studiów zaocznych. Każdy je coś na sucho, bo bufetu nie ma. Część studentów urywa się do najbliższych barów kosztem następnych zajęć.

Gdzie studenci „zaoczni” mieszkają w czasie sesji — to ich prywatna sprawa. Gdzie studenci „zaoczni” jadają w czasie sesji — to

ich prywatna sprawa. Po pierwsze są dorośli, po drugie samodzielni finansowo, po trzecie i tak dano im ogromną szansę, że zostali wytypowani na te studia, albo w jakiś inny sposób osiągnęli swój udział w tym dobrodziejstwie naszych czasów — jakim jest możliwość studiowania bez oderwania od pracy. Niektórzy śpią wygodnie, bywają tacy (bywają, bywają) co spędzają noc na dworcu. W dużych miastach dworce są wygodne i dość przestronne. (Gorzej będzie gdy studia zaoczne sięgną do Hajnówki czy Bodzentyna.)

Kadra. Nikt mnie jeszcze nie zmusił do pracy w niedzielne seanse, podobno jest za to jakiś dodatek; w soboty (zwykle i wolne) i w piątki wszelkie zajęcia liczone są w pensum. Akurat nasza „kadra” jest nieliczna, wiele zajęć prowadzonych jest przez młodzież, taką zupełną młodzież co to zaledwie uzyskała stopień magistra na studiach dziennych. Taka kadra prowadzi godzinami ćwiczenia z „zaocznymi”, oczywiście kosztem swego własnego warsztatu naukowego. Ale koszt warsztatu naukowego płaci nie tylko całkiem młoda kadra, ci starsi i najstarsi też.

„Zaoczni” mają swoje dodatkowe cierpienia z powodu najmłodszej kadry. Siwawy pan z brzuszkiem, kierownik, a może i więcej, dostaje dwóje od smarkacza w džinsach. Nie każdemu starcza pokory, więc sypią się skargi (to przecież nawet najstarszych nie hańbi poskarżyć się jak w przedszkolu) do dziekanów, rektora, a nawet bywają interwencje przez ministerstwo. Nigdy nie wiadomo, kto ma gdzie wujka, a kto ciocię... Kadry — to nie sprawa na 6 stron ankiety.

Z czego „studiują” studenci zaoczni. Z notatek przede wszystkim. Pytam w bibliotece: „co robicie, jeśli w Waszym województwie siedemnastu studiujących zaocznie nauczycieli potrzebuje tej samej lektury i czasopism?” Odpowiedź: „wypożyczamy dwóm.” — „A czy nie prościej byłoby zrobić odpowiednią liczbę odbitek na kserografie?” — „Nie mamy kserografu”. Biblioteki jako miejsce studiów studentów zaocznych to nie temat na ankietę. A oni jednak studiują i jakoś te egzaminy zdają. Tyle, że w ciągu dwudziestu pięciu lat pracy ze studentami dziennymi nie widziałam tylu łez, co w ciągu roku ze studentami zaocznymi. Nerwy — osobny rozdział. Nerwice — to dla lekarzy.

Motywacja. Dlaczego więc: mimo braku krzeseł, miejsc do spania i jedzenia, młodej, za młodej kadry, mimo kredy i tablicy jako wyłącznych pomocy naukowych — dlaczego mimo to co roku w sali na czterdzieści osób znajduje się około stu, a byłoby więcej gdyby nie warunki rekrutacji? Są takie motywy, które nie wymagają głębszych badań socjologicznych: groźba napływających nowych magistrów, wypychających nie-magistrów z ich stołków, patologiczna w naszym kraju tytułomania i snobizm pseudonaukowy,

wreszcie jakieś własne prawdziwe zainteresowania i własne zdrowe ambicje. Sądząc tylko na zasadzie własnych obserwacji proporcje pomiędzy motywacjami uzasadnionymi a społecznie szkodliwymi są bardzo niewłaściwe. Przytoczę tylko parę charakterystycznych wypowiedzi z bardzo wielu, które miałam okazję usłyszeć sama. Zaznaczam, jestem kobietą i to starszą, więc jak jakiś młody mężczyzna powie, że nic podobnego, to nie dlatego, że ja wymyślam. Tylko nie wszystko wszyscy słyszą.

Studentka 1: „przyszłam na studia zaoczne, żeby przebywać w towarzystwie kulturalnych ludzi” — (zabawne, ta pani pracuje w jednej z większych uczelni wyższych naszego miasta).

Studentka 2: „mąż dobrze zarabia, mam skłonność do poronień i nie mogę donosić dziecka, więc muszę sobie czymś wypełnić życie”.

Studentka 3: „to ojciec mi urządził te studia, ja nie chciałam, chciałam mieć dziecko. Jestem brzydka, bardzo brzydka, był chłopak... ożenił się z inną, ale ja byłam w ciąży, tak się cieszyłam, miałam już dla niego imię, matka zmusiła mnie do przerwania ciąży — nienawidzę jej za to. Słyszysz pani, nienawidzę mojej matki, za to że prawie siłą zmusiła mnie do przerwania ciąży. To dziecko już było. Ojciec urządził mi te studia na pocieszenie. Nie znoszę ich”.

Studentka 4: „kiedy zapisałam się na studia zaoczne, musiałam to ukrywać przed mężem; mówił, że mam dość na głowie domu i pracy zawodowej. Przed każdym egzaminem siedziałam w ubikacji i płakałam, takie były awantury”.

Studentka 5: „gdy się pobraliśmy, oboje mieliśmy tylko szkołę podstawową, ja skończyłam liceum, on próbował, ale zaczął pić. Po tym skończyłam Studium Nauczycielskie — mąż palił mi książki i pił coraz więcej. W domu jest czworo dzieci. Mąż pije, a ja muszę skończyć te studia. Będę magistrem.”

Studentka 6: „na sesję muszę jechać całą noc. Mam dwie córki, mąż mnie rzucił. Zostawiam jedzenie w lodówce. Ta starsza (szkoła podstawowa) gospodarzy, czasem zajrzy sąsiadka”.

Studentka 7: „na to, by przyjechać na sesję muszę wstać o trzeciej, do PKS idę kawałek piechotą, po tym jadę krótko i czekam na połączenie godzinę. Nie, nie ma tam poczekalni, taka budka bez pieca. Po tym znów jadę autobusem. Na pociąg czekam krótko, chyba że się spóźni”. „Nie jest pani zmęczona na zajęciach?” „Nie bardzo, przecież tak sobie postanowiłam”.

Nie miałam okazji spytać tych setek dzieci, których matki o trzeciej rano wyjeżdżają z domu na sesję, lub jadą w jedną stronę całą noc, co one myślą o studiach wyższych swych matek. Może są dumne. „Moja mama będzie magistrem”. Może, a może i inaczej. Może

zapał „Tygodnika Powszechnego” i „Znaku” do organizowania ankiet objawi się i w takiej ankiecie, której przedmiotem będą zaoczne studia wyższe — w oczach rodziny magistranta. A może temat: „wpływ studiów zaocznych żon na alkoholizm mężów” weźmie sobie na warsztat jakiś socjolog-doktorant, którego jedynym życiowym obowiązkiem jest napisać pracę doktorską.

Cytując te wypowiedzi nie miałam wcale zamiaru podważyć wartości zaocznych studiów wyłącznie dla kobiet. Nie, wcale nie. Setki głupawych mężczyzn zdobywa tą drogą tytuł magistra z niewątpliwą stratą społeczną. Tylko, że mężczyzna mimo wszystko jest inaczej niż kobieta potrzebny w domu. Stąd ta nieproporcjonalna ostrość w stosunku do kobiet.

Szczególnie że uczciwie muszę odnotować: kobiety-studentki, przede wszystkim zaoczne, w wielu przypadkach odznaczają się niesłychaną pracowitością i sumiennością, można na nie liczyć. Widziałam wiele dobrych egzaminów magisterskich. Wkładają wielokrotnie w swe studia doświadczenie i zaangażowanie, które przydaje się w samym toku studiów.

Jaki jest więc ogólny rachunek strat i zysków?

Do zysków zaliczymy: rosną kádry z tytułami magistrów, jesteśmy społeczeństwem ludzi kształcących się, wiadomo, że magister równie od nie-magistra przeprowadzi rów melioracyjny.

A straty? Nie, najpierw pytania: magister wie więcej, wie jak lepiej pracować, ale czy jednocześnie zyskuje takie niezbędne w życiu społecznym cechy charakteru jak: obowiązkowość, życzliwość wobec klienta, uczciwość zawodowa?

A straty?

Nie, nie jestem przeciwna studiom zaocznym, umożliwiającym dojście do nauki ludziom zdolnym, zainteresowanym, którzy z jakichś przyczyn tego dojścia nie mieli we właściwym czasie, tym ludziom (w stosunku do obecnie studiujących zaocznie pewnie bardzo nie-licznym) należą się studia zaoczne, ale pod warunkiem:

- że się zapewni właściwą bazę;
- że na studia przyjdą właściwi ludzie, wiedzący czego chcą,
- że przez czyjeś studia nie będzie ktoś cierpieć.

Żebyśmy nie stworzyli nowego prawa: o jakości przechodzącej w ilość.

„Aleksandra”

MISTRZOWIE

Jeżeli głos w tej ankiecie można komuś dedykować, w takim razie wszystko, co się z mojej strony z nim wiąże, to znaczy: pobożny zamiar, jego wykonanie i ewentualne dalsze owoce — niech zechcą

przyjąć jako dowód duchowej łączności — wszyscy Czcigodni Członkowie Zgromadzenia Albertyńskiego.

Taki był widocznie plan pedagogiczny Pana Boga funkcjonujący przy pomocy dzieci, misterium, którego działanie odkrywa się dopiero w jego owocach:

— nauczyłam się od naszych dzieci „być dobrym jak chleb”, który dla wszystkich leży na stole, z którego każdy może kęs dla siebie ukroić i nakarmić się, jeśli jest głodny,

— dochodzić coraz bliżej Pana Boga, czyli odzyskiwać na nowo domenę dzieciństwa,

— być świeckim pomocnikiem Sługi Bożego Brata Alberta w potrzebach ludzi siedemdziesiątych lat dwudziestego stulecia.

Podstawę do głosu w tej ankiecie daje mi rodzicielskie poletko — dwoje dzieci: Andrzej i Marian (mówię dziś, szkoda, że nie było ich tyle, co apostołów), jak również — w niemniej ważnym stopniu — zwyczajna obecność wśród ludzi, lecz z nadzwyczajną okazją bycia z ich dziećmi, nie tylko od „zewnątrz”. (...) (Telegraficzny skrót towarzyszących faktów: rok 1973 — przechodzę trudne perypetie związane z awarią zdrowia. Rok 1974 — choroba nowotworowa finalizuje się, spod drzwi śmierci wyprowadza mnie opatrnościowy anioł. W dalszym ciągu tego roku czynię starania o powołanie statutowego towarzystwa przyjaciół chorych. Decyduję się na płatne ogłoszenie w miejscowym dzienniku swojego telefonu — przyjacielskim telefonem pomocy chorym. Mówię „fiat” na propozycję wydrukowania na temat inicjatywy redakcyjnej noty, oraz występowanie pod hasłem: „telefon zaufania”).

Przez myśl mi wówczas nie przyszło, że to dzieci, tak z miejsca i tak gromadnie korzystać będą z tego zielonego światła. Samodzielnie. Odważnie. Wdzięcznie. Dzieci naszego stutysięcznego miasta. Nie sieroty, nie „z ulicy”, czy ośrodków opieki społecznej. Dzieci, o których można by myśleć, że nie brakuje im niczego do szczęścia.

Doprawdy, wielce żenująca jest nieświadomość naszego społeczeństwa na temat stanu osamotnienia dzieci w warunkach współczesnego życia.

Później miałam okazję dowiedzieć się z prasy zachodniej, że szczytowe liczby korzystających z Telefonseelesorge przesuwają się na roczniki „immer Jugendliche, weil ihre Eltern keine Zeit, oder keinen Rat haben”. Kto jest mi w stanie uwierzyć, że Grześ, moje „telefoniczne” dziecko, miał 5 lat?

W ub. roku ks. bp Wilhelm Pluta kreśląc na kursie katechetyczno-homiletycznym sytuację dziecka w rodzinie odduchowionej powszechnym kryzysem moralności grzmiąco i bez ogródek przypisał rodzicom najcięższy z grzechów: zbrodnię wobec dziecka.

Na Zachodzie sytuacji tej się nie ukrywa, szuka się też środków zaradczych o charakterze stałym i doraźnym. — A u nas? — zapytał ksiądz biskup. W odpowiedzi zwrócił między innymi uwagę na wymowny tytuł reportażu w czasopiśmie „Dookoła Świata” o chłopcu, który usiłował popełnić samobójstwo. Tytuł brzmiał: „Bez klucza”... Inny przykład z zacytowanej przez księdza biskupa odpowiedzi ankietowej — rozpisanej wśród młodzieży wrocławskiej: „Chcę być wierzącym, aby być szczęśliwym, ale wychowałem się w rodzinie areligijnej”.

Byłam w kancelarii parafialnej, gdy ojciec (inteligent) zamawiał pogrzeb dla 13-letniego synka: odebrał sobie życie, przed tym uczęszczał na naukę religii... Czy za ciężki krzyż tego dziecka miał jakieś skutki wychowawcze dla dorosłych wśród których żył? Kto jest ich pewien?

Jedno szczęście mniej? Jedno dziecko mniej? — Brak kluczy? Lepiej ich nie szukać, nie widzieć. Nie ma dla dzieci czasu, nie ma pomocy. Keine Zeit, keinen Rat! A tu, dziecięca lekcja o krzyżu, jako znaku cierpienia od symbolicznej drzazgi w paluszku, którą łatwo można usunąć — aż po najcięższe, jakie tylko można sobie wyobrazić. W przeżyciach dzieci nie ma różnych wymiarów cierpienia, wszystkie są wielkie. „Ecce Homo” zwykliśmy kojarzyć z zewnętrznymi wyrazami cierpienia, autentycznego, czy właściwego tylko dorosłym — cierpiętnictwa, czy hipochondrii. Nigdy nie widziemy go w dzieciach, których uśmiechnięte buzie mogłyby pozować dla reklamowych afiszy mówiących o szczęśliwym dzieciństwie. Tymczasem dzieci są mistrzami najpogodniejszego bohaterstwa krzyża. Tylko się uczę, brać przykład! Z pobudek najczystszej szlachetności, lub na skutek uwarunkowań atmosfery wypełniającej niewielką orbitę ich życia, nasze małe „Ecce Homo” potrafi za woalem naturalnej pogody i zewnętrznego spokoju artystycznie ukrywać różne ciężary doznawanych przeciwności — niesprawiedliwości, niepokoju, lęku, udręki. Tak można — po dziecięcemu — pić kielich goryczy.

Dzieci intuicyjnie lękają się samotności (lękał się jej też sam Chrystus, przed ogrodem oliwnym prosił: „czuwajcie”), dlatego miałam takie dziecięce telefony, w których chodziło o upewnienie się, czy jeżeli kiedyś w przyszłości zdarzy się jakaś potrzeba pomocy, zastaną mnie na czuwaniu... Pamiętają o dziękowaniu, dziękować potrafią niekoniecznie we własnym imieniu, zupełnie jak nie dorosli.

I też, jak nie od dorosłych, lekcję tę u nich miałam, pokaz albertyńskich społecznikowych duchowości i, jak może wyglądać prawdziwe człowieczeństwo wspólnoty. Posłuchajmy o najmniejszym Damianku (4 lata): otrzymał torebkę ulubionych cukierkowych ra-

rytasów i z miejsca biegnie częstować nimi sanatoryjnych współpacjentów. W torebce zostają mu tylko dwa, więc jeden zostawia sobie, drugi dodaje jeszcze jednemu z dzieci. Pytam, dlaczego: — „bo on ciągle płacze”.

Basia: „w mojej klasie jest jedna koleżanka, która, gdy idziemy parami, pani nigdy jej pary nie daje, więc zawsze idzie sama na końcu i pewnie dlatego jest taka smutna. Pani o tym nie mówiłam, bo na nas krzyczy i słucha tylko «lizusów»”. Basia stosowała moje recepty na odsmucenie Ali, lecz bezskutecznie. W końcu Ala, z pomocy Basi, sama do mnie zadzwoniła. Mówiła, że chciałaby mieć taki dom jak jej koleżanki; u niej jest inaczej, bo tato pije. Wynik naszej długiej współpracy był jak z bajki dla dorosłych: Ala wyleczyła tatę okazywaną mu miłością. Cud? Jeżeli nawet tak, to najpierwszą w nim rolę odegrała wrażliwość duchowa Basi.

Żałuję, że nie mogę tu dać głosu każdemu z moich dzieci.

Ale posłuchajmy jeszcze o Damianie, pięknym aniołku nie tylko w aureoli kędziorów. Odkryłam go na samym początku, gdy zamiast telefonów od chorych, których oczekiwałam, rozdzwoniły się dzieci i postanowiłam — w związku z tym — sprawdzać, czy wśród hospitalizowanych chorych mogą znajdować się samotne dzieci. Damian miał nóżkę po operacji stawu kolanowego. W dokumentacji ruchu chorych zapisany bez daty urodzenia; wyglądał na dziecko czterolatnie. Rodzice Damiana, sezonowi robotnicy w pegeerze opuścili pewnego dnia pracę i mieszkanie, wyjeżdżając z dziećmi w nieznanym kierunku. Tylko Damian został sam zamknięty w domu, przywiązany powrozem do łóżka. Znalazł się później w agonalnym stanie w szpitalu. Odratowany, przeszedł operację uszkodzonej powrozem nóżki.

Nazywał mnie „pani-ciocia”. Każde nasze spotkanie witał szaleństwem radości. Inaczej jednak, gdy ktoś przez nieświadomość go uprzedził: „przyjechała twoja mama” — wielkim rozczarowaniem. Usiłowałam porównywać ciężary doznań tego dziecka — głodowe umieranie w niewoli powrozów z... tęsknotą za mamą i tatą... Ten drugi ważył będzie przez całe życie.

Nieobecności rodziców, choćby najgorszych, nie jest w stanie wypełnić nawet najtkliwsza miłość nie-mamy, nie-taty.

I jeszcze o dziecku najstarszym:

Grażynka zadzwoniła do mnie z Warszawy w sylwestrowy wieczór. Znajomi jej poszli na zabawę; ona, choć mogła uczynić to samo, podjęła się czuwania nad ich dziećmi. Dzwoniła, aby nieznanym podziękować w imieniu „wszystkich za wszystko” co przeczytała w życzliwym mi artykule tygodnika „Prawo i Życie”, złożyć życzenia noworoczne.

Grażynka była cierpiącym dzieckiem Pana Boga. Domyślałam się,

że dzielił ją z Nim żal. Po czterech latach przyjaźni opartej na zasadzie: mama — córka; wczoraj dołożyła Grażynka do mojego beneficjum habit, który otrzymała na wczorajszej uroczystości w Zgromadzeniu Sióstr Wizytek w Warszawie. Napisała mi: „Jestem szczęśliwa, w Bogu i dla Boga, a przez Niego dla innych”.

Każdą powstałą w człowieku lukę wypełnia miłość Boża, tylko do poznania jej trzeba dojrzeć. (...)



„Nie będziesz mnie uczył smarkaczu” — skąd my to znamy?

Przypomnijmy sobie przy tej okazji pewne znajome Dziecko. W Jego głos wsłuchiwali się dojrzały w życiu i w wiedzy ... Miejscem akcji była wtedy świątynia jerozolimska. Ale do tego potrzebna jest pokora. Czy zostało w nas coś z niej jeszcze? Przykład trzeba brać „z dołu”. I „z góry”: pochylony nad dzieckiem Jan Paweł II...

Najczystszej wody nie pije się szklanką — powiedział Cyprian Norwid — lecz schyla się po nią do źródła.

Do kogo adresować wniosek zasygnowany medycznym hasłem „na cito”, wniosek o nobilitację zdegradowanej rewolucją obyczajową mądrości życia, która aż od 1618 roku przetrwała w przysłowiu „jako ty rodzice swoje, tak cię uczą dziatki twoje”? Wniosek dotyczy problemu naszej zbrodni — jeśli przypomnieć zdanie księdza biskupa, oraz samotności naszych dzieci...! Od nich nauczyłam się go widzieć!

Na zakończenie spostrzeżenie pytańnikowe z ostatniej niedzieli. Czy mogą nauczyć nas czegoś dzieci coraz liczniej — z biegiem roku szkolnego opuszczające lekcje religii? Owszem, mogą: widzieć w tym problem godny nielekceważenia. Jest to pierwszy stopień otwarcia się na społeczno-nauczycielską rolę naszych dzieci. Stopień drugi, to w danym wypadku przymuszenie się do wyjaśnienia indywidualnych przyczyn tych absencji. (...)

Właśnie wczoraj wysłuchałam w ogłoszeniach parafialnych urgensu skierowanego do rodziców na temat przypilnowania dzieci. Czy wielu rodziców miało okazję go usłyszeć, wątpię bardzo.

W czasie ferii zimowych rozmawiając ze znajomą siostrą katechetką zapytałam, czy ma jakieś kłopoty w swojej pracy. Odpowiedziała, że z frekwencją. Zaproponowałam więc, aby dała mi wykaz takich dzieci, pójdę do domów, wyjaśnię przyczyny, pomogę je zlikwidować, uzupełnić dzieciom braki. Znajoma zareagowała nie ukrywaną radością: „gdyby chociaż dzieci »komunijne«, bo mnie nie wypada iść do domów”. Klaniałam się o wykaz trzy razy. Z jakim skutkiem, nie powiem, bo jest mi bardzo smutno. Minęła pierwsza niedziela po Wielkiejnocy.

„Bez pseudonimu”

14. IV. 1980 r.

BY MÓC WAM SŁUŻYĆ...

Nie mam dzieci rodzonych, ale gdy przeczytałam tytuł ankiety, wiedziałam, że muszę napisać — bo tak wiele od tych dzieci „nierodzonych” się nauczyłam. Jak doczytałam ogłoszenie do końca — zrozumiałam, że mam podstawy do mojej wypowiedzi.

Mam dzieci różne: małe, duże, dziecięte i stare. Można by powiedzieć że jestem mamą, babcią i prababcią... Mówią mi różnie: mamo, ciociu, babciu, pani doktor, pani profesor, albo po prostu „pani”, lub jeszcze prościej „ty” i niezależnie jak mi mówią, stosunek do wielu układa się na płaszczyźnie stosunku matki do dziecka. I nieraz myślałam, dlaczego się tak układa — chyba dlatego, że nie starałam się być dla nich ani mamą, ani nauczycielem, ale starszą koleżanką, przyjaciółką, siostrą... Nie zapomnę, jak młodej dziewczynie — sierocie po domu dziecka zaproponowałam, by mi mówiła „ciociu” — a ona rzuciła mi się na szyję, mówiąc, że chce, bym była dla niej prawdziwą ciocią, a młodym i prawdziwym ciociom mówi się przez „ty” — i zaczęła mi mówić po imieniu.

Chciałam połączyć pracę pedagogiczną z pracą naukową... niby to jest, ale faktycznie zjeżdżałam zawsze na pracę pedagogiczną — za silnie wtargnęliście wy młodzi w moje życie.

Czego się od was, kochani, nauczyłam. Co mi daliście?

1. Dzięki wam zrozumiałam, że w pracy pedagogicznej potrzeba wam od starszego dwu rzeczy razem: miłości i szacunku. Nie zapomnę szkraba ze szkoły podstawowej (V klasa), który odpowiadając mi na pytanie, w którym prosiłam by mi uzasadnił, dlaczego ceni i lubi najbardziej określonego nauczyciela, odpowiedział: „bo ma szacunek do człowieka” — chociaż tym „człowiekiem” był chłopiec 11-letni. To zrozumienie, iż nieodłącznym atrybutem miłości jest szacunek, wy mi daliście...

2. Ten szacunek do człowieka niezależnie od wieku wymagał ode mnie dobrego przygotowywania się do zajęć. Pomogliście mi być dobrym fachowcem.

3. Nauczyliście mnie dyskrecji. Różnie próbowałam rozwiązywać wasze sprawy konfliktowe i rozumiałam, że pomogę wam wyłącznie wtedy, gdy każdy będzie mógł do mnie przyjść, wiedząc, że nic nie zostanie powtórzone i niczemu nie będę się dziwować — choć nieraz tak ciężko z powierzonymi sobie ludzkimi tajemnicami...

To wy nauczyliście mnie, że rady, koniecznej by jak najgłębiej i najlepiej wam pomóc, mam szukać nie u „mądrych ludzi”, ale u stóp Tabernakulum. Tego nauczyliście mnie jakoś „niechcący” — bo może najbardziej uczyłam się dzięki tym, co szukali rozwiązań nie u Boga i nie Bożymi drogami...

4. W pracy z wami i dla was zrozumiałam i zobaczyłam, a może nawet dotknęłam Boga działającego przeróżnymi sposobami w waszych sercach. Chcąc wam pomóc, zmuszona byłam wsłuchiwać się w was i śledzić wasze rozwiązania, tak nieraz różne od tego, co ja bym wam zasugerowała. Uczyliście mnie cierpliwości i wsłuchiwania się — i tego, by nie narzucać swoich rozwiązań według mnie genialnych, a całkiem różnych od tych, do których dochodziliście sami, by Bogu odpowiedzieć (czasem prawie nie wyczuwając, że zbliżacie się do Niego).

5. Po różnych doświadczeniach zrozumiałam, że aby wam pomóc, aby pomóc młodemu skutecznie, trzeba od niego wymagać. A stać jest was na o wiele więcej niż się to nam, dorosłym, wydaje. To było dla mnie bardzo trudne: wymagać kochając, przy dużym zasobie delikatności. To jest zawsze coś, czego się uczę i w czym mi wydatnie pomagacie. Ale to jest konsekwencja wymagania od siebie.

Nie zapomnę studenta, który kreśląc sylwetkę cenionego przez siebie i kolegów nauczyciela, powiedział: „ceniliśmy go, bo od nas wymagał”.

6. Chyba nikt nie jest tak wyczulony na Prawdę, jak młody. Prawdę rozumianą szeroko — również jako przekaz prawdziwych informacji naukowych... I nie wiem, czy szukałabym w tym stopniu, co szukałam, by przekazywane przeze mnie informacje z mojej specjalności były zgodne z metodologią nauki i wyznawanymi przeze mnie nadrzędnymi wartościami (chodzi mi o prawdę naukową i moralną), gdyby nie stawiane przez was wymogi, na które starałam się i staram odpowiedzieć.

7. Chyba mogę powiedzieć, że wy, młodzi, zmusiliście mnie do szukania odpowiedzi na pytanie „jak mam stać się dla was coraz bardziej dyspozycyjną?” i pomogliście mi znaleźć tę odpowiedź w Ewangelii, w radykalizmie Ośmiu Błogosławieństw.

By móc wam służyć, trzeba być wolnym od własnych przywiązań, własnego sposobu myślenia, dzielić się wszystkim: wartościami materialnymi, czasem wartościami intelektualnymi, moralnymi; być otwartym na was i na Boga. Wtargnęliście w mój dom i otworzyliście go szerzej, niż bym sama go otworzyła.

8. Dzięki wam tworzy się we mnie jakaś synteza ukochania Boga i Człowieka — może lepiej to wyrażę, gdy powiem: człowieka w Bogu i Boga w człowieku.

Pisząc te słowa myślę, jak bardzo człowiek nie odpowiada wymagom stawianym przez Boga i was, chociaż i Bóg, i wy pomagacie.

Dam wam przykłady.

Jeden dotyczy słowności: tak mi o nią trudno. Byłam na wakacjach na wsi, opowiadałam dzieciom (5—7 lat) bajkę o królu Popielu. Potem obiecałam, że jak przyjadę na przyszły raz, to im przywiozę książkę. Zajeżdżam za rok (oczywiście ani mi na myśl moja obietnica nie przyszła — widocznie powiedziałam na wiatr. Gdybym obiecała to jakiemuś dyrektorowi, to zapisałabym sobie i przysłała). Pierwsze pytanie dzieci: „przywiozła pani bajkę o królu Popielu, co go myszy zjadły, prawda?”

Drugi przykład: w czasie letniego pobytu z młodymi nie spełniałam wymogów cierpliwości i powiedziałam coś do nich w zdenerwowaniu, podniesionym głosem; wiedziałam, że już kontaktu prawdziwego nie nawiążę, że straciłam tę młodzież. Potem dostaję karteczkę: „jedno słowo może wszystko przekreślić, ale i jedno słowo może wszystko naprawić...”

Obym umiała wasze „nauki” wykorzystać.

Za to wszystko wam, kochani, tym z którymi mam kontakt i tym, których już nie nazwę po imieniu, bo mi się w pamięci zatarli lub umknęli w świat ludzi niezależnych i nie potrzebujących pomocy — dziękuję.

I myślę, że jak będę na tamtym świecie — to zobaczę jeszcze więcej rzeczy i cech, których od was i dzięki wam się nauczyłam, i moje „dziękuję” będzie pełniejsze...

„Dłużniczka”

WĘDRÓWKA DO LUDZI

Moją wędrówkę z samotności do ludzi i z rozpaczki ku nadziei zawdzięczam pracy w domu dziecka i wyborowi kardynała Wojtyły na papieża. Nie zawsze potrafię powiedzieć, co się dzięki komu we mnie stało, tak się te sprawy ze sobą splatają i uzupełniają. Spróbuję jednak tylko o dzieciach.

Przedstawię je. Wiek: 7—18 lat. Płeć: przeważnie dziewczynki. Okres pobytu w domu dziecka: od kilku miesięcy do „od zawsze”. Powód: w 90% alkoholizm kogoś z rodziny — często matki.

Najcenniejszym darem, który otrzymałam od dzieci, jest przeżycie prawdy, że droga do człowieka prowadzi tylko przez miłość i że tylko miłość leczy. Zanim trafiłam do domu dziecka, byłam w kontaktach z ludźmi zawsze bardzo drażliwa, odchodziłam na czyjś jeden niechętny gest lub słowo. Jeśli próbowałam pojednania, to tylko raz, nigdy więcej, a dawaniu towarzyszyła stale obawa, że jestem wykorzystywana. Była to więc postawa może nie aż „oko za oko, ząb za ząb”, ale z pewnością „jak nie, to nie”. W domu dziecka od razu zobaczyłam jej bezużyteczność. Od pierwszej chwili było dla mnie jasne, że jeśli się nie zmienię, to nic tam po mnie.

Cóż z tego, że na niechęć odpowiem obrazą, na złe słowo irytacją, na bunt karą i postawieniem na swoim. To będzie koniec porozumienia. Dziecko zamknie się w sobie, zatnie w uporze, odejdzie i już do niego nie dotrę, już mu nie pomogę. I chociaż często żal i nienawiść tych dzieci, zwłaszcza tych najstarszych, do ludzi i świata na mnie się skupiły, pozostawało tylko jedno — w domu płakać, a w pracy zapominać o urazach i „ambicji” (wtedy jeszcze napisałabym to bez cudzysłowu) i wyciągać rękę. Raz, drugi, trzeci, dzieciąty, wciąż. Nie zawsze to umiałam i nie zawsze coś z tego wynikało. Jednego jestem pewna — jeśli kiedykolwiek wynikło z tego, co robiłam, jakieś dobro, to tylko wtedy, gdy naprawdę pamiętałam, że „Miłość cierpliwa jest, miłość łaskawa jest” — i dalej, aż po — „Wszystko znosi, wszystkiemu wierzy, we wszystkim pokłada nadzieję, wszystko przetrzyma.”

Dzieciom zawdzięczam też chwile, w których padał snop światła na odległe kiedyś i niepojęte słowa Chrystusa: „Lecz jeśli cię kto uderzy w prawy policzek, nadstaw mu i drugi. Temu, kto chce prawować się z tobą i wziąć twoją szatę, odstąp i płaszcz. Zmusza cię kto, żeby iść z nim tysiąc kroków, idź dwa tysiące. Daj temu, kto cię prosi, i nie odwracaj się od tego, kto chce pożyczyć od ciebie”.

Tak więc zmieniałam swój stosunek do ludzi. Staram się nie sądzić, tylko zrozumieć, a winy szukać przede wszystkim w sobie. Trochę, troszeczkę nauczyłam się przyjmować policzki, iść tysiąc kroków i dawać temu, kto prosi. Nadstawiać drugi policzek, iść dwa tysiące kroków i dawać więcej, niż kto prosi, to jeszcze dla mnie zbyt trudne i może zawsze takie zostanie. Jednak prawda, że tak właśnie trzeba, stała się już moją prawdą, a odstępstwo od niej winą.

W domu dziecka po raz pierwszy zetknęłam się bliżej z dziećmi ze szkół specjalnych. „Człowieka trzeba mierzyć miarą serca.” To wiedziałam. Ale nie wiedziałam, że inteligencja może aż tak bardzo nie mieć z sercem nic wspólnego. Dotknęłam również prawdy (tylko dotknęłam, ale noszę w sobie ślad tego przeżycia), że można pokochać dziecko głęboko upośledzone. Oduczyłam się też idiotycznej, cikliwo-sentymentalnej litości. Uświadomiły mi to kiedyś łyzy pewnej pani, a raczej moja na te łyzy reakcja. Pani płakała zorientowawszy się, że jadące ze mną dzieci są z domu dziecka. Młodsze dzieci pytały mnie, czemu ta pani płacze. Starsze nie pytały — wiedziały. Byłam wściekła. A pewnie kiedyś zachowałabym się tak samo, jak ta pani. Myślę, że mój stosunek do wszystkich dotkniętych jakimś kalectwem bardzo wynormalniał.

Dzieci uczą mnie pokory. Ilekroć próbowałam wyobrazić sobie, jaką byłabym mając ich dzieciństwo, dochodziłam do wniosków dla siebie smętnych. Tak często są lepsze ode mnie. Tak często zachwy-

cają mnie i równocześnie zawstydzają swoim entuzjazmem, wytrwałością, wrażliwością, wielkoduszością. Z tego zawstydzienia zrodziła się praca nad sobą. Nie tylko zresztą z zawstydzienia — odczuwałam jako nieuczciwość wymagać od innych, a samej od tych wymagań być daleko.

Dzieci leczą mnie z egocentryzmu. Są cudownym środkiem znieczulającym na moje własne kłopoty i smutki. Wystarczy, że znajdę się wśród nich, a od razu stają się ważne tylko one i ich sprawy. To przejście się nimi trwa i wtedy, gdy są daleko. Dzięki temu mniej myślę o sobie. Wiem już, że lis z *Malego Księcia* miał rację, kiedy mówił: „Stajesz się odpowiedzialny na zawsze za to, co oswoiłeś.” Poczułam się odpowiedzialna za moje dziewczynki. (Na tyle odpowiedzialna, że poszłam wreszcie do lekarza.) Zaczęłam też więcej widzieć i więcej spraw mnie boli. Widziałam domy rodzinne moich dziewczynek. Znam dziewczęta, które po wyjściu z domu dziecka poszły na ulicę. Boli samo istnienie domów dziecka i boli niemożność pozbycia się myśli, że Kościół o tych dzieciach zapomniał.

Będąc z dziećmi stale uczę się czegoś o sobie. Czasem zdobyta wiedza jest źródłem miłego zdziwienia, częściej przykrego zaskoczenia. Do tego poznania siebie przyczyniają się nie tylko wciąż nowe sytuacje, ale i bezpośrednio same dzieci, które w chwilach szczerości mówią wprost, co o mnie myślą. I zawsze jest w tym jakaś prawda, mniej lub bardziej ukryta. Mała próbka takich wypowiedzi: „Uwielbiam, jak się Pani złości. Mogłabym patrzeć godzinami.” Albo: „Pani to czasem, zamiast coś krótko powiedzieć, głądzi i głądzi.” (Pewnie i teraz tak robię.)

Uczę się nie tylko siebie, ale i dzieci. Wciąż jednak stwierdzam, że poruszam się po omacku. Zaczęłam czytać i z zachwytem odkryłam Korczaka. Przedtem był dla mnie tylko autorem *Króla Maciusia* i legendą. Nie wiedziałam, że z taką mądrą, cierpliwą, uważną miłością pochylał się nad dzieckiem, by je zrozumieć. To, co napisał o dzieciach, kazałabym przeczytać obowiązkowo wszystkim ludziom.

Dzieciom zawdzięczam wiele radości i wiele wzruszeń (i łez). I mam — jak je ślicznie nazywa Korczak — dzieci niedzieli mojej własnej duszy.

Nie domyślałam się, jak wielką radością może być odkrywanie przed drugim piękna świata. Moje wolne niedziele i część wakacji stały się własnością dzieci. Gdy tylko mogę, zabieram je z domu dziecka. Z czegoś tam musiałam przez to zrezygnować, ale jestem szczęśliwa, gdy widzę ich radość i zachwyt. A najszczęśliwsza, gdy mogę je wprowadzać w świat gór. Ucieszyło mnie, bo jest mi jakoś bliskie, wyznanie Gastona Rébuffat, zdobywcy Annapurny:

„(...) Spotkałem się z tym młodym chłopakiem; miał 15 lat. Stopniowo odkrywałem przed nim góry i nauczyłem go kochać je. Satysfakcja, jakiej wtedy zaznałem była taka wielka, jak radość z jakiegos pierwszego przejścia.”

Najpiękniejsze jednak chwile przeżyte w domu dziecka to te, w których wierzyłam, że jestem narzędziem w rękę Boga. To na przykład chwile, gdy udawało mi się namówić dzieci do pójścia w niedzielę do kościoła a one potem wracały i mówiły, że były do spowiedzi i Komunii. W takich momentach chciałam być od razu na kolanach.

Dzieci dały mi wiele. Czy ja im dałam coś trwałego — nie wiem.

„Renata”

WIĘCEJ MIŁOŚCI

Moja krótka wypowiedź na ogłoszoną przez redakcję „Znaku” ankietę odbiegnie nieco od tytułu, gdyż wiąże się ściśle z pełnioną przeze mnie funkcją kuratora społecznego dla nieletnich — jest wzięta wprost z życia. (...)

Pełniąc czynności kuratora często spotykam zjawiska wprost szokujące. Posłużę się przykładem. Nadzorowani podopieczni w wieku od 13 do 17 lat popadli w konflikt z prawem naruszając normy współżycia społecznego. Są to najczęściej drobne kradzieże w sąsiednich piwnicach. Motywacja czynu raczej naiwna — ulegli wpływom zdeprawowanego kolegi i na zasadzie solidarności i „zgrywania się” doszli do przestępstwa. W następstwie — dochodzenia, wywiady środowiskowe zakończone postanowieniem Sądu dla Nieletnich. I od tego momentu zaczyna się dramat dziecka. Reakcje rodziców są wprost okrutne, a nawet sadystyczne. Jakże często ojciec (rzadziej matka) obsesyjnie wypomina załamanemu synowi popełnione przestępstwo, kreśląc w jego przerażonej wyobraźni czarną łotrowską przyszłość wypełnioną przestępstwami i więzieniami. Znaczny odsetek prześladowanych załamuje się. Przestaje wierzyć w siebie. I wtedy zaszcute, bezradne i okaleczone psychicznie dziecko zaczyna realizować rodzicielską wizję zrodzoną z nienawiści do niego.

W podobnej sytuacji znajduje się spora liczba dzieci niekochanych, dzieci krzywdzonych przez nierozsądnych i bezwzględnych rodziców.

Można mieć również uzasadnione pretensje do większości wychowawców, nie wyłączając Kościoła. Stanowczo za mało mówi się rodzicom o potrzebie właściwej, mądrze pojętej miłości do dzieci. A przecież można na zebraniach i spotkaniach z rodzicami w szkole, na rekolekcjach i misjach w kościele (kazania stanowe), podkreślać

znaczenie miłości do dzieci, która jest nieodzownym czynnikiem ich prawidłowego rozwoju.

Czego więc można nauczyć się od naszych dzieci? Przede wszystkim miłości, gdyż dziecko w sposób autentyczny realizuje wspaniały Pawłowy hymn o miłości. Każde dziecko swoją nieporadnością, zawierzeniem i bezgraniczną ufnością — woła o naszą miłość.

„Kurator”

HARCERZE, PACJENCI, WŁASNE DZIECI I WNUKI

Nowy konkurs „Znaku”: „czego nauczyły mnie dzieci” — zmusił mnie do przeanalizowania tego problemu i sięgnięcia pamięcią wstecz, aż do lat młodości.

Tak się ułożyło moje życie, że z dziećmi i młodzieżą mam stale do czynienia. Najpierw były to moje harcerki w drużynie, którą zorganizowałam i prowadziłam przez półtora roku. Potem poszerzyło się to grono o hufiec — młodzież i zuchy oraz kadra drużynowych — z którym i pracowałam przez cztery i pół roku.

Ta praca w harcerstwie chyba uczuliła mnie na problem dziecka i młodzieży, bo specjalność, którą obrałam w pracy lekarza to leczenie dzieci i młodzieży.

A potem przyszła trójka własnych dzieci i w końcu trójka wnuków. I tak całe moje życie aż do dnia dzisiejszego jest wypełnione dziećmi, młodzieżą i ich problemami.

Od moich dziewcząt w drużynie i w hufcu nauczyłam się wiele, przede wszystkim dotrzymywania zawsze słowa, zgodności mojego postępowania z tym, o czym im mówię i czego od nich wymagam. Wiedziałam, że zawsze jestem u nich „na cenzurowanym” — że podpatrują mnie pilnie i słuchają bardzo uważnie. Prowadziłyśmy bardzo ciekawą pracę samokształceniową, zwłaszcza ze starszymi dziewczętami, i my, wychowawczynie, też przy tym same dokształcałyśmy się i pracowały nad wyrobieniem swoich charakterów.

Może nawet wtedy nie zdawałam sobie tak dobrze sprawy z tego wpływu na młodzież — dopiero po latach, gdy spotykałam się z moimi dawnymi harcerkami, i one, już dorosłe, opowiadały ile zawdzięczają atmosferze, w jakiej wzrastałyśmy.

Myślę, że ta praca w harcerstwie „zbudowała” mój stosunek do pacjentów. Nauczyłam się traktować każdego pacjenta jako osobowość, która jest ważna — i każda inna. Mimo czterdziestu lat pracy zawodowej nie umiem traktować jej jako stereotyp czy numerek do załatwienia, tylko jako człowieka, który potrzebuje mojej pomocy — choć czasem ten człowieczek ma zaledwie kilka dni czy tygodni.

Przed przyjęciem każdego nowego pacjenta w swoją opiekę od-

czuвам jakby lęk czy troskę: czy podołam, czy zdołam zawsze pomóc. Ufność rodziców moich pacjentów, a potem sympatia jaką mnie obdarzają dzieci pomaga mi bardzo w pracy.

Nie było u mnie zahamowania przy przyjęciu każdego z moich trojga dzieci. Pierwszego syna urodziłam w wieku 26 lat, więc już jako człowiek dojrzały i samodzielny. Obserwację jego rozwoju, jak i dwojga następnych, musiałam dzielić z teściową, bo przecież przez cały czas pracowałam zawodowo. Może też dzięki pracy zawodowej umiałam dziękować Bogu, że każde z nich jest normalne, zdrowe fizycznie i rozwija się umysłowo prawidłowo.

Każde z nich chowało się inaczej, z każdym były inne problemy wychowawcze, toteż prędko zrozumiałam, że już w dzieciństwie można rozróżnić typ osobowości dziecka. Nie można więc traktować całej trójki stereotypowo. Niektóre z tych problemów dotarły do mojej świadomości, gdy dorastali.

W nawale codziennych zajęć i obowiązków, godzenia pracy zawodowej i uzupełniania wiedzy z zajęciami i obowiązkami matki, żony i pani domu, nieraz nie umiałam być cierpliwa, wyrozumiała — i nie zawsze miałam czas dla moich dzieci. W pewnym jednak okresie, gdy nawarstwiły się problemy wychowawcze, zrozumiałam że muszę znaleźć czas, wyrobić w sobie cierpliwość i że muszę umieć słuchać. Na szczęście zrozumiałam, że muszę zrezygnować z kariery naukowej, bo ktoś w domu powinien wychowywać dzieci. Ich problemy „wyleczyły mnie” z osobistych aspiracji, z egocentryzmu.

Teraz to są już ludzie dojrzały, samodzielni, mają własne rodziny. Jeszcze nieraz uczę się od nich. Obserwuję ich stosunek do różnych problemów życiowych, staram się zrozumieć ich postawy życiowe, ich postępowanie. Czasami podziwiam ich różnorodność zainteresowań, ich rozumienie niektórych zagadnień. Nie zawsze są zgodne z moimi i zastanawiam się, kiedy są słuszne.

Po krótkim lub dłuższym okresie braku zaufania do mnie, czy buntu młodych wobec starszego pokolenia, wrócił stosunek zaufania, chęci dzielenia się poglądami. Nauczyli mnie słuchania uważnego i nie krytykowania, więc rozumiemy się dobrze. Nauczyłam się też czekać, aż zechcą mówić.

Inaczej też podchodzę do wnuków. Mam dla nich więcej zrozumienia, więcej cierpliwości niż kiedyś do własnych dzieci. Cieszy ich radość życia i spontaniczność reakcji. Maluchy potrafią zarazić nas dorosłych swoją radością życia, pogodą i ufnością. One też wymagają naszej słowności, dotrzymywania przyrzeczeń i zgodności między tym co mówimy a co czynimy.

Moje rozważania i wspomnienia doprowadziły mnie do wniosku, że między pokoleniami jest raczej stosunek wzajemnego wychowywania i oddziaływania, niż jednostronny autorytet starszych. Tak

też było chyba w Najświętszej Rodzinie, gdzie Matka Najświętsza i św. Józef opiekowali się, wychowywali i uczyli Dziecię Jezus — a Bóg Jezus uzupełniał ich życie swoimi żądaniami, wymaganiami i przykazaniami.

„Monika”

HARCERSKIE LATA

(...) Sama od dziecka wzrastałam w tradycjach wychowania harcerskiego, opartego na ideałach przyrzeczenia harcerskiego „Mam szczerą wolę całym życiem służyć Bogu i Polsce, nieść chętną pomoc bliźnim, i być posłuszną prawu harcerskiemu”. Wprawdzie słowa przyrzeczenia i założenia ideowe ulegały po wojnie zmianom, lecz w swojej drużynie starałam się jak najdłużej kontynuować stare tradycje harcerskie. Początkowo pełniłam sama funkcję drużynowej, dopóki nie przeszkoliłam młodzieży. Zdobywanie sprawności i stopni harcerskich na biwakach, obozach i w roku pracy miało na celu dostarczać harcerkom głębokich i radosnych przeżyć oraz stwarzać okazję do wyrabiania woli, odwagi — słowem do walki z różnymi słabościami ciała i ducha, co mnie również było potrzebne. Praca w drużynie wymagała ogromnego zaangażowania mojego i harcererek. Dlatego obojętne jednostki odpadały, ale te, które przetrwały w drużynie do matury, dawały gwarancję dobrego przygotowania do życia, do pracy zawodowej, jak również instruktor-skiej w ZHP. (...)

Praca w drużynie skończyła się wraz z likwidacją szkoły w roku 1970. Praca zawodowa i społeczna w drużynie wypełniła mi dni i lata. Nie zdążyłam założyć własnej rodziny, zresztą rodzinę moją tworzy młodzież, dzięki której rozwijała się moja osobowość. To dzięki młodzieży nie było w moim życiu miejsca na egoistyczne upodobania.

Wspomnienia z tych lat pozostaną osłodą w najsmutniejszych nawet chwilach, jakie w przyszłości mogą mnie spotkać.

A teraz, co zawdzięczam moim „dzieciom” — uczennicom, harcerkom? Zawdzięczam im wieczną młodość, autentyczną młodość odradzającą się każdego roku w nowych rocznikach. Również stałe poszukiwanie Dobra. Przeżywanie radości jak również klęsk, że coś nie wyszło. Zawdzięczam uczennicom to, że nie miałam czasu na gromadzenie dóbr materialnych, które teraz zmuszałoby mnie do stałego przewietrzania, przeliczania i pilnowania ich, a które pozbawiłyby mnie wolności. Wychowankom zawdzięczam to, że do mnie piszą — o swoich rodzinach, o radościach i smutkach. Że odwiedzają mnie. Mieszkając sama nie czuję się nigdy samotną. Żyję pełnią życia tych, którzy mnie w swoje życie wtajemniczają. Żyję

ich kłopotami, radościami i sukcesami. Jestem przekonana, że młodzież potrzebna mi była do pełniejszego rozwoju duchowego, że ja potrzebna byłam młodzieży w kształtowaniu ich postawy życiowej. Ta wzajemna potrzeba i wzajemne oddziaływanie wytworzyło więź, która, mam wrażenie, przetrwa do późnych lat, a w ciężkich chwilach ułatwi ich dźwiganie. Kontakty z młodzieżą ukazały mi świat marzeń i młodzieńczych ideałów, młodzieńczą ostrość widzenia świata i jej krytyczny stosunek do różnych form ludzkich słabości i niedociągnięć ludzi dorosłych, materialnie i konsumpcyjnie nastawionych do świata. Ten krytyczny sposób patrzenia na dorosłych zmuszał mnie do stałego kontrolowania swoich zachowań i konsekwentnego postępowania. Okazją do omawiania różnych zachowań i postaw harcerzek czy ludzi dorosłych były gawędy przy ogniskach lub kominku. W toku kierowanych rozmów dochodziły do przekonania o wielkim swoim powołaniu jako wychowawczyń przedszkoli i harcerki w kształtowaniu ideowym przyszłych obywateli.

„Harcerka”

PROFESOR STEFAN SWIEŻAWSKI NA KUL-u

Dzień 23 października 1980 roku był na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim dniem prof. Swieżawskiego. Odkonstytuowano wtedy uroczyste wręczenie księgi pamiątkowej wydanej przez Uniwersytet ku czci Profesora; księgi, na którą złożyły się teksty uczniów i przyjaciół tego tak bardzo już zasłużonego, a ciągle twórczego historyka i filozofa. (Wśród autorów księgi widnieje nazwisko Jana Pawła II).

Wręczenie księgi nastąpiło późnym popołudniem, Profesor jednak przybył z Warszawy na Uniwersytet już w godzinach rannych. Przyjechał tu jak do siebie; powitało Go i towarzyszyło Mu w ciągu tego dnia duże grono ludzi, którzy w ciągu 30 lat Jego pracy na KUL-u (1946—1976) stykali się z Jego przyjaźnią, mądrością i wiedzą. Dla nich ten dzień stał się okazją do przywołania z pamięci owej niepowtarzalnej aury, która przenikała zawsze zajęcia akademickie prowadzone przez prof. Stefana Swieżawskiego. „Łatwo weszliśmy w tę samą dawną atmosferę”, powie wieczorem Jan Czerkawski, jeden z najmłodszych docentów, którzy wyszli „spod ręki” Profesora.

Dzień rozpoczął się Mszą Świętą odprawioną w kościele akademickim KUL. Piękną homilię wygłosił ks. prof. Marian Kurdziałek. Echo słów, które powiedział o „iskrach rozpalających płomień mądrości i wiary”, będzie wracać wiele razy w czasie przemówień tego dnia.

Jeszcze przed południem miało miejsce posiedzenie seminaryjne, jak przed laty prowadzone przez profesora Swieżawskiego. Mimo wyjątkowości i odświętności tego spotkania, nie miało ono charakteru akademickiego, lecz — jak zawsze pamiętam te seminaria — merytoryczny. Tym razem poświęcone było dziełu Profesora wydawanemu sukcesywnie w oficynie wydawniczej ATK *Dzieje filozofii europejskiej XV wieku* (zakrojone na 8 tomów, z których 4 już się ukazały). Monumentalne to dzieło, którego rangę dla kultury Europy trudno przecenić, a które dziś w dobie kryzysu tej kultury ukazuje centralne i decydujące dla rozwoju ducha ludzkiego miejsce filozofii wśród innych sfer aktywności ludzkiej — stało się w trakcie dwugodzinnego posiedzenia przedmiotem szeregu specjalistycznych uwag. Zabierali m. in. głos: Zofia Włodek, Władysław Seńko, Mieczysław Markowski, Mieczysław Gogacz i Jan Czerkawski. Podnoszono problemy: charakteru dzieła (przegląd czy synteza epo-

ki; może: etap do syntezy?) i metody pracy (oparcie raczej na źródłach niż opracowaniach). Padła ze wszech miar cenna propozycja, aby *Filozofia XV w.* pozostała — po ukończeniu — dziełem otwartym, uzupełnianym przez następne tomy zawierające wyniki dalszych badań nad filozofią wieku XV (wzorem jest tu słynny *Ueberweg*). Do badań takich impuls daje fundamentalna praca Swieżawskiego. Sam Profesor ustosunkował się do recenzji z *Filozofii XV w.* opublikowanej przez Leszka Kuca w „Więzi” (nr 5, 1980). Seminarium — jak być powinno — okazało się pożyteczne dla wszystkich biorących w nim udział.

Przed wieczorem odbyła się główna uroczystość tego dnia. W wypełnionej auli rektor KUL o. prof. Mieczysław Albert Krapiec wręczył prof. Swieżawskiemu księgę pamiątkową (to druga już po specjalnym numerze „Roczników Filozoficznych” księga wydana na KUL-u ku czci Profesora), „wzruszający wyraz uznania i przyjaźni”, jak powiedział Jubilat. Akt wręczenia poprzedziły przemówienia, podziękowania i gratulacje. Prowadzący uroczystość Jan Czerkawski odczytał telegramy nadesłane z tej okazji do Stefana Swieżawskiego przez bpa Ablewicza, profesorów: Izydore Dąbmską, Aleksandra Gieysztorę, Adama Schaffa, Jerzego Kalinowskiego (nie wymieniam wszystkich). Wygłaszający okolicznościowe przemówienia podnieśli różne aspekty działalności Profesora. O współtworzeniu przez Niego nowego ośrodka kultury polskiej na KUL-u; ośrodka, którego credo stanowi „umiłowanie prawdy”, mówił o. Krapiec. W imieniu przyjaciół i kolegów wystąpił prof. Marian Plezia. Przedstawił w zarysie koncepcję i dorobek historyczno-filozoficzny prof. Swieżawskiego; „zapalał iskry, od których płonęła pochodnia wiedzy” — w takich słowach wyraził inspiratorską rolę Profesora w dziedzinie badań naukowych. Prof. Gogacz — pierwszy habilitowany doktor prof. Swieżawskiego — położył nacisk na wymiar filozoficzno-humanistyczny dorobku swego mistrza; inny Jego uczeń, doc. Czerkawski przedstawił osobowość uczonego i humanisty, którego duch przez tyle lat na Uniwersytecie budował nie tylko wiedzę w zakresie historii filozofii, lecz także konstytuował etos tej dyscypliny naukowej. Serię wystąpień zamknął głos prof. Ernsta, który wspomniął Lwów, gdzie wspólnie ze Swieżawskim wkraczali w świat intelektualnej peregrynacji, miasto o niepowtarzalnym *genius loci*.

Przemówienie prof. Stefana Swieżawskiego zawierało elementy retrospektywne, odnosiło się do dnia dzisiejszego i wybiegało w przyszłość; całe Jego wystąpienie przepełnione było tą szlachetną emocjonalnością, która jest obecna zawsze wtedy, gdy człowiek obcuje z autentycznymi wartościami. Dziękując za spotkanie i za wielokrotne wyrazy uznania, zwrócił się Profesor do przeszłości, której nie-
jako owocem jest obecny etap Jego życia i twórczości. Kiedy krótko,

jednym zdaniem wspominał poszczególne ważne punkty swego życia, towarzyszyła tej relacji historia kultury polskiej i europejskiej.

Najpierw wspomniął Ziemię Hrubieszowską. Tam przyszedł na świat w Hołubiu 10 lutego 1907 r., tam też spędził lata dzieciństwa. Następnym miejscem, na którym zatrzymała się myśl Profesora, był Lwów. Miasto, gdzie skończył X Gimnazjum Państwowe im. Henryka Sienkiewicza i gdzie pobrał najważniejszy zrab wiedzy filozoficznej.

Było to na Wydziale Filozoficznym dla nas prawie legendarnego Uniwersytetu Jana Kazimierza; tam rodziła się przecież współczesna filozofia polska, stąd wzięła swoje źródła szkoła zwana „lwowsko-warszawską”, której ślady rozpoznajemy w co doskonalszych dziełach nauki polskiej. Mistrzami Stefana Swieżawskiego byli m.in.: Kazimierz Twardowski, Kazimierz Ajdukiewicz i Roman Ingarden. Nie poszedł w swej drodze filozoficznej za żadnym z nich, lecz każdy, kto miał szczęście uczestniczyć w seminariach prowadzonych przez prof. Swieżawskiego na KUL-u wie, że duch szkoły lwowskiej (porządek, spokój, rzeczowość i perfekcjonizm metodologiczny przenikał te posiedzenia i pracę tam realizowaną.

Spotkaniem o wielkim znaczeniu dla Jego wyborów filozoficznych było — wspomina Profesor — spotkanie z Etienne Gilsonem. Kiedy w 1929 r. wyjeżdża do Paryża, styka się tam i zawiązuje kontakty ze środowiskiem pochłoniętym właśnie niedawno reaktywowaną wersją interpretacji filozofii Tomasza z Akwinu — neotomizmem egzystencjalnym. Gilson oraz Jacques Maritain są wtedy doskonałymi inspiratorami tego kierunku; w Polsce promotorem i rzecznikiem tomizmu (o innym charakterze niż wersja egzystencjalna) jest o. Jacek Woroniecki. On także przyczyni się do wejścia Stefana Swieżawskiego na ścieżkę Akwinaty. Później w latach 50-tych na KUL-u egzystencjalna filozofia bytu Tomasza będzie „objawieniem” filozoficznym. Profesor Swieżawski będzie (obok o. prof. Krapca i prof. Kalinowskiego) głównym sprawcą owych słynnych „szoków metafizycznych”, jakie przeżywała szczerze wypełniona przez słuchaczy aula uniwersytetu. Maksymalizm, rozległość i ostatecznościowy charakter tomizmu pozwalał na „szeroki oddech” myślenia w tej epoce nakazującej filozofii spełniać minimalne cele oraz traktującej ją instrumentalnie. Wyrazem tego okresu będą dzieła Stefana Swieżawskiego: *Byt*, 1948 oraz *Traktat o człowieku* (przekład i komentarz *Summy teologicznej* I, 75—89), 1956.

Dziejowy kontekst otaczający Tomasza i jego system filozoficzny wprowadził Profesora w zagadnienie filozofii średniowiecza. Historia „filozofii chrześcijańskiej” stanowiła także dziedzinę badań dla Gilsona. W Polsce istniała już piękna tradycja mediewistyczna stworzona przez profesorów Aleksandra Birkenmajera i ks. Konstan-

tego Michalskiego; prof. Swieżawski przedłużył ten łańcuch. Nade wszystko jednak — wspomina teraz — wprowadziło Go na tę drogę „silne przekonanie o ogromnej zwartości całej filozofii”. Badanie filozofii średniowiecznej to „pielgrzymowanie do źródeł” filozofii.

Historia filozofii jest żywiołem, któremu oddał Profesor większą część swojej pracy, swojej osoby. Ogromne dzieła zarówno z zakresu metaprzmiotowego (*Zagadnienie historii filozofii*, 1966) jak i z dziedziny przedmiotowej (*Dzieje filozofii europejskiej XV wieku*, od 1974), praca badawcza, (Zakład Historii Filozofii Średniowiecznej PAN, zakłady kulowskie) i dydaktyczna (na KUL-u spod Jego ręki wyszło 40 magistrów, 15 doktorów, 9 doktorów habilitowanych). Kontaktowanie się z przeszłymi wiekami za pośrednictwem odpornej materii źródeł. Mozolne docieranie do poglądów tych wielkich „bli-skich nieznanym”, których obecność była tak istotna dla kształtu kultury ludzkiej. „Jestem szczęśliwy — mówił na uroczystości kulowskiej prof. Swieżawski — że mogłem w swoim życiu tak wiele i tak długo z tamtymi umysłami obcować”.

Uprawianie historii filozofii przez Profesora odsyła do miejsca, gdzie uprawa ta sięgała bodaj najgłębiej i owocowała nadzwyczaj płodnie. Wydział Filozofii Chrześcijańskiej KUL (współzałożony wraz z innymi profesorami przez Stefana Swieżawskiego; było to w listopadzie 1946 r.) i „jedna z największych miłości” Profesora — Zakład Historii Filozofii. Jak pisze Jan Czerkawski („Biuletyn Informacyjny KUL” 13: 1978 s. 51), „niemał wszyscy uczeni polscy pracujący w mediowistycznej filozoficznej uczęszczali na seminarium prowadzone przez Profesora na KUL-u”. Prowadził nie tylko seminaria i wykłady. O wnikliwości Jego koncepcji dydaktycznej świadczy fakt, iż co roku podejmował ćwiczenia z najmłodszymi (I i II) latami filozofii teoretycznej (zwykle robią to młodszy pracownicy naukowcy). Były to zajęcia niezapomniane i dające tym, którzy wstąpili dopiero w progi filozofii, o wiele więcej niż tylko pewien zasób informacji. Praktyka prowadzenia ćwiczeń z najmłodszymi studentami przez doświadczanego w dydaktyce profesora posiada swoje korzenie w starożytności Sokratesa i filozofii perypatetyków. Jakże rzadko dziś się realizuje tę zasadę.

Przecież w badaniach i nauczaniu filozofii mieści się nie tylko rzeczywistość teoretyczna, objęta taką czy inną formułą organizacyjną. Pracy filozofa, zwłaszcza historyka filozofii towarzyszyć muszą sprawności moralne stojące na straży godności nauki, chroniące jej właściwą wartość czyli prawdę przed ideologizacją, serwilizmem i korupcją. Sprawności te zaświadczone wieloletnią działalnością prof. Swieżawskiego — to: wytrwałość, dokładność, cierpliwość, sumienność, wierność, męstwo i odpowiedzialność.

Praca filozofa to nie tylko rezultaty, ale także etos. Etos tworzą ludzie, środowisko otaczające filozofa. Rezultat pracy filozofa, wymiar moralny — jeśli tak można powiedzieć — tego rezultatu zależy w dużej mierze od ludzi razem żyjących, współpracujących i oddychających wspólną atmosferą. Niezwykle ciepło dziękował Profesor swoim najbliższym: Żonie i Rodzinie — za akceptację, zrozumienie i pomoc w Jego długoletniej pracy. Wspominał życzliwość i przyjaźń kolegów-naukowców (m. in. zmarłego niedawno prof. Władysława Tatarkiewicza), dobrą współpracę z uczniami, niepowtarzalny klimat panujący niegdyś w „dziupli” Zakładu Historii Filozofii KUL, który był Jego ideą i dziełem. Wszystko to składa się na okres środowiska, które umożliwiał rozwój sił twórczych i wspomaga umocnienie postawy moralnej.

Ten perspektywiczny rzut oka wstecz, jak powiedział prof. Swieżawski: „refleksja nad przebytą drogą życia” — zobowiązuje do pewnej konkluzji tak mocno zaakcentowanej przez Profesora na końcu Jego przemówienia. Wszelkie działanie, jakie spełnia człowiek w teraźniejszości ze świadomością współuczestnictwa w kulturze — winno wybiegać w przyszłość. Człowiek w pełni uczestniczy w kulturze, jeśli to, co czyni, przepełnione jest troską o „kulturę jutra”. Nie jest obojętne dla tej kultury, czy przy jej budowaniu przyjmujemy czy odrzucimy filozofię bytu oraz historię filozofii. Filozofia będąca „rdzeniem” kultury europejskiej pełni w niej funkcję środka ciężkości. Bez tego środka trudno mówić o stabilności i sile kultury.

Praca i działalność prof. Stefana Swieżawskiego, którego horyzont aktywności i osiągnięć daleko przekracza dziedziny tutaj wymienione (żeby wspomnieć tylko uczestnictwo w charakterze audytora na Soborze Watykańskim II i działalność w „Iustitia et Pax”), są dowodnym argumentem na rzecz postawy otwartej ku jutru. Historia filozofii stanowi ożywczy pokarm i światło dla metafizyki, która w swoim klasycznym wydaniu nie przestaje być ostoją żywej kultury chrześcijańskiej.

Wojciech Chudy

AFIRMACJA CZŁOWIEKA

Ogromnie dzisiaj wzrasta zapotrzebowanie na tematykę psychologiczną. Zmęczeni i znerwicowani ludzie, mający niejednokrotnie znerwicowane od urodzenia dzieci, zaczynają widzieć, że właśnie w psychologii trzeba szukać pomocy i ratunku: że w naszej epoce

już nie wystarczy prosta intuicja, która w dodatku stopniowo zanika, gdyż nawet matki zostały wytracone z uświęconego rytmu życia i macierzyństwa, straciły grunt pod nogami i przestały w istocie rozumieć, jakie jest ich miejsce i co mają robić. Spostrzegają, że coś jest złe, gdy dziecko zaczyna mieć trudności w szkole, cierpieć na bezsenność, nabierać tików, zamykać się w sobie i odcinać od rodziny. Także ojcowie, którzy dawniej nie musieli intuicji posiadać, ponieważ na ogół miały ją właśnie matki, często spostrzegają, że coś jest nie w porządku. Oczekuje się od nich czegoś, do czego nie byli przygotowani. Chcieliby nowej sytuacji sprostać, ale nie wiedzą jak. Bardzo często wycofują się wtedy na dawne pozycje, te uświęcone tradycją, ale to niczego nie ratuje, tylko pogłębia konflikty rodzinne i trudności wychowawcze. Tym właśnie, którzy skłonni są wycofać się, i tym, którzy pełni dobrej woli chcieliby podjąć nowy styl życia rodzinnego, ale sobie nie radzą, a także wszystkim przeżywającym kryzys własnego powołania — niejedno mogłaby wyjaśnić i ułatwić książka Dominiana.¹

Jej rewelacyjność polega według mnie na tym, że zagadnienia czysto psychologiczne ukazuje w świetle głębokiego rozumienia wiary chrześcijańskiej oraz na tle analizy osobowości Chrystusa nie popadając przy tym ani w moralistykę, ani w pobożny sentymentalizm, a równocześnie nie ześlizgując się w najmniejszej mierze w błuźniercze sprowadzanie Osoby Chrystusa do wymiarów czysto ludzkich. Przeciwnie, w serii wykładów Jack Dominian usiłuje nam pokazać — a czyni to przekonująco — że człowiek na prawdę jest stworzony na obraz i podobieństwo Boga. Postać Chrystusa staje się w jego wywodach przykładem. Wyłącznie przy pomocy analizy psychologicznej, a nie teologicznej, rozpatrując ludzkie cechy osobowości Chrystusa i Jego życie uczuciowe — rozpościera przed nami obraz doskonale pełnej i harmonijnej osobowości, do jakiej każdy z nas może i powinien dążyć: ważniejsze przy tym jest tu słowo „może”. Albowiem Chrystus będąc Bogiem przejawiał równocześnie pełną skalę czysto ludzkich wzruszeń, radości, smutków, cierpień, uczuć opuszczenia, samotności, lęku, przywiązania, miłości, współczucia. W tym wszystkim stanowi On dla nas, dla każdego z nas, wzór, model — możliwy do naśladowania i do zbliżania się do niego, bo w pełni ludzki, z naszych, ludzkich cech złożony, choć zarazem oczywiście nigdy niedościgniony. W tej ludzkiej sferze Osobę Chrystusa różni od nas pełnia i harmonia, których podstawą jest absolutna afirmacja samego siebie: „W tej mierze, w jakiej mógł akceptować bezwarunkowo

¹ Jack Dominian, *Cykle afirmacji ludzkich*, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1979.

siebie w swej pełni ludzkiej i Boskiej postaci, potrafił akceptować innych. Nie było żadnej takiej części Jego Osoby, od której byłby odcięty, i nie było żadnej takiej osoby, lub aspektu jakiejś osoby, którą musiałby odrzucić z powodu niemożności zrozumienia jej człowieczeństwa czy jej potrzeb. Chrystus był całkowicie otwarty dla siebie i dla innych" (s. 24).

Ta myśl stale przewija się przez wszystkie szkice Dominiana, powraca, jest uparcie powtarzana niemal w tej samej formie. Warunkiem harmonijnego rozwoju osobowości jest afirmacja — afirmacja człowieka przez samego siebie i przez jego otoczenie. Tylko wtedy człowiek staje się zdolny do obdarzania miłością i przyjmowania miłości, do realizowania swojego powołania życiowego, obojętnie, czy będzie nim życie w rodzinie czy samotne, świeckie czy zakonne i duchowne.

Ale rzecz nie jest taka prosta. Człowiek dorosły bierze książkę do ręki i ze zdumieniem przygląda się wizerunkowi Chrystusa kreślonemu ręką psychiatry i głęboko wierzącego katolika. Jest to wizerunek żywego Człowieka, poparty barwnymi trafnymi cytatami z Ewangelii, frapujący w swym pięknie i niesłychanie pociągający, budzący pragnienie naśladowania. Uwolnione od dewocyjnych skojarzeń pojęcie „naśladowania Chrystusa” staje się czymś ogromnie atrakcyjnym, aktualnym, wspaniałym i wreszcie bardziej wykonalnym, gdyż Dominian pokazuje szczegółowo, jak można to czynić, na czym to konkretnie polega. Ale równocześnie tegoż dorosłego człowieka ogarnia smutek: podstawą, szkicem dojrzalego wizerunku jest najwcześniejsze dzieciństwo. Dla jednych brzmi to w sposób oczywisty, dla innych jest to rewelacja. Fakt jest bezsporny: pewne determinanty z naszego najwcześniejszego dzieciństwa pozostają i niezależnie od wszystkich naszych późniejszych wysiłków i starań nie potrafimy ich przekroczyć, one wyznaczają naszą drogę naśladowania Chrystusa i to, na ile upodobnimy się do Jego wizerunku. Wiedza, jaką możemy z książki Dominiana zaczerpnąć na temat naszych możliwości zbliżania się do Chrystusa, jest bezcenna, pokazuje, jak możemy pracować nad stworzeniem w sobie przestrzeni dla miłości, nawet jeśli dotąd była ona bardzo zawężona i ciasna. Przedstawiając „warunki konieczne” miłości (przepiękny pierwszy szkic *Ludzka i Boska miłość*!) autor otwiera nam oczy na to, co musimy najpierw w sobie odszukać, by móc kochać i doznawać miłości — a więc być zdolnymi do tego, czego w istocie każdy z nas najbardziej na świecie pragnie, a czego tak często nie potrafi!

Jednakże wydaje mi się, że z książki Dominiana daleko ważniejsza lekcja płynie, i według mnie nie sposób jej przecenić. Ta lekcja płynie ze wspomnianego wyżej, niby to banalnego stwierdzenia o znaczeniu, jakie dla rozwoju osobowości mają wczesne lata dzie-

cinne, co Dominian tak ujmuje: „Wszystkie uczucia mają początek w niebiańskim przeżyciu jedności istniejącej między małym dzieckiem i matką. (...) Potrzeby te pozostają na stałe w ludziach i psychoanalitycy mają nieustannie do czynienia z ludźmi, którzy nie doświadczyli tych uczuć w sposób odpowiedni i są na niezliczone sposoby upośledzeni albo w możliwościach wyrażania ich albo przyjmowania” (s. 20—21). „Nie ulega wątpliwości, że wiara (...) wymaga zaufania, które jest uczuciem powstającym w najwcześniejszym okresie życia. Boga osiągamy przez rodziców nie tylko w tradycyjnym rozumieniu ich jako naszych nauczycieli podstawowych prawd wiary, lecz w sensie żywych źródeł, z których czerpiemy prototypy znaczenia Boga, źródła nieskończonej ufności. Ufność, jaką otrzymujemy ze strony rodziców, daje nam również zaufanie do siebie, będące podstawą posiadania siebie i akceptacji” (s. 30). I dalej: „Co się dzieje, jeśli dziecko z tej czy innej przyczyny nie doświadcza uczucia, że jest chciane i kochane przez rodziców? (...) Gani siebie, czyli przyjmuje oskarżenie rodziców, że jest złe i na prawdę nie posiada żadnych wartości. (...) Ludzie tego rodzaju (...) nigdy nie doświadczywszy właściwych objawów akceptacji, wyrosli z ostrym poczuciem swego braku wartości, wskutek którego nie zasługują obecnie na miłość i akceptację” (s. 32—33).

Tak więc kluczową wydała mi się tu sprawa ogromnego znaczenia, jakie posiadają w tym procesie naśladowania Chrystusa pierwsze lata naszego życia, na które my sami nie mamy żadnego wpływu. — Naśladowanie Chrystusa, czyli najpierw „posiadanie siebie” na to, by móc kochać i być kochanym, co z kolei warunkuje w ogóle prawidłowy rozwój wszystkich aspektów osobowości człowieka i urzeczywistnienie jego życiowego powołania. Tak oto zatem formułuję jeden z „tematów lekcji” po lekturze bogatej w rozliczne wątki książki Dominiana: naszą własną osobowość możemy i musimy nieustannie przebudowywać szukając skutecznych metod otwierania się na drugich i dla drugich. Ale będąc jakby w tym „przeigraniu” z powodu niezawinionych braków z dzieciństwa, możemy być „wygrani” pomagając innym — przez naszą miłość dla nich i bezwarunkową akceptację — odzyskać siebie samych, a przez to uzdolnić ich do przeżycia pełni miłości! Ale co jeszcze ważniejsze: musimy zrozumieć póki czas, że możemy odrobić zaniedbania w tej dziedzinie wobec naszych dzieci, zaniedbania również często niezawinione, gdyż nikt nam wagi tych spraw nie ukazywał, gdy rodziliśmy nasze dzieci i gdy równocześnie wśród zaburzeń rytmu życia zatraciliśmy tę intuicję, o której wspominałam na początku. Jest to kwestia zrozumienia, że typowy dla naszej cywilizacji przerośnięty nacisk na rozwój intelektualny człowieka, z pominięciem jego potrzeb i wychowania w dziedzinie uczuć, pociąga za

sobą katastrofalne skutki w sferze najważniejszej: kontaktów międzyludzkich i zdolności do miłości, która jest fundamentem całego życia. Budowla wznoszona bez niego może być stalowym szkieletem, ale nie ciepłym domem. A każdy z nas w największej głębi swego jestestwa potrzebuje domu, i tylko przezeń może pojąć Dom Ojca, do którego wszyscy dojść mamy...

Tak rodzi się myśl następna: uczy się narzeczonych i młode małżeństwa o wierności małżeńskiej, regulacji poczęć i zbrodni zabijania nienarodzonych, ale zdaje się całkowicie na ich intuicję i „na żywioł” kochanie tych, które się urodziły. Uczy się pielęgnacji i trików pedagogicznych, ale nikt nie uczy młodych ludzi, jak kochać dzieci, jak to się robi, co jest najważniejsze, niezastąpione, nie do odrobienia już nigdy potem. Wydaje mi się, że w dzisiejszym oszalałym świecie jest olbrzymia potrzeba przyjscia z pomocą człowiekowi w tej nauce o miłości prawdziwej, do której wychowanie zaczyna się od poczęcia. Psychologia wydaje mi się dziś niezbędną nauką i dla młodzieży licealnej, i dla studentów, i dla dorosłych. Nie trzeba czekać na skutki pomyłek i niewiedzy, które prowadzą nas z naszymi kilkunastoletnimi dziećmi do poradni psychologicznych, ponieważ nie potrafiliśmy ich kochać w kolebce, mimo najlepszej nieraz woli. Zdaje się, że ta ogromna dziedzina wiedzy czeka jeszcze na podjęcie i wprowadzenie do szkoły, do seminarium duchownego, do kościoła: psychologia praktyczna, która uczy rozumieć człowieka i jego uczuciowe potrzeby, która pomaga kształtować osobowość pełną, harmonijną, podobną do Chrystusa. Dzieło to jest możliwe.

Zaakceptować siebie i zaakceptować drugiego człowieka — tak mało i tak bardzo wiele, tak prosto, a tak ogromnie trudno! Im wcześniej tego doznamy i nauczymy się, tym szczęśliwiej dla naszej więzi z Bogiem i ludźmi.

Wybrane tu wątki w najmniejszej mierze nie wyczerpują całości problemów zawartych w genialnych szkicach Dominiana. Książkę ogromnie warto przeczytać, gdyż dotyczy ona najgłębszych zagadnień wiary, powołań, także duchownych i zakonnych. Analizuje błędy, jakie przez wieki popełniał Kościół w wychowaniu wiernych, pokazuje drogi wyjścia z sytuacji i podejmowane już przez Kościół próby w tym kierunku — np. w kwestii samodzielności wiernych w Kościele, właściwego spojrzenia na wartość przeżycia własnej płci, zrozumienia wagi uczuciowego życia człowieka i zdolności zadzierżgiewania trwałych więzów z drugim człowiekiem; to wszystko dotyczy także dyspozycji człowieka do życia samotnego, w celibacie, w wyłącznej służbie Bogu.

Pragnę tutaj wspomnieć, że nauczanie papieża Jana Pawła II wydaje się iść całkowicie po tej linii. Znajduję w nim zadziwiające

zbieżności z myślą Jacka Dominiana. Być może jest tak również i dlatego, że sama osobowość papieża Jana Pawła II wykazuje wiele z postulowanych przez Dominiana rysów, co po części wyjaśniałoby tajemnicę spontanicznego odzewu ze strony ludzi, z którymi on się spotyka: albowiem „przez wczucie się (empatję) możemy umieścić się w wewnętrznym świecie drugiego człowieka (...), rozpoznać jego potrzeby, pozostając wszakże odrębnymi i przez to osiągalnymi w taki sposób, że potrzeby innych ludzi, ich strapienia czy ich miłość nie przytłaczają nas” (s. 20). „Miłość wymaga ludzkiej dostępności powiększonej przez umiejętność wczuwania się i dopełnionej przez wstrzymującą się od wydawania osądów otwartość” (s. 22). Czy nie to właśnie czyni osobę Ojca Świętego tak bliską każdemu człowiekowi?

W *Cykłach afirmacji ludzkich* znajdziemy nakreślone również w tej perspektywie problemy modlitwy i bliskości wobec Boga, a wreszcie problemy śmierci, cierpienia i smutku, w których, jak i gdzie indziej, naszym towarzyszem i wzorem jest Chrystus, doświadczający wszystkich naszych ludzkich uczuć rozpaczliwego osamotnienia, porzucenia, lęku i smutku, ale równocześnie pokazujący nam drogę ich przezwyciężenia.

Te notatki absolutnie nie mogą zastąpić lektury tej przebogatej książki. Posiada ona jeden, bardzo poważny niestety, mankament: jest tak źle przełożona z angielskiego na polski, że od strony językowej czytanie jej jest prawdziwym umartwieniem, przeradzającym się chwilami w nieumiarkowaną wesołość, wywołaną jakimś bezsensownym zwrotem. Wydaje mi się, że Wydawnictwo Pax powinno naprawdę bardziej zadbać o stronę przekładową tak cennych książek. Tu jedynym ratunkiem byłoby nowe wydanie w lepszym tłumaczeniu i w większym nakładzie — bo chwilami się myśli: zmarnowany trud wydawniczy.

Maria Tarnowska

CZASOWE ŁAMIGŁÓWKI

1. KILKA ŁAMIGŁÓWEK STAROGRECKICH

„Fizycy trzymają się mocno” można by powiedzieć, gdyby nie fakt, że pod tym względem nie ustępują im biolodzy w walce o prymat jednej z obu tych dyscyplin. O jaką jednak fizykę i o jaką biologię chodzi? Nie-fizyk i nie-biolog, mając duże trudności z odpowiedzią na to pytanie, zdobyć się może tylko na to, aby stwierdzić,

że z pewnością nie o fizykę i biologię zamknięte w sferze zagadnień mniej lub więcej tradycyjnych. Biologia ma duże kłopoty z włączeniem świadomości w obręb swych rozważań o życiu żywych organizmów (człowiek nie jest przecież stworzeniem wyłącznie biologicznym!), a fizyka — z przekroczeniem zakłętego kręgu zjawisk materialnych. Dlatego ci fizycy, którzy myślą inaczej niż nakazuje im rutyna, podejmują ryzyko badania nie tylko „własności materii i zjawisk w niej zachodzących” (tak określa fizykę *Encyklopedia PWN*).

Stąd tytuł książki¹, jaką niedawno ogłosił profesor David Park (z Williams College) prowokuje do innego niż zwykle myślenia o czasie: jak pogodzić „obraz wieczności” z „drogami czasu w świecie fizyki”? Dobrze przecież wiadomo, że nikt inny jak Platon (a więc — jak głosi ta sama *Encyklopedia* — „twórca pierwszego systemu filozoficznego idealizmu obiektywnego”) określił czas jako „ruchomy obraz wieczności”, co trudno pogodzić z tzw. „naukowym poglądem na świat.”

Platon mianowicie pisał o czasie ignorując to, co dziś mogłoby uchodzić za prekursorstwo naukowego myślenia, a nawiązywał do Pitagorejczyków i Eleatów. Od pierwszych zaczerpnął m.in. ideę wiecznego powrotu zjawisk i ciągłego odnawiania się świata; drudzy dostarczyli mu materiału do dyskusji na temat niezmienności idei i zmienności rzeczy. Stąd jego uwagi o czasie, jakie znajdujemy w dialogu *Timaios*, krążą wokół określenia go jako „ruchomego obrazu wieczności” — mamy więc z jednej strony niezmienną wieczność a z drugiej jej zmienne odbicia i wyobrażenia. Jest to motyw przewodni jego rozważań, które zawierają m.in. i takie zdanie: „Zatem czas powstał razem ze światem, aby razem zrodzone razem też ustały, jeżeli kiedyś przyjdzie koniec świata i czasu. Powstał na wzór wieczności, aby był do niej możliwie jak najpodobniejszy. Pierwowzór trwa całą wieczność, a czas aż do końca — jako przeszłość, teraźniejszość i przyszłość”.

I te właśnie trzy obszary czasu najbardziej kłopotowały Arystotelesa, wielkiego ucznia a zarazem wielkiego oponenta Platona. W książce Davida Parka Arystoteles pojawia się zaraz na wstępie (z 10 rozdziałów, 4 dotyczą fizyki starogreckiej) jako twórca „łamiągówki” (Aristotle's Puzzle), wynikającej z logicznej zasady wyłączonego środka (s. 5/6). Trzeba więc przypomnieć jeszcze jedną „czasologiczną łamiągówkę” wielkiego Stagiryty, którego rocznicę (2300 lat!) obchodził niedawno cały cywilizowany świat. Oto Arystoteles w dwóch różnych dziełach przedstawił dwa odmienne po-

¹ David Park, *The Image of Eternity. Roots of Time in the Physical World*. Amherst, The University of Massachusetts Press, 1980. Stron VIII + 149.

głady na istotę czasu. W *Fizyce* zaczął od ukazania trudności, jakie się wiążą z odróżnieniem przeszłości od teraźniejszości i przyszłości, a w dalszym toku wykładu zajął się sprawą najbardziej istotną, tj. ustaleniem współzależności ruchu i czasu. Oba są ze sobą ściśle związane, ale nie są identyczne, choć bez ruchu czas nie mógłby istnieć. Podkreślając na każdym niemal kroku współzależność obu tych zjawisk, Arystoteles m. in. twierdził, że mierzymy nie tylko ruch przez czas, ale i czas poprzez ruch. Po dość zawiłych rozważaniach dowiadujemy się, że z reguły mowa jest o czasie wtedy, gdy zdajemy sobie sprawę z sytuacji pośredniej między tym, co było, i tym co będzie. Oto czym jest czas, pisze Arystoteles: liczbą wyrażającą ruch między „przed” i „po”. Powiązany w ten sposób z teraźniejszością, czas jest jak gdyby pomostem między przeszłością i przyszłością. Kontynuując tę postarystotelesowską metaforę można powiedzieć, że czas nie tylko spaja przeszłość z przyszłością, ale i pozwala je wyodrębnić od stale „ruchomej” teraźniejszości. I wreszcie następuje pełna rezygnacji refleksja: „Pewne rozważania nasuwają podejrzenie, że czas albo w ogóle nie istnieje, albo jest pojęciem mglistym i niewyraźnym. Bo oto jedna jego część przeminęła... podczas gdy inna dopiero będzie...”.

Już za życia wielkiego filozofa zwracano uwagę na wiele błędów, niekonsekwencji i niejasności zawartych w jego analizie czasu. Pomijając kilka z nich, na jedną trzeba koniecznie zwrócić uwagę: stosunek między czasem a tym, co Arystoteles nazywał duszą. Twierdził, że „nie może być czasu tam, gdzie nie ma duszy, gdyż nic poza duszą nie potrafi liczyć”. W świetle *Fizyki*, uwaga ta jest niezrozumiała, wyjaśnia się natomiast po przeczytaniu Arystotelesowskiego traktatu *O pamięci i przypominaniu* (*De memoria et reminiscencia*). Tu czas jest ściśle związany z pamięcią: „Wszelka pamięć łączy się z czasem i tylko te zwierzęta, które pojmują czas, wyposażone są w pamięć. Narząd pamięci jest równocześnie narządem pojmowania czasu”.

Arystoteles najwidoczniej przewidywał możliwość idealistycznej interpretacji tej wypowiedzi, bo natychmiast zaznaczył, że ruch istnieje także i w tych przypadkach, gdy nie istnieje dusza, bo związany jest z tym, co było „przed” i z tym, co będzie „po”. Równocześnie jednak czytamy, że pamięć — a nie umysł — umożliwia pojmowanie czasu, co trudno pogodzić z jego podstawowym określeniem czasu, gdyż nie można przypuścić, że czas — pojmowany przez pamięć — nie jest również zjawiskiem ilościowym, tj. nie jest „liczbą wyrażającą ruch”.

Analizujący te i inne arystotelesowskie łamigłówki, Zygmunt Zawirski (1882—1948), przedstawiciel szkoły lwowsko-warszawskiej, przypisywał je temu, że Stagiryta sformułował dwa odmienne okre-

ślenia czasu — jedno obiektywne, a drugie subiektywne, zaznaczając też, że następstwo zjawisk i ich ciągłość nie są zależne od naszej świadomości, ale już choćby tylko ocena trwania jakiegoś zjawiska zależy od umysłu i pamięci człowieka. Nie czas i miejsce, aby rozwodzić się nad tym problemem. Jedno jest pewne: błędem byłoby usiłować sprowadzić te dwa sposoby pojmowania czasu do jedności, choć „*reductio ad unum*” jest prastarą skłonnością każdego myślącego człowieka. Nie można też wykluczyć, że Arystoteles zamierzał świadomie przedstawić dwie odrębne odmiany czasu; tym bardziej, że nie przypisywał czasowi właściwości samodzielnego istnienia, a także — w traktacie *O niebie* — uważał, że czas nie istnieje poza sferą tzw. „gwiazd stałych” (w których istnienie wierzył jeszcze Kopernik).

Dziś przewaga „natury” nad „techniką” jest dla czasologa oczywista i wielu uważa, że gdyby nagle stanęły zegary, trzeba by się uciec do pomocy biologów, aby je prawidłowo uregulować. Święty Germain d'Auxerre, zmarły w 446 r., przeszedł do historii głównie dlatego, że dokonał cudu polegającego na przywróceniu kogutom zdolności porannego piania w wiosce, w której nastąpił całkowity chaos, gdy zabrakło tej porannej pobudki (pisze o tym O. Engelbert w książce *La fleur des Saints*, Paryż 1980).

Oto „Aristotle's Puzzle II”. Wystarczy ją przypomnieć, aby przyznać rację autorowi, który na s. IX swej książki pisze, że fizyka i metafizyka mówią często o tym samym w różnych słowach; i aby wgardliwym milczeniem (*guarda e passa!*) potraktować prymitywny postulat wyrugowania metafizyki z rozważań o czasie: bez względu na to, jak się ją pojmuje. A zwłaszcza wtedy, gdy — jak dla Arystotelesa — jest ona refleksją nad bytem i prawdą.

2. ŁAMIGŁÓWKA WSPÓŁCZESNEGO FIZYKA

W myślowej atmosferze drugiej połowy dwudziestego wieku daje się wyraźnie zaobserwować skoncentrowanie refleksyjnego wysiłku na sprawach człowieka. W filozofii nauki atmosfera ta faworyzuje poglądy głoszące, że nauki przyrodnicze nie tyle badają rzeczywisty świat, ile raczej projekcje struktur pochodzących od ludzkiego umysłu na przyrodę. Cóż może być lepszym przykładem takiej doktryny jak poglądy na czas? To przecież już od Kanta wiemy, że czas jest „kategorią naszego poznania”. Współczesna fizyka wydaje się opierać tym tendencjom. Wprawdzie sama fizyka jest tworem człowieka, ale jej naturalny instynkt wyczuwa, iż bada ona nie własne korzenie tkwiące w ludzkim umyśle, lecz świat w swej istotnej bytowości od tego umysłu niezależny. Rzecz w tym, że wśród praw fizyki znajduje się druga zasada termodynamiki, mówiąca

o statystycznej nieodwracalności zdarzeń. Nieodwracalność ta mocno sugeruje, że to właśnie druga zasada termodynamiki ponosi odpowiedzialność za kierunkowe upływanie czasu (lub przynajmniej jest z tym upływaniem ściśle związana). Dyskusja na ten temat trwa od z górą stu lat. Mimo swojego popularnego charakteru książka Parka stanowi ważny wkład do tej dyskusji.

Przede wszystkim autor uważa — jak na fizyka przystało — że „we wszechświecie jest coś, co pozwala go opisywać przy pomocy wymiaru czasowego” i że „osiągnięcia dynamiki jako teorii, która zgadza się z doświadczeniem, pokazują, iż nawet jeśli czas jedną stopą tkwi w ludzkich zmysłach i wyobraźni, to drugą jest zakorzeniony w przyrodzie, która — jak sądzimy — byłaby tym, czym jest także i wtedy, gdyby nie było ludzkości na jednej z jej planet” (s. 35). Nic dziwnego, że książka w swojej najważniejszej warstwie zajmuje się tą „fizyczną składową” pojęcia czasu. Zasadniczy wkład autora polega na oryginalnej próbie ukazania fizycznych podstaw kierunkowości upływania czasu. Oto tok jego rozumowania.

Druga zasada termodynamiki — zasada wzrostu entropii — jest ze swej istoty prawem makroskopowym, odnosi się ona do wielkich zbiorowisk cząstek. Prawa mikrofizyki są doskonale odwracalne w czasie. Samo tylko uśrednianie zjawisk odwracalnych w poziomie mikro nie może — zdaniem Parka — dać w rezultacie nieodwracalności na poziomie makro. Jednokierunkowość musiała zostać gdzieś przemyciona w trakcie rozumowania. Gdzie? Jeżeli do jednej z połówek litrowego zbiornika wpuścimy 100 molekuł gazu (stan z małą entropią), to bardzo szybko rozkoją się one równomiernie w całym zbiorniku (stan z dużą entropią). Rachunek prawdopodobieństwa pokazuje, że czysto chaotyczne ruchy molekuł sprowadzają je wszystkie znowu do tej samej połowki zbiornika po ... 4×10^{20} latach (jest to okres znacznie przewyższający obecne oszacowania wieku Wszechświata). Ponieważ zajście tego, przecież zupełnie nieegzotycznego, zjawiska jest tak mało prawdopodobne, ilekroć zobaczymy gaz zajmujący tylko część jakiegoś zbiornika, sądzimy, że gaz ten został tam przez kogoś wpuszczony przed chwilą. Na pytanie, gdzie jednokierunkowość czasu została przemyciona, Park odpowiada: „Myślę, że stało się to w założeniu, przyjmującym, iż jeśli układ znajduje się w stanie o niskiej entropii, to prawdopodobnie na skutek działania przyczyny różnej od czystego przypadku” (s. 57). Zasada wzrostu entropii plus pozafizyczny fakt, że przyczyna poprzedza skutek wprowadza kierunkowość do fizyki. Ale w którym miejscu wchodzi do fizyki przyczynowość? Nie może przecież iść o tak mało znaczące w skali Wszechświata zdarzenia jak te, które są wynikiem ludzkiej działalności. Do odpowiedzi na to pytanie przyczyniły się — jak sądzi Park — najnowsze osiągnięcia fizyki

statystycznej (termodynamiki procesów nieodwracalnych) i kosmologii.

Głębsze zrozumienie makroskopowej zasady wzrostu entropii wymaga zejścia do poziomu mikroskopowego. Jak wiadomo, wzrost entropii oznacza zmniejszenie się porządku lub — to samo w innym języku — ubytek informacji. Współczesna fizyka statystyczna odróżnia porządek makroskopowy i porządek mikroskopowy. W aktualnie prowadzonych pracach bada się procesy związane z produkcją entropii, budując ich modele uwzględniające strukturę mikroskopową. Są to modele zbudowane tylko w oparciu o prawa dynamiczne, w swej istocie nieczule na rozróżnienie przeszłości i przyszłości. Dla dużej — i fizycznie realistycznej — klasy tych modeli udało się ustalić następujące twierdzenie: jeżeli pewien układ w pewnej chwili czasu znajduje się w stanie czystego chaosu (stan o maksymalnej entropii), to w sąsiednich chwilach wcześniejszych lub późniejszych (bez rozróżnienia, która chwila jest wcześniejsza, a która późniejsza) układ znajdzie się w stanach mikroskopowo bardziej uporządkowanych. Makroskopowemu wzrostowi uporządkowania towarzyszy makroskopowe jego zmniejszanie się. I odwrotnie: jeżeli układ znajduje się w mikroskopowo uporządkowanym stanie i jeżeli spełnione są pewne dodatkowe korelacje, może zaistnieć proces wiodący do wzrostu makroskopowego uporządkowania (por. w książce ss. 92—93). Twierdzenie to — podkreślmy — zostało dotychczas sprawdzone tylko dla pewnej klasy teoretycznych modeli, ale istnieją poszlaki, że w przyszłości uda się znaleźć ogólny dowód i podnieść je do rangi prawa przyrody.

Przejdźmy teraz do kosmologicznych aspektów zagadnienia. Jak wiadomo, według tzw. standardowego lub kanonicznego modelu kosmologicznego obecna ewolucja zaczęła się od tzw. początkowej osobliwości (Wielkiego Wybuchu). W r. 1976 S. Hawking opublikował pracę, która stała się już dziś klasyczną pozycją w literaturze naukowej. Posługując się wynalezioną przez siebie metodą, która pozwala na uwzględnienie efektów kwantowych w silnym polu grawitacyjnym, Hawking pokazał, iż efekty te w pobliżu osobliwości powodują silną nieoznaczoność, uniemożliwiającą przewidywanie zjawisk w przód i wstecz (jest to nieoznaczoność różna od powodowanej zasadami nieoznaczoności Heisenberga). Oznacza to, że w pobliżu początkowej osobliwości Wszechświat znajdował się w stanie mikroskopowego chaosu.

Teraz wystarczy połączyć wynik Hawkinga z wynikami fizyki statystycznej. Na początku Wszechświat znajdował się w stanie maksymalnego nieuporządkowania mikroskopowego. A zatem w chwilach poprzedzających lub następujących po początku musiał znajdować się w stanie nieco większego porządku. Ale chwil poprzed-

nich nie było. Został więc zapoczątkowany kierunkowy proces ewolucji: wzrost mikroskopowego uporządkowania i towarzyszący mu proces makroskopowego wzrostu entropii (malenie makroskopowego porządku).

Wielki Wybuch jest przyczyną wprowadzającą kierunkowość do fizyki statystycznej, ze swej istoty nieczulej na różnicę pomiędzy przeszłością a przyszłością.

Oto oryginalna hipoteza Parka, wyjaśniająca fizyczną kierunkowość zdarzeń. Autor lojalnie zaznacza, że „cały argument nie jest ścisły, choć posiada on i to w kluczowych miejscach — ścisłe części” (s. 94); jego nieścisłość wynika z braku ogólnych dowodów, zastąpionych tylko modelowymi rozważaniami, i z naszej ciągle jeszcze niedostatecznej znajomości termodynamiki układów w polu grawitacyjnym.

Ścisłe mówiąc, hipoteza Parka ma na celu zrozumienie kierunkowości zdarzeń, nie czasu. Ale to wystarczy. Gdyż — jak słusznie Park zauważa — „skoro płyną zdarzenia, nie ma potrzeby, by płynął czas” (s. 110). Fizyka interesuje się płynięciem zdarzeń, natomiast płynięcie czasu „oznacza tylko pewien wymiar naszego doświadczenia” (s. 110). Lecz to doświadczenie pozostaje w głębokim związku z faktem, że „świat fizyczny jest taki, że można go opisywać równaniami dynamiki” (s. 110).



W 1973 r., podczas Światowej Konferencji o Czasie — odbyła się ona w Japonii, u stóp Fudzi-Jamy — David Park wygłosił referat pt. *Laws of Physics and Ideas of Time*. Książka, jaką teraz napisał świadczy, że pozostał wierny temu tematowi. Trudno się dziwić, skoro (mimo wielu łamigłówek a raczej właśnie dzięki nim) prawa fizyki pomagają nam przemyśleć niejedną ideę czasu. A cóż bardziej cennego niż dawać do myślenia tym, którzy chcą myśleć?

Michał Heller, Waldemar Voisé

OSTATNIE SŁOWO PASTERSKIE ARCYBISKUPA OSCARA A. ROMERO

W sierpniu 1978 roku arcybiskup Oscar Arnulfo Romero (San Salvador) oraz biskup Arturo Rivera Damos (Santiago de Maria) skierowali do swoich wiernych list pasterski *O Kościele, organizacjach politycznych i przemocy*. Ukazał się on w numerze 4 (Win-

ter 1979—1980) amerykańskiego kwartalnika „Cross Currents”. Zanim numer ten dotarł do czytelników, po całym świecie rozeszła się wiadomość o męczeńskiej śmierci arcybiskupa Romero, która nastąpiła 23 marca 1980 roku. W tej sytuacji, publikacja listu pasterskiego z sierpnia 1978 roku nadała mu wagę ostatniego słowa, testamentu „dobrego pasterza który życie swoje daje za owce” (J 10, 11). Biskupi Romero i Damos zabrali głos, aby „wyjaśnić stosunek Kościoła do różnych ludzkich sytuacji, które wiążą się z problemami społecznymi, ekonomicznymi, politycznymi”... Podjęli zwłaszcza problem organizacji społecznych (*popular organisations*) — ich sytuacji w Salwadorze i stosunku Kościoła do nich oraz problem oceny przemocy jako środka do osiągnięcia celów politycznych, społecznych czy ekonomicznych. Rozważanie tych spraw — jak zauważyli biskupi — wiąże się z ryzykiem narażenia się na zarzut mieszania się przez Kościół w politykę i zdradzania swej misji. Może też oznaczać wejście w konflikt z tymi, którzy bronią jedynie własnych interesów. Mimo tych zagrożeń arcybiskup Romero i biskup Damos podjęli „profetyczną misję Kościoła w obronie ubogich, którzy zawsze mieli szczególne miejsce w sercu Pana”. Pierwszym przedmiotem ich pasterskiej troski stała się sytuacja organizacji społecznych w El Salvador. Zaprotestowali oni przeciwko gwałceniu przez państwo prawa obywateli do zrzeszania się (gwarantowanego w art. 160 Konstytucji) poprzez zezwalanie na swobodną działalność tym tylko organizacjom, które są popierane przez administrację państwową, bądź działają w całkowitej zgodzie z rządem. Jest to faktyczna dyskryminacja większości obywateli. Często zaś, gdy dochodzi do powstawania organizacji lub zrzeszeń, ugrupowania prorządowe starają się tak nimi manipulować, aby zwalczały się nawzajem. Szczególnie trudna w Salwadorze jest pod tym względem sytuacja chłopów. Ich organizacje są podzielone i dążą do bratobójczych konfrontacji. Z myślą o nich biskupi zabrali głos, by przypomnieć że „Bóg nie dał nam społecznej natury po to, byśmy się wyniszczali poprzez działanie we wrogich sobie organizacjach, lecz byśmy uzupełniali braki jednostek siłą całości zjednoczonej przez miłość”. Temu celowi ludzkich społeczności służyć mają organizacje społeczne. Ich powstawanie jest dla Kościoła jednym ze znaków czasu, a stosunek do nich stanowi problem ważny tak dla hierarchii jak i dla całej społeczności wierzących w Chrystusa. Problem ten został rozważony również w liście biskupów z Salwadoru. Konkretne rozwiązania jawią się po ustaleniu trzech kryteriów eklesjologicznych, którymi są:

1) natura Kościoła; misja Kościoła jest religijna, nie społeczna czy polityczna, jednakże z tej właśnie misji religijnej „wypływa

jego funkcja budowy i umacniania społeczności ludzkiej zgodnie z Planem Bożym”.

2) służba Kościoła ludziom,

3) miejsce walki o wyzwolenie człowieka w zbawieniu chrześcijańskim: „umacniając w ludziach wiarę w powszechny Plan Zbawienia Kościół głosi i ukazuje sens życia (...) i pracy na rzecz wyzwolenia świata”... bo tylko w ten sposób Kościół „w pełni może służyć doczesnemu wyzwoleniu człowieka”.

Wynika z nich, że Kościół może inspirować powstawanie organizacji społecznych, których życie i działalność w swych początkach wiążą się z życiem i działalnością wspólnoty kościelnej. Należy jednak zawsze rozróżniać wiarę i politykę, które powinny tworzyć jedność w życiu chrześcijan mających powołanie do działalności politycznej, lecz nie mogą być ze sobą identyfikowane. Dlatego Kościół może bronić jedynie praw obywatelskich (prawo do zrzeszania się, strajku, demonstracji, prawo do wolności słowa). Natomiast nie wolno nim się posłużyć w propagandzie o określonych celach politycznych. Kolejną zasadą, o której przypomnieli biskupi, jest moralna lojalność politycznie zaangażowanego chrześcijanina wobec wiary („Ci którzy nazywają siebie chrześcijanami i jako chrześcijanie się organizują, mają wyznawać wiarę w Chrystusa, a w działalności społecznej i politycznej posługiwać się metodami zgodnymi z wyznawaną wiarą”...). Autentyzm wiary powinien ożywiać konkretne wybory chrześcijanina, który wystrzegać się ma jej instrumentalizacji w działaniu politycznym. Nie każdy chrześcijanin ma powołanie do działalności politycznej, więc nie każdy powinien wstępować do organizacji, poza którymi też istnieją możliwości walki o sprawiedliwość, przez np. „wychowanie do wolności i ewangelizację uświadamiającą prawa ludzkie”. Duże znaczenie w ustaleniu właściwego stosunku Kościoła do organizacji społecznych ma atmosfera współpracy hierarchicznej kapłanów i laikatu. Umożliwia ona właściwe rozeznanie granic zaangażowania się w proces polityczny tak ze strony duchowych jak i świeckich. Jeśli chodzi o stosunek Kościoła do tych organizacji, które nie określają się jako chrześcijańskie, to list przypomina, iż „zbawienie Chrystusa ma moc działania i poza granicami Kościoła. Dążenia jednostek i grup, nawet nie wyznających przynależności do chrześcijaństwa, czerpią siłę z Ducha Jezusa Chrystusa. Dlatego Kościół (...) stawia ich wysiłki na równi z działaniem chrześcijan w powszechnym planie chrześcijańskiego zbawienia.”

Ponieważ z działalnością organizacji społecznych wiąże się często problem stosowania przez nie przemocy jako środka do osiągnięcia celów politycznych, społecznych czy ekonomicznych, biskupi wypo-

wiedzieli osąd Kościoła o przemocy (trzeci temat listu). Wyodrębnione zostały różne jej rodzaje:

- przemoc zinstytucjonalizowana; „jest to przemoc wyrażająca się w funkcjonowaniu systemu socjo-ekonomicznego i politycznego, przyjmującego za normalną sytuację, w której niemożliwym jest dokonanie jakiegokolwiek postępu, w której większość ludzi jest siłą produkcyjną rządzoną przez uprzywilejowaną mniejszość”,
- przemoc państwa („użycie przemocy przez państwowe siły bezpieczeństwa dla stłumienia pragnień większości, zniszczenia wszelkich znaków protestu wobec niesprawiedliwości”...),
- przemoc buntu i terroryzmu,
- przemoc rodząca się spontanicznie (reakcja obronna zaatakowanych jednostek lub grup),
- przemoc jako uprawniona obrona.

Wymieniając te rodzaje przemocy, przypomniano o sile zasady „non — violence”, gdyż jak mówi dokument *O Pokoju* konferencji w Medellin: „chrześcijanin jest zdolny do walki, ale bardziej woli pokój niż wojnę”.

Kościół różnie osądza poszczególne formy przemocy. Zawsze potępiał on przemoc stosowaną dla niej samej, lub traktowaną jako pierwsza i jedyna metoda do osiągnięcia jakiegoś dobra. Wypowiedział się też przeciw przemocy zinstytucjonalizowanej, przemocy rządów, terroryzmowi i wszelkim innym jej rodzajom, które mogą wywołać dalsze jej akty. Kościół dopuszcza przemoc w uprawnionej obronie, pod warunkiem, że:

- a) obrona nie przerodzi się w nieuprawnioną agresję,
- b) wyczerpano wszelkie pokojowe środki,
- c) obrona nie przyniesie większej przemocy niż ta, która istniała uprzednio.

Kościół opowiada się za konstruktywną siłą metod „non—violence”. „Chrześcijanin jest człowiekiem pokoju (...) Nie jest pacyfistą, gdyż jest zdolny do walki, ale woli bardziej pokój niż wojnę. Wie, że nagle i gwałtowne zmiany struktur będą same w sobie błędne, nieskuteczne i niezgodne z godnością ludzi” (Medellin, *O Pokoju*, 25). Ten osąd przemocy, dokonany przez biskupów z Salwadoru, podobnie jak porzedzająca go analiza stosunku Kościoła do organizacji społecznych dotyczy sytuacji wielu Kościołów lokalnych. Dlatego w konkluzji listu znajduje się wezwanie wszystkich katolików, członków różnych Kościołów do pracy na rzecz sprawiedliwości i wolności, przypominające słowa Chrystusa: „Coście uczynili jednemu z tych braci moich najmniejszych — Mnieście uczynili” (Mt 25, 40). Wezwanie skierowane zostało też do tych, którzy

dysponują siłą ekonomiczną, do klas średnich, do organizacji, partii politycznych i ludzi sprawujących funkcje publiczne, do wszystkich ludzi dobrej woli. Biskupi zapewnili ze swojej strony, że Kościół „który w tym liście ponownie określił własną tożsamość i misję przyczyni się do ogólnego dobrobytu kraju, gdyż jego wiara w Jezusa Chrystusa i współpraca z wszystkimi, którzy pragną rządzić w sprawiedliwości i pokoju przyniesie prawdziwy postęp”.

Męczeństwo arcybiskupa Romero przemieniło jego list pasterski w testament, zaś apel i zapewnienie biskupów z Salwadoru nabrały szczególnej mocy. Dokument ten zrodził się z wrażliwości na „sytuację grzechu” (Medellin, *O Pokoju*, 1) w jakiej znajduje się cała społeczność ludzka, przeto jest aktualny w k a ż d y c h „warunkach geopolitycznych”.

Grzegorz Dobroczyński SJ

MAREK SKWARNICKI

PIEŚNI POKUTNE

I

Z SINEJ GŁĘBOKOŚCI OPUSZCZENIA MEGO

Z sinej głębokości opuszczenia mego
wołam o pomoc do Pana mego:
Czemu żeś mi zabrał co miałem za swoje,
Czemu żałośliwie na pustkowiu stoję,
Dlaczego mnie nie cieszy ranne przebudzenie
ani zachodu słońca odwieczne milczenie,
Czemu jestem wśród ludzi jak w lesie spalonym,
W którym pomyliłem wszystkie światła strony,
A gdzie stąpnę, to popiół, zawołam, to cisza.
Co mam czynić, Panie, żebyś mnie usłyszał.

O, miałem ja bogactwo dane mi przez Ciebie:
chmury, co cieszą niebo, przyjaciół w potrzebie,
młodość, co się nie liczy z przestrzenią ni czasem,
i nocne niebo w górach gwiazd zapięte pasem,
jeszcze ciepłą przychylność wiatru jodłowego.
I słyszałem w tym wietrze głos Pana mego
i radość czułem w sercu, że jesteś łaskawy.
A teraz nic nie słyszę prócz szelestu trawy,
na której się układa do snu straszna cisza.
Co mam uczynić, Panie, żebym Cię usłyszał.

II

A KIEDY MNIE, PANIE, DOŚWIADCZASZ DOTKLIWIE

A kiedy mnie, Panie, doświadczasz dotkliwie
dusza moja staje przed Tobą w podziwie.
Dusza moja i myśli i serce i słowo
pragną zdjąć z Twojej głowy koronę cierniową.
Czy dostąpię tej łaski, żebyś mi przyzwolił
by bolało mnie wszystko co i Ciebie boli?

Czy moja słabość, z którą do Ciebie przychodzę
może towarzyszyć Twej królewskiej trwodze?
A kiedy anioł kamień z piersi Twej odrzuci
czy mogę biec do miasta krzycząc, żeś Ty wrócił?
Bo jeśli kamień śmierci nie byłby skruszony
będę cierpiał bez celu jakby potępiony.

Jakby ognistym krzakiem są ciernie splątane
i nasze ludzkie życie wśród nich uwiktane.
Ci, którzy znoszą bóle ran swojego ciała,
którym się myśl rozumna z lęku poplątała,
łaknący garstki ryżu, pragnący kubka wody,
ofiary kataklizmów ogromnej przyrody,
trawieni smutkiem czasów pełnych dziwno-
j grozy,
lub wtłoczeni w więzienne despotów obozy,
wszyscy są Twą koroną, wieńcem wiecznej chwały.
Uczyń mnie jej listkiem najmniej doskonałym.

III

DOSTRZEGŁEŚ WRESZCIE, PANIE, MOJĄ LUDZKĄ BIEDE

Dostrzegłeś wreszcie, Panie, moją ludzką biedę
skoro mnie pocieszyłeś dzisiaj rano śniegiem.
Patrząc oknem pokornym na białą zawieję
pomyślałem o szacie, co nad śnieg bieje,
co nie topnieje w słońcu, nie ma na niej plamy,
gdy człowiek Cię miłuje w Twój wiatr zastuchany.
Poza jasną zastoną, która z nieba zwisa,
spoczywała tam, w górach, jeszcze czystsza cisza.
Nawet skały są lekkie, gdy w nie tchniesz nadzieję
i swą suknią okryjesz, co nad śnieg bieje.

Śmierć i życie są razem ze sobą splątane
w śniegu, którym okryłeś swe góry nad ranem.
W mroku może się wydać, że to jest kostnica,
że to kres ostatni wszelakiego życia,
lecz gdy słońce przykłęka na złotej przetęczy,
wtedy wszystko czym jestem też przed Tobą klęczy.
Łód stał się płomieniem, gór szaleje ogień,
goreje moja dusza zamarta przed Bogiem.
Gdy dotrę do rąk Twoich, dobrnę do nich w końcu,
chcę być tylko śniegiem zakochanym w słońcu.

IV

BYŁ CZAS GDY ROZWAŻAŁEM MOC MOJEGO PANA

Był czas, gdy rozważałem moc mojego Pana
patrząc, jak słońce płonie na zgasyłych wulkanach,
na odwiecznych śniegach pod niebem Meksyku.
Odkrywałem Twój bezmiar w fałli Pacyliku,
gdy lśni się oglądana z wyżyn samolotu
i drogą jest ku Tobie bez chęci powrotu.
Jest jasną głębią życia, otchłanią zbawienia,
szczęściem rozkołysanym w świetlistych przestrzeniach,
objąć go nie można, ani niczym zmierzyć.
Patrzeć tylko i patrzeć, cieszyć się i wierzyć.

Lecz jest czas widzenia i czas zamkniętych powiek,
kiedy boi się spojrzeć prawdzie w oczy człowiek,
bo gdy je odemknie, noc widzi przed sobą,
nie dostrzega światła, słyszy tylko słowo.
Więc pragnie je zrozumieć, zbliżyć się do niego,
choć zewnętrzne ciemności światła ciągle strzegą.
I słowo rośnie w ciszy, w blask się przyobleka,
który nie wiesz czy jest z Boga, czy z wnętrza człowieka.
Objąć go nie można, ani niczym zmierzyć,
tylko oczy zamknąć by czekać i wierzyć.

V

OSOBLIWA TO WIELCE DLA CZŁOWIEKA CHWILA

Osobliwa to wielce dla człowieka chwila
kiedy wie, że się nad nim Pan Świata pochyła,
ani tego nie widzi, ani nie zgaduje,
lecz wie o tym na pewno, bo Twą bliskość czuje.
Tak jak ptaki w lesie budząc się o świcie
zanim słońce wszędzie, już cieszą się życiem,
tak jak stary żebrak u stóp Twego krzyża
wie kto nim pogardza, kto się z sercem zbliża,
tak i ja wiem dziś, Panie, żeś ty pochylony
nad tym, co według świata było już stracone.

Ach, na co tu patrzeć, czemu się przyglądać,
 tyle jest pięknych istot w morzach i na lądach,
 ilu świętych ludzi co mają zasługi,
 a ja cóż mam — tylko niespłacone długi
 wobec Pana mego, wobec Stwórcy świata:
 zakopane talenty, roztrwonione lata.
 Więc nie rozumiem Ciebie, który rządysz wszystkim,
 czemu się pochylasz nad tym wysypiskiem
 licznych mych słabości, buntów i rozkoszy.
 A na domiar tego mnie o litość prosisz.

VI

GDY ZNÓW NA ZNAK OD CIEBIE CZEKAM NAZBYT DŁUGO

Gdy znów na znak od Ciebie czekam nazbyt długo
 mimo, że pragnę Twoim być bratem i sługą
 w znękanym samotnością sercu lęk się budzi
 i uciekam na miasto, by czekać wśród ludzi.
 Lecz skoro samotności dotknęłyś chorobą,
 Niechętnie otwierają inni drzwi przed tobą.
 Szybko je zamykają z łańcuchowym zgrzytem,
 co brzmi jakby gwoździe w boskie ręce wbite,
 a co mogło być znakiem pojednania ludzi,
 jeszcze większy niepokój w sercu moim budzi.

O, kroczyłem ja nieraz w orszakach modlitwy
 śpiewających jak wojsko po zwycięskiej bitwie,
 które z muzyką wkracza w bramy Jeruzalem
 ścieląc pod Twoje stopy dywan barwnych pałem
 Szum rzeszy nieprzebranej, żagle feretronów
 ciągnęły sieć z połowem do Twojego domu.
 Teraz jestem jak ryba na brzeg wyrzucona,
 co na piasku bez wody męczy się i kona.
 Podejdź litościwie do mnie Matko Boża,
 weź w ręce, wrzuć napowrót do ludzkiego morza

Marek Skwarnicki

CE NUMÉRO de „Znak” veut faire une place de choix à un article du prof. Stefan Swieżawski, historien de la philosophie et auteur d'une vaste synthèse de la pensée philosophique au XV^e siècle — dont quatre tomes ont déjà paru et quatre sont en préparation. L'article décrit les différentes manières de cultiver la métaphysique et la contemplation de la vérité. Cet article est suivi du compte-rendu de W. Chudy sur la célébration du soixante-dixième anniversaire du philosophe qui a eu lieu récemment à l'Université catholique de Lublin.

Le rôle de la métaphore dans la connaissance humaine: tel est le thème de deux études: celle de l'abbé Tischner met l'accent sur sa place et sa nécessité notamment dans la pensée philosophique, et celle de l'abbé Frankowski examine son application dans l'Écriture Sainte.

Avec un commentaire philosophique détaillé sur les débuts de l'homme et les fondements de la théologie du corps, Elżbieta Wołicka aborde le premier volume des exhortations prononcées par Jean-Paul II lors des audiences pontificales du mercredi.

La figure de Dag Hammarskjöld et sa spiritualité sont évoquées par Gustav Aulén qui relève les lignes de force de sa silhouette spirituelle et fait une analyse de ses textes tout en permettant au lecteur de découvrir maints détails inédits de sa vie.

Par contre c'est un témoignage autobiographique que nous apporte un sociologue hongrois, András Szesztay, protestant marié à une catholique polonaise. Son itinéraire spirituel se place sous le triple signe de l'oecuménisme, des nations et des cultures.

L'abbé J. Życiński continue à développer ses réflexions nées au fil de son séjour aux États-Unis. Ces pages-ci concernent les problèmes surprenants de la pastorale dans les milieux progressistes et les manifestations du féminisme dans l'Église.

Dans ce numéro, le lecteur trouvera également la suite des réponses à notre enquête sur les enfants. Réponses qui proviennent non plus des parents comme c'était le cas dans les numéros précédents, mais d'enseignants et d'éducateurs. En son genre, c'est une sorte d'examen de conscience qui laisse apparaître quelques-unes des carences du système scolaire actuel.

Maria Tarnowska fait le compte-rendu du livre de Jack Dominian: *Cycle of human affirmations. Psychological essay in christian living*, qui vient de paraître en polonais. Ce psychologue n'hésite pas à pro-

céder à des rapprochements hardis entre le Christ et l'homme de la rue, en indiquant leur ressemblance humaine et les moyens pour le second de suivre la trace du Premier.

Waldemar Voisé et Michał Heller font le point sur les débats en cours sur la problématique philosophique du temps, en marge du livre de David Park: *The Image of Eternity. Roots of Time in the Physical World*.

Avec Grzegorz Dobroczyński SJ, nous prenons connaissance de la dernière lettre pastorale de Mgr Romero, qui est en fait le testament spirituel de l'Archevêque du Salvador.

Enfin, le numéro se clôt avec les chants de pénitence composés par Marek Skwarnicki, dont c'est le poème le plus récent: celui-ci allie la tradition poétique biblique avec la sensibilité et les expériences de l'homme contemporain.

PRZEMÓWIENIE JEGO ŚWIĄTOBLIWOŚCI
P A P I E Ź A J A N A P A W Ł A II
PODCZAS WIZYTY W SIEDZIBIE
ORGANIZACJI NARODÓW ZJEDNOCZONYCH
DO SPRAW OŚWIATY, NAUKI I KULTURY
(UNESCO)

PARYŻ, 2 CZERWCA 1980 R.

ZNAK
KRAKÓW 1980

cena zł 15.—

do nabycia:

Znak — Administracja miesięcznika
Kraków, Wiślna 12

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

REDAKCJA ● FRANCISZEK BLAJDA, HALINA BORTNOWSKA, BOHDAN CYWIŃSKI, STANISŁAW GRYGIEL, STEFAN WILKANOWICZ (redaktor naczelny), HENRYK WOZNIAKOWSKI

**adres
redakcji ● Kraków, Sienna 5, I p., tel. 271-84**

**adres
administracji ● Kraków, Wiślna 12, I p., tel. 213-72**

prenumerata ● krajowa: kwartalna 105 zł, półroczna 210 zł, roczna 420 zł. 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 315 zł, roczna 630 zł. Prenumeratę przyjmuje: RSW „Prasa-Książka-Ruch”, Centr. Kolp. Prasy i Wydawnictw, Warszawa, ul. Towarowa 28, NBP XV O/Warszawa Nr 1153-201045-139-11

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.

Drukarnia Wydawnicza, Kraków, ul. Wadowicka 8. Nakład 7000+350+100. Maszynopis otrzymano w grudniu 1980. Druk ukończono w czerwcu 1981 r. Zam. 2515/80 F-4 INDEKS 38371

cena zeszytu zł 35.—

ISSN-0044-448-X

W POPRZEDNICH NUMERACH:

STEFAN SWIEŻAWSKI

Dlaczego tomizm? 2 • Głos w dyskusji nad artykułem St. Słommy „Maksymalne i minimalne tendencje społeczne katolików” 3 • Ku jedności świata 4 • Logos i ethos 13 • Osoba ludzka, jej natura i zadania 26 • Wytwórczość a piękno 29 • O roli filozofii i o niektórych jej typach 36 • O niektórych przyczynach niepowodzeń tomizmu 41 • Założenia i wymogi uniwersalizmu katolickiego (Odpowiedź na ankietę „Formacja katolicka w dwudziestolecie”) 44 • Rola filozofii w poglądzie na świat 48 • Problem filozoficznej teorii człowieka 60 • Czy studia uniwersyteckie umożliwiają zdobycie kultury humanistycznej? 100 • Dziennik rzymski. Ostatni tydzień III sesji Soboru 128—129 • Rozmowa o filozofii w okresie Soboru (wraz z Jerzym Kalinowskim) 137—138 • Audytorzy świeccy na Vaticanum II 145—146 • Liturgia w życiu i działalności ks. Władysława Kornilowicza 147 • Vaticanum II o kulturze 157—158 • Mistrzowie postawy obiektywnej 181—182 • Spotkania z Jerzym 181—182 • Głos w dyskusji „Chrześcijaństwo zachodnie w XIV i XVI w.” 205—206 • Corpus mysticum a Corpus politicum. Uwagi na temat przygotowywanego dzieła o filozofii XV wieku 212 • Universitas studiorum a nowa formacja umysłowa w XV wieku 232 • Maritainowi dług wdzięczności 236 • Polskie studia nad dziejami myśli św. Tomasza 245 • Człowiek jako twórca kultury (Medytacja filozoficzno-teologiczna) 255 • Odpowiedź na ankietę „Czy dzieje mają sens?” 257—258 • Moje chrześcijaństwo dawniej i dziś 266—267 • Czym jest filozofia którą uprawiam 281—282 • Prądy doktrynalne i przemiany życia duchowego w XV wieku 297 • Opoka mądrości — pamięci Etienne Gilsona 303

Wywiad z profesorem Stefanem Swieżawskim 90

ZNAM

M I E S I Ę C Z N I K

cena zł 35.

ZNAM
MIESIĘCZNIK
REDAKCJA
KRAKÓW, SIEMMA 8