

EUROPA WSPÓLNYCH WARTOŚCI

Chrześcijańskie inspiracje
w budowaniu zjednoczonej Europy



Towarzystwo Naukowe
Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego

Źródła i monografie

261



Materiały II Kongresu Kultury Chrześcijańskiej

EUROPA WSPÓLNYCH WARTOŚCI

Chrześcijańskie inspiracje
w budowaniu zjednoczonej Europy

Katolicki Uniwersytet Lubelski
Lublin, 24-26 września 2004 r.

Redakcja
ks. Stanisław Zięba

Lublin
Towarzystwo Naukowe
Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego

Opracowanie redakcyjne, skład i łamanie komputerowe
Stanisław Sarek

Projekt okładki
Jerzy Durakiewicz

Na okładce
Logo II Kongresu Kultury Chrześcijańskiej
projektował Andrzej Prokurat

Towarzystwo Naukowe KUL
i Organizatorzy II Kongresu Kultury Chrześcijańskiej
składają serdeczne podziękowanie
Rzeszowskiemu Zakładowi Graficznym S.A.
za pomoc w wydaniu niniejszej publikacji

© Copyright by Towarzystwo Naukowe KUL 2004

ISBN 83-7306-189-4

TOWARZYSTWO NAUKOWE
KATOLICKIEGO UNIWERSYTETU LUBELSKIEGO
ul. Gliniana 21, 20-616 Lublin, skr. poczt. 123
tel. (0-81) 525-01-93, tel./fax (0-81) 524-31-77
e-mail: tnkul@kul.lublin.pl <http://tn.kul.lublin.pl>
Dział Marketingu i Kolportażu, tel. (0-81) 524-51-71

Druk:

Rzeszowskie Zakłady Graficzne S.A., Miłocin 181, 36-062 Zaczernie

SPIS TREŚCI

List Ojca Świętego JANA PAWŁA II

Abp Józef Życiński. Chrześcijaństwo wobec nowych wyzwań kulturowych. Wprowadzenie	7
Kard. Paul Poupard. Pomiędzy barbarzyństwem i nadzieją. Kryzys współczesnej kultury i chrześcijańska odpowiedź	17
Andrzej Wajda. Między tradycją a rozwojem: Pytanie o tożsamość kulturową	35
Leszek Kołakowski. Czy już w po-chrześcijańskim czasie żyjemy?	43
Kard. Miloslav Vlk. Nie żyć w kłamstwie i nienawiści. Nauka płynąca z genezy totalitaryzmu	I-XX
Andrzej Zoll. Czy demokracja pomaga w stanowieniu prawego prawa?	59
Abp Tadeusz Kondrusiewicz. Papieska wizja jedności a mentalność postkomunistyczna	73
Ryszard Kapuściński. Współczesne patologie władzy a banalność zła	93
Stanisław Rodziński. Problemy współczesnej kultury. Promieniowanie sacrum – terapia czy nadzieja?	105
Krzysztof Zanussi. Napięcie wartości jako źródło rozwoju kultury	121
Ks. Michał Heller. Wpływ myśli chrześcijańskiej na powstanie nauk empirycznych	125
Leszek Kuźnicki. Obecność inspiracji chrześcijańskich w rozwoju ewolucjonizmu	133
Adam Urbaneck. Rodowód intelektualny klasycznych teorii ewolucyjnych	147
Cezary Michalski. Sfera publiczna jako przedmiot roszczeń	159
Tadeusz Styczeń SDS. Aksjologiczne podstawy kultury politycznej	167
Aleksander Smola. Niepokój o politykę demokratyczną w czasach jej triumfu	187

Jarosław G o w i n. Polityczna poprawność – ideologia czy instrument rynku?	201
Jan S k ó r z y ń s k i. Sześć grzechów polskiego dziennikarstwa . . .	205
Stefan W i e l k a n o w i c z. Kryzys człowieka po totalizmie . . .	213
Piotr W o j c i e c h o w s k i. Rzeczywistość przemieniająca i jej odrzucenie	219
Andrzej O s ę k a. Wszystko da się powiedzieć	229
Tadeusz S o b o l e w s k i. Myśli na temat kiczu nihilistycznego .	235
Siergiej A w i e r i n c e w. Przyjąć Boże przesłanie dzisiaj: Ponad fundamentalizmami i liberalizmami	245
Konrad K u c z a - K u c z y ń s k i. Modernizm, postmodernizm i <i>sacrum</i> w architekturze	257
Tadeusz B o r u t a. Świątynia obrazem Miasta Świętego	265
Renata R o g o z i ń s k a. Nie ma adresata?	277
Wojciech S k r o d z k i. <i>Sacrum</i> i przestrzeń tego świata	295
Ryszard S k u b i s z. O potrzebie <i>corpus iuris</i>	301
Ks. Stanisław B u d z i k. Internet i rzeczywistość wirtualna. Szanse i zagrożenia dla kultury	307
Stanisław D ą b e k. Biblijny rockman	315
Jerzy B a r t m i ń s k i. Czy kulawy może pomóc chromemu? . . .	321
Jadwiga P u z y n i n a. Etos akademicki a odpowiedzialność za kulturę	333
Andrzej S z o s t e k MIC. Etos akademicki – etosem odpowiedzialności za prawdę	339
Władysław S t r ó ż e w s k i. Etos akademicki a odpowiedzialność za kulturę	349
Stefan S a w i c k i. Wokół problemu: Uniwersalizm chrześcijański a tradycja narodowa	355
Adam B o n i e c k i MIC. Uniwersalizm katolicki i tradycja narodowa	361
Grzegorz G ó r n y. Uniwersalizm katolicki a tradycja narodowa . .	367
Grzegorz P r z e b i n d a. <i>Fides et ratio</i> a Rosja	375
Władysław P a n a s. Uniwersalizm katolicki a tradycja narodowa . .	383

Jego Ekscelencja
Ksiądz Arcybiskup Józef ŻYCIŃSKI
Metropolita Lubelski
Wielki Kanclerz
Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego

Drogi Księżu Arcybiskupie,

Dziękuję za powiadomienie o mającym się odbyć w dniach 15-17 września br. w Lublinie Kongresie Kultury Chrześcijańskiej. Na ręce Księdza Arcybiskupa – Organizatora tego Kongresu – przesyłam środowisku naukowemu Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego oraz wszystkim uczestnikom serdeczne pozdrowienia.

Na początku pragnę powtórzyć to, co już kiedyś powiedziałem: „Człowiek żyje prawdziwie ludzkim życiem dzięki kulturze. Jego życie jest kulturą i nie może obejść się bez kultury. On jest sprawcą i twórcą kultury, w niej się wyraża i w niej się potwierdza. Świat wartości i sensu wpływa na naturę ogólnoludzkich więzi, łącząc różnorodne tradycje w kulturalnym dziedzictwie ludzkości. To kultura wyraża kształt i wielkość naszego człowieczeństwa” (por. *Przemówienie w siedzibie UNESCO*, 2.06.1980 r.). Od dwóch tysięcy

lat religia chrześcijańska kształtuje kulturę europejską, która stała się wspólnym naszym dobrem. Ewangelia ukazuje nam świat wielkich wartości, istotnych dla naszego duchowego dziedzictwa. Naszym wspólnym zadaniem jest poszukiwanie środków, dzięki którym wartości te będą niezmienione odgrywać swą ważną rolę kulturotwórczą, służąc budowie świata wolności i prawdy, miłości, sprawiedliwości i pokoju. Jezusowe słowa: „Idźcie na cały świat i głoscie Ewangelię wszelkiemu stworzeniu” (Mk 16, 15) stają się tu wezwaniem i przynaglają do działania.

W świecie współczesnym, podlegającym procesowi globalizacji, istnieje szczególna potrzeba budowania kultury solidarności opartej na szacunku dla osoby ludzkiej i dla wartości ludzkiego życia. Winniśmy zdawać sobie tu jasno sprawę z zagrożenia, jakie dla naszej epoki stanowi jednowymiarowa wizja kultury. Kultura bowiem winna urzeczywistniać całego człowieka w jego transcendencji nad rzeczami, nie pozwolić mu się rozpuścić w materializmie czy konsumizmie lub ulec negatywnym niejednokrotnie wpływom wiedzy i technologii. Nie wolno nam nigdy zapomnieć, że jeżeli mówimy i myślimy o kulturze, to przede wszystkim o jej związku z człowiekiem. Jakże ważna staje się w tym kontekście potrzeba sięgania do chrześcijańskiego dziedzictwa, z którego bogactwa czerpały całe pokolenia żyjące przed nami. Myślę tu z wdzięcznością również o twórcach polskiej kultury. Ich dorobek duchowy, a zwłaszcza świadectwo życia przeżywanego jako wielkoduszny dar dla bliźnich, stanowi cenny wkład w kulturę naszego Narodu.

Uniwersalne wartości chrześcijańskie uświadamiają nam naszą wspólną odpowiedzialność za przyszłość kontynentu europejskiego, za całą rodzinę ludzką i za kształt kultury w nowym tysiącleciu. Realizując to zadanie, włączamy się w misję zbawczą Kościoła, która przemienia – dzięki łasce

Ducha Świętego – oblicze ziemi i formy kultury. Przyczyniamy się tym samym do kontynuowania tej wielkiej tradycji, w której chrześcijaństwo potrafiło konsekwentnie dzielić „radości, nadzieje, smutki i trwogę ludzi współczesnych” (por. *Gaudium et spes*, 1).

Uczestnikom Kongresu życzę, aby podjęta na tym spotkaniu refleksja nad kulturą stała się pomocna w rozwiązywaniu współczesnych problemów człowieka i budowaniu na naszej ziemi cywilizacji miłości i prawdy. Wszystkim z serca błogosławię.

Watykan, 5 września 2000 roku

ABP JÓZEF ŻYCIŃSKI

CHRZEŚCIJAŃSTWO WOBEK NOWYCH WYZWAŃ KULTUROWYCH WPROWADZENIE

Gwałtowne przemiany kulturowe ostatnich lat prowadzą nie-
rzadko do katastroficznych prognoz. W łagodniejszych ocenach
sugeruje się zmierzch Zachodu i kryzys kulturotwórczego oddzia-
ływania Europy. W ujęciach bardziej radykalnych usiłuje się
wykazywać, że współczesna cywilizacja wyczerpała swą twórczą
energię i że nie należy oczekiwać, aby na innym kontynencie
mogły zakończyć się sukcesem próby reanimowania tych warto-
ści, które tracą swą wcześniejszą siłę oddziaływania
w kształtowaniu duchowego oblicza Europy. Krytyka różnych
form eurocentryzmu idzie w podejściu takim w parze z sugestią,
że naszej współczesnej cywilizacji potrzeba zasadniczo odmiennej
niż obecna hierarchii wartości i że działań integracyjnych na
kontynencie europejskim nie należy łączyć z aksjologią Ewan-
gelii, lecz trzeba poszukiwać alternatywnego systemu wartości.
W kasandrycznych wizjach kultury przyszłości dominuje odcień
apokalipsy, który prowadzi do deklaracji o różnych odmianach
końca. Sugeruje się „koniec historii, walki klas, filozofii, sztuki,
koniec Boga, moralności, subiektu, człowieka, koniec Edypa,
koniec świata”¹. Zwolennicy odmiennej terminologii zamiast

¹ K. W i l k o s z e w s k a. *Wariacje na postmodernizm*. Kraków:
Universitas 2000 s. 53.

o końcu mówią o śmierci, deklarując śmierć Boga, człowieka, sensu. W bliskiej im perspektywie językowej społeczeństwo przełomu tysiącleci staje się swoistym bractwem dobrej śmierci, które ułatwia decyzję wyboru między społeczną wersją choroby Alzheimera a bezbolesną ucieczką w zbiorową eutanazję. W tym apokaliptycznym kontekście coraz częściej spotyka się opinie o potrzebie budowania kultury trzeciego tysiąclecia na systemie wartości alternatywnych wobec chrześcijaństwa.

RÓŻNE OBLICZA ALTERNATYWY

Sygnalizowane opinie nie przesadzają niczego ani o obiektywnej wartości systemów alternatywnych, ani też o możliwości zbudowania na ich fundamencie struktur społecznych, w których respektuje się prawa człowieka i uznaje elementarną godność osoby ludzkiej. W naszym stuleciu włożono dużo energii w realizację przynajmniej trzech wielkich systemów aksjologicznych, alternatywnych wobec chrześcijaństwa. Były nimi wspomniane w perspektywie historii z zażenowaniem:

1. nazistowska apoteoza rasy z antropologiczną wizją Übermenscha,
2. marksistowska koncepcja przewodniej klasy i związany z nią kolektywizm społeczny,
3. maoistowska wizja rewolucji kulturalnej, łącząca elementy metafizyki Wschodu z marksistowską koncepcją walki klas.

Każda z wymienionych propozycji przez pewien okres urzekała zarówno swoją prostotą, jak i radykalizmem. Każda miała zwolenników w kręgach opiniotwórczych elit. Trzeba było dłuższego czasu, aby odkryć, jak wiele iluzji zawierały ideologiczne deklaracje, w których zarówno faszyzm, jak i leninizm traktowano jako przejaw odkrycia najgłębszych prawd o naturze ludzkiej. Szczególnie bolesne było odkrycie, jak wielką cenę trzeba

było zapłacić za eksperymenty kulturowe, w których osoba ludzka jawiła się jedynie jako narzędzie do realizacji wizjonerskich planów, pozbawionych merytorycznego uzasadnienia. Wspólną cechą sygnalizowanego eksperymentowania na kulturze i na humanizmie stanowiła radykalna negacja przyjętego wcześniej systemu wartości oraz agresywne zastosowanie środków administracyjnych do wprowadzania alternatywnych aksjologii. Elementem wspólnym było również zakwestionowanie uniwersalistycznej wizji człowieka i kultury. Na jej miejsce usiłowano wprowadzić jednowymiarową antropologię, w której determinantom społecznym lub czynnikom rasowym przypisywano nieproporcjonalnie wielką rolę.

Wysiłkowi ideologów, którzy usiłowali rozwijać radykalne wzorce kulturowe, towarzyszyła blokada informacyjna, przybierająca różnorodne formy cenzury. Jej celem było przeciwdziałanie różnym formom pluralizmu oraz zastąpienie uniwersalistycznych treści „jedynie słuszną” interpretacją, noszącą ślady lokalnych uwarunkowań. W miejsce uniwersalnych wartości pojawiała się wtedy mentalność prowincji. Jej wytworem była antropologia nazistowska, biologia proletariacka czy fizyka aryjska. Wśród jej klasyków pojawiali się nie tylko Trofim D. Łysenko czy Iwan W. Miczurin, lecz również laureaci Nobla – Philipp Lenard i Johannes Stark, którzy zasłynęli z tego, że sławili Hitlera jako „prawdziwego filozofa o jasnym umyśle”, natomiast krytykowali Maxa Plancka czy Wernera Heisenberga jako „białych Żydów”². Do prekursorów podobnego stylu można zaliczyć chińskiego cesarza Szy Huang-ti, który w 213 r. przed Chrystusem polecił publicznie spalić wszystkie dokumenty z okresu rządów wcześniejszych władców oraz podjął zdecydowane prace nad rozbudową muru chińskiego. Mentalność prowincji genero-

² Zob. A. D. B e y e r c h e n. *Scientists under Hitler: Politics and the Physics Community in the Third Reich*. New Haven: Yale University Press 1977.

wała postawy, w której ograniczenie przestrzeni oraz niszczenie perspektywy historycznej stawało się ważnym instrumentem sprawowania rządu dusz.

UNIWERSALIZM WARTOŚCI A MENTALNOŚĆ PROWINCJI

Formę przeciwdziałania podobnej mentalności prowincji stanowi uwzględnienie historycznych korzeni tych postaw kulturowych, które odegrały decydującą rolę w kształtowaniu tradycji europejskiej. Nie oznacza to bynajmniej absolutyzowania naszego doświadczenia przeszłości. Przypomina tylko, że „wyzwolenie” z historii, tzn. radykalne odcięcie od tych wartości, które przez stulecia kształtowały naszą kulturę, może przynieść ucieczkę od sensu, której ostateczną konsekwencję stanowił będzie absurd. Jeśli zostanie beztrząsco odrzucony zbiór wartości podstawowych dla człowieka pojmowanego jako *animal rationale*, w antropologii alternatywnej może pojawić się *homo ludens* jako uwięzienie człowieczeństwa. Ideologiczne miejsce zajmowane niedawno przez *homo sovieticus* może zostać obsadzone przez wolnego od jakiegokolwiek refleksji teoretycznej *homo pragmaticus*. Swoich kulturowych korzeni nie będzie on łączył z wielką tradycją intelektualną Hellady, lecz z przygodami Tarzana nieskazitelnego refleksją. W tym kierunku zdają się zmierzać niektóre propozycje kulturowe sławiące „nieznośną lekkość bytu” jako alternatywę wobec postaw życiowych, w których odpowiedzialność moralna idzie w parze z wyborem trudnych wartości, odgrywających podstawową rolę w ewolucji kultury europejskiej.

Po znamienitych dla XX wieku doświadczeniach dwóch totalitaryzmów można przypuszczać, iż poszukiwanie alternatywnych aksjologii będzie zmierzać raczej w kierunku indywidualizmu czy liberalizmu. Z mentalnością postmodernizmu koresponduje zbiór wzajemnie wykluczających się wartości. Już obecnie dają one

znać o sobie w głębokich rozdarciach kulturowych, płynących z akceptacji wewnętrznie sprzecznych zasad. Jeśli np. tolerancję rozumie się tak szeroko, że wymaga ona tolerancji także wobec fanatyzmu, prowadzi to do głębokich konfliktów wewnątrz kulturowych. Ich przejawem są obecnie m.in. głębokie różnice zdań przy ocenie stanowisk sympatyzujących z różnymi formami fałszyzmu.

Aby uniknąć konfliktów płynących z głębokich niespójności przyjętego systemu aksjologicznego, najłatwiej byłoby unikać zarówno ocen etycznych, jak i bezpośredniego odniesienia do tych wartości, które w istotny sposób związane były z tradycją judeo-chrześcijańską. Przejawy takiego podejścia znajdujemy w wielu współczesnych propozycjach aksjologicznych, w których zbiór wartości podstawowych dla człowieka zostaje zredukowany do poziomu pragmatyki czy estetyki. W perspektywie tej eliminuje się pojęcie honoru, odpowiedzialności czy uczciwości. W miejsce prawdy zostaje wprowadzona polityczna poprawność, natomiast pojęcie wolności uzyskuje tak rozmytą treść, że można z nim łączyć cokolwiek. W proponowanym ujęciu otrzymujemy nowy wariant filozofii „luzu” i pojętego specyficznie wyzwolenia. Człowiek, uwolniony zarówno z oświeceniowych złudzeń, jak i z ograniczeń niesionych przez chrześcijaństwo, jawi się jako istota wolna od kulturowego dziedzictwa dziejów, która może demonstrować swe upojenie wolnością, tańcząc i głosząc radość życia.

Przy ocenie podobnych propozycji trzeba pamiętać, że poetyką wolności usiłowano już karmić naszą generację nawet w cieniu Oświeceniów, gdzie napis przy bramie informował: „Arbeit macht frei”. Jeśli dla przyszłych przemian kulturowych jako zasadę naczelną przyjmujemy slogan „Spiel macht frei”, podejmujemy ryzyko nowej tragedii, w której programowo ignoruje się zarówno godność osoby ludzkiej, jak i wcześniejszy dorobek kulturowy ludzkości. Taniec wyzwolonych piewców postmoderny może

wtedy przekształcić się łatwo w taniec na zgliszczach. Rozradowany Tarzan, tańczący na ruinach świata wartości i sensu, pojawi się wówczas jako duchowy symbol generacji, która bez troskę i bezmyślność podniosła do rangi naczelných osiągnięć gatunku *homo sapiens*. Można wątpić, czy jego aksjologiczne propozycje okażą się trwalsze niż propozycje maoistowskiej rewolucji kulturalnej. Swoisty miczurinizm kulturowy, spotykany współcześnie w radykalnej krytyce klasyków, może okazać się taką samą formą groteski, jaką była marksistowska krytyka genetyki. Przekonanie, iż w manipulacjach kulturą można ignorować zarówno naturę ludzką, jak i obiektywny porządek przyrody, stanowi jedynie artykuł wiary, którego nie sposób udowodnić.

Istnieją uzasadnione racje, by twierdzić, że przy obecnym pluralizmie kulturowym chrześcijaństwo będzie mogło dalej spełniać swą misję kulturotwórczą, głosząc Dobrą Nowinę w zsekularyzowanych środowiskach, proponujących systemy wartości odległe od Ewangelii. Sytuacja taka niewiele odbiega od sytuacji Kościoła w czasach apostołskich, kiedy to zarówno wzorce kulturowe Imperium Romanum, jak i hierarchia wartości przyjęta w judaizmie odchodziły daleko od radykalnych wzorców ewangelicznych. Podobnie jak wtedy, chrześcijaństwo winno szukać nowych form przekazu Ewangelii, unikając absolutyzowania środków, które okazały się skuteczne na wcześniejszym etapie. Chorał Bacha może dla niektórych odbiorców okazać się równie skuteczną formą jej przekazu co muzyka rockowa. Byłoby przejawem antyewangelizacyjnego podejścia absolutyzowanie form, które winny służyć ukazaniu treści. Dlatego też zarówno formy pojęciowe bliskie postmodernizmowi, jak i znamienne dla tego nurtu afirmację wolności można wykorzystać do przekazu ponadczasowych prawd, które winny dotrzeć do współczesnego odbiorcy. Poszukując nowych form oddziaływania kulturowego w celu przybliżenia istoty Ewangelii, trzeba równocześnie wyraźnie ukazać konieczność przyjęcia tych prawd, które są istotne dla

chrześcijaństwa. W perspektywie tej wolność idzie w parze z prawdą oraz z odpowiedzialnością, po to by poszukiwać nowych wzorców duchowości, pojęciowo bliskich generacji, która przeszła przez doświadczenie rozczarowań dziedzictwem moderny. Między frustracją a zwątpieniem, niczym na znanym z Ewangelii św. Łukasza szlaku wędrowców do Emaus, pojawia się miejsce, w którym Dobra Nowina przekazywana za pomocą nowych modeli duchowości może dotrzeć do człowieka trzeciego tysiąclecia³.

FETYSZE W GLOBALNEJ WIOSCE

Niepokojącą specyfikę kulturową naszej epoki stanowi połączenie globalizmu z relatywizmem. Podczas gdy świat stał się już globalną wioską, w której szybki przepływ informacji tworzy nowy typ więzi, nieznaney wcześniejszym pokoleniom, uniwersalnym czynnikiem jednoczącym pozostają przede wszystkim hasła reklamowe lub seriale adresowane do poszechnego odbiorcy. Brak w nich natomiast uniwersalnych wartości, które wyrażałyby bądź to godność osoby ludzkiej, bądź też jakąś wersję humanizmu, pozostającą w ścisłym związku z wielką humanistyczną tradycją przeszłości. Ten brak absolutnych ogólnoludzkich wartości, które byłyby niezależne od przyjętego układu odniesienia, prowadzi do tworzenia sztucznych absolutów. Ich wynikiem jest absolutyzowanie więzi plemiennych, czynników rasowych, układów towarzysko-politycznych czy nawet sympatii do klubów sportowych. Następstwem tego jest zarówno logika Hutu, jak i etyka szalikowców. Puste miejsce po zdetronizowanych absolutach usiłują oni wypełniać podnosząc do rangi absolutu

³ Por. G. S a v a g n o n e. *Il banchetto e la danza: La vita spirituale nella società postmoderna*. Milano: Paoline 1999.

wartości, które mają przygodny i ograniczony charakter. Kult bożków, znany starożytnym, pojawia się jako kulturowe wyzwanie epoki deklarującej śmierć Boga, człowieka i sensu. W nowych formach mentalności plemiennej zaczynają funkcjonować nowe fetysze, których obecność nie pozwala odnosić już do człowieka dumnego miana *animal rationale*.

Formę przeciwdziałania nowej postaci bałwochwalstwa winno stanowić wyodrębnienie podstawowego wzoru wartości ogólnoludzkich, który nie powinien zależeć od uwarunkowań społecznych czy kulturowych. Do wartości takich winny należeć wartości opatrywane w klasycznej tradycji mianem transcendentnych. Należały do nich prawda, dobro i piękno. Wśród wartości tych winny znaleźć się godność osoby ludzkiej, wolność, miłość bliźniego, sprawiedliwość, solidarność, tolerancja. Nie wymaga osobnych komentarzy ich odniesienie do aksjologicznego przesłania zawartego w Kazaniu na Górze. Problemem pozostają natomiast radykalne propozycje alternatywnej aksjologii, w których usiłuje się wykazywać, iż akceptacja prawdy stanowi formę zniewolenia umysłu i że należy odrzucić prawdę jako wartość, aby uniknąć tzw. imperializmu prawdy. W tej samej konwencji utrzymane są próby reinterpretowania wolności czy miłości w kategoriach skrajnego indywidualizmu, który pozostaje całkowicie obcy aksjologii ukazanej w Ewangelii.

Uwzględniając całą złożoność aksjologicznej kondycji kultury z przełomu tysiącleci, trzeba przyznać, iż trudno jest uznać za odpowiedzialne intelektualnie te deklaracje, w których uznaje się możliwość funkcjonowania społeczeństwa na gruncie zasad obcych chrześcijaństwu, natomiast nie podejmuje się wysiłku bliższego scharakteryzowania, o jakie konkretnie zasady chodzi. Niewątpliwie, mimo jednoznacznego potępienia nazizmu można poszukiwać innych form nietzscheańskiej afirmacji nadczłowieka, w których dałoby się uniknąć bolesnych zjawisk płynących z rasistowskiego totalitaryzmu. Trudno jest określić, jakie byłyby

następstwa kulturowe, gdyby nazizm nie dążył do przejęcia władzy nad światem, lecz ograniczał swe wpływy do opiniotwórczych salonów. Nie sposób jednoznacznie określić, jak funkcjonowałoby społeczeństwo, w którym w miejsce ewangelicznej zasady „prawda was wyzwoli” (J 8, 32) wprowadzono by zasadę „iluzje i polityczna poprawność uczynią was szczęśliwymi”. Czy można będzie jeszcze mówić o egzystencji ludzkiej, jeśli zakwestionuje się Tomaszową zasadę, przypominaną przez Jana Pawła II w siedzibie UNESCO: *genus humanus arte et ratione vivit*.

EKOLOGIA KULTURY

Podkreślając kulturowe uwarunkowania ludzkiej egzystencji, Ojciec święty przypominał w tym samym wystąpieniu 2 czerwca 1980 r.: „Kultura jest właściwym sposobem istnienia i bytowania człowieka. Człowiek bytuje zawsze na sposób jakiejś kultury sobie właściwej, która z kolei stwarza pomiędzy ludźmi właściwą im więź, stanowiąc o międzyludzkim i społecznym sposobie bytowania. [...] Kultura jest tym, przez co człowiek jako człowiek staje się bardziej człowiekiem: bardziej «jest». [...] Wszystko, co człowiek «ma», o tyle jest [...] kulturotwórcze, o ile człowiek przez to, co posiada, może równocześnie pełniej «być» jako człowiek, pełniej stawać się człowiekiem we wszystkich właściwych człowieczeństwu wymiarach jego bytowania”⁴.

W naszych dyskusjach w przemianach kulturowych podstawowym problem nie jest więc bynajmniej zachowanie obecnego *status quo*, lecz poszukiwanie wzorców kultury, które umożliwiają pełny rozwój osoby ludzkiej. Nie należy oczekiwać po-

⁴ J a n P a w e ł II. *Przemówienie w siedzibie UNESCO, Paryż, 2 VI 1980*. W: *Przemówienia i homilie*. Kraków: Znak 1997 s. 270 n.

wszechnej zgody przy określaniu kryteriów tego rozwoju, gdyż dla niektórych krytyków moderny samo pojęcie „osoby ludzkiej” stanowi metafizyczny relik, z którego należy definitywnie zrezygnować. Niezależnie od występujących różnic, trzeba dostrzec, iż kultura stanowi ten element ludzkiej ekologii, którego niszczenie może mieć następstwa szczególnie bolesne dla naszego gatunku. W XIX wieku, w imię naiwnej fascynacji techniką, niszczone przyrodę dewastując środowisko naturalne człowieka. Trudniej jest zniszczyć arcydzieła Mozarta, Prousta czy Rembrandta. Można jednak tworzyć klimat intelektualny, w którym ideologiczny slogan o głębi myśli towarzysza Mao będzie inspirował kolejną próbę burzenia wartości podstawowych dla ludzkiego świata.

Podczas lubelskiego Kongresu Kultury Chrześcijańskiej podjęliśmy w KUL próbę refleksji nad głębokimi korzeniami współczesnej kultury, aby określić nowe zadania stojące zarówno przed twórcami kultury, jak i przed współczesną myślą chrześcijańską. Naszym wspólnym zadaniem jest poszukiwanie podstawowego dla całej rodziny ludzkiej zbioru wartości, które są tak potrzebne dla ludzkiego rozwoju jak woda, powietrze i chleb. To one tworzą kulturowy świat ludzkiej ekologii, w którym znajduje realizację ukierunkowana w stronę Transcendencji nasza tęsknota za pełniejszym „być”.

KARD. PAUL POUPARD

POMIĘDZY BARBARZYŃSTWEM I NADZIEJĄ
KRYZYS WSPÓŁCZESNEJ KULTURY
I CHRZEŚCJAŃSKA ODPOWIEDŹ

Ekscelencjo,
Panie i Panowie,
Drodzy Przyjaciele,

Jest dla mnie wielką radością – i w pełni doceniam zaszczyt, który mi przypadł w udziale – możliwość otwarcia tym wykładem Kongresu Kultury Chrześcijańskiej, na którym spotykamy się u progu trzeciego tysiąclecia, by wspólnie zastanowić się zarazem nad *sacrum* i nad kulturą, nad chrześcijańskimi korzeniami przyszłości, a dzieje się to w siedzibie cieszącego się poważaniem Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.

Miejsce to jest mi drogie, tak samo jak mojemu poprzednikowi na stanowisku Rektora Institut Catholique w Paryżu, Mons. Blanchetowi, który zechciał Instytutowi przekazać swoją bibliotekę, tę bibliotekę, gdzie – jak sobie przypominam – oto już ćwierć wieku temu dane mi było dyskutować o Kościele i kulturze z młodym, świetnym arcybiskupem krakowskim, Kardynałem Karolem Wojtyłą. On to właśnie, jak wiecie, dwadzieścia lat temu poprosił mnie o opuszczenie Instytutu Katolickiego w Paryżu (którego byłem Rektorem i gdzie miałem radość przyjmowania go 1 czerwca 1980 r.), by tworzyć w Rzymie, w łonie Kurii rzymskiej, Papieską Radę Kultury, do której należą trzy zna-

komici Polacy: Jego Eminencja Kardynał-Prymas Józef Glemp, Jego Ekscelencja Ks. Arcybiskup Józef Życiński, Metropolita lubelski i Kanclerz Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, oraz utalentowany filmowiec Krzysztof Zanussi.

Nie mogę, jak bym tego pragnął, powitać kolejno wszystkich przyjaciół obecnych w tej Aula Magna. Tak więc do wszystkich kieruję, jako Przewodniczący Papieskiej Rady Kultury, moje najserdeczniejsze pozdrowienia i najgorętsze życzenia pełnego sukcesu tego Kongresu Kultury Chrześcijańskiej.

Temat, o którego poruszenie mnie poprosiliście, skupia całą naszą uwagę, pobudza naszą refleksję i inspiruje działanie.

Pomiędzy barbarzyństwem i nadzieją. Kryzys współczesnej kultury i chrześcijańska odpowiedź.

Przygotowując to wystąpienie, przypominałem sobie głębokie myśli św. Augustyna o Państwie Bożym w sercu państwa ludzi, a był to czas, jak nasz, naznaczony głębokim wstrząsem kulturowym, załamywaniem się tradycyjnych instytucji, zamętem w sumieniach oraz lękiem wobec przyszłości¹.

1. WIELKIE WYZWANIE

– JAK ZA CZASÓW ŚWIĘTEGO AUGUSTYNA

Dziś, jak za czasów św. Augustyna, jesteśmy wezwani do podjęcia tego wyzwania z wiarą i do odpowiedzenia na nie z odwagą – dwie miłości uczyniły dwa państwa: miłość siebie aż po pogardę Boga, miłość Boga aż po pogardę siebie.

Po Pawle VI papież Jan Paweł II wzywa nas do budowania cywilizacji miłości, w której miłość Boga, nie będąc bynajmniej

¹ Por. P. P o u p a r d. *Le Christianisme à l'aube du troisième millénaire* [Chrześcijaństwo u progu trzeciego tysiąclecia]. Paris: Plon-Mame 1999; tłum. włoskie: *Il Cristianesimo all'alba del terzo millennio*. Piemme 2000.

rywalem człowieka, jawi się jako źródło jego szczęścia, jako rękojmia jego wolności, jako gwarancja jego radości, jako trochę raju już tu, na ziemi, przed Allelują zmartwychwstałych z Chrystusem, zwycięzcą śmierci i grzechu.

ZSEKULARYZOWANA WIZJA ŚWIATA OKALECZA GO i zamyka w jego ograniczonej immanencji. Religijna wizja świata zakotwicza go w transcendencji, nadaje mu spójność, otwiera go na nieskończoność Miłości stwórczej, zbawczej i uświęcającej.

WSZYSTKO OSTATECZNIE SPROWADZA SIĘ DO WIZJI CZŁOWIEKA, do antropologii. W odróżnieniu od agnostycyzmu, humanizm ateistyczny nie pomija Absolutu, ale sprowadza go z nieba na ziemię, albowiem upatruje w nim nie kończące się przekraczanie człowieka przez człowieka. Transcendent ów, mówił Pierre Emmanuel, jest jedynie „asymptotą przyszłości” albo – ściślej – przyszłości bez przyszłości².

W okresie pełnego triumfu barbarzyństwa nazistowskiego o. Henri de Lubac, mianowany później kardynałem przez papieża Jana Pawła II, postawił przenikliwą diagnozę zjawiska, podjętą w 1967 r. przez Pawła VI w encyklice *Populorum progressio*: „Człowiek może oczywiście urządzać rzeczy ziemskie bez Boga, ale «odrzućwszy Boga, może je skierować tylko przeciw człowiekowi. Dlatego humanizm, odłączony od wszystkich innych rzeczy, z całą pewnością staje się nieludzki»”³.

RACJONALIZM I POZYTYWIZM KULTURY ZSEKULARYZOWANEJ ZNISZCZYŁY starodawną relację między człowiekiem a przyrodą, polityką, etyką, religią: rozwój nauki i techniki, dążenie do czysto racjonalnego kierowania społeczeństwem, prymat indywi-

² P. E m m a n u e l. *Une année de grâce* [Rok łaski]. Paris: Seuil 1983.

³ H. de L u b a c. *Le drame de l'humanisme athée* [Dramat humanizmu ateistycznego]. Paris: Spes 1964 s. 10 (7 wyd. 1983) cyt. przez Pawła VI w *Populorum progressio* nr 42 (26 marca 1967).

dualistycznego hedonizmu, marginalizacja wreszcie czynnika religijnego, który stanowił zwornik kultur tysiącletnich⁴.

Ale GDY ZWORNIK ODPADA OD BUDOWLI, sklepienie się rozpada i budowla staje się ruiną. Gdy zaciera się ikona, utwierdza się bałwan⁵, a wartości pozbawione odniesienia do Absolutu absolutyzują to, co względne: poszanowanie osoby ustępuje miejsca indywidualizmowi, wolność liberalizmowi, równość egalitaryzmowi, nauka scjentyzmowi, naród nacjonalizmowi. Już Chesterton mówił o owych „ideach chrześcijańskich, które oszalały”.

WBREW WIELOKROTNIENIE OGŁASZANYM PROGNOZOM SOCJOLOGÓW, nieco krótkowzrocznych, sekularyzacja nie doprowadziła do usunięcia elementu religijnego, lecz do jego subiektywnego przemodelowania, gdzie wyznaczającą kierunek normą jest indywidualistyczne poszukiwanie szczęścia. Na płaszczyźnie kulturowej znaczy to, iż dominującą pokusą jest reinterpretowanie i przeżywanie chrześcijaństwa jako transcendentnego humanizmu, zorientowanego na ziemski rozwój i otwartego na oddramatyzowany tamten świat, gdzie reinkarnacja zajmuje miejsce zmartwychwstania. Dawny mit grecki o wężu zjadającym własny ogon znajduje nowe wcielenie w *New Age*, który staje się na tej ziemi zamiast wskrzeszenia w niebie dla życia w wiecznej radości.

Zarówno spektakularne bankructwo kolektywizmu, jak i logika społeczeństwa pluralistycznego tłumaczą ten proces nasilonego indywidualizmu, który sprawia, że jednostka i jej szczęście stają się celem absolutnym na tym świecie. Jest to ześrodkowanie na świecie, światowość w znaczeniu weberowskim. Ta kulturowa przemiana – Jan Paweł II podkreśla to w swym liście apostołskim *Tertio millennio adveniente* – jest wielkim wyzwaniem dla Kościoła u progu trzeciego tysiąclecia, wyzwaniem, które na-

⁴ A. J. T o y n b e e. *Civilization on Trial* [Cywilizacja w czasie próby]. New York: Oxford University Press 1948.

⁵ J.-L. M a r i o n. *L'idole et le distance* [Bałwan a dystans]. Paris: B. Grasset 1977.

klania nas do zobaczenia światła wśród cieni, wyzwaniem RADYKALNYM, każącym nam PROPONOWAĆ Z NOWĄ ODWAGĄ MYŚLI I DZIAŁANIA WIARĘ W CHRYSZTUSA JAKO SIŁĘ ZDOLNĄ PRZYWRÓCIĆ CZŁOWIEKOWI ROKU 2000 radość wiary, entuzjizm nadziei, żarliwość miłości.

Przemawiając na VI Synodzie Biskupów Europy, odbywającym się w Rzymie od 7 do 11 października 1985 r., papież Jan Paweł II stwierdził: „Na Zachodzie osoba została poświęcona dobrobytowi, na Wschodzie poświęcona została strukturze. Te stanowiska okazują się jednak pozbawione przekonującej perspektywy cywilizacyjnej. Uniwersytet okazuje się niezdolny do wypracowania zadowalającego projektu kulturowego. Wynika stąd, że zabrakło we współczesnym społeczeństwie samej funkcji przewodnika kultury. Dzisiaj żyje się i walczy przede wszystkim dla władzy i dobrobytu, nie dla ideałów”⁶. Po piętnastu latach każdy może nappełnić te ostrzegawcze słowa tragicznym ciężarem oraz znaleźć w nich materiał do przemyśleń, do intensywnej refleksji, bodziec do śmiałości i zdecydowanej myśli na nowe tysiąclecie.

CZŁOWIEK NIE MOŻE DŁUGO ZADOWALAĆ SIĘ EGZYSTENCJĄ BYLE JAKĄ, gdzie zanikają etyczne punkty orientacyjne, gdzie człowiek posuwa się po omacku, we mgle, która zakrywa metafizyczne pewniki, gdzie gubi się znaczenie życia i miłości, pracy i rozrywki, ekonomii i polityki, cierpienia i śmierci. Śmierć Boga rodzi śmierć człowieka jako osoby i wartości transcendentnej, a także przerażającą zatrutą nadziei.

ALE CZŁOWIEK ŚMIERTELNY NIE CHCE UMIERAĆ. Świadczy o tym dowodnie powodzenie nowych ruchów religijnych, niezależnie od tego, jak się oceni ich wielość: „zmierzch ideologii, erozja zaufania do tego, że struktury zdolne są odpowiedzieć na najsilniejsze wołania i na pełne trwogi oczekiwania człowieka, brak satysfakcji

⁶ „Documentation catholique” 1985 nr 1906 s. 1085.

z egzystencji opartej na ulotności, samotności wielkich metropolii z ich masami, młodzież pozostawiona samej sobie i nihilizm – wszystko to wykopało głęboką przepaść, która oczekuje wiarygodnych heroldów nowych propozycji wartości, zdolnych budować nową cywilizację godną powołania człowieka”⁷.

Oto i cele dla chrześcijańskiej odpowiedzi na kryzys współczesnej kultury, cele stojące w szczególności przed tym splotem interdyscyplinarnym, jaki stanowi katolicki uniwersytet w sercu Kościoła.

Człowiek jest nie tylko *homo faber* i *homo sapiens*, *homo ludens* i *homo oeconomicus*. Człowiek jest także, człowiek jest zawsze, człowiek jest nasamprzód, człowiek jest przede wszystkim *homo religiosus*.

SEKULARYSTYCZNA WIZJA ŚWIATA JEST WIZJĄ OKALECZONĄ, która wbrew pozorom pozostawia zawsze niedosyt. A religijna wizja świata zawsze znajdzie w sercu człowieka, jak również w jego intelekcie, sięgające głębi przyzwolenie, napotka oczekiwanie, często niespokojne, czasem tłumione, nieraz przysypane jak ogień pod popiołem, ale – podobnie jak on, cierpliwy żar pod popiołem – gotowe pod najmniejszym podmuchem zapłonąć.

DO TEGO WŁAŚNIE DZIEŁA, ZASADNICZEGO I GIGANTYCZNEGO, Kościół wzywa nas bezustannie, choćby w Konstytucji duszpasterskiej *Gaudium et spes*: „przywrócić człowiekowi cały jego wymiar na obraz Boga w sercu świata, przywrócić mu wizję, a wraz z nią zadanie do wykonania. Człowiek ma być zbawiony, a ludzkie społeczeństwo odnowione w swej jedności i całości” (*Gaudium et spes* 3). Trzydzieści pięć lat po Soborze jest to właśnie to zadanie, do którego podjęcia Kościół nas zachęca. Odczytywać na nowo, uściślać, proponować, wcielać dzisiaj myśl, obecność i działanie Kościoła w świecie tego czasu wedle nau-

⁷ Emmanuel, jw.

czania Soboru, aby odpowiedzieć na to wołanie ludzi dzisiaj-
szych, nauczania zaktualizowanego przez Synod Biskupów
w 1974 r., uwyraźnionego w adhortacji apostolskiej *Evangelii
nuntiandi*, gdzie papież Jan Paweł II prosi nas, byśmy przy-
wrócili owemu nauczaniu całą jego aktualność, umieszczając je
w samym sercu naszej refleksji i naszego życia.

W tej więc perspektywie – podczas gdy horyzont kończącego
się tysiąclecia zamknął się nad przywiedłymi już obietnicami
nowoczesności, gdzie mit Prometeusza, który stał się na powrót
Syzyfem i tonie w Narcyzie – Ewangelia, której jesteśmy depo-
zytariuszami, odnajduje pełnię swej młodości i świeżości Dobrej
Nowiny, ciągle nowej i ciągle młodej u progu trzeciego tysią-
lecia. Św. Ireneusz, teolog, biskup Lyonu, sformułował to
w słowach, którym winniśmy przywrócić całą ich aktualność:
Christus afferens seipsum omnem novitatem affert – „Chrystus,
wydając samego siebie, dał nam całą nowość”.

Chodzi o danie chrześcijańskiej odpowiedzi, w momencie wy-
chodzenia z barbarzyństwa, na kryzys kultury chrześcijańskiej
poszukującej nadziei: wpisać we wszystkie elementy składowe
kondycji ludzkiej, we wszystkie dziedziny współczesnej dyskusji
intelektualnej, tę skandaliczną prawdę drogą ojcu (późniejszemu
kardynałowi) Jeanowi Daniélou, który odważył się napisać już
czterdzieści lat temu na marginesie swego dzieła: „Chciałbym
przede wszystkim powiedzieć młodym chrześcijanom, że nie po-
winni pozwolić, by zaimponował im fałszywy prestiż modnych
akurat doktryn, których opary przesłaniają im blask wiecznej
Prawdy. Przerażliwe ubóstwo tak marksistowskiego optymizmu,
jak różnych filozofii rozpaczy naprawdę nie ma czym wywierać
wrażenia na umysłach. Świat należy do tych, którzy chcą go
zdobywać. Do tego zdobywania właśnie pragną zachęcić te stro-
nice, przywracając młodym chrześcijanom ufność co do misji,

jaką im proponuje obecny świat, w którym mają być świadkami Boga – i, ponieważ świadkami Boga, WYBAWCAMI CZŁOWIEKA”⁸.

2. NAGŁĄCE WEZWANIE: RATOWAĆ CZŁOWIEKA

Taki jest sens WEZWANIA, które Ojciec święty kieruje do nas U PROGĘ NOWEGO TYSIĄCLECIA. Przywracając człowiekowi wizję religijną, przywracamy mu horyzont nadziei. Ta dwutysięczna rocznica Wcielenia Chrystusa w łonie Dziewicy Maryi, Narodzin Jezusa w Betlejem, Jego głoszenia Dobrej Nowiny po wszystkich drogach Ziemi Świętej, Jego Męki, Jego Śmierci i Jego Zmartwychwstania oraz tego Zesłania, kiedy każdy w swym języku słyszy o przedziwnych dziełach Bożych, ta rocznica jest rocznicą łaski, wyrwą świetlistą w nieprzejrzyistości czasu.

Oscar Cullman unaoczniał to w swej pięknej, klasycznej książce *Le Christ et le temps* (Chrystus a czas)⁹. Przyjście Chrystusa na świat, Jego przepowiadanie i Jego zmartwychwstanie CAŁKOWICIE ZMIENIŁY NASZĄ WIZJĘ ŚWIATA I NASZE POJMOWANIE CZASU. Wszechświat i człowiek nie są już zamknięci w cyklicznym czasie „śródświatowym”, lecz nabierają pełnego znaczenia w owym czasie linearnym, jaki biegnie od Genezis do Apokalipsy, a który nadaje sens naszym pragnieniom, naszym trudom przyszłości. Strzałka czasu nastawiona jest na nowe niebo i na nową ziemię. A ziemia jęczy w bólach rodzenia (Rz 8, 22). Chcąc człowieka powiększyć, sekularystyczna wizja pomniejszyła go. Z głęboką wiarą i żarliwą radością umiemy, rozsądnie, znajdować w sercu naszych zsekularyzowanych kultur *semina Verbi*, aby je hodować i doprowadzać do dojrzałości. Religijna wizja świata nie może bowiem ograniczać się do stwierdzenia

⁸ *L'avenir de la religion*. Paris: Le Signe, Fayard 1961 s. 7-8.

⁹ Neuchâtel-Paris 1947.

niepowodzenia, choćby ono było jak najbardziej oczywiste, do konstatacji bankructwa wizji zsekularyzowanej. Prowokuje się nas wręcz do śmiałości myślenia, do odwagi intelektualnej, by umieć zaproponować nowy ideał w brzasku nowego tysiąclecia: ziemia jest do urządzenia, ludzie do umiłowania, Bóg do uwielbienia.

Wraz z Papieską Radą Kultury zachęcam was DO UFNEGO ROZPOZNAWANIA WYSTAJĄCYCH Z MURÓW KAMIENI, o które można się zaczepić, lepiej: punktów zakotwiczenia w naszych kulturach, aby im pomóc w stawaniu się kulturami w pełni ludzkimi, pozwalającymi człowiekowi stawać się coraz pełniej człowiekiem, w jakimś humanizmie całkowitym, integralnym i solidarnym, który obejmuje całego człowieka i wszystkich ludzi¹⁰.

Jak za czasów Chrystusa, tak i dziś kobiety i mężczyźni są bardziej wrażliwi na działania niż na abstrakcje. „CHODŹCIE I ZOBACZCIE” – mówił Jezus (J 1, 39). „Chodźcie i zobaczcie” – powiada dziś Kościół, Kościół, który coraz bardziej pragnie być *communio*, wspólnotą wiary, nadziei i miłości, symbolem jedności i pokoju, posłańcem sprawiedliwości i prawdy, miejscem, gdzie osoby ważniejsze są od rzeczy, gdzie etyka idzie przed techniką, przebaczenie przed sprawiedliwością, „być” przed „mieć”, przed wiedzą i przed władzą.

PRZEDSTAWIAĆ W TEN SPOSÓB RELIGIJNĄ WIZJĘ CZŁOWIEKA U PROGU TEGO NOWEGO TYSIĄCLECIA to znaczy odnajdywać inspirujące soki Soboru Watykańskiego II, który postanowił zetknąć nowoczesny świat z ożywczymi energiami Ewangelii¹¹. Nadeszła chwila interioryzowania tej ewangelicznej wizji i proponowania jej z apostołską żarliwością i nowym rozmachem poprzez świadectwo życia. Świadectwo związane jest ze znakiem, ono jest

¹⁰ *Pour une pastorale de la culture* [O duszpasterstwo kultury]. Città del Vaticano 1999.

¹¹ J a n XXIII. Konstytucja apostolska *Humanae salutis* z indykcją Soboru. „Documentation catholique” 1962 nr 1368 s. 98-100.

znakiem, jest wezwaniem, jest znaczeniem, jest potwierdzeniem. Tak, „chodźcie i zobaczcie”.

ZINTERIORYZOWANA INKULTURACJA Ewangelii pozwoli ewangelizacji kultur wzbudzić nową syntezę Ewangelii i życia, ewangelicznego przesłania i tradycyjnych oraz nowoczesnych kultur. Tak było w pierwszym wieku apostołskim. I znowu tak będzie jutro, w czasach nowych Dziejów Apostolskich, do których pisanie jesteśmy wezwani, w wierności modlitwie z Maryją, w słuchaniu słowa Bożego w Kościele, we wcielaniu nauczania Następcy Piotra pośród apostołskiego kolegium, i w dzieleniu chleba z wszystkimi braćmi (Dz 2, 42).

NOWA EWANGELIZACJA KULTUR WYMAGA PONOWNEGO WYSIEWANIA OWYCH „NASION CHRZEŚCJAŃSTWA”, które w przeszłości wytworzyły tak cudowną obfitość kwiecia i owoców¹². Potrzeba mężczyzn i kobiet mocnych, dokładnych, wspaniałomyślnych, doskonale dwujęzycznych, to znaczy zdolnych mówić językiem Boga w języku ludzkim, podwójnie biegłych, to znaczy kontemplujących Boga i biegłych w ludzkości, zakochanych w Bogu i w ludziach, aby z wiarą dzielić z nimi tajemnicę Jego miłości, źródło naszej nadziei.

BEZ TAJEMNICY ŻYCIE BYŁOBY NIE DO ZNIESIENIA. Gabriel Marcel miał rację. Zsekularyzowana wizja świata miała ambicję usunięcia tajemnicy poprzez rozwiązanie problemów. Aleć kaskada odpowiedzi na liczne „jak?” zaostreza tylko pytanie o „dlaczego?” Kim jesteśmy? Skąd przychodzimy? Dokąd zmierzamy? Najbardziej nawet zsekularyzowany człowiek nie może umknąć przed tymi pytaniami, na które jedynie religijna wizja świata daje odpowiedź.

¹² J a n P a w e ł II. List z 2 stycznia 1986 do Przewodniczących Konferencji episkopatów europejskich. „Documentation catholique” 1986 nr 1912 s. 184.

Pani Swetchine słusznie mówiła ojcu Lacordaire, który zachęcał ją do logiki, że prawdziwa logika kpi sobie z logiki. I Pascal ma słuszość twierdząc, że „serce ma swoje racje, których rozum nie zna”¹³. Poznajemy prawdę nie tylko rozumem, ale i sercem; to właśnie w ten ostatni sposób poznajemy pierwsze zasady. „Zasady to coś, co się czuje. Zdania konkludują”¹⁴. Wedle filozofa Augusto Del Noce taki jest w dzisiejszych czasach punkt wyjściowy ateizmu albo wyboru religijnego, wyboru między immanencją a transcendencją. Pascalski zakład jest także zaangażowaniem na rzecz prawdy, która jest osobą. A osoby się nie udowadnia, lecz się ją ujmuje w bezpośrednim doświadczeniu¹⁵. Nie mamy tu do czynienia ani ze sceptycyzmem, ani z fideizmem, ale z nawrotem rozumu do inteligencji. Filozofia nowożytna, którą charakteryzowało oddzielenie się od teologii, ukonstytuowała się w opozycji do teologii, a więc i do Objawienia, jako *Aufklärung*, oświecenie, wedle znanego aforyzmu: „światła rozumu rozpraszają ciemności wiary”. Jednakowoż ta radykalna immanencja sekularystycznej wizji świata, po licznych sprzecznych metamorfozach sekularyzmu, całkowicie podcięła jej skrzydła i od egzystencjalizmu do strukturalizmu przywiodła nas do *pensiero debole* (Vattimo) w filozofii, do rozkruszenia wartości w etyce, do utraty piękna w estetyce, do zaniku dobra wspólnego w polityce.

ROZUM, ROZDARTY przez antagonizmy przeciwstawnych racji, nie może tworzyć podstaw kultury BEZ RELIGIJNEJ WIZJI ŚWIATA, scalającej prawdy rozproszone w Prawdę, której tajemnicza jedność ma źródło transcendentne. „Wiara i rozum są jak dwa

¹³ *Myśli* nr 434.

¹⁴ P a s c a l. *Fragment* 282.

¹⁵ *Il problema dell'ateismo* [Zagadnienie ateizmu]. Bologna: Mulino 1964 s. 21 cytowane we wstępie do A. D e l N o c e. *L'irreligion occidentale* [Bezreligijność zachodnia]. Paris: Fac-éditions 1995 s. 12.

skrzydła, które umysłowi ludzkiemu pozwalają wznieść się ku kontemplacji prawdy”¹⁶.

W gruncie rzeczy religijna wizja świata rozróżnia rozum i wiarę, filozofię i teologię, politykę i religię. Ale, jak to głęboko ujął Jacques Maritain, chodzi o *distinguer pour unir* (rozróżniać, by łączyć). Jesteśmy równie dalecy od sekularyzmu, jak i od fundamentalizmu, który zresztą na zasadzie reakcji ma ten pierwszy za przyczynę, a który między innymi zaciera różnicę między społecznością obywatelską a wspólnotą religijną.

NASZA WIZJA RELIGIJNA przeciwstawia się wizji sekularystycznej, która sprowadza religię do elementu czysto indywidualnego i prywatnego. Jednocześnie odróżnia się ona od mętnej religijności typu *New Age*. Proponuje hermeneutykę witalną, globalną interpretację egzystencji, sens sensu (Paul Ricoeur), który nadaje znaczenie całemu ludzkiemu istnieniu – od jego początku, wynikłego z aktu stwórczego, aż do kresu, który nie sprowadzając się bynajmniej do ziemskiej krzywej, znajduje tam punkt zakotwiczenia dla wiecznego stawania się. I ta wizja religijna jest źródłem równowagi i pokoju, szczęścia i pogody ducha, radości płynącej z wiedzy o tym, że się jest kochanym i że się spełnia w pełni miłości. Życie bowiem objawia nam samym jako zdolność do nieskończoności. Jesteśmy istotami pragnienia i zawsze pewien dystans dzieli naszą wolę chcącą od naszej woli chcianej (Maurice Blondel), nasze pragnienie szczęścia od naszej zdolności osiągnięcia go. Ten oścień jest zawsze obecny, jest trwałą sprężyną naszej wolności i trampoliną naszej odpowiedzialności.

POD TYM WZGLĘDEM OKRES POSOBOROWY nie był wolny od nieporozumień, które trzeba nam prostować i starać się przezwyciężyć; w Konstytucji duszpasterskiej *Gaudium et spes* uznał Sobór autonomiczność rzeczywistości ziemskich, ale nie ogłosił ich

¹⁶ J a n P a w e ł II. Encyklika *Fides et ratio*, preambuła.

niezależności (nr 36). Innymi słowy, uznanie ich świeckiej konsystencji nie implikuje sekularystycznej wizji świata, lecz poszanowanie jego wartości, znajdujących swe źródło i swój punkt zakotwiczenia w wizji religijnej, która nadaje im ich własną konsystencję i otwiera ich skończoność na fundującą je transcendencję.

OTWARCIE NA ŚWIAT jest postawą ewangeliczną, a dialog cnotą chrześcijańską¹⁷. Lecz o ile Kościół nie przestaje wychodzić do świata, to nie po to, by go wywracać, ale by go nawracać. O ile chrześcijanie nie zaprzestają dialogu z kulturami, to nie po to, by się w nich na zasadzie wewnątrzświatowego mimesizmu skrywać, ale by je otwierać na wartości Ewangelii, która jest Dobrą Nowiną także dla kultur. Intelktowi ludzi poszukującemu nieskończoności i sercu poszukującemu absolutu religijna wizja świata – poprzez swe podejście w miłości – przynosi odpowiedź na ich najgłębsze pytania, a zarazem na ich pragnienia zranione sekularystyczną kulturą.

OGRANICZAJĄC SIĘ TYLKO DO KILKU PRZYKŁADÓW Z KULTURY ZACHODNIEJ, stwierdzamy, że religijna wizja świata całego pokolenia poetów i pisarzy, dramaturgów i myślicieli, filozofów i teologów przynosi nam prawdziwe szczęście bycia, po prostu szczęście istnienia i dumę z bycia chrześcijaninem: Péguy, Claudel, Bernanos, Mauriac, Maritain, Marcel, Daniélou, Congar i de Lubac, Guardini i Urs von Balthasar, by tylko kilku przytoczyć.

WIZJA SEKULARYSTYCZNA, która zamazała ich przesłanie, wyraziła się w afirmacji absurdu u Camusa, nicości u Sartre'a, w teatrze szyderstwa u Becketta, w dekonstrukcji twarzy u Picassa i jego naśladowców, od malarstwa do rzeźby, od teatru do piosenki i od kina do *nouveau roman*, gdzie pyszni się anty-humanizm antropologii strukturalistycznej Lévi-Straussa. Te za-

¹⁷ P a w e ł VI. Encyklika *Ecclesiam suam* (6 sierpnia 1964).

maskowane teologie, inspirowane utajonym pragnieniem ubóstwienia człowieka, doprowadziły do jego głębokiej dehumanizacji, rujnując jego tysiącletnią kulturę, której religijna wizja sytuowała go we właściwym miejscu w jego stosunku do przyrody i do czasu. To „ROZCZAROWANIE ŚWIATEM” (Marcel Gauchet), desakralizacja ciała, demityzacja religii, dekonstrukcja wierzeń – wszystko to wstrząsnęło fundamentami istnienia. A próby ponownego zaczarowania przyrody, sakralizacji ciała, stapiającego spotkania w tańcu – doprowadzają jedynie do monistycznego neopogaństwa, którego immanentyzm zamyka człowieka w świecie bez horyzontu, gdzie rodzi się pokusa ucieczki w przemoc albo w nihilizm¹⁸.

W obliczu rozmiarów tej kulturowej mutacji widać jasno PILNĄ POTRZEBĘ STWORZENIA NOWEJ KULTURY CHRZEŚCJAŃSKIEJ. Wzywam was wszystkich – poetów i pisarzy, filozofów i teologów, filmowców i artystów, architektów i muzyków, pracowników nauki i mężów stanu – do przekładania chrześcijańskiej antropologii na język nowoczesności i do wcielania jej poprzez wasz twórczy geniusz. Jak dotąd, Sobór Watykański II nie zrodził jeszcze nowej kultury na miarę stuleci, tak jak to miało miejsce po Soborze Trydenckim. Religijna wizja świata jest bowiem mocno związana z życiem i z historią, z etyką i estetyką, z literaturą i nauką, ze sztuką i liturgią, przez nadmiar bytu, który przynosi, przez symbolikę, którą proponuje, przez sens, który ulotności przemijającego czasu nadaje pełnię wieczności w chwili.

To mój apel na otwarcie tego Kongresu o *sacrum* i kulturze, o chrześcijańskich korzeniach przyszłości; apel ten zaś, zgodzicie się z tym, jest apelem papieża Jana Pawła II skierowanym na samym początku jego płodnego pontyfikatu: „Nie bójcie się. Otwórzcie, otwórzcie szeroko drzwi Chrystusowi, olbrzymie dzie-

¹⁸ J. B r u n. *Le retour de Dionysos* [Powrót Dionizosa]. Paris: Desclée 1969; t e n ż e. *Les nouveau possédés* [Nowi opętani]. Paris: Fayard 1973.

dziny kultury, cywilizacji, rozwoju. Pozwólcie Chrystusowi mówić do człowieka. On tylko ma słowa życia, tak, życia wiecznego”¹⁹.

Podczas wszystkich tych lat, kiedy przygotowywałem swój *Dictionnaire des religions* (Słownik religii)²⁰, czytałem i drążyłem Rudolfa Otto, G. van der Leeuwa, a w szczególności Mirceę Eliadego pod kątem *sacrum* i kultury. I moje przekonanie umocniło się. Z pomroki dziejów człowiek wyłania się w swym człowieczeństwie poprzez swą zdolność tworzenia kultury, dzięki której włącza się w *sacrum*, tę tajemniczą rzeczywistość, rzeczywistość oryginalną i nieredukowalną, którą odkrywa począwszy od pogańskich hierofanii słońca i księżyca, ziemi i wiatru, wód i grzmotu – aż po teofanię chrześcijańską, w której transcendencja przejawia się w immanencji, w której boskie wciela się w ludzkie. W poszukiwaniu spójności i szczęścia, komunii i pojednania, mądrości i ocalenia człowiek ery informatycznej, tak samo jak człowiek jaskiniowy, w doświadczeniu religijnym odkrywa *sacrum* fundujące jego istnienie, transcendujące jego skończoność i zapewniające jego ziemskiej odysei wieczne zakotwiczenie i wieczną przyszłość. *Sacrum* funduje celowość, która nadaje sens człowieczeństwu. Kryzys kultury współczesnej zakorzenienia się w amnezji i wyraża się w afazji. Chrześcijańska odpowiedź daje jej nową nadzieję, ukazując jej, że tragizm istnienia nie wyczerpuje się w duszącym horyzoncie immanencji, ale prześwietla się światłem Słowa, które stało się ciałem w łonie Dziewicy Maryi, ukrzyżowanym i zmartwychwstałym. Przesłanie Chrystusowe jest największą przystanią od dwóch tysięcy lat, otwartą na niewidzialną rzeczywistość bardziej realną od postrzegalnego świata, która porządkuje chaos w kosmos, nadaje

¹⁹ Homilia z 22 października 1978. „Documentation catholique” 1978 nr 1751 s. 915-916.

²⁰ Wyd. 3 przejrane i rozszerzone. Paris: PUF 1993.

spójność dziejom, nadaje sens istnieniu i przekształca ludzką nadzieję w nadzieję wieczną, która triumfuje nad śmiercią i odmładza wszelką kulturę swoim ustawicznie działającym zaczynem. Kultura chrześcijańska odmładza świat odwieczną nowiną o tym Bogu, „młodym i wiecznym zarazem” (Charles Péguy), który „stał się człowiekiem, umarł i zmartwychwstał, aby człowiek stał się Bogiem”²¹.

Konkluduję. Pomiedzy barbarzyństwem wieku, w którym zakończyło się drugie tysiąclecie, a niepewną nadzieją u progu trzeciego tysiąclecia chrześcijańska odpowiedź na kryzys współczesnej kultury, zmagającej się z wyzwaniem sekularyzmu, to odpowiedź nadziei ZŁOŻONEJ W NASZYCH ODPOWIEDZIALNYCH RĘKACH, z łaski Boga, której nam nie zabraknie. Wbrew twierdzeniom socjologicznym, których obfitość mieliśmy w minionych dziesięcioleciach, wizja sekularystyczna bynajmniej nie pochłonęła religijnej wizji świata; wizja sekularystyczna wywołała wręcz nawrót elementu religijnego, ale jest to element religijny dziki, pogański, który trzeba nam ewangelizować, z sympatią i rozeznanie, z odwagą i ze wspałością. Ale o ile chrześcijaństwo jest bardziej aktualne niż kiedykolwiek, Kościół zdaje się zbyt często obcy wobec tego, co nasi współcześni wiedzą, w ich mniemaniu, o kondycji ludzkiej. Znaczący to, iż ewangelizacja kultur może się dokonywać jedynie przez inkulturację wiary. Tragedią intelektu na Zachodzie jest to, że obrócił się przeciw duchowi. Zadanie nasze jest więc jasne. Trzeba dokonać obrotu w drugą stronę: POGODZIĆ INTELEKT Z DUCHEM i rozwijać wszystkie jego potencjalności twórcze w ustawicznie podejmowanej analizie wielkich problemów dręczących nasze społeczeństwo. Trzeba oderwać się od zgrzybiałości, odnaleźć całość, myśleć nowość. Było to przedmiotem przedsynodalnego Sympozjum

²¹ Św. A t a n a z y. *O Wcieleniu Słowa* cyt. w dokumencie Papieskiej Rady Kultury *Pour une pastorale de la culture* s. 82-83.

w Watykanie, które miałem przyjemność zwołać do Sali Synodu Biskupów w styczniu 1999 r.: „Chrystus źródłem nowej kultury dla Europy”.

1. Odnaleźć fundamenty: filozofia i teologia, antropologia i nauki ścisłe.

2. Zasoby: rodzina i wychowanie, szkoła i uniwersytet.

3. Odnowić humanistykę: literaturę, sztukę i środki komunikowania.

4. Przemyśleć na nowo życie człowieka w państwie: narody i kultury, etyka, ekonomia i polityka²².

Takie jest wyzwanie dla kultury chrześcijańskiej dzisiaj, do którego podjęcia was wzywam, do podjęcia z mądrością i odwagą. Religijna wizja świata odnajdzie całą swą siłę sugestywną poprzez siłę świadectwa, a także dzięki jakości świadków zakorzenionych w Duchu Bożym, który jest Duchem intelektu i siły, miłości i mądrości, pobożności i bojaźni Bożej.

*Emitte Spiritum tuum et creabuntur,
Et renovabis faciem terrae.*

Z języka francuskiego przełożył Alfons Pilorz

²² Materiały opublikowane po włosku: *Cristo sorgente di una nuova Cultura per l'Europa alle soglie del terzo millennio. Atti del secondo Simposio presinodale, Vaticano, 11-14 gennaio 1999*. „Il nuovo Areopago” 1999 nr 1-2, oraz po angielsku: *Christ. The Source of a New Culture for Europe on the Threshold of a New Millennium*. Ed. W. Stainsby. Dublin: A Newman Institute of Ireland Publication 1999. Przygotowywane są przekłady na język polski i rosyjski.

ANDRZEJ WAJDA

MIĘDZY TRADYCIĄ A ROZWOJEM: PYTANIE O TOŻSAMOŚĆ KULTUROWĄ

„Pomijając Boga, Cara i Rodzinę, możemy dyskutować o wszystkim, a kilka paradoksów nikogo nie zgorszy” – mówi do zgromadzonych w salonie przyjaciół, ścigany za swoje postępowe poglądy, profesor Stiepan Trofimowicz Wierchowienieński z nieśmiertelnych *Biesów* Fiodora Dostojewskiego.

Nie darmo przywołuję proroka naszych czasów, gdyż i tym razem bez kilku paradoksów nie uda się nam ruszyć z miejsca. Czy uda się ominąć „Boga, Cara i Rodzinę” – zobaczymy.

Pytanie zawarte w tytule brzmi: Czy nasz kraj, Polska, przetrwa inwazję globalnej obcej kultury masowej napływającej z Zachodu i czy nie wynarodowi ona nas z naszych odwiecznych zwyczajów i przekonań? Sięgnijmy najpierw do niedalekiej wciąż przeszłości.

Po przeszło stu latach zaborów Stanisław Wyspiański zwątpił w swoim nieśmiertelnym *Weselu* zarówno w inteligencję, jako przewodnią siłę narodu, jak i w lud, któremu za jedyną pociechę zostawił w 1900 r. „tylko sznur”. A tymczasem już w 1914 r. chłopscy synowie szli pod wodzą nie tylko inteligentów, ale – o zgrozo – artystów bić się o Polskę pod sztandarem Józefa Piłsudskiego, który zostawszy z kolei Naczelnikiem Państwa, rozpaczliwie wołał do tego „narodu karłów” o opamiętanie.

Tymczasem wojna 1939-1945 była znów dowodem, że Polacy potrafią „do ostatniej kropli z żył” bronić polskiego ducha.

Wreszcie nasze ostatnie zniewolenie – Polska Ludowa. Czyż te lata nie zostały również spożytkowane choćby na głębokie przemyślenie naszych błędów, skoro poprzez Okrągły Stół pozwoliły nam pierwszym wyjść z domu niewoli, jakim był ZSRR?

Czyż te paradoksy nie mówią o potędze ducha, tak powszechnie obecnej w naszej przeszłości w dniach klęski?

Dobrze, dobrze, ktoś powie, ale gdzie Rzym, gdzie Krym, a gdzie karczma na Bielanach. Co mają dwie wojny światowe do importu filmów grozy, przemocy czy głupoty, konfekcji męskiej i damskiej, piosenek, w których trudno rozróżnić słowa, i całej tej adresowanej do młodzieży produkcji, która nas zalewa. Gorzej, do kraju, gdzie większa część społeczeństwa, według Leszka Millera, wyjada ze śmietników (za PRL-u nie wyjadali, bo nic w śmietnikach nie było – ale to tylko paradoks, który nikogo nie zgorszy), przyjechało około pół miliona emigrantów, przywożąc również zachodni styl życia i zapotrzebowanie na te produkty. Ale czego się obawiamy? Obcych? Przecież Polska z woli Stalina (mówiłem, że kilka paradoksów nikogo nie powinno zgorszyć) jest jednonarodowa. Czy warto dokładać do prawdziwych konfliktów społecznych (biedni–bogaci) i politycznych (kto ma wzbogacić biednych – prawica czy lewica?) sprawy, które w bogatych krajach stanowią margines społecznych namiętności.

Czy z tym warto i czy z tym można walczyć?

- Dlaczego w bogatej Belgii Walonowie chcą swój język narzucić zamiast francuskiego, który zna cały świat?
- Czego domagają się Baskowie w bogacącej się (na Unii Europejskiej) Hiszpanii?
- Dlaczego Włochy Północne domagają się separacji od reszty półwyspu?
- Dlaczego w Sarajewie doszło do tak długiej i krwawej wojny, skoro wszystkie strony konfliktu mówią tym samym językiem?

Czy te zjawiska oznaczają strach przed połknięciem, czy gwałtowną reakcję połkniętych? Tych paradoksów gromadzi się coraz więcej i nie sposób nie dostrzec, że tu idzie o to, czego profesor Stiepan Trofimowicz Wierchowienieński obawiał się najbardziej: „Boga, Cara i Rodzinę”.

Znów muszę użyć paradoksu. Zarówno Hitler, obawiając się przyszłości, musiał wskrzesić dawną rycerską przeszłość narodu niemieckiego i odgrodzić się murem z cenzury i spalonych książek od reszty Europy. Stalin również ze swoim państwowym niewolnictwem te granice uszczelnił do nieznanych wcześniej granic. Tego doświadczyliśmy na sobie w nie tak dawnej przeszłości. Widzieliśmy też za PRL-u rozpaczliwe próby podtrzymania wiejskiego folkloru i tzw. „sztuki ludowej”, która, odcięta od swych religijnych korzeni, zmieniała się w karykaturę, zwłaszcza kiedy niezbyt piśmienny artysta, otrzymawszy równocześnie zaproszenie na dwa konkursy: Chopina i Kopernika, dla dogodzenia zamawiającemu Ministerstwu Kultury i Sztuki wyrzeźbił – Kopernika przy fortepianie w domyśle grającego Chopina. Chłopskie świątki jako ratunek przed inwazją obcości – wolne żarty. Tu chodzi o coś innego. Trzeba zapytać o geny polskości: czy są one dziś dość silne, by przetrwać nie tylko wojny, ale i pokój? Wielki Rousseau napisał do Polaków po rozbiorach: „Jeśli nie możecie sprawić, aby was nie połknęli, zróbcie przynajmniej, żeby was nie strawili”.

Jaka jest Polska dziś?

Na pewno jednonarodowa, jednokulturowa i jednowyznaniowa. Aż strach bierze i skóra cierpnie, aby nie dodać „jednopartyjna”, lecz to doświadczenie mamy już na szczęście za sobą.

Cóż więc temu tak jednolitemu społeczeństwu może zagrażać?

Chcą nas połknąć – to prawda, ale może chcą to zrobić dla naszego dobra. Tak jak połknięta przez Unię Europejską Hiszpania zyskała tak wiele, nie przestając być ojczyzną Cervantesa. Ale czy jednolitość zawsze sprzyja szczęśliwemu rozwojowi.

Henryk Sienkiewicz już pod koniec XIX wieku w swoich listach z Ameryki zauważył, że tamtejsze polskie osady wiejskie mają małą szansę na reprezentację polityczną we władzach federalnych – przez fakt, że kierowane przez proboszcza parafie pozbywają się innowierców (w tym wypadku śląskich protestantów i Żydów), którzy w tym nowym amerykańskim społeczeństwie adaptowali się łatwiej niż polscy chłopci i mogli dopomóc reszcie w tym procesie. Rezultat – jedyni politycy, którzy prowadzą nasze polskie sprawy w USA w naszym narodowym interesie, to Zbigniew Brzeziński i Jan Nowak Jeziorański, którzy nie wyrosli na tej parafialnej glebie.

Isolacja nie sprzyja też sztuce. Nieśmiertelna sztuka Rosji to: malarstwo ikon, które przyszło z Bizancjum, powieść i dramat XIX wieku, zaczerpnięty z Europy, oraz awangarda początku XX wieku, która do Rosji przyszła z Paryża. Gen rosyjski przetworzył te obce wzory na własną oryginalną wypowiedź: Rublowa, Dostojewskiego czy Chagalla.

A cóż nam zostaje? Sztuka ludowa. To skansen i jałowość. Sztuka dla ludu. Ta idea zniknęła razem z socrealizmem. Trzeba zauważyć, że nasza zasługa w obronie polskości przed potęgą ZSRR jest, jeśli idzie o cywilizację materialną, minimalna, gdyż ten ogromny kraj nie produkował przedmiotów codziennego użytku, poza automatem Kałasznikowa, który wobec całkowitego zakazu posiadania broni nie był w Polsce zbyt rozpowszechniony.

Tymczasem amerykański przemysł rozrywkowy: kino, fonografia, prawa autorskie, idzie tuż za przemysłem zbrojeniowym pod względem potęgi kapitału.

Atakuje nas dziś w nadmiarze: kinematograf, muzyka pop, moda młodzieżowa, kuchnia hamburgerów, fitness club, wzór napisów dla graffiti – importowane z USA. Każda z tych dziedzin zresztą na różnych poziomach, od elitarnych do beznadziejnie prymitywnych. Za tą produkcją nie stoi żadna

ideologia, tylko przemysł, gotowy służyć każdemu, byle więcej zarobić. Czy tym procesem można sterować? Czy tym procesem TRZEBA sterować? To są istotne pytania. Ale nim na nie odpowiemy, powiedzmy sobie szczerze, czego tak naprawdę obawiają się Polacy.

Boimy się, że nasza młodzież wyzbędzie się własnej odrębności kulturalnej i własnego języka, słysząc i przywykając do tak powszechnie obecnych wszędzie zwrotów i ekspresji języka angielskiego. Obawiamy się, że nasze dzieci, słabe i pozornie tylko zakotwiczone w tradycji i historii, znajdą sobie szczęśliwszy świat od naszej martyrologicznej przeszłości.

Są jeszcze inne obawy. Wiele lat temu pani Maria Zachwatowicz, żona profesora, powiedziała do służącej: „Okna są czyste i nie będziemy ich myć przed Wielkanocą”. Na co usłyszała odpowiedź: „Pani profesorowa to jest chyba niewierząca”.

Kilka paradoksów nikogo nie zgorszy!

Pomieszczenie Dekalogu z codzienną obyczajowością niesie obawy i pytanie, czy w zderzeniu z tak intensywną propagandą (czytaj: reklamą) bogacenia się nasze społeczeństwo nie porzuci wiary naszych ojców dla złotego cielca dobrobytu.

Warto też powiedzieć sobie, że polska kultura jest szlachecka, a nie ludowa, a inteligencja strzeże jej w tej właśnie formie do dziś. Ernest Bryll opowiadał, jak w jednej z podlaskich wsi domagano się założenia w latach pięćdziesiątych dwóch podstawowych organizacji partyjnych, gdyż część wsi miała szlacheckie papiery i jakieś biedne pamiątki dawnej świetności w postaci karabeli zawieszanej nad łóżkiem.

Takiej kulturze, bronionej przez artystów nawet z największą desperacją, grozi odmowa większości. Obawiam się też kompleksu polskiego, który tak często miesza skutek z przyczyną i rzuca się do walki nie zawsze z tym wrogiem, który nam zagraża.

A i artyści, obrońcy polskości, mogą się przecież raz poczuć naprawdę wolni w wolnym kraju, wolni również od nieustającego akcentowania swojej narodowości.

Tak skrajne widzenie zagrożenia, jakie niesie zachodni styl życia, mobilizuje i kusi, aby zastosować totalną formę odporu.

Zabronić!

Nie dopuścić!

Wyliminować!

Oto głosy, które słyszę z wielu stron, zwłaszcza w stosunku do telewizji, która najskuteczniej narzuca nowy styl bycia i życia. Niestety, obrony naszych rzekomo naruszonych interesów narodowych podejmują się dziś elementy skrajne, a je nie życzę sobie, aby pałkarze bronili mnie przed Zachodem.

Nie obronimy się zresztą przed światem zachodnim, który idzie do nas, bo należymy do tego świata.

Świat zachodni musi nas połknąć, już nas połyka... idzie już tylko o to, aby nie dać się strawić. I tu pytanie: kto może być naszym prawdziwym obrońcą w tym procesie adaptacji? Myślę, że jak zawsze: nauczyciel, lekarz, ksiądz i czasem polski artysta.

Ten paradoks może wydać się nam dziś najzabawniejszy. Jakim sposobem spychani na margines i zarabiający tylko swoje minimum (no, może poza księdzem) obrońcy polskości mają wypełnić swoje zadanie?

Paradoksalnie myślę, że poprzez sam proces integracji Polska stanie się krajem zamożniejszym i znajdzie wreszcie środki na utrzymanie tych powołanych do szerzenia polskości profesji.

Polak jest zapalonym amatorem nowości, a kraj nasz cywilizowali Niemcy, Włosi i Francuzi. Może dlatego potrafi w Krakowie wyróżnić i nagrodzić budowlę Centrum Manggha, dzieło wielkiego architekta japońskiego. Dlatego do starego porzekadła: „Nie od razu Kraków zbudowano” – trzeba dodać: i nie Polacy go zbudowali!

Tym, którzy szukają radykalnych form obrony, warto przypomnieć beznadziejne zmagania cenzury z pisarzami, kiedy to jedynym skutecznym sposobem działania okazywało się ograniczenie produkcji papieru. Dziś oznaczałoby to wyłączanie energii elektrycznej w godzinach największej oglądalności telewizji, ale taki krok skończyłby się ulicznymi rozruchami, w których i ja musiałbym wziąć udział jako obrońca swobód obywatelskich.

Teraz pytanie najbardziej osobiste.

Kiedy blisko osiem milionów widzów chciało zobaczyć *Ogniem i mieczem*, a kilka miesięcy później przyszło do kina na film *Pan Tadeusz* blisko sześć, przewyższając wielokrotnie sukcesy filmów amerykańskich, trzeba było zadać sobie pytanie: co chcą przez ten fakt powiedzieć nam nasi rodacy?

Czy przyszli ze strachu przed zalewem obcości i SZUKAJĄ RATUNKU w polskości języka, obyczaju, obrazu i przeszłości? Czy wobec tego potopu obcości uciekają w SVOJE – polskie znane zacisze? Wielka to bowiem różnica, a od prawidłowej odpowiedzi zależy nasze dalsze życie. Czy mamy karmić społeczeństwo nadętą wielkością naszej przeszłości, czy szukać w niej ziarna prawdy o tym, jacy jesteśmy? Wielkie pytanie i natychmiast uciekam od konsekwencji. W końcu czuję, że przemawiam tu tak, jakbym był znawcą tematu, co najmniej jakimś profesorem.

Rozpocząłem od poglądów profesora Stiepana Trofimowicza, lecz na końcu muszę wyjaśnić, zgodnie z prawdą, iż jak się okazało pod koniec powieści, Stiepan Trofimowicz nie tylko nie był ścigany w Petersburgu za swoje postępowe poglądy, ale i żadnym profesorem w ogóle nie był.

LESZEK KOŁAKOWSKI

CZY JUŻ W PO-CHRZEŚCIJAŃSKIM CZASIE ŻYJEMY?

1. Odpowiedź moja na tytułowe pytanie jest przecząca. Wymaga jednak NIEUNIKANIA argumentów, które za pozytywną odpowiedź przemawiają. Prowadziłem w ubiegłym roku seminarium, na którym komentowaliśmy dzieło Mikołaja z Kuzy *De docta ignorantia*, jeden z najbardziej fascynujących, ale też najtrudniejszych tekstów późnego średniowiecza. Na zakończenie powiedziałem kolegom studentom, że dzieło to może być – w uproszczeniu oczywiście, ale nie w uproszczeniu fałszującym – streszczone w słowach: „Bóg istnieje, ale zdanie «Bóg istnieje» nie ma sensu”; ostrzegłem jednak studentów, by nigdy nie wypowiadali takiej opinii w obecności Alfreda Tarskiego (autora dzieł o semantycznym pojęciu prawdy), gdyby go w zaświatach spotkali, bo nawet w zaświatach on bardzo by się zdenerwował, monstrialną taką wypowiedź usłyszawszy. Powiedziałem też, że odnosić się to może również do Dionizego Pseudo-Areopagity. A ci dwaj to wielcy mistrzowie myśli chrześcijańskiej. Ani jeden, ani drugi nie miał, oczywiście, najmniejszych wątpliwości co do istnienia Boga i Opatrzności; Kuzańczyk pisze o inspiracji boskiej, której doznał płynąc z Bizancjum i która zaowocowała tym właśnie klasycznym dziełem. Pani Maria Dzielska, uczona, tłumaczka dzieł Pseudo-Dionizego, też sądzi, że musiał on doznać jakiegoś szczególnego objawienia boskiego.

Wspominam o tym po to, aby pokazać, że nawet taki, zdawałoby się, oczywisty (i niezbędny) warunek bycia chrześcijaninem,

jakim jest odpowiedź na pytania: „Czy wierzysz w Boga?”, „Czy pierwsze zdanie *Credo* uznajesz?”, nie jest jednoznaczny (a mamy wszakże, by na tytułowe pytanie odpowiedzieć, wyjaśnić, co to znaczy być albo nie być CHRZEŚCIJANINEM). Wyczuwamy ogromny rozróżnienie między Bogiem Pseudo-Dionizego i Kuzańczyka – Bogiem, o którym każde słowo, jakie wypowiadamy, jest niewłaściwe (nawet słowo „istnieć”), Bogiem, do którego język nasz z natury rzeczy nigdy nie dociera, a Bogiem, który przechadzał się po ogrodzie rajskim i z Adamem konwersował, który raz za razem groził Żydom, że się od nich odwróci wobec ich przestępstw i zbrodni, który zakazywał kobiecie wdziawać szaty męskie, wydawał niezliczone przepisy kuchenne itd. Skoro tak różna może być aura skojarzeniowa wokół tego źródłowego słowa „Bóg”, to również kryterium wiary może uchodzić za niejasne, choć, oczywiście, zakładamy, że ateistą chrześcijanin być nie może, że musi uznać *Credo*, jakkolwiek je sobie interpretuje.

2. Ale to dopiero początek dyskusji. Gdy pytamy, ilu jest na świecie chrześcijan, nasze kryteria zaliczania ludzi do tej zbiorowości nie są wcale oczywiste; z pewnością kryteria nie są niewinne, ale pewnej arbitralności w ich doborze niepodobna uniknąć.

Na pewno za takie kryterium nie można uznać faktu bycia ochrzczonym – w różnych krajach nominalnie chrześcijańskich to nie znaczy wiele; w krajach skandynawskich, jak powiadają wszyscy, co te rzeczy znają, kościoły zredukowały się niemal do urzędów stanu cywilnego, gdzie rejestruje się narodziny, małżeństwa i zgony.

Uczestnictwo w obrzędach jest pewnie lepszym kryterium, ale też bynajmniej nie niezawodnym – wielu ludzi, jak przecież wiemy, uczestniczy w różnych obrzędach, mało wagi do tego przywiązując; choinka w każdym polskim domu to obyczaj miły, ale jako sztandar chrześcijańskiej gorliwości – mało przekonujący.

Można cenić sobie piękno katolickiej liturgii, nie wiążąc z tym prawdziwej wiary – znamy sławną *boutade* Santayany: „Boga nie ma, ale Maria jest jego matką”, zapewne uznanie dla rozrzuconego i pełnego przepychu kultu maryjnego w krajach iberyjskich; tak samo jest naturalne, że również ludzie religijnie obojętni są zachwyceni wspaniałościami dawnej sztuki wyrastającej z inspiracji chrześcijańskiej; można też widzieć coś interesującego i godnego uwagi w licznych ostatnio objawieniach Matki Boskiej (o ile powstrzymuje się ona od komentarzy politycznych), które są częścią prawdziwej ludowej dewocji.

Czynne uczestnictwo w mszach jest jakimś wskaźnikiem, o tyle pożytecznym, że jest z grubsza obliczalne; jak wiemy, w Europie Zachodniej obserwuje się od dziesięcioleci katastrofalny spadek, ciągle postępujący, tego uczestnictwa; nie znam statystyk polskich (jeśli w ogóle są ogłaszane), ale jestem pewien, że jest bardzo duży skok od procentu ochrzczonych do procentu tych, którzy przychodzą do spowiedzi, zwłaszcza w miastach.

Dość wyraźnego kryterium, ilościowo niewymiernego, dają nam ludzie, którzy po prostu się modlą, ale nie tylko publicznie, w świątyni, ale w samotności, przy czym ich modlitwa jest prawdziwa, nie jest zabiegiem magicznym, by jakichś korzyści doznać („Panie Boże, niech ja wygram na loterii”), ale wyznaniem ufności do Boga, cokolwiek nam przydzielić zechce; o ile sprawę należycie rozumiem, chrześcijanin może się modlić o uwolnienie z nieszczęścia i bólu, ale tak jak Jezus w Ogrójcu, gdy mówił do Ojca: „Zabierz ode mnie ten kielich, jeśli to możliwe, ale nie moja, lecz Twoja wola niech się stanie” (por. Mt 26, 39; Mk 14, 36; Łk 22, 42).

3. Co do wiary w doktrynalne orzeczenia Kościoła i symbole wiary, jesteśmy także na gruncie niepewnym, jeśli chcielibyśmy brać tę wiarę za wskazówkę w pytaniu, kto jest chrześcijaninem (albo katolikiem). Minęły dobre czasy, kiedy kupcy bizantyjscy skakali sobie do gardła i bili się w sporach o poprawność takiej

czy innej formuły chrystologicznej. Wojen religijnych wewnątrz chrześcijaństwa już nie będzie, co jest przejawem zubożenia raczej niż ducha tolerancji, chociaż pozostałości dawnych wrogości można czasem obserwować (najwięcej w prawosławiu, które boi się Kościoła rzymskiego i papieża i stara się utrudnić spotkania swoich wiernych z wiarą katolicką). Wydaje się, że chrześcijanie (prawdziwi, wierzący) mało się dziś troszcą o dogmaty i poprawne formuły; któż dzisiaj, prócz garstki teologów, rozstrząsa z przejęciem pytanie, czy Duch Święty pochodzi od Ojca tylko, czy też od OJCA I SYNA (a to była główna sprawa dogmatyczna, która rozbiła chrześcijaństwo na wschodnie i zachodnie, spowodowała rozłam cywilizacyjny – obok drugiej sprawy: czy w komunii świętej należy używać zakwaszonego czy niekwaszonego chleba). Nawet sprawy zawarte w *Credo*, którego znajomości wymaga się od każdego, nie są chyba przedmiotem sporów: jak to było ze zstąpieniem Jezusa do piekieł (informacji opartej na jednym zdaniu w Liście św. Piotra, chociaż jest piękna i zajmująca historia na ten temat opowiedziana w apokryficznej Ewangelii Nikodema). Kto, chociaż wierzy w czyściec, rozważa sprawę, jak słabo istnienie czyśćca jest zakorzenione w Nowym Testamencie, albo jak słabe (lub żadne) są tam podstawy dogmatów maryjnych. Również zmiany doktrynalne w Kościele nie budzą chyba wielkiego niepokoju (jeśli pominąć schizmatyczną sektę lefebvrystów). Grzech pierworodny wielokrotnie i bez wątpliwości bywał przez Kościół interpretowany (choćby na Soborze Trydenckim) jako dziedziczenie grzechu samego, nie tylko złych skłonności woli, z czasem jednak zauważono, że Wulgata błędnie przetłumaczyła odpowiednie wyrażenie św. Pawła (Rz 5, 12) najsilniej gruntującą tę doktrynę (*in quo omnes peccaverunt* – „w którym [tj. w pierwszym człowieku] wszyscy zgrzeszyli”; dziś wszystkie przekłady Biblii mają raczej: „ile że wszyscy zgrzeszyli”). Ileż krwi przelano w wojnach husyckich z racji sporu o komunie pod dwiema postaciami, dziś jednak żadnego zgorse-

nia to nie budzi (prawda, że chodzi o sprawę liturgiczną, nie dogmatyczną). Kto się dziś gorszy heretyckim twierdzeniem (Wyclafa), że substancja materialna chleba i wina pozostaje w świętym sakramencie, i kto prawdziwie pamięta, że potępione było heretyckie twierdzenie, iż czytanie Pisma świętego jest dla wszystkich? Wszystko zrobiło się o wiele luźniejsze, zarówno w Kościele rzymskim, jak u protestantów. Podarowano mi kiedyś egzemplarz niemieckiego przekładu Biblii pod nazwą *Einheitsbibel*, edycję przygotowaną wspólnie przez katolickich i luteranckich teologów. Przyjrzałem się spisowi rzeczy i coś zobaczyłem: jest tam Księga Judyty, Księga Tobiasza, Machabeuszy, Barucha – wszystkie teksty, które protestanci uznali za niekanoniczne, których nie było w protestanckich edycjach. Zapytałem, zgorszony, protestanckiego profesora teologii: Cóż to znaczy, czyście się na rzymską wiarę nawrócili i przyjęli jej kanon? Nie, powiedział, po prostu mamy dziś inne pojęcie kanonu i natchnienia Bożego. W rzeczy samej, również w rzymskim Kościele inaczej się chyba rzecz pojmuje; można wierzyć, że natchnienie Boże było czynne w dziełach apostołów i ewangelistów, niekoniecznie uważając przy tym, że każde słowo było wprost przez Boga podyktowane (wtedy trzeba by uwierzyć, że opieka boska chroniła przed błędem nie tylko autorów, ale także skrybów; zawsze zresztą wiadano, bo to rzecz oczywista, że są rozbieżności między ewangelistami); jest powszechnie uznane, że *comma Johanneum*, najdobitniejszy tekst fundujący doktrynę Trójcy Świętej, jest późniejszą interpolacją; bibliści ustalili też, że słowo „dziewica” w prorocztwie Izajasza oznacza po prostu młodą kobietę; że Prorocztwo Izajasza jest dziełem dwóch albo trzech autorów – też jest powszechnie przyjęte. Powtarzam rzeczy znane, sam biblistą nie jestem. Nowy *Katechizm* porzucił augustyńską teorię predestynacji i łaski (która przechowała się u kalwinistów). Nawet stosunek do sakramentów nie wydaje się niezmienny. Czytałem, że w Stanach Zjednoczonych około

50 000 małżeństw katolickich rocznie ulega unieważnieniu, pod różnymi, nieraz wręcz śmiesznymi pretekstami – stąd sugestia, że wiara związana z tym sakramentem nie jest chyba całkiem na serio brana (można by wprowadzić argumentować, że ludzie starający się o unieważnienie katolickiego małżeństwa tym samym jakoś wiarę swoją przyświadcują, że pokazują, iż chcą być z Kościołem w porządku; słabe jest to jednak świadectwo wiary).

4. Następna sprawa przy pytaniu, kto jest chrześcijaninem: kryteria moralne. Z pewnością tradycja europejska w sprawach dobra i zła jest pochodzenia chrześcijańskiego, chociaż niektóre z ważnych reguł moralnych znane były i głoszone w innych, wcześniej żywych wiarach albo w filozoficznych doktrynach. Z dziesięciu przykazań Dekalogu karalne jest dzisiaj w cywilizowanych krajach łamanie trzech. Jest bardzo wielu ludzi, którzy uważają, że te przynajmniej przykazania Dekalogu, które nie odnoszą się wprost do Boga, są słuszne i prawdziwe, chociaż sami nie wierzą w to, by były one boskiego pochodzenia. Chociaż więc prawdą jest, że w naszej kulturze chrześcijaństwo było nośnikiem naszych pojęć w sprawach dobra i zła, sama obecność tych reguł we współczesnym świecie nie jest dowodem, że żyjemy nadal w epoce chrześcijańskiej, zarówno dlatego, że podobne reguły znane są z innych niż chrześcijańska cywilizacji, jak też, że by je brać na serio, nie trzeba już być chrześcijaninem. Oczywiście ludzie, którzy czynią coś dobrego dlatego, że jest to polecane przez Boga, zakorzenione w tradycji religijnej i przez Kościół nakazane, są chrześcijaninami. Tu jednak potrzebne są dalsze rozróżnienia. Liczni pisarze, myśliciele, teologowie i moralisci chrześcijańscy mówili nam przez wieki, że ten, kto za chrześcijanina się podaje, jest ochrzczony i składa wyznanie wiary, ale nie pokazuje, by reguły chrześcijańskie miały znaczenie dla jego życia i postępowania, nie jest chrześcijaninem naprawdę. W rzeczy samej, czy lepszymi chrześcijanami niż dzisiejsi, choćby „letni”, ale uczciwi wśród chrze-

ścijan, byli ci, którzy walczyli w krucjatach albo organizowali rzezie albigensów? Czy chrześcijaństwo panowało w Rzymie końca XV i początku XVI stulecia, tym Rzymie, na którego opisanie, gdy go raz zobaczył, nie miał Luter innych słów jak: „burdel najbezwstydniejszy”, „jaskinia zbójów”, „nierządnicza babilońska” itp., chociaż możemy założyć, że wszyscy mieszkańcy świętego miasta nosili różańce, a kto mógł, wykupował sobie zwolnienie od przykrych udręczeń czyścowych?

Chrześcijaństwo, oczywiście, nie oczekuje od ludzi doskonałości, świętych jest bardzo niewielu („Nie masz, kto by dobrze czynił, nie masz ani jednego”, jak rzecze Paweł Apostoł – por. Rz 3, 12), ale oczekuje przynajmniej pamięci o przykazaniach, pewnego starania o to, by być im wiernym, wysiłku. Są, oczywiście, tacy ludzie – ci, co dla Boga (a nie dla hodowania własnej świętości) pomagają innym i poświęcają się dla nich, wybaczą krzywdzicielom, są pomocni bliźnim i są dla nich pociechą, rozsiewają życzliwość i dobre słowo, ale cnót swoich nie wystawiając na pokaz, ufając Bogu i wierząc w Jego sprawiedliwość – słowem: ludzie piątego rozdziału Ewangelii Mateusza. Nie wiem, ilu ich jest, i pewno nikt tego nie wie, pewnie niepodobna statystyki w tej sprawie sporządzić, ale póki są, wolno nam mówić, że nie żyjemy jeszcze w epoce po-chrześcijańskiej; ci ludzie, rzec można, zbawiają nas, przez nich i dzięki nim chrześcijaństwo nadal jest żywe. Póki są chrześcijanie prawdziwi, chrześcijaństwo jest żywe; nie są oni większością, ale też nigdy większością nie byli.

Nie przyczyniają się natomiast do trwania chrześcijaństwa, a raczej pracują nad jego zniszczeniem, ci klerykałowie, którzy wysuwają pretensje semiteokratyczne, domagają się prawnych przywilejów dla Kościoła, prawnych restrykcji i cenzur, księża parskający złością, pisma katolickie pełne nienawistnych potępień (których ludzie już się przecież nie boją). Mają, oczywiście, swoją trzodę, ale powrotu do czasów Piusa X nie będzie, to już

jest kulturalnie niemożliwe, nawet w Polsce (to by włączało zakaz rzetelnej biblistyki i rzetelnych studiów historycznych, żądanie przymusu słuchania wiary, *compelle intrare* itp.). Powtarzam: statystyka uczestnictwa w obrzędach nie jest wiarygodnym wskaźnikiem, gdy mamy odpowiadać na główne pytanie. Masowy spadek tego uczestnictwa jest charakterystyczny dla Europy Zachodniej, ale nie Stanów Zjednoczonych (gdzie oddzielenie religii od państwa jest nadzwyczaj rygorystycznie przestrzegane).

Jest normalne, że gdy obserwujemy pewną tendencję kulturową przez kilka dziesięcioleci, wyobrażamy sobie, że tak już być musi, że to nieuchronność dziejowa, że będzie coraz mniej chrześcijan, aż w końcu ta cała formacja zniknie zupełnie. W rzeczywistości nie ma historycznych nieuchronności, również w dziejach chrześcijaństwa znamy przypyły i odpływy; że straszliwie skorumpowany Kościół zdołał jednak, dzięki szokowi Reformacji najpierw, a potem dzięki reformom trydenckim, odrodzić się dzielnie, zakrawa to na cud.

Spustoszona religijnie Francja wróciła jednak do chrześcijańskiej tradycji po wojnach napoleońskich. Różne przejawy odrodzenia religijnego obserwujemy dziś w Rosji i w byłej Jugosławii. Nie twierdę, oczywiście, że taki odwrót od tzw. sekularyzacji niechybnie nastąpi, nie wiemy przecież nic a nic o przyszłości, powiadam tylko, że nie należy ufać nieuchronności pewnej tendencji, jaką przez czas jakiś obserwujemy. Zauważyłem, w kontaktach moich ze studentami amerykańskimi – a przez wiele lat wykładałem w Ameryce – że sprawy religijne są w ich duszach nader żywe, że istnieje tam potrzeba powrotu do religijnej tradycji (niekoniecznie do Kościoła, to rzadkie), również wśród tych, którzy nie byli wcale w tej tradycji wychowani.

Powtarzam to, o czym wielokroć pisałem: wszystkie Kościoły chrześcijańskie mają ogromne trudności ze znalezieniem języka, który by trafiał do ludzi młodych i wykształconych (a takich

będzie niechybnie coraz więcej); jest ruiną chrześcijaństwa nastawianie się na pobożność ludzi wiernych, ale ciemnych.

5. Można jednak to powiedzenie, że żyjemy w epoce po-chrześcijańskiej, rozumieć inaczej – jako oświadczenie mniej więcej tej treści: dziś wiemy, że chrześcijaństwo jest zasadniczo niemożliwe, bo nie do pogodzenia z duchem racjonalności nowo-czesnej, która musi nieuchronnie rozprzestrzeniać się i umacniać. To jest, oczywiście, argument oświeceniowy: wykazano mianowicie, zdaniem tych krytyków, że chrześcijaństwo po prostu jest sprzeczne – i to coraz bardziej sprzeczne – z tym, co mówi nauka i myśl racjonalna. Chrześcijaństwo więc tylko udaje istnienie albo utrzymuje się w enklawach ciemnoty. Ja jednak wcale tak nie myślę.

Można z pewnością pojmować „Oświecenie” nie w sensie historycznym, kiedy to owo słowo oznacza wyraźną, zlokalizowaną w dziejach formację kulturową, ale jako postawę, którą już od antyku, w wersjach mniej czy bardziej radykalnych, śledzić można: Oświecenie to tyle, co zaufanie do Rozumu niezawisłego od jakiegokolwiek mitologii religijnej. W tym sensie może Sokrates był „oświeceniowcem”. Jednakże w stuleciach chrześcijańskich Oświecenie jest radykalną reakcją na zwierzchnictwo Dogmatu nad rozumem, w końcu zaś negacją samego odróżnienia porządku wiedzy i porządku wiary, czyli uznanie monopolu rozumu w decydowaniu o prawdzie i fałszu. Za myśliciela, który w budowaniu tego monopolu odegrał rolę kluczową, uchodzi słusznie Kartezjusz. Przy wszystkich swoich deklaracjach katolickiej prawowierności (zresztą wiarygodnych, jak sądzę, jeśli pominąć pewne szczegółowe kwestie, jak interpretacja transsubstancjacji eucharystycznej za pomocą kartezjańskiej fizyki) on najbardziej się przyczynił do zniszczenia archaicznej mentalności, która ludziom kazała wszystkie naturalne wydarzenia, jakie widzieli, traktować jako znaki boskie – ostrzeżenia, kary, zachęty, nagrody; ludzie bezustannie doszukiwali się nadprzyrodzonych

znaczeń we wszystkich zdarzeniach, Kartezjusz jednak tłumaczył, że wszystko się dzieje stosownie do kilku prostych, działających bezbłędnie praw mechaniki; świat nie wysyła nam znaków, nie możemy odczytywać boskich intencji w ruchach natury. Bóg jest wprawdzie twórcą wszystkiego, gdy jednak tłumaczymy jakiekolwiek wydarzenia poszczególne, możemy spokojnie o Bogu zapomnieć. To było Oświecenie; w tym punkcie jego rozwoju nie trzeba było koniecznie Bogu zaprzeczać, wystarczyło sprawić, by jego istnienie stało się dla naszego myślenia obojętne. Z punktu widzenia filozofii chrześcijańskiej, przynajmniej w niektórych jej wariantach, można było wprawdzie bez sprzeczności zasady naturalnej przyczynowości (przyczyny wtórne) uznawać, a jednocześnie wierzyć, że wszystkie wydarzenia, choć zachodzące wedle praw przyrody, są jednak wyposażone dodatkowo w inny sens, są czytelnymi znakami, które Bóg z góry, dzięki swojej wszechwiedzy, umieścił w przyrodzie i tak zarządził, że naturalne przyczyny objawiają także jego intencje ku ludziom skierowane. Takie wyjaśnienie było logicznie możliwe, ale coraz mniej możliwe kulturowo: jeśli wszystko, co w świecie zachodzi, można objaśnić przyczynami naturalnymi, ów sens dodatkowy musiał ulatniać się i wątleć.

Ów związek między światem, którego wszystkie mechanizmy świecki naturalny rozum potrafi wyjaśnić, a tym światem, który tajemnice swe ukazuje nam w ulotny i niepewny sposób, w zawsze wątpliwych szyfrach, musiał być przecięty, aby mogła powstać nauka nowożytna; aby dojrzeć do życia, musiała ona nie tylko odrzucić wszystkie restrykcje, jakie dogmaty wiary mogły narzucać jej ekspansji, ale nadto tak skodyfikować reguły dochodzenia do prawdy, by nie zostawić miejsca na boskie, anielskie czy diabelskie interwencje. Zderzenia dzieł nauki z dogmatami należą wprawdzie do przeszłości, Kościół uważa je za godne pożałowania omyłki, ale sama obecność tych zdarzeń (a zachodziły one przecież nie w czasach prehistorycznych)

świadczy o tym, że konflikt był realny, nie zmyślony; chodziło o prawdę i o władzę. Orzeczenia Magisterium jednoznacznie dawały Kościołowi prawo osądzania i odrzucania wyników nauki, jeśli zdawały się godzić w Objawienie. Porzucono literalne rozumienie biblijnego przekazu, ale jakież inne było możliwe jeszcze niedawno? Jak określić reguły tego nie-dosłownego, nie-fundamentalistycznego rozumienia Objawienia, kiedy to dosłowne, fundamentalistyczne wystawione było coraz bardziej na korozję ze strony świeckiej wiedzy?

Wiara bywa, lecz nie musi z konieczności być, wrogiem rozumu. Rozum jednak jest wrogiem wiary z natury swojej, gdyż w sprawach poznania z natury domaga się monopolu, wiara zaś nie czyni tego, choć może żądać nadzoru nad rozumem.

Oświecenie jednak przeszło zadziwiającą ewolucję, ukazało całkiem nieprzewidywalne wyniki, już w XVIII wieku zauważalne. Rygorystyczne prawidła szukania prawdy sformułowane przez Hume'a nasuwały wniosek, że prawda w rozumieniu tradycyjnym jest nam po prostu niedostępna. Stosownie do ściśle empirystycznych zasad nie tylko istnienie Boga, celowość natury, cuda i nieśmiertelność duszy okazały się figmentami wyobraźni, ale znikła także wiara w prawa natury i w jakąkolwiek konieczność przyrodzoną; to, co prawdziwie znamy, pomijając tautologie matematyki, jałowe poznawczo, są to nieuleczalnie jednostkowe impresje, których kumulacja w domniemane prawa jest nam wprawdzie dla celów praktycznych potrzebna, ale wiedzy naszej w ścisłym sensie nie pomnaża.

Chociaż Kant zostawił nam mniej radykalną wersję oświeconego racjonalizmu, to jednak nieubłagana logika Hume'a i jego następców przeorała głęboko naszą cywilizację.

Wyszło na jaw, że tradycyjne pojęcie prawdy jest zbyt wąskie w nauce i w życiu codziennym, potrzebne są praktyczne kryteria uznawania, nic więcej. Stąd nasuwał się wniosek: nie ma żadnego zastanego ładu świata, ów ład mniemany to nasze dzieło,

żyjemy w nieprzeniknionym chaosie. Niebawem empiryzm, na podstawie tych samych reguł, zakwestionował obecność jakiegokolwiek zastanego ładu moralnego: dobro i zło to nasze ludzkie wyobrażenia, zakorzenione w doświadczeniach przyjemności i przykrości, szkody i pożytku; nasze mniemania o tym, co złe i dobre moralnie, o powinności, są to arbitralne postanowienia i życzenia; nie ma powinności, które by nas „prawdziwie” wiązały, nie ma imperatywów prawomocnych. Tak to Oświecenie zwróciło się samobójczo przeciw sobie: zaczynając od pochwały rozumu i nauki, od walki o prawdę przeciw religijnym zabobonom, doszło do wniosku, że nie ma czegoś takiego, jak rozum w dawnym znaczeniu, nie ma prawdy ani zła i dobra. Historycznie rzecz rozważając, Oświecenie – wcale niekoniecznie w intencjach jego wielkich inspiratorów – otwarło nam drzwi do niepojętego chaosu i rozpowszechnione dziś myślenie pragmatyczne jest konsekwencją tej przemiany. Jest to przemiana niebezpieczna, bo odmienia samą ideę człowieczeństwa; wolno nam uznać, że jednostki ludzkie są zredukowane do swojej funkcji, a więc wymienialne. Z punktu widzenia oświeceniowego obrazu świata niewymienialna godność jednostki ludzkiej może być uznana tylko na podstawie arbitralnego kaprysu, nie ma żadnej podstawy *in re*.

6. Jestem przekonany – i bynajmniej w tym przekonaniu NIE JESTEM ODOSOBNIONY, wręcz przeciwnie – że religia jest inwariantem kulturowym (z tego nie wynika, rzecz jasna, że każdy pojedynczy człowiek jest religijny – podobnie jak z wiary, iż muzyka jest kulturowym inwariantem, nie wynika, że każdy człowiek jest muzykalny). Jest inwariantem, bo odpowiada pewnym niezwalczonym skłonnościom umysłu i uczucia. Nie wierzę w to, by dało się wydestylować z wszystkich religii świata, archaicznych i nowożytnych, jakiś ekstrakt wspólny im wszystkim, jakiś archetyp, który byłby nam dostępny, czy to w intelektualnym przekazie, czy w obrazach. Gdybyśmy próbowali taki

ekstrakt wyłowić, próba nasza nie będzie przekonująca, bo ekstrakt ów pojawia się zawsze w pewnym historycznym kulturowym kontekście, nie daje się od niego uwolnić, ta sama pozornie treść będzie z konieczności inaczej rozumiana, zależnie od różnych mitycznych wyobrażeń, w jakie jest uwikłana.

Są jednak, jak myślę, trzy nieodparte intuicje, domyslenia czy poczucia (niekoniecznie przeświadczenia we właściwym sensie), które nakładają na świat pieczęć religii. Po PIERWSZE, poczucie, że cały nasz empirycznie dostępny kosmos jest przejawieniem innej rzeczywistości, empirycznie wprost niedostępnej, ale że nie są zasadniczo niemożliwe próby odczytania tej drugiej rzeczywistości przez jej ulotne znaki w świecie; po WTÓRE, że rzeczywistość empiryczna jest pod nadzorem celowo działającej energii, która zmierza ku dobru; po TRZECIE, że mówiąc słowami z Listu Pawła Apostoła do Hebrajczyków (14, 14), „nie mamy tu miasta trwałego”, tj. że miasto nasze właściwe jest gdzie indziej, że nie w pełni do tego świata należymy, że mamy status wygnańców. Te intuicje nie są, oczywiście, dowodliwe w sensie naukowym, ale nie są też sprzeczne z tym, co z racjonalnego dociekania wynika. Ale te trzy intuicje nie są też swoiście chrześcijańskie. Bóg nie jest hipotezą wyjaśniającą byt; zachodzi wyraźna różnica między wyjaśnieniem empirycznego zjawiska czy zdarzenia a próbą wyjaśnienia „wszystkiego”, „wszystko” nie jest bowiem przedmiotem empirycznym; orientacja scjentystyczna może zakwestionować sensowność samego pytania, powiadając, że „wszystko” nie wymaga wyjaśnienia, kosmos jest, bo jest. Obserwujemy jednakowoż przymus mentalny zadawania tego pytania, którego prawomocność może być kwestionowana. Oprócz rozumu empirycznego, obozwładnionego przez Hume’a, jest zapewne rozum, który docieka konieczności i dostrzega konieczność nieodpartą w samym bycie (częścią tej intuicji jest przekonanie o istnieniu przedmiotów matematycznych, o tym, że wiedza matematyczna nie składa się z sądów analitycznych). Mamy też dzisiaj wiele

dział, pisanych czasem przez teologów, a czasem przez fizyków i biologów, które wykazują, że ani kosmologia współczesna, ani teoria ewolucji nie tylko nie kłóć się z ideą celowości w przemianach świata, ale podsuwają silne argumenty na jej rzecz; autorzy argumentują, że ten świat, jaki jest, zdolny w swoim rozwoju powołać do istnienia istoty rozumne, musiał być wynikiem wyboru SPOŚRÓD nieskończenie wielu światów możliwych, że taka ewolucja nie mogła zajść, gdyby któreś ze stałych fizycznych były inne, a w tym, że są jakie są, żadnej naturalnej konieczności nie widać; argumentują, że sama możliwość innych światów podsuwa sugestię umysłu zdolnego do wyboru, a nawet że ów dziwny, niewytłumaczalny fakt, że my rozumiemy coś w świecie, przemawia za tym, że w bycie samym rozum i celowość są obecne. Również różni badacze ewolucji śledzą (już od XIX wieku) celowy zamysł w przemianach świata organiczego (niekoniecznie bezbłędny, z góry we wszystkich szczegółach wypracowany plan) i w rygorystycznym neodarwinizmie widzą wręcz zamach na zdrowy rozsądek. Wiadomo mi, że argumenty w tych sprawach nie są absolutnie konkluzywne, i nie mam zamiaru wypowiadać się na te tematy, w których brak mi kompetencji; wydaje mi się tylko, że jest nagromadzenie dość silnych sugestii prowadzących ku przeświadczeniu, że dawny, całkiem zrozumiały konflikt między nowoczesną wiedzą a fundamentalistycznie odczytywaną Biblią jest już nieaktualny, że wolno nam szukać obszaru racjonalnego porozumienia między dawniej tak dramatycznie skłóconymi roszczeniami ludzkiego ducha.

Te argumenty też nie są specyficznie związane z wiarą chrześcijańską. Chrześcijaństwo, jak i inne religie wyrosłe na pustyniach obszaru śródziemnomorskiego, zakłada oczywiście, że cokolwiek mogłoby być racjonalnie, według reguł rozumu naszego utrwalone i wyjaśnione, nigdy nie ogarnie tego obszaru duchowego, do którego dostęp daje tylko wiara, że więc wiara jest niezbędna w religijnym odczytywaniu świata. Wiara jednakowoż

nie ma być w tym sensie przeciwrozumowa, że skoro już wierzymy, to wolno nam wierzyć w cokolwiek, we wszystko. W kulturze naszej obecna jest potrzeba wiary jako sposobu wyjaśniania bytu i jako zaufania do bytu, to zaś zakłada, że sam byt ma własności podobne do osobowych (nie można ufać światu bezmyślnemu). Gdy ludzie mówią: „wierzę w Boga”, mają na myśli nie tylko „wierzę, że Bóg istnieje”, ale także „wierzę Bogu, ufam Bogu” (taki jest pierwotny sens słowa „wiara” w greckich tekstach), PRZY CZYM, co szczególnie ważne, te dwie strony aktu wiary są w nim nieodróżnialne, to jest jeden akt mentalny.

7. Ale i to nie jest specyficznie chrześcijańskie, chociaż chrześcijaństwo znalazło się niemal od początku w sytuacji szczególnej: asymilując znaczne połacie mądrości greckiej i zmuszone bronić się i utwierdzać środkami świeckiego rozumu, bez czego nie mogłoby zapewne przetrwać, zbudowało olbrzymi gmach teologii naturalnej i filozofii, gdzie rozum był czynny, chociaż nigdy nie wystarczał. Ale to, co swoiście chrześcijańskie, jest gdzie indziej – to jest związane historycznie z osobą Jezusa Chrystusa, Jego życiem i nauką. Treść chrześcijaństwa jest zrośnięta z tym historycznym przekazem i nie daje się, rzecz jasna, opisać w postaci teologicznej czy filozoficznej teorii. Niech znów będzie przywołany Paweł Apostoł (1 Kor 1, 22-23): „Gdy Żydzi domagają się znaków [tj. cudów], Grecy zaś chcą mądrości [tj. – jak trzeba sądzić – chcieliby wszystko filozoficznie wyjaśnić], my głosimy Chrystusa ukrzyżowanego”. Zważmy, Paweł nie mówi w tym miejscu o zmartwychwstaniu, lecz o ukrzyżowaniu, inicjując w ten sposób teologię krzyża, teologię odkupienia; tego nie ma chyba gdzie indziej na świecie. Chrześcijanom wierzyć każe tylko krzyż, powiada w tym samym duchu Pascal – nie cuda i znaki, nie mądrość cała, jakkolwiek by była rozległa.

Gdzież więc jesteśmy z naszym pytaniem? Powtarzam: nie wiemy, ilu jest chrześcijan na świecie, i ściśle biorąc nie możemy tego obliczyć. Wolno nam jednak twierdzić, że chrześci-

jaństwo istnieje nadal, mimo wszystkich poniesionych strat. Istnieje, bo istnieją ponad wątpliwość chrześcijanie tego samego ducha, co dawni męczennicy. Dopóki trwają w naszej kulturze, dopóki obecność ich może zawstydząć innych (nie zaś: dopóki pyszną się swoją wyższością, by innych zawstydząć, bo wtedy wiarę swoją wystawiają na wzgardę), dopóki gotowi są dawać świadectwo swojej wierze – dopóty, choćby obojętny tłum wydawał się przemożny, chrześcijaństwo istnieje i nie jest prawdą, że żyjemy w cywilizacji po-chrześcijańskiej. Dalsze jego losy zależą od okoliczności, których przewidzieć nie potrafimy, a które zależą nade wszystko od wiary kapłanów i ich umiejętności przekazywania tej wiary. Rytuały są nieodzowną stroną każdej religii, wiemy też, że mogą długo przetrwać zmierzch wiary – długo, lecz nie bez końca; rytuały opuszczone przez wiarę mogą trwać jako pusta dekoracja czas jakiś, lecz same nie dają świadectwa żywotności chrześcijaństwa; wiara nie musi zakładać wszystkich, historycznie narosłych, dogmatów, potępień i dokładnie wyważonych formuł; wiara nie będzie też podtrzymywana siłą państwowego przymusu i kar; to już po prostu inna cywilizacja, nie liczymy na nic innego aniżeli na wiarę samą. Kapłani są odpowiedzialni za jej żywotność; jeśli liczą na siłę, na gromkie potępienia, na groźby, na to, że będą skutecznie podtrzymywać wiarę wiążąc ją z różnymi zabobonami i magią, a tym bardziej z socjalnymi i etnicznymi nienawiściami – przekonają się rychło, że pracują na swoją zgubę.

ANDRZEJ ZOLL

CZY DEMOKRACJA POMAGA W STANOWIENIU PRAWEGO PRAWA?

Postawione w tytule pytanie wymaga do udzielenia odpowiedzi zastanowienia się nad kryteriami „prawego prawa”¹. Ustalenie tych kryteriów nie jest proste i stanowiło od wieków problem wszystkich kierunków filozofii prawa. Problem ten wiąże się też jak najściślej z określeniem funkcji, jaką stawia się prawu, i stosunku prawa stanowionego do innych systemów normatywnych, w szczególności do moralności².

Uznanie za usprawiedliwione rozważanie kryteriów „prawego prawa” zakłada, że poza systemem prawa znajduje się punkt odniesienia dla ocen systemu prawa stanowionego. Ten punkt odniesienia może być dwojakiego rodzaju, w zależności od tego, jaką chce się widzieć relację między prawem stanowionym i prawem moralnym.

Zwolennicy neutralności aksjologicznej prawa stanowionego³ za punkt odniesienia dla oceny prawa przyjmować będą zespół

¹ Pojęcie „prawo prawe” (*das richtige Recht*) wprowadził do literatury R. Stammler (*Wirtschaft und Recht*. Leipzig 1914 s. 93). W polskiej nauce pojęciem „prawego prawa” posługiwał się F. Zoll (jun.) (*Prawo cywilne*. Poznań 1931 s. 6 nn.). Zob. także: A. Z o l l. *Idea „prawego prawa” a prawo karne*. „Przegląd Sądowy” 1992 z. 4 s. 3-14.

² Omówienie tych problemów można znaleźć w pracy Z. Ziemińskiego *O pojmowaniu pozytywizmu oraz prawa natury* (Poznań 1993).

³ Zob. W. S a d u r s k i. *Neutralność moralna prawa*. „Państwo i Prawo” 1990 z. 7 s. 28-41 i powołana tam literatura.

reguł o charakterze proceduralnym, zapewniających instrumentalną sprawność porządku prawnego⁴. Żadna z reguł proceduralnych nie nawiązuje do treści normy prawnej, w szczególności do jej aksjologii. Oparte na wartościach prawo moralne nie stanowi żadnego kryterium oceny systemu prawa stanowionego. Już obecnie można zadać pytanie: czy możliwa jest neutralność aksjologiczna norm stanowionego porządku prawnego i ich pełna autonomia w stosunku do norm moralnych? W kontekście demokratycznego państwa prawnego można zadać także pytanie: czy chodzić nam będzie o państwo prawne, czy o państwo metod prawnych?⁵

Uważam, że odpowiedź ta musi być negatywna⁶. Normy prawne, regulujące postępowanie człowieka w społeczeństwie, wyrażają zakazy albo nakazy określonego zachowania się. Racjonalny ustawodawca wprowadza zakaz albo nakaz z uwagi na relację opisanego w normie zachowania do jakiegoś, także określonego w normie, obiektu. Obiekt ten przedstawia dla ustawodawcy wartość i ta wartość jest racją dla wydania zakazu w stosunku do zachowań zagrażających owemu obiektowi albo dla wydania nakazu w stosunku do zachowań mających ów obiekt zabezpieczać. Sensem każdej normy jest wartość, do której dana norma się odnosi⁷. Przejawia się w tym punkcie funkcja ochronna normy prawnej w stosunku do obiektów posiadających dla prawodawcy określoną wartość. Obiekty te możemy nazwać dobrami prawnymi. Zachowania zagrażające dobrom są zachowa-

⁴ H. L. A. H a r t. *The Concept of Law*. Oxford 1961 s. 176.

⁵ Na ten temat bliżej zob. M. Z m i e r c z a k. *Kształtowanie się koncepcji państwa prawnego*. W: H. R o t (red.). *Demokratyczne państwo prawne (aksjologia, struktura, funkcja)*. Wrocław 1992 s. 47 nn.

⁶ Zob. L. M o r a w s k i. *Spór o pojęcie państwa prawnego*. „Państwo i Prawo” 1994 z. 4 s. 3-12.

⁷ Zob. P. D u t k i e w i c z. *Problem aksjologicznych podstaw prawa we współczesnej polskiej filozofii i teorii prawa*. Kraków 1996 s. 34.

niami szkodliwymi i dlatego stają się przedmiotem prawnej reglamentacji. Punktem wyjścia dla ustawodawcy musi więc być przyjęcie pewnych założeń aksjologicznych, na których podstawie mógłby odróżnić, co jest dobrem, a co dobrem nie jest, i ocenić, które zachowania dobru zagrażają. Zasady proceduralne, których znaczenia dla stanowienia prawa nie chcę absolutnie lekceważyć, nie są w stanie być kryterium dla rozstrzygnięć materialnoprawnych. Prawa nie da się sprowadzić do procedury. Prawo materialne jest zawsze wyrazem przyjętego przez ustawodawcę systemu wartości, i to bez względu na to, do jakiego stopnia system ten jest akceptowany przez osoby będące adresatami norm prawnych. Nie istnieją aksjologicznie neutralne systemy prawne. U podłoża każdego z systemów prawnych leży akceptowany przez grupę społeczną, decydującą o kształcie prawa, system wartości. Wszelki system normatywny, w tym system prawny, ma odniesienie do odpowiedniego systemu aksjologicznego, który jest jego podstawą i uzasadnieniem⁸. Dobry porządek prawny powinien opierać się na aksjologicznym porządku wartości i wtedy jest rzeczywiście prawem, a nie arbitralnym porządkiem przymusu⁹.

W naszych dalszych rozważaniach możemy więc pominąć te koncepcje, które postulują neutralność aksjologiczną prawa stanowionego. Nie będą dla nas również przydatne te koncepcje, które wprawdzie dostrzegają związek systemu prawa stanowionego ze światem wartości, ale uznają pierwotność norm stanowionych w stosunku do świata wartości. Wartości kreowane są, według tych koncepcji, przez normy prawne. Koncepcje takie są dla nas nieprzydatne o tyle, że także one pozbawiają porządek prawny kryterium odniesienia do porządku moralnego, do świata wartości. Skoro normy kreują świat wartości, to wartości nie

⁸ Por. R. I n g a r d e n. *Wykłady z etyki*. Warszawa 1989 s. 29.

⁹ Tak E. W. B ö c k e n f e r d e. *Prawo i wartości*. W: *Wolność–Państwo–Kościół*. Kraków 1994 s. 122.

mogą być kryterium oceny norm, a w szczególności kryterium obowiązywania norm prawnych. To posiada wartość, co jest zgodne z normą. Innego punktu odniesienia w tym wypadku się nie przyjmuje. Koncepcję tę charakteryzuje radykalny pozytywizm¹⁰, a także odpowiadają temu modelowi panteistyczne koncepcje demokracji¹¹. Wola ludu, wyrażana bezpośrednio lub przez jego reprezentację, jest prawem i ustala to, co ma wartość i co wartości jest pozbawione. W wypadku przyjęcia tego modelu nie da się oceniać prawa z punktu widzenia zgodności z systemem wartości. Brak jest tu bowiem jakiegokolwiek punktu odniesienia. Brak takich punktów prowadzić może, a nawet musi, do przerostu wolności, w tym znaczeniu, że brak jest jakichkolwiek kryteriów jej ograniczenia, z wyjątkiem kryteriów proceduralnych, które także łatwo mogą być usunięte lub modyfikowane. Jak słusznie stwierdza R. Sobański, prawo, tracąc punkt odniesienia w systemie wartości, „staje się wyłącznie arbitralnym narzędziem silniejszego, techniką sprawowania władzy [...]”¹². Porządek prawny oparty na tym modelu jest wynikiem przerostu demokracji i prowadzić będzie najczęściej do degeneracji systemu i jego przerodzenia się w porządek charakterystyczny dla państwa autorytarnego.

Z tego, co powiedziałem wyżej, wynika, że porządek prawa stanowionego musi być oparty na przyjętych założeniach aksjologicznych, musi nawiązywać do systemu wartości akceptowanego przez prawodawcę. Należy przyznać rację twierdzeniu, iż „każde prawo stanowione ma u swoich podstaw – niezależnie czy

¹⁰ Można wymienić tu przede wszystkim normatywizm H. Kelsena. Zob. tegoż autora *Reine Rechtslehre*. Wien 1960 zvl. s. 208.

¹¹ Na ten temat zob. W. P a l a v e r. *Etyczne granice stosowania zasady większości – o politycznej teologii demokracji*. „Civitas” 1998 nr 2 s. 181-208.

¹² R. S o b a ń s k i. *Kultura prawna Europy*. W: A. D y l a u s (red.). *Europa. Drogi integracji*. Warszawa 1999 s. 74.

ustawodawca zdaje sobie z tego sprawę – określoną koncepcję człowieka i związaną z nią koncepcję wartości”¹³.

Rozważyć musimy dwa modele związku systemu prawnego z wartościami¹⁴.

Pierwszy model charakteryzuje się tym, że porządek prawny wynika z systemu wartości. Model ten zakłada pełną zgodność porządku prawnego z porządkiem moralnym akceptowanym przez prawodawcę. Można mówić o logicznym stosunku wynikania między systemem wartości a systemem prawa stanowionego. W systemie prawa stanowionego nie może więc obowiązywać norma, która byłaby sprzeczna z uznanym systemem wartości. Drugi model zakłada równoległe występowanie dwóch systemów normatywnych: wynikającego z systemu wartości prawa moralnego i prawa stanowionego. Prawo stanowione nie jest aksjologicznie neutralne. Jednakże między systemem wartości a porządkiem prawa stanowionego nie zachodzi stosunek wynikania. Zgodność normy prawnej z wartością jest podstawą oceny porządku prawnego i stanowić może podstawę do wniosków *de lege ferenda*. Stwierdzenie sprzeczności normy prawa stanowionego z systemem wartości nie stanowi zasadniczo¹⁵ wystarczającej podstawy do zakwestionowania obowiązywania normy prawnej.

Rozważmy konsekwencje przyjęcia pierwszego z przedstawionych wyżej modeli. Zakłada on pełną zgodność stanowionego prawa z akceptowanym przez prawodawcę systemem wartości. Oznacza to, że prawodawca w tworzeniu prawa jest skrupowany i jego rola ogranicza się jedynie do odczytania określonego

¹³ D u t k i e w i c z, jw. s. 5.

¹⁴ Por. A. B a t o r, K. K u c h a r s k i. *Wartości absolutne a pojęcie praworządności*. W: R o t (red.) *Demokratyczne państwo prawne* s. 85 nn.

¹⁵ To zastrzeżenie jest konieczne w związku z tzw. formułą Radbrucha o ustawowym bezprawiu i ponadustawowym prawie. Zob. G. R a d b r u c h. *Rechtsphilosophie*. Stuttgart 1956 s. 347-357.

porządku moralnego i ustanawiania norm sankcjonujących naruszenie norm moralnych. Prawodawca nadaje normom moralnym państwową sankcję.

Ten model jest nie do przyjęcia w systemie demokratycznym. Jeżeli nawet procedura wyboru danego porządku moralnego i odczytania wartości składających się na ten porządek będzie miała charakter demokratyczny, to ustalony system prawny będzie już nosił cechy demokracji totalnej¹⁶. Uważam, że odrzucenie stosunku wynikania między systemem wartości i systemem prawa stanowionego jest konieczne, i to z kilku powodów. Pełna zgodność systemu prawnego z systemem moralnym nie jest możliwa dlatego, że oba te systemy mają zasadniczo różne, chociaż niekoniecznie z sobą sprzeczne, funkcje do wypełnienia. System norm moralnych uczy człowieka rozróżnienia dobra od zła, zaleca czynienie dobra i unikanie zła, służy doskonaleniu człowieka. Natomiast system norm prawnych służy zapewnieniu bezpieczeństwa wewnętrznego i zewnętrznego, ochronie wolności i praw jednostki, zabezpieczeniu jej swobodnego rozwoju. Na danym terenie w tym samym czasie może obowiązywać tylko jeden system prawny. Na danym terenie i w tym samym czasie żyjący ludzie mogą uznawać za wiążące, zgodnie z ich sumieniem, różne systemy moralne. Mogą rozpoznawać różne wartości, a w szczególności nadawać im różną strukturę hierarchiczną. Nadanie jednemu systemowi norm moralnych sankcji państwowych oznacza zmuszenie osób nie akceptujących tego systemu moralnego do jego przyjęcia wbrew własnemu sumieniu. Oznaczałoby to zniewolenie ludzi podporządkowanych prawodawcy. Taki model jest charakterystyczny dla państw totalitarnych i państw akceptujących fundamentalizm. W demokratycznym państwie prawnym sankcja państwowa może być związana jedy-

¹⁶ Zob. H. A r e n d t. *Macht und gewalt*. München 1981 s. 43.

nie z normą prawną ustanowioną przez państwo, co nie wyklucza oczywiście, że u podstaw tej normy państwowej leży norma moralna związana z określoną wartością.

Dla naszych rozważań będzie więc przydatny jedynie drugi z przedstawionych wyżej modeli. Odrzucając pełną zależność systemu prawnego od systemu aksjologicznego i odrzucając jednocześnie aksjologiczną neutralność porządku prawnego, trzeba rozważyć, w jakich granicach prawodawca musi się liczyć z normami uniwersalnymi, obowiązującymi niezależnie od jego woli, i czy są wartości lub normy moralne, którym prawodawca musi się podporządkować.

Ze względu na hierarchiczną strukturę norm prawa stanowionego i uznawanie zasad i reguł konstytucyjnych za fundament prawa stanowionego, postawione tu pytanie dotyczyć będzie przede wszystkim ustrojodawcy. W jakim stopniu ustrojodawca, jako suweren, jest związany normami przedkonstytucyjnymi?

Konstrukcja normy (lub norm) o charakterze przedkonstytucyjnym może mieć różne uzasadnienie. Dla ludzi wierzących uzasadnieniem takiej normy jest samo istnienie Boga jako Istoty ponadczasowej i doskonałej, która jest twórcą wszelkiego porządku na ziemi, a więc także praw stanowiących porządek moralny. Dla ludzi niewierzących uzasadnienie dla normy (norm) o charakterze przedkonstytucyjnym oparte będzie najczęściej na wartościach kulturowych właściwych dla danej cywilizacji. Tę różnicę źródła pochodzenia norm przedkonstytucyjnych oddaje, moim zdaniem bardzo dobrze, preambuła do Konstytucji RP z 1997 r., określająca suwerena jako Naród Polski – wszystkich obywateli Rzeczypospolitej, zarówno wierzących w Boga będącego źródłem PRAWDY, SPRAWIEDLIWOŚCI, DOBRA I PIĘKNA, jak i nie podzielających tej wiary, a owe UNIWERSALNE WARTOŚCI wywodzących z innych źródeł...

Zakres krępujących suwerena norm przedkonstytucyjnych jest bardzo trudny do ustalenia i musi brać pod uwagę cele i funkcje

państwa i prawa stanowionego, które – jak stwierdziłem – są z istoty różne od funkcji systemów etycznych. Funkcją prawa stanowionego nie jest doprowadzanie ludzi do doskonałości. To nie prawo stanowione ma czynić ludzi świętymi. Dlatego nie wszystkie zachowania naruszające porządek moralny muszą i mogą być uznawane za sprzeczne z porządkiem prawnym. W tym znaczeniu prawo stanowione jest prawem nieprzekraczalnych granic i minimalnych wymogów.

Przy ustaleniu zakresu norm przedkonstytucyjnych trzeba także brać pod uwagę wielość różnych systemów etycznych akceptowanych w danym społeczeństwie. Konstytucja i oparty na niej porządek prawny musi być adresowany do wszystkich obywateli i osób tworzących wspólnotę. Dlatego normy przedkonstytucyjne muszą mieć charakter uniwersalny, wspólny dla wszystkich systemów etycznych. Nie powinno się uwzględniać tylko tych systemów, które negują wartości podstawowe innych systemów. Dobierając normy przedkonstytucyjne nie musi się brać pod uwagę założeń takich ruchów, jak np. sataniści. W takim państwie jak Polska znalezienie uniwersalnej normy o charakterze przedkonstytucyjnym jest o tyle ułatwione, że mamy bardzo wyraźne korzenie cywilizacyjne. Bez względu na konfesję lub bezwyznaniowość dla Polaków wspólna jest cywilizacja europejska, opierająca się na greckiej filozofii, rzymskim prawodawstwie i chrześcijańskiej etyce¹⁷. Dla takiej cywilizacji wartością podstawową jest GODNOŚĆ CZŁOWIEKA, rozumiana jako wartość przyrodzona i niezbywalna¹⁸. Godność człowieka nie może podlegać żadnym ograniczeniom ze strony stanowionego prawa. Normą przedkonstytucyjną jest więc norma nakazująca poszanowanie tej wartości i nakazująca budowę systemu prawnego, który będzie oparty na podmiotowym traktowaniu czło-

¹⁷ S o b a ń s k i, jw.

¹⁸ Zob. art. 30 Konstytucji RP.

wieka, traktowaniu człowieka jako osoby, a nie jako osobnika określonego gatunku.

Drugą wartością uniwersalną jest DOBRO WSPÓLNE. Wartość ta nie daje się ująć w sposób bardziej konkretny. Jest jednak wyobrażalna i ma stanowić punkt docelowy wszelkiej działalności publicznej, w tym także działalności prawodawczej. Suweren jest zobowiązany tak określić zasady i reguły konstytucyjne, aby jak najlepiej służyły ochronie dobra wspólnego.

Uznając godność człowieka i dobro wspólne za wartości pierwotne dla porządku prawnego, wyłączyliśmy je z zakresu stosowania procedur o charakterze demokratycznym. Suweren, przyjmując konstytucję, ustala oparty na dwóch wartościach podstawowych system zasad i reguł gwarantujących wolności i prawa obywatelskie, określa obowiązki obywatela przyczyniania się dla dobra wspólnego i określa procedury tworzenia prawa w sposób gwarantujący zabezpieczenie spójności porządku prawnego, tak od strony merytorycznej, tzn. zgodności z zasadami i gwarancjami konstytucyjnymi, jak i od strony ich spójności formalnej. Zasady i reguły zawarte w konstytucji podlegają znacznie ograniczonym procedurom demokratycznym. Uchwalenie konstytucji i możliwość jej zmiany wymaga określonego trybu, znacznie zaostrzonego w porównaniu do możliwości uchwalenia i zmiany innej normy prawa stanowionego. Gwarantuje to większą stabilność i pewność porządku prawnego.

Procedury demokratyczne odgrywać będą zupełnie zasadniczą rolę przy ustalaniu, jakie zachowania godzą w godność człowieka i jakie zachowania godzą w dobro wspólne, a jakie temu dobru służą.

Można oczywiście wyobrazić sobie idealnego suwerena, który zna doskonale odpowiedzi na postawione pytania i przez którego, w związku z posiadaniem tej wiedzy, zbudowany porządek prawny będzie w sposób optymalny gwarantował zabezpieczenie wartości podstawowych. Doświadczenie jednak uczy, że idealnych

suwerenów nie ma, a w każdym razie nawet gdyby się znaleźli, to ich działalność prawotwórcza będzie miała bardzo ograniczone ramy czasowe. Procedury demokratyczne okazują się optymalne do uzgadniania różnych poglądów na temat sposobów i intensywności ochrony zarówno wartości podstawowych (godności człowieka i dobra wspólnego), jak też wartości i dóbr pochodnych od tych dwóch wartości podstawowych.

Zdawać musimy sobie sprawę z tego, że podstawowym problemem nie jest właściwe rozpoznanie, czy z danym stanem rzeczy łączy się określona wartość, która ze względu na funkcje państwa i stanowionego przez państwo prawa powinna być chroniona. Podstawowa trudność polega na tym, że dobro stanowiące nośnik wartości bierze udział w obrocie społecznym (dlatego posiada właśnie wartość). Biorąc udział w obrocie, dobro styka się z innymi dobrami. To zetknięcie się ma często charakter kolizji, tzn. że jedno z kolidujących z sobą dóbr musi być poświęcone, aby można było zachować inne dobro. Powstaje więc zasadniczy problem hierarchii wartości związanych z kolidującymi z sobą dobrami. Ten konflikt jest łatwiejszy do rozstrzygnięcia, gdy dana wartość pozostaje w kolizji z wartością pierwotną. Przykładowo wolność produkcji i rozpowszechniania pornografii pozostaje w kolizji z godnością człowieka. Rozstrzygnięcie konfliktu wymaga poświęcenia wolności określonej działalności na rzecz wartości podstawowej. O wiele trudniej jest rozstrzygnąć konflikt powstający na poziomie wartości pochodnych od wartości podstawowych. Dobrym przykładem takiego konfliktu jest ochrona dobrego imienia człowieka, czyli jego czci, w konflikcie z wolnością wypowiedzi. Przyjęcie w tym wypadku procedur demokratycznych, na których podstawie wskazane zostaną sposoby rozstrzygnięcia konfliktu, wydaje się drogą konieczną i optymalną.

Zakres swobody ustawodawcy w określaniu ochrony poszczególnych wartości jest różny. Inaczej przedstawia się na płasz-

czyźnie tzw. normy sankcjonowanej, a inaczej na płaszczyźnie normy sankcjonującej. W pierwszym wypadku ustawodawca jest zobowiązany na mocy konstytucji do wprowadzenia do porządku prawnego norm zakazujących zachowań zagrażających gwarantowanym w konstytucji, wynikającym z godności człowieka, podstawowym wolnościom i prawom oraz zachowań skierowanym przeciwko dobru wspólnemu. Ustawodawca zobowiązany jest także wskazać sposoby rozstrzygnięcia kolizji między chronionymi prawnie wartościami. Będą więc to normy ograniczające stosowanie nakazów lub zakazów zawartych w normach sankcjonowanych albo normy zezwalające na usprawiedliwione sytuacją kolizyjną naruszenie normy sankcjonowanej.

Znacznie większą swobodę ma ustawodawca w określeniu norm sankcjonujących. Normy te wskazują na konsekwencje, które ma ponieść podmiot naruszający normę sankcjonowaną. Treść tych norm, a więc przede wszystkim charakter i natężenie sankcji, jest wyrazem przyjętej przez ustawodawcę polityki społecznej, polityki zmierzającej do wyegzekwowania posłuchu dla norm prawnych. Podstawowym zadaniem norm sankcjonujących jest powstrzymanie adresatów norm sankcjonowanych od zachowań sprzecznych z zakazami lub nakazami zawartymi w tych normach. Owo powstrzymanie ma nastąpić poprzez dolegliwość, która spotka osobę naruszającą normę sankcjonowaną. Jest to widoczne przede wszystkim w prawie represyjnym (np. w prawie karnym), ale ma znaczenie bardziej uniwersalne. Dolegliwość ta jest ingerencją w wolności i prawa człowieka. Mamy więc znów do czynienia z kolizją wartości. Z jednej strony chodzi o ochronę wartości atakowanej zachowaniem adresata normy sankcjonowanej, z drugiej zaś o jego wolności i prawa podstawowe. Dobierając sposób reakcji ustawodawca powinien kierować się dwiema podstawowymi zasadami:

1. Sposób reakcji, a w szczególności stopień ingerencji w wolności i prawa podmiotu, do którego reakcja jest skiero-

wana, musi być adekwatny do rangi wartości, przeciwko której skierowane było zachowanie adresata normy, i stopnia naruszenia nośnika tej wartości. Chodzi więc o zachowanie proporcji reakcji do bodźca wywołującego reakcję. Reakcja naruszająca te proporcje godzi w godność człowieka, czyniąc z niego kozła ofiarnego i instrument, za którego pomocą chce się osiągnąć cele polityki społecznej.

2. Reakcja musi być celowa, tzn. ma być optymalnym instrumentem zapobiegającym naruszeniom norm sankcjonowanych. Przy doborze takiego instrumentu konieczne jest uwzględnienie środków, którymi w ogóle się dysponuje, konsekwencji ubocznych związanych z zastosowaniem określonego środka i możliwości konsekwencji niekorzystnych z punktu widzenia ochrony dóbr będących nośnikami wartości. Wchodzimy tu już jednoznacznie na grunt polityki.

Pytanie o demokrację, jako pomocną metodę dla stanowienia prawego prawa, jawi się nam, w kontekście doboru optymalnego środka zapobiegającego naruszeniu normy sankcjonowanej, jako pytanie o relację między zastosowaniem metody demokratycznej a wykorzystaniem kompetencji.

Demokracja, nawet w systemie przedstawicielskim, nie jest w stanie zapewnić, aby prawo było stanowione przez osoby dysponujące odpowiednią wiedzą w zakresie materii, której ma dotyczyć określona regulacja prawna. Wręcz odwrotnie: w zdecydowanej większości wypadków mamy do czynienia ze zjawiskiem, że ustawa uchwalana jest głosami osób mającymi bardzo małe pojęcie o treści ustawy i konsekwencjach, jakie jej uchwalenie pociągnie za sobą w zakresie ochrony i zabezpieczenia dóbr będących nośnikami wartości. Także w demokracji głos decydujący mają liderzy polityczni partii posiadającej w parlamencie większość i przede wszystkim ci liderzy ponoszą również polityczną odpowiedzialność. Także jednak przywódcy partyjni nie mogą być kompetentni w zakresie wiedzy potrzebnej do stano-

wienia prawa. Dlatego uznać należy za niezwykle ważną rolę ekspertów, którzy powinni przygotowywać projekty ustaw. W prawidłowo funkcjonującej demokracji tę rolę powinien sprawować rząd – i rząd, prowadzący politykę legislacyjną zaakceptowaną przez parlament w formie wyrażonego wotum zaufania, winien przedkładać parlamentowi projekty dopracowane tak od strony merytorycznej, jak i od strony formalnej, legislacyjnej. Władza ekspertów łatwo stać się może służbą u dyktatora, władza samego parlamentu prowadzić może do destabilizacji porządku prawnego i chaosu, także aksjologicznego. Dlatego dla tworzenia prawego prawa jest niezmiernie ważne połączenie demokracji z kompetencją. Wymaga to uświadomienia sobie ról, jakie w zorganizowanym społeczeństwie mają do odegrania jego przedstawiciele i osoby sprawujące władzę wykonawczą. Rozdzielenie władzy ustawodawczej i wykonawczej nie może oznaczać braku ich bardzo ścisłego współdziałania właśnie w interesie dobra wspólnego.

Na zakończenie tych refleksji chciałbym jeszcze podjąć problem znaczenia dla stanowienia prawego prawa w systemie demokratycznym sądownictwa konstytucyjnego.

Nie jest przypadkiem, że gwałtowny rozwój sądownictwa konstytucyjnego nastąpił w krajach Europy Zachodniej po II wojnie światowej, a w krajach postkomunistycznych natychmiast po obaleniu komunizmu. Rozwój ten jest reakcją na zawodność działania parlamentaryzmu, na zawodność struktur demokratycznych. Parlament i stanowione przez niego prawo nie może być pozbawione kontroli z punktu widzenia zgodności stanowionego prawa z zasadami i regułami konstytucyjnymi. Sądy konstytucyjne, badając zgodność stanowionych norm prawnych z konstytucją, dokonują interpretacji przepisów konstytucji, a więc tych zasad i reguł, które są najbliższe wartościom. Sąd konstytucyjny, będąc strażnikiem przestrzegania przez parlament w jego działalności legislacyjnej zasad i reguł konstytucji, staje się tym samym

strażnikiem prawego prawa, a więc prawa stanowionego, prawa zgodnego z porządkiem konstytucyjnym, i tym samym prawa zabezpieczającego nienaruszalność godności człowieka i zabezpieczającego realizację dobra wspólnego.

ABP TADEUSZ KONDRUSIEWICZ*

PAPIESKA WIZJA JEDNOŚCI A MENTALNOŚĆ POSTKOMUNISTYCZNA

Eminencje i Ekscelencje, Bracia w kapłaństwie, Zakonnicy i Siostry Zakonne, Bracia i Siostry, Panie i Panowie!

Na wstępie chcę przede wszystkim wyrazić wdzięczność J.E. Księdzu Arcybiskupowi Metropolicie Lubelskiemu Józefowi Ży-cińskiemu za zaproszenie mnie do wzięcia udziału w Kongresie Kultury Chrześcijańskiej. Jestem przedstawicielem Rosji – kraju, który przeżył Golgotę XX wieku i doświadczył niespotykanych zniszczeń w dziedzinie religijnej, kulturalnej, gospodarczej i społeczno-politycznej. Już prawie dziesięć lat próbuje się on wydźwignąć z tej złożonej sytuacji. I, jak pokazuje życie, nie jest to wcale takie proste. Ideologiczne skażenia niedalekiej jeszcze przeszłości dają się we znaki. Korupcja i chaos, spętęgowane jeszcze przez pozostawioną w spadku po 70 latach ateizacji pustkę duchową, niekiedy napawają strachem, że Rosja podąża drogą dzikiego, nieokiełzanego kapitalizmu: niewielka grupka ludzi bardzo bogatych wobec skrajnie biednego i społecznie bezbronnego społeczeństwa. Wiele niepokoju, a nawet zagrożenia niosą wciąż nie rozstrzygnięte problemy i konflikty etnicz-

* Administrator apostolski dla katolików obrządku łacińskiego północno-europejskiej części Rosji.

ne. Należy do tego dodać nadal aktualny problem stosunków międzychrześcijańskich i międzyreligijnych.

W tym kontekście chrześcijańska wizja świata, społeczna nauka Kościoła katolickiego i osobisty wkład Ojca świętego Jana Pawła II w ich rozwój, a także Jego spojrzenie na międzyludzką solidarność i jedność mogą stać się bardzo pomocne dla rozwiązywania problemów, z którymi boryka się rosyjskie społeczeństwo.

1. SYLWETKA PAPIEŻA WOJTYŁY WIDZIANA ZZA BUGA

Dzień 16 października 1978 r. zapisał się w sposób szczególny w historii Kościoła katolickiego nie tylko jako dzień wyboru nowego, 265 następcy św. Piotra, lecz także jako dzień, w którym Jan Paweł II „In nomine Domini” – „W imię Pańskie” – rozpoczął niejako podbój całego świata; świata wierzących i świata niewierzących, świata o rozwiniętej demokracji i świata, w którym była ona i jest jeszcze w wielu przypadkach deptana. Jego pierwsze słowa brzmiały: „Sia lodato Gesù Cristo!” – „Niech będzie pochwalony Jezus Chrystus!” – a szło za nimi wołanie do całego świata: „Otwórzcie granice państw, systemów ekonomicznych i politycznych, szerokie dziedziny kultury, cywilizacji, rozwoju! Nie bójcie się! Chrystus wie, co nosi w swoim wnętrzu człowiek. On jeden wie!”¹. Te słowa natychmiast zjednały mu sympatię zarówno wierzących, jak i niewierzących, bo były to słowa nawołujące do wzajemnego otwarcia się narodów i całych systemów; otwarcia się przede wszystkim na Chrystusa i Jego prawdę, jak również na samych siebie. Były one niejako profetyczną zapowiedzią niedalekiej już przyszłości.

¹ M. M a l i Ń s k i. *Pielgrzymka do świata*. Warszawa 1991 s. 14.

Pielgrzymki duszpasterskie do różnych krajów świata; całowanie ziemi, na którą przybywał, odczytywane jako znak najgłębszej czci dla zamieszkującej ją ludności; rozmowy z władzami, nawet niewierzącymi, zawsze z szacunkiem i jednocześnie z zachowaniem twardego stanowiska w sprawie przestrzegania praw człowieka i jego godności, wolności religijnej, sprawiedliwości społecznej, stałe ubieganie się o ich zagwarantowanie; otwartość na dialog ze światem, z innymi wyznaniami i religiami; nieustanne poruszanie problemów społecznych i upominanie się o sprawiedliwość – uczyniły z Papieża świadka wiary, obrońcę uciśnionych, zwiastuna pokoju, promotora jedności...

Niejednoznacznie przyjęto wybór Papieża-Słowianina-Polaka w byłym ZSRR, chociaż, ogólnie rzecz biorąc, taki wybór dawał pewną satysfakcję. Oto bowiem nareszcie pierwszy Papież-Słowianin. To, że pochodził On z Polski, wówczas kraju oficjalnie komunistycznego, często oceniano również jako fakt pozytywny. Jeden z najbardziej popularnych w tamtych czasach piosenkarz-wolnomyśliciel, a zarazem autor wielu utworów, Włodzimierz Wysocki, po wyborze kard. Karola Wojtyły na papieża pisał:

Церковники хлебальники разинули,
Замешкался маленько Ватикан, –
Мы тут им папу римского подкинули –
Из наших, из поляков, из славян.

Co w wolnym tłumaczeniu brzmi następująco:

Kiedy z nudy oni sobie tam ziewali,
I rozmarzył się troszeczkę Watykan,
Myśmy wtedy im Papieża podstawili:
Z naszych, bo to Polak i Słowianin.

Oficjalne władze nie okazywały jednak zachwyty, bo doskonale zdawały sobie sprawę, że na Stolicę Piotrową przyszedł ktoś, kto dobrze wie, czym jest komunizm i ateizm. Ponadto,

zarówno w publicznych wystąpieniach, jak i w prasie, często usiłowano pomniejszyć znaczenie dokonanego wyboru.

Wierzący i ludzie dobrej woli widzieli w wyborze papieża Wojtyły profetyczny znak działania Opatrzności Bożej. Z wielkim entuzjazmem i wzruszeniem przyjęli ten wybór katolicy. To przeszło wszelkie możliwe oczekiwania. Wielka, nie dająca się opisać radość, a jednocześnie obawa: co będzie z nami, jak do tego ustosunkuje się władza, czy osłabnie kontrola działalności Kościoła, czy też może zostanie zaostrzona? Byłem wówczas w Seminarium Duchownym na Litwie, w Kownie. Oficjalnie, ze względu na bezpieczeństwo samych kleryków i z obawy przed restrykcjami ze strony władz, nie mieliśmy nawet prawa korzystania z odbiorników radiowych. Tylko pełniący dyżur mógł słuchać radia. Mając na uwadze istniejącą wówczas różnicę czasu między Litwą a Rzymem i *silentium*, które obowiązywało po modlitwach wieczornych, nie było żadnej szansy dowiedzieć się, czy w tamten pamiętny poniedziałek już został wybrany nowy papież, czy też jeszcze nie. Podczas nabożeństwa wieczornego modliliśmy się o wybór papieża, ale już po nabożeństwie między seminarzystami zaczęto po cichu mówić, że dyżurny jakoby słyszał o wyborze krakowskiego arcybiskupa. To było nie do wiary. Pamiętam, jak ktoś powiedział, że dyżurny chyba nie za dobrze zrozumiał po polsku, bo był Żmudzinem. Obowiązywało jednak *silentium* i trzeba było czekać do rana. Tak się złożyło, że właśnie ja miałem pełnić dyżur. Oczywiście ze łzami radości wysłuchałem komunikatów wielu stacji radiowych, w tym radiECKICH, o wyborze kard. Karola Wojtyły na papieża. Radość szalała w Seminarium, bo to ktoś bliski został następcą św. Piotra.

Niewiele wiedzieliśmy o nowym Papieżu, a jedyną dostępną gazetą, w której można było co nieco przeczytać o Kościele katolickim, było „Słowo Powszechne”. Wszyscy natomiast wspominali, jak profesor prawa kanonicznego, który towarzyszył biskupowi z Kowna na Synodzie Biskupów 1977 r., opowiadając

o tym forum mówił o bezkompromisowej postawie kard. Wojtyły, twierdzącego, że warunki katechizacji w Polsce nie odpowiadają wymogom czasu i normalnej praktyce Kościoła. Dla nas, oczywiście, było to w pewnym stopniu niezrozumiałe i trudne do zaakceptowania, bo w porównaniu ze Związkiem Radzieckim Polska zawsze kojarzyła się z krajem tolerancji i wolności religijnej. Mówiliśmy wówczas, że jeżeli w Polsce nie ma wolności religii, to co mówić o Związku Radzieckim.

Natomiast po wyborze kard. Wojtyły o tym fakcie wspominało z wielką nadzieją, że nowy Papież, który dobrze zna sytuację na Wschodzie, będzie bronił praw wiernych. Tak też się stało. Mówił nie tylko o nas, ale i za nas.

Seminarium to zawsze centrum. Dobrze pamiętam, jak wielu ludzi już 17 października przychodziło do Seminarium i pytało, czy rzeczywiście papieżem został krakowski kardynał. Jako pełniący dyżur nie raz spotykałem ich i widziałem reakcje, z jakimi przyjmowali tę wiadomość. Ludzie cieszyli się, nawet płakali z radości. W ich oczach pojawiła się nadzieja, która, jak pokazała przyszłość, nie zawiodła.

Kiedy runął mur berliński, a za nim cały system totalitarny, wielu ludzi starało się i wciąż się stara znaleźć przyczynę i sprawcę tego faktu. Dla nas, wierzących, jest oczywiste, że to Bóg kieruje losami świata, posługuje się jednak ludźmi. Oczywiście wiele przypisuje się pierwszemu i zarazem ostatniemu prezydentowi byłego Związku Radzieckiego, panu Michaiłowi Gorbaczowowi. Kiedy w 1991 r. pierwszy raz rozmawiałem z wizjonerką z Fatimy, siostrą Łucją, powiedziała mi wówczas, że pan Gorbaczow jest narzędziem w rękach Bożej Opatrzności. Po kilku latach pewien moskiewski dziennikarz w rozmowie z panem Gorbaczowem wyraził opinię, że to właśnie on zburzył mur berliński, a zarazem i system totalitarny. Na to pan Gorbaczow odpowiedział: Nie, nie! Nie ja, lecz tylko papież Jan Paweł II!

Mimo istniejącego w Rosji szerokiego spektrum wypowiedzi i oceny działalności Ojca świętego zarówno przez świat polityki,

ludzi kultury i nauki, jak i świat religijny, trzeba stwierdzić, że ogólnie rzecz biorąc społeczeństwo rosyjskie bardzo pozytywnie ocenia jego działalność i ubolewa, że – jak na razie – nie dane mu było odwiedzić Rosji. Świadczy o tym chociażby jubileusz 80-lecia urodzin Papieża. Środki masowego przekazu podawały to jako pierwszą i najważniejszą wiadomość. Uniwersytet w Sankt-Petersburgu przygotował także specjalną, okazałą, bo liczącą 1000 stron, książkę pt. *Свечение Слова* – „Promieniowanie Słowa”. Nie było końca wywiadom i reportażom przygotowywanym przez dziennikarzy licznych telewizji. Z katedry moskiewskiej została zorganizowana bezpośrednia transmisja telewizyjna. Zarówno hierarchowie prawosławni, jak i protestanci z podziwem mówili mi o międzynarodowych obchodach jubileuszowych uroczystości Papieża.

2. NIEKTÓRE PODSTAWOWE ELEMENTY PAPIESKIEJ WIZJI JEDNOŚCI

Jednym z kluczowych kierunków nauczania i działalności Jana Pawła II jest jego dążenie do solidarności i jedności rodziny ludzkiej.

Jeszcze w czasach, kiedy istniał wyraźny podział na Zachód i Wschód, Papież uczył, że właściwą drogą do wspólnoty światowej, w której panować będzie sprawiedliwość i pokój, bez podziałów między narodami, jest droga solidarności, dialogu i powszechnego braterstwa². On też wzywał do uczenia się szacunku dla każdej osoby ludzkiej, dla prawdziwych wartości i kultury innych, a także dla słusznej autonomii i prawa innych do samostanowienia oraz do przewyższania własnego egoizmu, zaangażowania się w rozwój solidarności społecznej na rzecz

² Por. *Orocznica Ojca Świętego Jana Pawła II*. T. 1. Kraków 1998 s. 71.

postępu i rozwoju, płynących z równości i sprawiedliwości, a także do budowania struktur, które sprawią, że społeczna solidarność i dialog będą trwałymi znamionami świata³.

Szczególnym znakiem obecnego pontyfikatu jest dążenie do jedności chrześcijan i podkreślanie ich roli w budowaniu jedności i solidarności rodziny ludzkiej. Papież pisze: „Wiara chrześcijańska ześrodkowuje się na osobie Jezusa Chrystusa, który wyciąga swe ramiona na krzyżu, aby zjednoczyć rozproszone dzieci Boże (por. J 11, 5), aby zburzyć mur podziału (por. Ef 2, 14) i pojednać ludzi w braterstwie i pokoju. Krzyż wzniesiony ponad świat symbolicznie go obejmuje i ma moc pojednania”⁴. Chrześcijanin wie, że przyczyną podziałów, społecznej niesprawiedliwości, napięć itp. jest grzech, czyli nieład moralny w samym człowieku. On jednocześnie wie, że łaska Boża może przemienić człowieka, a w konsekwencji i świat, bo tam, „gdzie [...] wzmógł się grzech, tam jeszcze obficie rozlała się łaska” (Rz 5, 20)⁵.

Rozwijając naukę Soboru Watykańskiego II o tym, że właściwym posłannictwem Kościoła jest pojednanie wszystkich ludzi w jedności, braterstwie i pokoju⁶, Ojciec święty uczy, że taka wizja i wymogi płynące z głębokiej wiary winny skłaniać chrześcijan do większej wrażliwości na sytuacje, które odbiegają od Ewangelii, aby je oczyszczać i prostować, przy jednoczesnym uznaniu, docenianiu i poparciu dla pozytywnych przejawów uzdrawiania takich sytuacji przez innych. Ożywieni taką nadzieją i zdolni do nadziei wbrew nadziei (por. Rz 4, 18), chrześcijanie mają dołożyć wszelkich starań, aby pokonać bariery ideologii i systemów celem nawiązania dialogu ze wszystkimi ludźmi dob-

³ Tamże s. 73.

⁴ Tamże s. 74.

⁵ Tamże.

⁶ Por. *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym* „*Gaudium et spes*” 42.

rej woli i tworzenia nowych więzi społecznych i nowych form solidarności⁷.

W *Orędziu do narodów Europy* (1980) Ojciec święty pisze, że podłoże kultury europejskiej było i jest przeniknięte chrześcijaństwem⁸, a w przemówieniu na zakończenie przedsynodalnego sympozjum Synodu Biskupów Europy w 1991 r. zachęca, aby w obliczu problemów, z którymi boryka się stary kontynent, w atmosferze pełnej jasności i wzajemnego poszanowania, tak między naśladowcami Chrystusa, jak i braćmi i siostrami innych przekonań, prowadzić dialog z Ewangelią. Taki dialog leży u podstaw europejskiej kultury i tylko odnowiona kultura chrześcijańska dopomoże pokonać urazy przeszłości i podziały teraźniejszości, dzięki tajemniczej i głębokiej łączności, jaką ustanawia ona między różnymi narodami⁹.

W liście apostolskim *Tertio millennio adveniente* (TMA), stanowiącym program przygotowań do Wielkiego Jubileuszu Roku 2000, Ojciec święty w szczególny sposób podkreśla znaczenie dążenia do jedności: „Koniec drugiego milenium wzywa nas wszystkich do rachunku sumienia, a także do stosownych poczynań ekumenicznych, tak, abyśmy wobec Wielkiego Jubileuszu mogli stanąć, jeśli nie całkowicie pojednani, to przynajmniej o wiele bliżsi przezwyciężenia podziałów powstałych w drugim tysiącleciu” (TMA 34). W tym dążeniu odwołuje się do przykładu męczenników, wiernych różnych wyznań, których świadectwo nie może być zapomniane i przemawia głośniejszemu od podziałów (por. TMA 37).

⁷ *Orędzia Ojca Świętego Jana Pawła II*. T. 1 s. 74-75.

⁸ Por. tamże t. 2 s. 607.

⁹ Por. *Христианство и культура в Европе. Память о прошлом, сознание настоящего, упование на будущее*. Т. 2. Москва 1992 s. 191, 194.

Z perspektywy powoli zbliżającego się ku końcowi Roku Jubileuszowego pozostaje tylko żałować, że dana nam szansa nie została, jak na razie, do końca wykorzystana.

Kamieniem węgielnym w dążeniu do jedności chrześcijan jest encyklika *Ut unum sint* (UUS). Nie da się bez wzruszenia słuchać apelu Papieża, który wzywa do „dialogu nawrócenia” (por. UUS 83) i modlitwy: „Gdy świta już nowe tysiąclecie, czyż możemy nie prosić Pana, z nową energią i dojrzałą świadomością, abyśmy dzięki Jego łasce stali się zdolni – wszyscy – do ofiary jedności?” (UUS 102). Rzeczywiście, przeżywana radość Wielkiego Jubileuszu nie będzie pełna, jeżeli nie będzie potwierdzona szczerym dążeniem do jedności.

3. ROSJA POSTKOMUNISTYCZNA

„Wiosna ludów” jesieni 1989 r. i kolejne wydarzenia w Centralnej i Wschodniej Europie nie pozostały nie zauważone i nie przeżywane także w bastionie totalitaryzmu komunistycznego, w Związku Radzieckim, który ostatecznie przestał istnieć 25 grudnia 1991 r. Było to wydarzenie głęboko symboliczne. Boże Narodzenie 1991 r. stało się dniem narodzenia nowej Rosji. Dobrze pamiętam ten wieczór. Telewizja włoska transmitowała „na żywo” Mszę świętą z kościoła św. Ludwika, który wszystko „widział”, „przeżył” i „wyżył”, jeżeli tak można się wyrazić, pod czujnym okiem KGB. Po Mszy nastąpiła bezpośrednia relacja z Kremla, gdzie ostatnie przemówienie wygłosił Michaił Gorbaczow, składając tym samym obowiązki prezydenta ZSRR. Powoli spuszczone wiszącą na kopule Kremla od trzech pokoleń czerwoną flagę Kraju Rad, a w górę wzbily się biało-niebiesko-czerwone barwy nowej Rosji.

Jak wiele było wówczas radości i nadziei! Jak dumny był z siebie naród rosyjski, który w dniach 19-22 sierpnia 1991 r. podczas puczu rzeczywiście obronił demokrację, a teraz, jak się

wtedy jeszcze wydawało, zaczynał nią żyć (19 sierpnia przypada prawosławna Uroczystość Przemienienia Pańskiego, a 22 sierpnia – katolickie wspomnienie Matki Bożej Królowej).

Rzeczywistość jednak okazała się znacznie trudniejsza. Życie potwierdziło słuszność nauczania Jana Pawła II, że wolność zewnętrzna bez wolności wewnętrznej prowadzi do chaosu i nie może być prawdziwej wolności bez prawdy¹⁰.

Przyczyn tak fatalnych skutków zmiany systemu w Rosji jest bardzo wiele. Jako podstawową można jednak wskazać duchowe spustoszenie i zubożenie narodu przez trzy pokolenia ateizacji i walki z religią. Z jednej strony – mówię tutaj o Kościele katolickim – w warunkach gdy w całej olbrzymiej Rosji były czynne tylko dwa kościoły: w Moskwie i Leningradzie, gdy w ciągu trzech pokoleń nie został wyświęcony ani jeden kapłan, nie został wydrukowany ani jeden modlitewnik i nie została wydana ani jedna książka religijna, gdy praktycznie „zlikwidowano” niemal wszystkich duszpasterzy, gdy człowiek wierzący został skazany na bycie człowiekiem „drugiej kategorii”, bo trudno mu było ukończyć studia czy otrzymać lepszą pracę, gdy dzieciom zabraniano brania udziału w nabożeństwach – tu można by wymienić wiele, wiele innych przykładów – wiara po ludzku skazana została na unicestwienie. Z drugiej strony starsze pokolenie modląc się na różańcu i odmawiając pacierz, a także ucząc w rodzinach katechizmu, zdołało nie tylko zachować wiarę, ale i przekazać ją młodemu pokoleniu.

To samo trzeba by powiedzieć o innych Kościołach i wspólnotach chrześcijańskich i niechrześcijańskich.

Proste „babuszki” okazały się niezastąpionymi zwiastunami i nauczycielami wiary. Ich rolę trudno dziś przecenić.

¹⁰ Por. G i o v a n n i P a o l o II. *Profezia per l'Europa*. Piemme 1999 s. 797.

Jednak z drugiej strony trzeba przyznać, że siedemdziesiąt lat polityki komunizmu i wojującego ateizmu pozostawiło duchową pustkę. Powstał typ człowieka znany dzisiaj jako *homo sovieticus*, typ człowieka wychowanego bez zasad wiary, mającego swoiste, bezduszne, ideologicznie skażone poglądy na wszystkie sfery życia. I oto przed takim człowiekiem odkrywają się nowe perspektywy. W jaki sposób i jakimi kierując się zasadami wykorzysta tę nową szansę i nowe warunki? Ten problem odnosi się nie tylko do niewierzących, ale dotyczy również wierzących. Jak żyć dalej z utrwaloną przez dziesięciolecia regułą, że ukraść z „państwowego” to nie grzech, bo wszystko jest nasze, wspólne? Dlaczego starać się uczciwie i sumiennie pracować, jeżeli tak czy inaczej pensja będzie taka sama? (Chociaż, jak się wkrótce okazało, nie taka sama, bo system rynkowy ma swoje zasady.) Chęć wzbogacenia się za wszelką cenę, przy wykorzystaniu wszelkich dozwolonych i niedozwolonych prawem (bo tak wszyscy postępują) możliwości, stała się przyczyną niebywałego wzrostu przestępczości, krzywdzenia słabszych i bezbronnych, a nawet ofiar z życia wielu ludzi.

Nowe warunki i możliwości najlepiej wykorzystała nomenklatura. W czasach komunistycznych za wszelką cenę dążono do władzy lub zaszczytnych stanowisk. Chociaż oficjalne wynagrodzenie nie było zaskakująco wysokie, to jednak rekompensatę otrzymywano w postaci różnego rodzaju premii, nagród, zasług. Obecnie, wykorzystując sprzyjające warunki, korzysta się z ustanowionego często przez te same struktury i przysługującego prawa pierwszeństwa prywatyzacji i innych przywilejów – w konsekwencji powstaje grupa ludzi bardzo bogatych, przy skrajnym ubóstwie większości (od 30 do 40% społeczeństwa rosyjskiego żyje na granicy ubóstwa).

W tych warunkach niezwykle rozwinęła się korupcja, i to nawet na wysokich szczeblach władzy. Kiedy mówi się, że tak trudno otrzymać jakieś tam pozwolenie, np. na budowę kościoła, kaplicy czy domu parafialnego albo na wwóz rzeczy potrzebnych

do wyposażenia kościołów, jak np. organy, dzwony, to często, nawet w urzędach, można usłyszeć: mało daliście...

Sama zewnętrzna wolność, bez wolności wewnętrznej i poczucia odpowiedzialności, dała niezwykle dużo możliwości dla rozwoju nacjonalizmu, a nawet przejawów faszyzmu. Aż dziw bierze, jak jeszcze niedawno „нерушимый союз братских народов” – „niepodzielny związek bratnich narodów” nie tylko się rozpadł jak „domek z kart” i pękł jak „bańka mydlana”, ale zamienił się w przestrzeń nienawidzących się wzajemnie i walczących między sobą narodów. Oto rezultat bezwzględnego wcielania do jednej wspólnoty różnych narodów, a także konsekwencja ateistycznego wychowania. Stosowne będzie przytoczenie tu rosyjskiego przysłowia: „Насильно мил не будешь”, co można przetłumaczyć: „Nie da się kochać na siłę”. Jeżeli zapomina się o miłości Boga i bliźniego, to wszelkie sztuczne próby budowania jedności nie zyskają żadnego powodzenia. Historia nie raz to potwierdziła i wszystkie imperia się rozpadły, a ostatnim było sowieckie.

W tym kontekście szczególnie ważna jest sytuacja międzywyznaniowa. Konflikty etniczne w Rosji nie przekształciły się, dzięki Bogu, w konflikty międzywyznaniowe. Ale sytuacja jest bardzo poważna, szczególnie na Północnym Kaukazie.

Trudno też dzisiaj uznać stosunki między siostrzanymi Kościołami katolickim i prawosławnym za w pełni zadowalające i pomyślnie się rozwijające. Należy jednocześnie podkreślić, że z reguły stosunki Kościoła katolickiego z braćmi protestantami, muzułmanami i wyznawcami judaizmu układają się dobrze.

Z jednej strony rzeczywiście jest bardzo wiele faktów i tendencji świadczących o w miarę poprawnych stosunkach międzychrześcijańskich i międzyreligijnych. Od 1994 r. w Moskwie istnieje tzw. Międzywyznaniowy Komitet Konsultacyjny, który zrzesza przedstawicieli wszystkich Kościołów i wspólnot chrześcijańskich. Komitet działa pod kierownictwem trzech współprzewodniczących, którymi są przedstawiciele Kościoła prawosław-

nego i katolickiego oraz przedstawiciel Kościołów i wspólnot protestanckich. Komitet zorganizował trzy wielkie międzynarodowe konferencje: w 1994 r. „Chrześcijańska wiara i ludzka nienawiść” – jako wspólna odpowiedź wszystkich chrześcijan na międzyetniczne i międzyreligijne zagrożenia powstające na terenie byłego ZSRR; w 1996 r. „Zostaliście wezwani do jednej nadziei w przymierzu pokoju” – jako wspólne potwierdzenie istnienia jedynej chrześcijańskiej nadziei wobec wyzwań stawianych przez współczesny świat; w 1999 r. „Chrystus wczoraj, dziś, ten sam na wieki” – jako wspólne uczczenie Wielkiego Jubileuszu Roku 2000.

Przedstawiciele wszystkich Kościołów i religii są członkami Rady do Spraw Współdziałania z Organizacjami Religijnymi przy Prezydencie Federacji Rosyjskiej. Może właśnie w tej Radzie najlepiej przejawia się wzajemne zrozumienie i współpraca, czasami nawet aż zadziwiająca jedność, gdy chodzi o wspólne interesy, np. zwolnienie organizacji religijnych od niektórych podatków, zakaz prywatyzacji obiektów sakralnych i kościelnych, zwolnienie kleryków i duchownych od służby wojskowej, szersze umożliwienie działalności charytatywnej itp.

Z absolutną większością hierarchów Kościoła prawosławnego mamy dobre osobiste stosunki. Profesorowie prawosławnej Akademii w Sankt-Petersburgu wykładają w naszym Seminarium. Między klerykami Seminarium prawosławnego, katolickiego i trzech protestanckich w mieście nad Newą ukształtowały się dobre, koleżeńskie stosunki. Odwiedzają jedni drugich, czasami, za pozwoleniem władzy kościelnej, są obecni na wykładach i uroczystościach u swoich braci innych wyznań. Zawsze razem obchodzą dzień modlitw o jedność chrześcijan, niestety najczęściej tylko w katolickich kościołach i protestanckich domach modlitwy. Organizują nawet wspólne zawody piłkarskie. Na zaproszenie Rektora Prawosławnego Seminarium w Smoleńsku nasi profesorowie z Sankt-Petersburga dojeżdżają tam ze specjalnymi wykładami.

Dość często księża i świeccy prawosławni, a także protestanci, biorą udział w organizowanych przez nas konferencjach i sympozjach na temat rodziny, pracy charytatywnej czy też nauki społecznej Kościoła. Wielu z nich rzeczywiście pragnie dobrych stosunków i jedności.

Na tle tych bardzo pozytywnych oznak rysują się też ciemne strony naszych wzajemnych stosunków. Wciąż padają oskarżenia o rozszerzanie się działalności Kościoła katolickiego na tzw. „kanoniczne terytoria Kościoła prawosławnego”, co jest w ogóle niezrozumiałe, tym bardziej pod adresem Kościoła katolickiego, który cieszy się w Rosji wielowiekową tradycją. Nie do przyjęcia jest też zarzut o uprawianie prozelityzmu. Jesteśmy Kościołami siostrzanymi, tzn. mającymi te same środki do zbawienia. Ale istnieje prawo osobistego wyboru, którego nie można negować. Czy etniczny Rosjanin ma prawo być katolikiem? Na to pytanie Kościół prawosławny odpowiada, że nawet nieochrzczonych etnicznych Rosjan zalicza do swych członków. To nie średniowiecze, ale nowe czasy, kiedy społeczeństwa są jak najbardziej wielonarodowościowe i wielowyznaniowe, nie zważając na etniczną przynależność.

Uznając z naszej strony ważność wszystkich sakramentów sprawowanych w Kościele prawosławnym, nie spotykamy się ze wzajemnością. Na nieszczęście nie ma tam jednomyślności w tej sprawie i zdarzają się przypadki, że sakramenty udzielone w Kościele katolickim nie są uznawane w Cerkwi prawosławnej. Nie zawsze ksiądz prawosławny, pod nieobecność księdza katolickiego, wypowiada katolika znajdującego się w takiej potrzebie, np. w więzieniu. Nie ma też jednomyślności na temat udziału prawosławnych w nabożeństwach katolickich. Często dochodzi do zastraszania przez księży prawosławnych ich wiernych ekskomuniką za uczestniczenie w podobnych nabożeństwach lub za nawiedzanie i modlitwę w kościele katolickim. Jest to w ogóle niezrozumiałe. Od trzech lat, pomimo wystosowywania do Moskiewskiego Patriarchatu odpowiednich zaproszeń z okazji

naszych uroczystości Bożego Narodzenia czy Wielkanocy, przychodzi tylko świecki przedstawiciel, a nie prawosławny biskup czy kapłan, jak to było wcześniej. Jednocześnie przestaliśmy otrzymywać zaproszenia na podobne uroczystości w Cerkwi prawosławnej. Jako wytłumaczenie podaje się, że taka jest ogólna decyzja władzy duchownej. Jeżeli natomiast przyjeżdża biskup czy nawet ksiądz katolicki z delegacją zza granicy, to najczęściej bywa podejmowany na bardzo wysokim szczeblu. Są nawet wspólne nabożeństwa w cerkwi Chrystusa Zbawiciela. Jest to niejako znak, że Kościół prawosławny akceptuje Kościół katolicki, ale najlepiej ten zza granicy, a nie rosyjski. Absolutnie niezrozumiały był dla nas brak zaproszenia na uroczystość konsekracji odbudowanej cerkwi Chrystusa Zbawiciela w Moskwie (19 sierpnia 2000), przy jednoczesnym zaproszeniu na przyjęcie z okazji tej uroczystości. Nam natomiast zależy przede wszystkim na modlitwie, tym bardziej wspólnej.

Pomimo tylu wysiłków i inicjatyw ze strony Kościoła katolickiego wciąż jeszcze nie doszło do spotkania Papieża z Patriarchą Moskiewskim i Wszechrusi. Nie ma też zaproszenia ze strony Patriarchatu do odwiedzin Rosji, chociaż ludzie, nie tylko katolicy, bardzo tego pragną.

W wywiadzie dla włoskiego czasopisma „Corriere della sera” z 3 sierpnia 2000 r. Patriarcha Moskiewski i Wszechrusi Aleksy II oskarżył Kościół katolicki obrządku wschodniego o prześladowanie prawosławnych na Zachodniej Ukrainie, a także o prozelityzm katolicki na tzw. „terenach kanonicznych Kościoła prawosławnego”. I tylko po rozwiązaniu tych problemów można mówić o wizycie Papieża w Moskwie. W tym samym czasie Patriarcha bardzo wysoko ocenił wysiłki Papieża w dziele zbliżania Kościołów chrześcijańskich i wielkich religii monoteistycznych¹¹. Absolutnie nie mogę się zgodzić z postawionymi zarzutami, bo nie odpowiadają rzeczywistości. Trzeba brać pod uwagę prawdę

¹¹ Por. „Corriere della sera” 3 agosto 2000 s. 3.

historyczną i nie można komuś zabronić prawa wyboru przynależności do tego lub innego Kościoła.

Oczywiście spotkanie lub wizyta powinny zostać dobrze przygotowane, uważam jednak – i nie jest to tylko moje zdanie, ale także wielu księży prawosławnych, z którymi mam kontakt, a także protestantów – że stawianie warunków: najpierw rozwiązać istniejące problemy, a potem się spotykać, nie jest właściwym podejściem do sprawy. Jednym z celów spotkania musi być próba rozwiązania problemów. Jeżeli się nie spotyka i nie rozmawia, to jak można mówić o rozstrzygnięciu problemów? Mimo trudnej sytuacji mam jednak nadzieję na lepszą przyszłość w naszych stosunkach. Istnieją ku temu odpowiednie przesłanki. Nawet i sam Patriarcha w cytowanym już wywiadzie podkreślił, że chce, aby epokowe spotkanie z Papieżem nastąpiło jak najszybciej¹². Zakończony niedawno Synod Biskupów Moskiewskiego Patriarchatu (sierpień 2000) przyjął „Normy relacji Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego z innymi wyznaniem”, gdzie jeszcze raz podkreśla się, że Kościół katolicki, jak zresztą i inne Kościoły i wspólnoty chrześcijańskie, odłączył się od wspólnoty z Kościołem prawosławnym. Ten sam dokument mówi jednocześnie o większym otwarciu się na dialog z innymi wyznaniem, co na pewno jest jasnym zwycięstwem zwolenników eklezjologii i daje nową nadzieję.

Oczywiście Kościół katolicki w swej działalności musi też mieć większe wyczucie problemów i sytuacji siostrzanego Kościoła prawosławnego, który również był okrutnie prześladowany, kompletnie zniszczony, a obecnie z wielkimi trudnościami odradza się i, niestety, nękają go wielkie wewnętrzne trudności. Więcej dobrej woli i wyrozumiałości z naszej strony przydałoby się i posłużyło dla wspólnego dobra.

Stosunki z władzami również noszą na sobie piętno skażenia ideologicznego. Jeżeli nikt otwarcie nie występuje przeciwko

¹² Por. tamże.

religii, to jednak zawsze preferuje się prawosławie. W wielu wypadkach Kościół katolicki dla władzy jakby nie istnieje, np. sprawa odzyskania tak potrzebnego katolikom Moskwy kościoła św. Apostołów Piotra i Pawła. Nie tylko moje starania o zwrot kościoła, ale również samego Watykanu pozostają bez odpowiedzi. Bardzo często na naszą prośbę o pozwolenie na budowę kościoła lub kaplicy albo o zwrot mienia słyszymy pytanie: a jak do tego ustosunkowuje się Kościół prawosławny? Co przecież jest nie do pomyślenia w społeczeństwie demokratycznym.

Nowe prawo wyznaniowe preferuje cztery Kościoły czy religie: prawosławie, islam, buddyzm i judaizm. Chociaż udało się zarejestrować i przerejestrować wszystkie parafie i inne struktury, to jednak nie mamy żadnych możliwości zarejestrowania zgromadzeń zakonnych. Podobnie, ze względu na to, że dwaj biskupi rosyjscy są obcokrajowcami, niemożliwa jest rejestracja Administratur Apostolskich Południowo-Europejskiej Rosji i Wschodniej Syberii, co oczywiście stwarza wiele problemów w zarządzaniu tymi Administraturami.

Wychowanie bez Boga pozostawiło ogromne spustoszenie w życiu całego społeczeństwa. W straszliwy sposób spustoszeniem tym dotknięta została rodzina. Oficjalnie 50% rodzin to rodziny rozbite; wśród młodych małżeństw ta liczba sięga 70%. Małżonkowie rozwiedzeni, ale co z dziećmi? Tylko w Moskwie jest 50 000 dzieci ulicy. Liczba aborcji oficjalnie sięga około 4 mln, nieoficjalnie zaś mówi się o 7 mln. To znaczy, że procentowo w Rosji zabija się co roku pięć razy więcej dzieci nie narodzonych niż przeciętnie w świecie. Do alkoholizmu, który zawsze był klęską narodu rosyjskiego, obecnie dołączyła bardzo szybko rozpowszechniająca się narkomania. Pomimo wysiłków różnych Kościołów i religii ogromne masy ludzi uważają się za niewierzących, za niepraktykujących prawosławnych lub za religijnie obojętnych.

W takiej oto złożonej i nieprostej sytuacji znajduje się Kościół w Rosji. Sytuacja ta stanowi ogromne wyzwanie dla Kościoła,

mającego na uwadze przede wszystkim duchowe dobro ludzi i służbę pojednaniu i jedności.

*

Bracia i siostry!

Krótkie i w dużym stopniu niepełne omówienie sytuacji, w jakiej znajduje się skażone ideologicznie i spustoszone pod względem religijnym społeczeństwo rosyjskie, wyraźnie świadczy też, niestety, o jego skłóceniu, i wciąż potrzeba wielu wysiłków, zarówno Kościołów, jak i innych wspólnot religijnych oraz władzy świeckiej, by osiągnąć upragnioną jedność – jedność w samym społeczeństwie, jak i jedność przede wszystkim międzychrześcijańską przez dalszy rozwój dialogu międzyreligijnego.

Papież uczy, że odzyskanie wolności zewnętrznej to zaledwie początek tworzenia nowego społeczeństwa. Konsekwentnie powinien jej towarzyszyć wzrost dojrzałości moralnej i duchowej¹³. Przy Bramie Brandenburskiej w 1997 r. Papież powiedział, że nie ma wolności bez prawdy, bez solidarności, bez ofiary i bez odpowiedzialności¹⁴. Podczas Kongresu Eucharystycznego we Wrocławiu w tym samym roku Ojciec święty, mówiąc o naglącej potrzebie dążenia do jedności chrześcijan, wołał, że nie wystarczy tylko tolerancja, potrzebne też jest wspólne świadectwo¹⁵.

Chrześcijańska jedność Europy ma się składać z dwóch wielkich tradycji: wschodniej i zachodniej. Europa ma oddychać dwoma płucami – wschodnim i zachodnim¹⁶. Podobnie Europa będzie jedna tylko wówczas, gdy obejmie ją jedna idea jedności, od Uralu

¹³ Por. G i o v a n n i P a o l o II. *Profezia per l'Europa* s. 401.

¹⁴ Por. tamże s. 796-799.

¹⁵ Por. tamże s. 841-842.

¹⁶ Por. tamże s. 54-57, 257.

aż po Atlantyk. Ojciec święty Jan Paweł II ze względu na swe nauczanie, przykład i wizję jedności ma prawo być zaliczony, wraz z Konradem Adenauerem, Alcide De Gasperim i Robertem Schumanem, w poczet założycieli zjednoczonej Europy, przede wszystkim tej „duchowej”, i uznany za proroka nowej ery starego kontynentu. Takiej Europy nie można budować mając na uwadze wyłącznie wspólne sprawy materialne, ekonomiczne czy polityczne. Trzeba też uwzględnić wspólne idee, oprzeć się na fundamentalnych wartościach moralnych i chrześcijańskich korzeniach, wspólnym dziedzictwie kultury, jedności ducha i serc¹⁷.

II Synod Biskupów Europy „Jezus Chrystus, żyjący w swoim Kościele, źródłem nadziei dla Europy”, obradujący w Watykanie w październiku 1999 r., stał się niejako wezwaniem do odnowy siłą Ewangelii jedności narodów. W swoim przemówieniu na zakończenie Synodu Papież podkreślił, że chrześcijaństwo na kontynencie europejskim było i pozostaje podstawowym elementem jedności między narodami i kulturami, a także promotorem praw człowieka¹⁸. W przyjętym na zakończenie Synodu Orędziu (p. 6) ojcowie tego kościelnego forum piszą, że „nie uda się zapewnić Europie prawdziwej i owocnej jedności, jeśli nie zostanie ona oparta na fundamentach duchowych, należących do jej szczególnego dziedzictwa”.

Nauka Kościoła i papieska wizja jedności już dziś skutecznie służą zjednoczeniu Europy. Jestem głęboko przekonany, że idee te, oparte na niezmiennych zasadach ewangelicznych, nadal będą służyły temu doniosłemu celowi i ogarną kraje byłego ZSRR, przede wszystkim Rosję, w której, pomimo omówionych wyżej trudności i niestabilności, tkwią zdrowe siły, dążące do konsolidacji i zjednoczenia społeczeństwa, a także integracji kraju ze strukturami europejskimi.

¹⁷ Por. tamże s. 791-792.

¹⁸ Por. „L'Osservatore Romano” 24 ottobre 1999 s. 5.

RYSZARD KAPUŚCIŃSKI

WSPÓŁCZESNE PATOLOGIE WŁADZY A BANALNOŚĆ ZŁA

Władza, a będzie tu mowa o władzy politycznej, ulega w XX wieku istotnym przekształceniom. Wynika to z faktu, że na arenie dziejowej pojawia się nowy fenomen społeczny – masy. Zaczyna się odtąd mówić o „społeczeństwie masowym”, o „roli mas w historii”, o „buncie mas” itd. jako o jednej z charakterystycznych cech współczesności. Ale rzecz polega nie tylko na zmianie arytmetycznej, na pojawieniu się wielkiej liczby ludzi, na gęstości ciżby, na rozmiarach tłumu. Chodzi bowiem o to, że ów tłum jest nową siłą, nową i zarazem pozbawioną doświadczenia i orientacji politycznej. Są to wczorajsi chłopci, przybysze ze wsi, którzy gwałtowną falą napłynęli do miast, ściągnięci nadzieją na pracę i pokusą lepszego życia. Ludzie ci jednak, choć jeszcze nieobcy politycznie, dysponują już, dzięki postępom demokracji, wielką siłą – mają mianowicie prawo głosu, mogą tym samym wybierać i decydować.

Odtąd ci, którzy chcą zdobyć i utrzymać władzę, muszą z tą nową społecznością wchodzić w układy, obłaskawiać ją i zdobywać po to, aby później móc nad nią panować perswazją, manipulacją czy – wręcz – zniewoleniem. W rezultacie kwestia podboju tych mas, zyskania ich aprobaty i poparcia, staje się naczelną troską władzy współczesnej (dawniej, będąc z nadania Bożego lub z tytułu dziedziczenia, władza nie musiała się tym zajmować). Wielkim problemem owych milionowych mas ludzkich, za-

ludniających teraz szybko i chaotycznie rosnące miasta świata, jest – obok znalezienia pracy i rozrywki – sprawa tożsamości. Ludzie ci utracili związek z ich własną kulturą wiejską, z którą od wieków mogli się identyfikować, muszą więc teraz znaleźć inną formę tożsamości, taki rodzaj wspólnoty, której mogliby czuć się bezpieczną i wartościową częścią. W tej właśnie sytuacji pojawia się na scenie politycznej nowy rodzaj działaczy i przywódców, którzy wykorzystując naturalny pęd wykorzenionych (a wykorzenienie rodzi męczące uczucie lęku i zagubienia) do zdobycia tożsamości, obiecują im spełnić to marzenie. Dzięki tej obietnicy zyskują ich poparcie i obejmują ster władzy.

Różne są narzędzia, dzięki którym ci nowi przywódcy, stając się liderami mas, zapełnią karty historii współczesnej. Wymieńmy tu trzy takie instrumenty-ideologie: populizm, nacjonalizm, rasizm (faszyzm i komunizm będą mieścić się w tym trójkącie).

Jeśli mowa o genezie władzy politycznej w świecie współczesnym, to można by wyróżnić dwa jej typy główne: pierwszy to władza w państwach o długim i ustabilizowanym rodowodzie demokratycznym – Anglia i Szwajcaria niech będą przykładem. Drugim typem jest władza zrodzona na burzliwej fali wielkich przewrotów, rewolucji, wojen i migracji, jakie towarzyszyły od początku XX wieku narodzinom społeczeństwa masowego. W dalszym ciągu będziemy mówić przede wszystkim o tym drugim typie władzy, bo to w jej właśnie łonie rodzą się wszelkiego rodzaju niszczycielskie patologie, tak dotkliwie odczuwane przez świat współczesny.

Kim są pretendenci do władzy w pierwszych dekadach XX stulecia? To z reguły ludzie z klas średnich, najczęściej młodzi oficerowie, działacze różnych partii, studenci. Hasła, które głoszą, mają przyciągnąć i zaspokoić oczekiwania tych, którzy czują się zagubieni i zagrożeni i którzy poszukują tożsamości, a jej najlepszymi formami, jak im mówią ideolodzy i agitatorzy, są naród i państwo. Naród to społeczno-duchowa wspólnota, w któ-

rej znajdują miejsce i będą ją odtąd współtworzyć wczorajsi wykorzeni, a państwo to prawno-administracyjna instytucja, w której ów naród znajdzie swoje urzeczywistnienie i obronę. Ideologią zawierającą w sobie zacyz, filozofię i apologię tego narodowo-państwowego ideału jest nacjonalizm.

Spośród wielu cech charakteryzujących fenomen nacjonalizmu dwie są szczególnie odpychające i groźne. Pierwsza to butne i aroganckie przekonanie o własnej wyższości kulturowej tych, którzy głoszą swoją odmianę nacjonalizmu. Druga zaś cecha to ta, że odrębność i tożsamość danej wspólnoty określa się poprzez wroga i zaślepioną opozycję do innych, najczęściej sąsiedzkich wspólnot i społeczności. Wspólnoty owe nacjonałiści traktują jako największe zagrożenie dla własnych narodów i jako jedyne wyjście z tej konfliktowej sytuacji widzą fizyczne pokonanie, a nawet całkowitą likwidację swoich, najczęściej wymyślonych i jednostronnie zadeklarowanych, wrogów. Bez tego obrazu przeciwnika, nacjonalizmu nie da się zdefiniować. Musi on wymyślić sobie wroga i uznać jego zwalczanie za rację swojego bytu.

Nacjonalizm jest tworem elit współczesnych, tworem polityków, wojskowych i ludzi kultury, jest ideologią, dzięki której skupiają one masy wokół siebie i mogą nimi kierować. Wielką pomocą są tu dla nich nowoczesne media, cały potężny i wszechobecny aparat manipulacji i propagandy, prasa, radio i telewizja.

Wielu współczesnych myślicieli – Gellner, Mosse, Hobsbawm, Lukacs – uważa nacjonalizm za główną, panującą ideologię współczesności, podkreślając jej niszczycielską agresywność. Nacjonalizm to ideologia w ataku, który może przybierać różne formy (a także czasowo przechodzić w stan utajony, w okres remisji). Ofensywność nacjonalizmu nie jest czymś samorodnym i spontanicznym. Zawsze jest starannie przygotowana, organizowana i rozpalana przez władzę, przez jej kadry, struktury i media. Mają one swój z góry wytyczony cel, zawczasu upatrzone ofiary. Chodzi o to, aby nie tylko atakować przeciwnika,

ale aby go ostatecznie zniszczyć. W tym nieposkromionym maksymalizmie tkwi jedna z cech współczesnego nacjonalizmu.

Ale kim jest dla władzy grającej kartę nacjonalizmu, posługującej się nią dla samoumocnienia i rozszerzenia swoich wpływów ów rzeczywisty czy urojony przeciwnik, jak on wygląda, jaki jest portret wroga? Przede wszystkim jest to portret zbiorowy. Wróg jako jednostka nie jest groźny. Groźna jest wraża masa. W jednej sytuacji może być poszukiwaniem, człowieczą potrzebą identyfikacji, w innej – skazaniem, wyrokiem, piętnem, przekleństwem.

Poza tym wrogowie muszą być inni, wrogowie to są zawsze – ONI. Najlepiej, aby odróżniali się zewnątrznie – kolorem skóry, ubiorem, wyglądem ogólnym, zachowaniem. Łatwiej bowiem wtedy ich wskazać, łatwiej namierzyć. I najlepiej żeby byli słabsi, zagubieni, bezbronni.

Nacjonalizm to patologia współczesna, choroba naszych czasów. Ale ma ona swojego poprzednika, swój prawzór, zresztą nadal w wielu miejscach i sytuacjach żywotny. Jest nim trybalizm, poczucie klanowego i plemiennego związku, rozbudzone i kultywowane przez tamte elity, a skierowane przeciw bliskim i dalszym sąsiadom – innym klanom i plemionom. Ale między trybalizmem i nacjonalizmem istnieje fundamentalna różnica. Nacjonalizm naszych czasów działa i rozwija się dzięki nowoczesnej, sprawnej i wydajnej organizacji, a także współczesnej technologii, których brakowało trybalizmowi.

Postrzeganie INNEGO jako zagrożenia, jako przedstawiciela obcych i niszczycielskich sił, było wspólne dla wszystkich nacjonalistycznych, autorytarnych i totalitarnych reżymów naszej epoki. Jest to zjawisko wszechkulturowe i smutną konstatacją będzie tu stwierdzenie, że żadna cywilizacja nie okazała się odporna na tę zaszczepioną przez ideologów i liderów patologię nienawiści, pogardy i destrukcji. Owa choroba była roznoszona przez różne reżymy pod wszelkimi szerokościami geograficznymi.

Doprowadzona do swojej skrajnej postaci, przybierała złowieszcą formę masowych ludobójstw, które, niestety, stanowią jeden z tragicznych i powtarzających się rysów współczesności.

Istnieje łatwa i wygodna tendencja traktowania poszczególnych rozdziałów historii ludobójstwa jako niepojętych, izolowanych epizodów, irracjonalnych wybuchów zbiorowej furii, hysterii i szału odurzonego zapachem krwi motłochu. Ponieważ wydarzenia te, na zasadzie jaspersowskiej winy metafizycznej, okrywają hańbą nas wszystkich, szybko staramy się o nich zapomnieć i powierzyć całą tę drażliwą i bolesną problematykę specjalistom-historykom. Jednakże bardziej uważna analiza przypadków ludobójstwa każe odrzucić teorię irracjonalnego wybuchu. U źródeł bowiem każdego aktu ludobójstwa leżała zawsze jedna z szeroko i metodycznie propagowanych ideologii nienawiści, a także akt taki niezmiennie poprzedzał długi okres organizacyjno-technicznych przygotowań, prowadzonych przez biurokratyczny aparat nowoczesnego państwa. W rezultacie pozwoliło to wielu politologom i filozofom – jak Bauman, Laqueur, Arendt – sformułować niepokojącą tezę, że nowoczesna cywilizacja ma w samym swoim charakterze, w swojej istocie i dynamice cechy, które mogą – w odpowiednich warunkach i momencie – umożliwić kolejny akt ludobójstwa. Zatrważająca konkluzja, alarmujące etyczne memento.

Kiedy takie niebezpieczeństwo powstaje? Otóż wówczas, kiedy następuje rozbrat między kulturą a *sacrum*, kiedy pierwiastek duchowy w kulturze zostaje osłabiony lub wręcz zanika, kiedy następuje uśpienie etyczne w społeczeństwie, w którym wrażliwość na pustkę i zło została osłabiona, stłumiona, uśpiona.

Wydaje się, że w naszej epoce najczęściej ignorowanym i deptanym przykazaniem chrześcijańskim jest to, które mówi: „Kochaj bliźniego!” Stosunek do bliźniego musiał być problemem już wówczas, w zamierzchłych czasach, skoro jeden z przecież najstarszych tekstów pisanych zawiera tak zdecydowany nakaz:

„Kochaj bliźniego!” Czyżby od zawsze immanentną cechą natury człowieka była niechęć, nawet wrogość do INNEGO? Jakże to jest możliwe? A jednak wszystkie współczesne ideologie nienawiści – nacjonalizm, faszyzm, komunizm, rasizm – wykorzystują tę słabość, tę podatność człowieka na obcość wobec INNEGO NIE-ZNANEGO, obcość, którą władza potrafi przemienić we wrogość i nawet gotowość zabijania.

Skutki tej patologii nienawiści nabrały monstrualnych i przegnąbiających rozmiarów w naszej epoce, która uzbroiła władzę w sprawną organizację współczesnego państwa i wyposażyla ją w najnowsze technologie (w tym technologie zabijania). Tak pojawił się w naszej epoce ów przerażający fenomen ludobójstwa.

Ludobójstwo jest umyślną, zorganizowaną i systematycznie przeprowadzaną akcją zbrojną, mającą na celu uśmiercenie wybranych według kryterium narodowości, rasy lub religii określonych społeczności cywilnych.

Historia XX wieku notuje co najmniej osiem takich epizodów ludobójstwa (choć słowo „epizod” nie jest najlepsze, bo rzezie te zwykle ciągnęły się długo). Wymieńmy je w porządku czasu. A zatem: rzeź Ormian przez reżym Młodo Turków w 1915-1916 r.; zabicie śmiercią głodową milionów ukraińskich chłopów przez reżym stalinowski w latach 1932-1933; rzeź ludności Nankinu i okolic przez japońskich okupantów w 1937-1938 r.; Holocaust ludności żydowskiej, dokonany przez niemieckich nazistów w latach 1941-1945; wymordowanie milionów muzułmanów i hindusów w czasie podziału Indii w latach 1947-1948; miliony ofiar tzw. rewolucji kulturalnej, przeprowadzonej w Chinach przez reżym Mao Tse-tunga w latach pięćdziesiątych i sześćdziesiątych; eksterminacja ludności kambodżańskiej w latach 1975-1978; wymordowanie społeczności Tutsi przez reżym Hutu w Rwandzie w 1994 r. Tę listę można by rozszerzać, ponieważ – poza wszystkim – wiele było w tym stuleciu wypadków gra-

nicznych, trudnych do jednoznacznego zakwalifikowania (m.in. w Sudanie, w Sierra Leone, na Bałkanach).

Jeżeli będziemy szukać punktów orientacyjnych w tym labiryncie zbrodni, kłamstwa i nienawiści, jakichś porządkujących wspólnych mianowników, zauważymy pewne cechy łączące te wydarzenia.

Po pierwsze – wszystkie one były organizowane przez oficjalne rządy, legalnie sprawujące władzę w swoich krajach. Milczenie i bierność opinii światowej, szczególnie na początku akcji ludobójstwa, jest przygnębiającym faktem, potwierdzającym kryzys wrażliwości etycznej we współczesnych cywilizacjach.

Po drugie – ludobójstwo nie było dokonywane w jakiejś jednej i tylko jednej kulturze. Zdarzało się ono w krajach należących do bardzo różnych kręgów kulturowych – bez wyjątku. Słowem, okazało się, że żadna z kultur współczesnych nie jest impregnowana na pokusę ludobójstwa.

Po trzecie – wyraźny jest związek między ludobójstwem a wojną. Wszystkie omawiane historie zdarzyły się w czasie wojny lub w wytwarzanym przez władzę poczuciu zagrożenia wojennego.

Po czwarte – nigdy nie doszło do ludobójstwa w kraju, w którym panowała demokracja. Demokracja, jak dotąd, okazała się jedyną skuteczną osłoną przed pokusami ludobójstwa.

Po piąte – władza planująca i organizująca ludobójstwo zaczynała od propagowania wśród swoich popleczników portretu wroga – przyszłej ofiary. Ważnym było zawsze, aby ten wróg znajdował się WEWNĄTRZ społeczności – wewnątrz rodziny, wioski, miasta, wspólnoty. Wtedy wróg wydawał się najgroźniejszy – żył pod jednym dachem, mógł spalić dom, otruć jego mieszkańców. Wróg odległy, abstrakcyjny nie miał rysów dość silnych, łatwych do wyobrażenia, wystarczająco odrażających, aby można było zachęcić poddanych do morderstwa.

Po szóste – wróg mógł być różnej proveniencji: „klasowy”, Żyd, muzułmanin, Tutsi, Czarny, ale w propagandzie miał zawsze jedno określenie – WRÓG NARODU, *wrag naroda*, *Nationfeind* itd. W naszym wieku zagrożenie bytu narodowego odbierano jako najpoważniejsze niebezpieczeństwo.

Po siódme – w okresie przygotowywania i przeprowadzania akcji ludobójczych dominuje wśród rządzących postawa autarkiczna, władza prowadzi politykę izolacji wobec świata, zrywania z nim więzów, zamykania granic.

Po ósme – w znakomitej książce *Nowoczesność i zagłada* prof. Bauman zauważa, że przeprowadzenie Holocaustu ułatwiło to, iż na skutek rozwoju technologii współczesnych można było zabijać niejako na odległość, nie czyniąc tego własnoręcznie, co zwalniało organizatorów z ewentualnych wyrzutów sumienia. Ale taka sytuacja nie zawsze miała miejsce. Na przykład organizatorzy ludobójstwa w Rwandzie celowo nakazywali swoim poddanym, aby zabijali nie bronią maszynową, ale maczetami: własnoręczny mord i unurzanie się we krwi ofiar miał symbolicznie wzmacniać spójność własnych szeregów.

Po dziewiąte – w każdym wypadku ostateczny akt mordy i zagłady społeczności prześladowanej poprzedzał zorganizowany przez władzę okres długich i ciężkich cierpień, głodu, upokorzeń, zastraszenia, tak że w rezultacie śmierć była dla tych nieszczęśników niemal gestem łaski, niemal wybawieniem.

Wreszcie – po dziesiąte – we wszystkich wypadkach ludobójstwo było przygotowywane i przeprowadzane w sytuacji, w której społeczeństwo znajdowało się w stanie głębokiego kryzysu ekonomicznego i moralnego, kiedy przeżywało zaćmienie świadomości religijnej, atrofię uczuć i utratę zdolności wyraźnego odróżniania dobra od zła.

Przygotowując ten wykład zebrałem dużo książek, rozpraw, dokumentów. Na temat patologii współczesnej władzy, przybierającej w najbardziej skrajnych wypadkach postać ludobójstwa,

wydano setki książek, napisano tysiące esejów, opublikowano mnóstwo dokumentów. W czasie lektury tych materiałów najbardziej uderzyło mnie to, że każdy z aktów ludobójstwa postrzegany jest, badany i opisywany osobno, nawet dogłębnie i rzetelnie, ale właśnie OSOBNO, w zamkniętej odrębności, bez związku z innymi podobnymi zbrodniami. I choć każdy z tych haniebnych epizodów ma swoją własną specyfikę i inność – mam tu na myśli zwłaszcza przerażającą wyjątkowość Holocaustu – to jednak można przecież znaleźć sekwencje podobieństw zarówno mechanizmów, jak i motywów tych przez oficjalne władze organizowanych i przeprowadzanych zbrodni. Tym bardziej że każdy z rozdziałów tych ponawiających się masowych okrucieństw dotyka przecież nie tylko daną – rasową, etniczną czy religijną grupę ludzi, ale jest przecież wspólną klęską całego społeczeństwa, wielką porażką humanizmu, winą, która pośrednio obciąża nas wszystkich, żyjących na ziemi.

XX wiek najczęściej traktuje się w syntetyzujących ocenach i podsumowaniach jako stulecie dwóch totalitaryzmów: faszyzmu i komunizmu, jako stulecie wielkich wojen światowych, Oświęcimia i Hiroszimy, natomiast nie znalazłem stwierdzenia, że było to przecież stulecie permanentnie powracających, stale ponawianych – i to na różnych kontynentach, w różnych kulturach i latach – ludobójstw, rozmyślnie przygotowywanych, organizowanych i przeprowadzanych przez znajdujące się u władzy rządy, a pociągających za sobą potworne ilości najczęściej zupełnie niewinnych ofiar. W wyniku akcji ludobójczych zginęło bowiem w XX wieku więcej ludzi niż w czasie wojen światowych, a spowodowane z tej okazji zniszczenia materialne trudno jest w ogóle oszacować.

Dlaczego jednak cofamy się przed spojrzeniem na współczesność jako na epokę, w której co jakiś czas, z trudną do pojęcia systematycznością, powtarzają się te sprawnie i z premedytacją organizowane masowe zbrodnie? Dlaczego nie szukamy oczywi-

stych przecież związków i podobieństw między ludobójstwem rewolucji kulturalnej Mao Tse-tunga, zagładą milionów obywateli Kambodży i setek tysięcy mieszkańców Rwandy? A przecież działo się to wszystko współcześnie, już w naszej globalnej wiosce, w świecie rozwiniętej i sprawnej komunikacji, w którym cierpimy nie z powodu braku, lecz nadmiaru informacji, na planecie pilnie obserwowanej przez sieć czujników satelitarnych i tłumy funkcjonariuszy rozlicznych organizacji międzynarodowych.

Czy ten „redukcjonizm” – badanie i opisywanie każdego z epizodów ludobójstwa osobno, jakby bez związku z innymi rozdziałami tej okrutnej historii, a szczególnie z dewiacjami i patologiami władzy w innych częściach naszej planety, nie jest próbą uniknięcia zbyt drastycznych i zasadniczych pytań o charakter naszej współczesności i zagrożenia, jakie z sobą niesie? Owo rozdzielne opisywanie i utrwalanie w historii i pamięci przypadków ludobójstwa sprawia też, że nie są one przeżywane przez rodzinę człowieczą jako wspólne doświadczenie, jako zbiorowe, łączące nas wszystkich doznanie.

Ma to w rezultacie ten nieszczęśliwy skutek, że często ludzie jednej cywilizacji i kontynentu nie są nawet świadomi, że na innym kontynencie, w obrębie innej kultury czy rasy zgładzono całą społeczność czy cały naród. Nawet taka zbrodnia jak Holocaust jest praktycznie nieznana w Afryce czy na Półwyspie Indyjskim. Zbrodnia dokonana w obrębie jednej kultury pozostaje sprawą pamięci i sumienia członków tylko tego jedyne go kraju, jej echa nie przenikają dalej, do innych kultur.

Władza, zwłaszcza władza państwowa, dopuszczająca się zbrodni ludobójstwa, korzysta z wielkiej bezkarności. Sąd norymberski jest tu wyjątkiem, ale i on objął niewielką tylko część zbrodniarzy. Czasem, ale bardzo rzadko, na ławie oskarżonych zasiada jakiś zbrodniarz, jeśli był on urzędnikiem państwowym. Zwykle im wyższe stanowisko państwowe posiadał

zbrodniarz, tym większa jego bezkarność. Drobnego kata może spotkać szubienica, wielki kat jest z reguły nietykalny. Oto słabość światowego systemu sprawiedliwości, którego cechuje kruchość, brak konsekwencji, oportunizm.

Ten stan rzeczy skłania do zwrócenia uwagi na problem winy. W nielicznych tylko wypadkach państwo, którego reprezentanci byli organizatorami ludobójstwa, uznało ciężącą na nim winę. Tak było w wypadku Niemców. W innych wypadkach władza bądź odrzuca posądzenie o ludobójstwo, bądź uparcie zachowuje milczenie. Rząd Turcji zaprzecza, że w tym kraju wymordowano półtora miliona Ormian, rząd Rosji milczy na temat zagłodzenia dziesięciu milionów chłopów ukraińskich, rząd Pekinu odrzuca posądzenie o zabójstwo dwudziestu milionów obywateli w latach sześćdziesiątych itd.

Najbardziej dramatyczna i przygnębiająca jest w tym bezradność innych ludzi, szerzej – opinii światowej, a wraz z tą bezradnością postępujący zanik wrażliwości etycznej, moralne zobojętnienie, brak woli, niezdolność reagowania na zło. Z tym złem jesteśmy już tak oswojeni, tak obcy, że utraciło ono dla nas wszelkie ostrzegawcze, demoniczne cechy, że stało się od dawna banalne, nabrało rysów z wyglądu byle jakich i tak myląco pospolitych, że wtopiło się ono zupełnie w codzienność świata, w którym żyjemy. Często ma ono formę patologii władzy, tym groźniejszą, że dla swoich ludobójczych celów wykorzystuje ona walory nowoczesnej organizacji, takie jak efektywność, sprawność, skuteczność działania. O ile dawniej wiązano zło z takimi zjawiskami jak irracjonalny wybuch tłuszczy, niepojęta erupcja zaślepienia i instynktów, niepohamowana żądza odwetu i zemsty, to dzisiaj coraz częściej występuje w postaci chłodnej i przebiegłej organizacji – mówimy: „zorganizowana przestępczość”, „zorganizowane podziemie”, „zorganizowana zbrodnia” itp.

A ponieważ nie ma prawnych, instytucjonalnych czy technicznych mechanizmów i barier mogących skutecznie zapobiec no-

wym aktom ludobójstwa, jedyną tarczą ochronną jest wysokie morale jednostek i społeczeństw, żywa świadomość religijna, silna wola czynienia dobra, ciągle i pilne wsłuchiwanie się w głos nakazujący: „Kochaj bliźniego!”

STANISŁAW RODZIŃSKI

PROBLEMY WSPÓŁCZESNEJ KULTURY

PROMIENIOWANIE *SACRUM* – TERAPIA CZY NADZIEJA?

Coraz częściej, rozmawiając o problemach kultury, sztuki, o muzyce, wierszach czy obrazach, dostrzegamy nie tylko ścieranie się poglądów. Coraz wyraźniej wyczuwalne są różnice pokoleniowe. Kiedyś obraz rozczulającego dziadka, który wyjaśnia wnukom oblegającym jego fotel tajemnice otaczającego świata, był – zakładając nawet kiczowatość tego obrazu – wizerunkiem, który można było sobie realnie wyobrazić. Taki wizerunek, ukazujący naturalne wsłuchiwanie się w uwagi i wspomnienia starszych, spotykamy w literaturze, w pamiętnikach, na obrazach.

Dzisiaj siedzący w fotelu dziadek, jeżeli nie umie obsługiwać Internetu, komputera i zwraca głowę rodzinie pisanie listów, zamiast porozumiewać się e-mailem – staje się prędzej czy później obiektem zabytkowym, nie biorącym udziału w grze, jaką jest życie. W 1998 r. Marcin Król pisał: „Nie obawiajmy się, że kultura wysoka upadnie. Tylko z odległej perspektywy wydaje się, że w historii malarstwa byli tylko Michelangelo czy Goya”.

„Wielcy zostaną z nami” – pisał dalej Król – „o ile pozostanie z nami poczucie tego, co wielkie, tajemnicze i doskonałe, czyli przekonanie, że kultura wysoka jest, a nasze poczucie hierarchii pozwoli nam odróżnić ją od całej reszty”.

Dwa lata później, a więc w jubileuszowym roku dwutysięcznym, kandydat na wyższe studia, zapytany na egzaminie wstęp-

nym w jednej z krakowskich uczelni o imię centralnej postaci islamu, odpowiada szczerze: „Ali Baba”.

W „Rzeczypospolitej” czytam relację z podsłuchanej rozmowy piętnastoletnich panienek w warszawskim autobusie 514: „Biskup [rzecznik dotyczy relacji z procesji Bożego Ciała] mówił o jakimś Przemysku i dinozaurach, zamordowanych przez kogoś, ale nie pamiętam kogo”.

Oczywiście można powiedzieć, że tak zestawione fakty i teksty są manipulacją, że nie jest źle, młodzież mamy mimo wszystko dobrą, a Polacy – naród rzeczywiście dziwny zaskakuje nas od czasu do czasu, ale przecież słynie z ofiarności, dobroci i pobożności.

Cóż znaczą dzisiaj dla ludzi dwudziestokilkuletnich słowa i pojęcia takie jak „Biuro Polityczne”, „drugi obieg”, „kartki na mięso”, „brak papieru toaletowego”. Jeżeli pada słowo „cenzura” – jest ono kojarzone raczej z fundamentalistyczną (bo jakżeby inną) działalnością Kościoła, a sądzę, że szary budynek w Warszawie przy ul. Mysiej mijają codziennie tysiące ludzi bez jakichkolwiek wspomnień, myśli czy refleksji.

Można by więc zapytać, czy to dobrze, czy źle.

Czy bezlitosna selekcja, jakiej dokonuje czas, jest naturalna i zdrowa, czy zawsze mamy skupiać się na wspomnianiu i przestrzeganiu? Czy usunięcie, przez szaleńcze tempo życia i zmasowany atak mediów, z wyobraźni i świadomości ludzi, nie tylko zresztą młodych, całych segmentów wiedzy o historii, całych obszarów odczuwania i wzruszeń – jest procesem naturalnym, czy staje się jakimś dziejowym inwalidztwem?

W tym momencie warto uświadomić sobie nieubłaganą konieczność porządkowania hierarchii wartości i ważności zjawisk, myśli i wydarzeń, jakie przeżywał naród, inne pokolenia, my, wy, oni, wszyscy.

Oczywiście, że nie każdy człowiek, który urodził się po roku 1980, albo rodzi się właśnie dzisiaj, ma wiedzieć, co to był

realizm socjalistyczny albo wspomniane tu już Biuro Polityczne. Natomiast tenże człowiek w pewnym okresie swego życia powinien (a może nawet musi) otrzymać wiedzę o systemie, który stworzył takie pojęcia i takie formy życia. Z tą wiedzą winna iść świadomość o kłamstwie, zbrodni i poniżeniu, ale też o mechanizmach, które system stworzył tak perfidnie i precyzyjnie, że wspomnienie o nim i jego rzekomych przewagach na pokolenia zniekształciły mentalność sporej części świata.

Ten sam człowiek nie może, jak młody rozmówca w telewizyjnym wywiadzie, powiedzieć, że ulubionym jego twórcą jest Majkel Andżelo. Tak, ten sam, o którego przyszłość nie niepokoi się Marcin Król. I tutaj chodzi o wiedzę i odczuwanie, nie tyle o encyklopedyczne informacje, ale o stworzenie w wyobraźni świata, z którym trzeba żyć, z którym żyć warto.

W czasie ubiegłorocznych wakacji przeczytałem w „Dzienniku Polskim” z 5 lipca: „Pociąg relacji Zakopane-Kraków najechał na idącego torami 15-letniego Pawła S. Chłopiec szedł torami, na uszach miał słuchawki walkmana i nie słyszał sygnałów ostrzegawczych i syreny włączonej przez maszynistę”. Dosłownie kilka tygodni później pociąg najechał na jadącego rowerem i mającego na uszach słuchawki walkmana wielkiego polskiego znawcę i teoretyka muzyki. Czy więc mamy obraz skutków oddzielania się muzyką od świata, szukania tylko własnego „akustycznego środowiska”, ucieczki od rzeczywistości?

A może jedynie fatalnego w skutkach, niewłaściwego posługiwania się urządzeniem, które w istocie przecież złe nie jest. Może więc nie należy przyczyn dominacji blichtru nad wartościami doszukiwać się w analizie blichtru, tylko w decyzji dotyczącej wyboru, jakiego dokonamy między bełkotem a czytelnością, dobrem i złem.

Pojęcie „kultury masowej” budzi w nas wspomnienia podobne do okrzyku rozlegającego się w świetlicy jednej z kopalni, gdzie

wszedł partyjny przywódca: „Niech żyje Komitet Centralny i wy osobiście!”

Kultura masowa była jednak zjawiskiem, które budzi dzisiaj sentymenty, i to właśnie tam, gdzie szarość życia, bieda i bezrobocie są sygnałami reform. Ludowy zespół, ognisko plastyczne, biblioteka, wiejski chór i fałszująca orkiestra – stały się dla ludzi nie tyle znakami czy symbolami socjalistycznej kultury, one zajmowały czas i stwarzały niekiedy poczucie odświeżoności.

Konstruowana w wyniku odgórnych instrukcji wychowawcza zawartość księgozbioru, ognisko plastyczne wysyłające prace na konkurs TPPR (co to było, kteczku – jakby zapytał Kisiel), orkiestra grająca z równym zadęciem na 1 Maja i na Boże Ciało – to jedna strona zagadnienia.

Zagospodarowanie wolnego czasu i tworzenie klimatu odświeżoności, wzruszenia, wspólnego uniesienia czy współprzeżywania – to strona druga. Nie bronię tu pryncypiów kultury masowej. Zwracam jednak uwagę na to, że popularyzatorski nurt tej kultury można rozbudować, przekształcając kulturę masową, a więc nie uwzględniającą ludzkiej prywatności, w kulturę odszukującą ludzi, odnajdującą ich miłość do świata, do najbliższych stron, do własnej, małej historii.

Tragiczne losy polskiej kultury zmuszają nas do ciągłej odbudowy wartości, ale i instytucji. To odbudowywanie konieczne jest między innymi dlatego, że od przełomu wieków XIX i XX, ale i wcześniej – od narodzin romantyzmu, posłannictwem naszej sztuki i kultury nie było cyzelowanie wzajemnej zależności treści i formy, tylko dobijanie się o wolność, tragiczne poszukiwanie i utrwalanie narodowej tożsamości.

Podobnie i dzisiaj ożywianie regionalnych i prowincjonalnych tradycji, wskrzeszanie stowarzyszeń i związków jest w wielu przypadkach trudnym reanimowaniem form zniszczonych kiedyś z lęku przed ludzką prywatnością i inicjatywą (pamiętajmy, że

słowo „prywaciarz” oznaczało nieprzypadkowo najgorszy gatunek obywateli PRL).

To odkrywanie jedyności przeżywania, prywatności i szans wspólnoty z wyboru przychodzi dzisiaj z coraz większym trudem. Odczytywane jest przez młodzież jako bezcelowe grzebanie się w przeszłości, jako rodzaj terapeutycznej aktywności starych ludzi, z którymi niewiele ma się wspólnego.

Siła i dynamizm wszelkiego rodzaju subkultur, grupowanie się wokół liderów zespołów muzycznych, wokół wykonawców poszczególnych utworów rockowych, styl bycia, bezkrytyczne powielanie szablonów aktualnych nieraz przez jeden sezon – to tylko najbardziej delikatna charakterystyka tego, co teraz przychodzi „z Zachodu”.

I oto jesteśmy świadkami kolejnego paradoksu. Przed czterdziestu laty kolorowy szal, wąskie spodnie czy barwny krawat były synonimem najgorszego zła, burżuazyjnego bikiniarstwa, podobnie jak nowoorleański jazz. To właśnie przychodziło z Zachodu. Było dla nas znakiem oporu, nonkonformizmu, tęsknoty za wolnością, która na dobrą sprawę nie wiadomo jak miała wyglądać. Dla władz był to sygnał, że Zachód jest atrakcyjny. Po drugiej stronie barykady był wówczas radziecki sportowiec w szerokich spodniach do kolan, zwanych przez nas szyderczo „dynamówami”, sportowiec, który zawsze zwyciężał, a jeżeli nawet zdobywał miejsce przedostatnie, było to zawsze miejsce heroicznie wywalczone. W kinach oglądano bez końca radzieckie filmy, a tłumaczone na język polski podręczniki do historii Jefimowa opowiadały, jak od starożytności po rok 1917 rozgrywała się nieustająca walka klasowa, tęsknie zmierzająca do wystrzału „Aurory”.

Dzisiaj, po czterdziestu latach, workowate portki rapperów do złudzenia przypominają „dynamowy”, „super” i „ekstra” brzmi podobnie w rozmowie z przedstawicielem lewicy, prawicy i duszpasterstwa młodzieżowego. Uniformizacja, globalizacja, kultura

masowa, której znakiem nie jest już moskiewska defilada, lecz parada miłości lub pochód kochających inaczej, stały się faktami, których nie można pominąć.

Jakakolwiek próba polemiki, a nawet refleksji nad tymi zjawiskami, nie mówiąc już o zanegowaniu czy wyrażeniu samodzielnej i innej niż należy opinii, budzi furję i inwektywy, przy których błędnie „odpór”, jaki towarzysz Wiesław dawał biskupom polskim, Jerzemu Turowiczowi czy syjonistom.

„Znamy, znamy” – może powiedzieć dziadek siedzący w fotelu, wspomniany tu na początku, z tym że wokół dziadka nie ma już słuchaczy. Wszyscy poszli do drugiego pokoju oglądać latynoską telenowelę, wybraną przez cały naód w głosowaniu audiotele na okres wakacji, lub pasjonujące losy psa Szarika, kapitana Klossa lub innego ubeckiego wilczura – psa Cywila, wznawiane w telewizji regularnie co roku.

Otoczająca nas rzeczywistość kraju odszukującego swoją tożsamość i poszukującego prawdziwych rysów swej zamazanej twarzy przez lata kłamstwa i usypiających pozorów – wymaga nie tylko wiary i nadziei. Wymaga przede wszystkim z miłością i precyzją opracowanego choćby zarysu wizji kultury w naszym kraju, ale też w Europie i świecie. Nie można już dzisiaj pozwolić sobie na łatwy luksus szybkich i jednoznacznych recept.

Model współczesnego życia rodzinnego, z którego tak łatwo eliminuje się zwierzenia, wspólne spacerowanie, określony zakres wymagań i obowiązków – to również model rodziny, w której nie ma miejsca na zwiedzanie muzeum, koncert, rozmowy o przeczytanych książkach. Czy zostało miejsce na wspólną modlitwę czy wspólną niedzielą Mszę świętą?

Szkoła podstawowa, budząca tak wiele stresów, komplikacji, tak bardzo spauperyzowana w czasach Peerelu, zaludniona nauczycielami, którzy w sporej ilości przypadków są po prostu niedouczeni i szkoły nie lubią – to kolejne ogniwo wychowywania człowieka wymagające wizji, ale też tak wielostronnej

działalności naprawczej, że trudno wyobrazić sobie czas i zakres potrzebnych reform.

Szkoły średnie – ogromny obszar życia młodzieży, czas intelektualnej inicjacji, kształtowania upodobań i pasji, przyjaźni i dojrzałego myślenia o ludziach i Bogu. Jest to również czas, w którym dojrzewać powinien rozpocząć w szkole podstawowej, umiejętnie kierowany system pracy własnej, pracy nad sobą, szukanie mistrzów dojrzałego życia, ale i czas uświadamiania sobie konieczności życia w kręgu wartości, modeli kultury. I tu podejmować należy zasadnicze reformy.

Widzenie szerokie ustępuje dzisiaj przed doraźnym reagowaniem na patologie, doraźnym odkrywaniem kultury jako terapii, jako okresowego lęku, a nie normalnego składnika codzienności.

Oferta pism dla młodzieży, skierowane w jej stronę reklamy, gigantyczne i z ogromnym nakładem środków organizowane imprezy rozrywkowe i muzyczne stwarzają wizję modelu życia jako pasma towarzyskich i erotycznych sukcesów, dwuznaczności i decyzji zależnych od grymasu i przymrużenia oka, zręcznego manipulowania życiem uczuciowym i konsumpcją jako nadrzędnym motorem bycia.

W tak zarysowanym świecie nie ma po prostu czasu na refleksję, na wymianę zdań, na słuchanie muzyki słuchanej tak, jak słucha się drugiego człowieka, wreszcie nie ma miejsca na drugiego człowieka, chyba że jest doraźnym partnerem używającym podobnego dezodorantu.

To diagnoza nieprawdziwa – powie ktoś. Ale równocześnie jeżeli uznamy, że opisany tu model życia części młodzieży dotyczy tylko czy zaledwie jej części – to budząca zdziwienie atrakcyjność tego modelu i jego aktywna obecność w życiu społecznym jest na pewno niepokojącym znakiem czasu.

Używając pewnych, może infantylnych wyobrażeń, dzieci i młodzież zostały wepchnięte między Kubusia Puchatka i lalkę Barbie, a decyzja wyboru jest trudna do przewidzenia. Jest to

wybór rodzaju urody, ale i ciepła, zabawnej i z lekka ociężalej obecności lub efekciarskiego pragnienia podobania się. Wreszcie jest to sprawa gustu. Ale o gustach, jak wiadomo, się nie dyskutuje.

Wydaje się również, że w tym trudnym czasie nie radzimy sobie z formą i treścią kontaktów, które mogłyby poziom wyobraźni i kultury w decydującym dla młodych czasie ukształtować, uczynić nie tyle podobnym do naszego, ale zbliżonym do wspólnych wartości.

Tego wysiłku nie podejmuje w sposób twórczy ani szkoła, ani Kościół, nie zawsze podejmuje ten trud dom rodzinny, by nie stracić związków z dziećmi, stroniąc od wyraźnej (nie despotycznie) zarysowanego obszaru obowiązków i wewnątrzdomowych rygorów.

Najpowszechniejszym instrumentem kultury, jakiemu bezwładnie podporządkowuje się niemal każdy, jest telewizja, ale i radio, szczególnie to, które jak owa „akustyczna szarańcza”, o której wspominał Witold Lutosławski, zagłusza kraj od rana do rana. Nie czas tu i miejsce na omawianie tych zjawisk, nie ulega jednak wątpliwości, że oglądany i słuchany w radiu i TV świat zagęszcza pełen aprobaty klimat wokół tego, co powierzchowne, modne, dotyczy szybkiego przeżywania, pozorów refleksji. Zalew brutalności, zbrodni, deformacji, która dosięga nawet kreskówek dla dzieci, musi budzić niepokój. Najłatwiej powiedzieć: wszystkiemu winna telewizja. Ale przecież to my zezwoliliśmy na jej ekspansję w naszych domach, zapominając nieraz, że aparat można wyłączyć.

A przecież wiemy również, że dobry film o sztuce, że oglądany i słuchany koncert, że analizowany obraz czy komentowany tekst, że wreszcie teatr i film w telewizji jest ogromną szansą zarówno dla odbiorców, ale i dla samej telewizji. Komentowanie tego wydaje się tu niepotrzebne, gdyż od lat trwa spór o tele-

wizję jako oręż działań politycznych, w mniejszym stopniu jako o niezwykłą wszechnicę o ogromnej sile i skali oddziaływania.

Zainteresowanym współczesnym malarstwem przypomnę teraz obrazy zmarłego przed kulku laty Francisa Bacona. Ten niezwykły i wielki artysta, dotknięty wielu udrękami i nałogami, zostawił po sobie obrazy ukazujące człowieka, jego cielesność i świat, w którym żyje, w sposób tak przejmujący i tak równocześnie przerażający, że można wskazać właśnie na niego jako na twórcę będącego uosobieniem nędzy naszego wieku. Równocześnie w swoim malarstwie Bacon odwołuje się do tradycji, podejmuje pasjonujący dialog z Valezquezem i Caravaggim, a malowane przezeń Ukrzyżowania są prowokacją, ale i znakiem zakorzenienia w przeszłości.

I oto fragment rozmowy, jaką przeprowadza z malarzem jego przyjaciel: „[...] Idea, że człowiek może być zbawiony tylko przez ukrzyżowanie Syna Bożego, wydaje się dość tragicznym spojrzeniem na życie. Do tego... dochodzi groźba piekła. Czy nie sądzisz, że każdy chrześcijanin, który czuje, że został potępiony, wolałby nie mieć nieśmiertelnej duszy, niż znosić wiekuiste tortury?”

Odpowiada Bacon: „Nie zgadzam się. Człowiek jest tak mocno przywiązany do swego ja, że chyba wolałby tortury od unicestwienia”.

Przyjaciel: „Ty wybrałbyś tortury?”

Bacon: „Tak. W piekle miałbym jeszcze nadzieję na ucieczkę. Byłbym pewien, że kiedyś uda mi się uciec”.

Posłuchajmy teraz fragmentu listu Jana Pawła II do artystów: „Nawet wówczas, gdy artysta zanurza się w najmroczniejszych otchłaniach duszy lub opisuje najbardziej wstrząsające przejawy zła, staje się w pewien sposób wyrazicielem powszechnego oczekiwania na odkupienie”.

Czyż naiwne przekonanie, że można mieć nadzieję na ucieczkę z piekła, o jakim mówi Bacon, nie potwierdza wstrząsającego

przesłania słów Papieża? Czy Papież, który w tym samym liście pisze rzecz wydawałoby się oczywistą, że „historia sztuki nie jest tylko historią dzieł, ale również ludzi” – nie proponuje tym samym wielkiej wizji sztuki i kultury jako wizji życia człowieka w obecnym czasie. A przecież jeszcze trzydzieści lat temu Paweł VI, który tak intensywnie zajmował się sprawami kultury, wołał: „[...] jestem przerażony i krwawi mi serce, kiedy widzę, że sztuka współczesna odrywa się od człowieka i od życia [...] Czasem stoję wobec niej zaskoczony, daleki i osłupiały [...]” Paweł VI wyczuwał znaczenie i rolę kultury w życiu Kościoła. „Gdyby zabrakło nam kiedyś artystów, posługiwanie kapłańskie odczułoby jakiś brak [...]” – mówił.

Tak więc istnieje wyraźna kontynuacja myślenia o sztuce i kulturze w wypowiedziach wielkich papieży naszego stulecia. Równocześnie jednak doświadczenie przeżywanego czasu, a może intuicja poety pozwala Janowi Pawłowi II iść głębiej w rozumieniu kondycji człowieka i artysty. Wydaje się on już nie gorszyć dziełami, które i jego zapewne zaskakują i niepokoją. Nie poprzestaje jednak na stwierdzeniu ich inności czy przemijającego trwogą mroku. Odczytuje w tych i takich również dziełach pragnienie oczekiwania na odkupienie. Może przeczuwa pragnienie baconowskiej nadziei na ucieczkę z piekła.

Oczywiście byłoby błędem twierdzenie, że ewolucja sztuki, że jej głębokie przemiany w zakresie formy i treści prowadzą jedynie w stronę głębokich tragedii, rozczarowań i dramatów. Że z kolei jedyna postawa Kościoła wobec twórców kultury to miłosierne przygarnięcie pozostających w udręce i błędzie. Warto zdać sobie sprawę, że od czasu, w którym związki kultury z wiarą były naturalne, a wiara była jedną z najważniejszych inspiracji artystów – w sztuce dominowało poczucie harmonii środków, wzajemnego związku między jakością dzieła a przesłaniem, między treścią i formą.

Kiedy rozeszły się drogi człowieka z drogami Boga, pojawiły się sprzeczności między dziełem, które niesie w swej formie treści, a dziełem, które jest wyłącznie rozgrywką formalną. Warto też uświadomić sobie, że nie chodzi tu jedynie o widoczne w sztukach plastycznych przedstawianie. Podobnie rzecz wygląda w muzyce, o czym pisze wnikliwie kard. Ratzinger w swych uwagach o muzyce liturgicznej. Dzisiaj więc obserwujemy z jednej strony muzykę „pop”, będącą po prostu towarem, który nazywa się muzyką ludową, z drugiej powierzchowne rozgrywki plastyczne z wykorzystaniem tzw. najnowszych mediów. I tu, i tu dominuje manipulacja pozbawiona jakiegokolwiek przesłania, epatująca nieograniczonymi środkami technicznymi. Można zaryzykować twierdzenie, że jest to granica, do jakiej doszła sztuka, z której pod pozorem sterylnego szukania formy wyeliminowano treść uznawaną pogardliwie za „literaturę”. A przecież nie ma możliwości oddzielenia formy od treści w psalmach gregoriańskich, w *Ukrzyżowaniu* Grünewalda, jak zresztą również na płótnach Rouauolta czy Morandiego. Dlatego tak trudno dzisiaj o piękno w sztuce liturgicznej, dlatego świątynie przypominają albo hangary z wieżami kontroli lotów, albo kolumnady MDM-u.

Oduczyliśmy się poszukiwania formy dla przekazania treści. Zawierzyliśmy formie, która bez wewnętrznego życia dzieła czyni go pustą grą. Właśnie dlatego list Jana Pawła II do artystów jest dokumentem wyjątkowym. Porządkuje bowiem pojęcia, poddaje je analizie, ukazując to, co na pewno w sztuce, a także w kulturze niezmiennie i niezmiennie zbliżające człowieka do Boga. Dotyczy to zresztą procesu twórczego, dzieł i społecznych skutków sztuki. Należy tu zwrócić uwagę, że list Jana Pawła II do artystów tylko okazjonalnie został u nas odnotowany. Nie zrobiono wiele, by go upowszechnić nie tylko wśród artystów, ale np. wśród duchowieństwa czy w ogóle wśród ludzi. List ten bowiem nie jest dokumentem Kościoła w ścisłym tego słowa znaczeniu, jest posłaniem Papieża, który sam wyrósł z kultury kraju szcze-

gólnie doświadczonego i szczególnie dużo zawdzięczającego kulturze.

Jest jednak listem i ma charakter zwierzenia, jest naprawdę listem, który mógłby do każdego z nas przyjść pocztą w zaklejonej kopercie. Jest prywatnym słowem do poszczególnych ludzi. Nie odezwą do społeczności twórców. Rozumiany jako korespondencja do grupy zawodowej, do tzw. artystów – tak zresztą został zrozumiany – nie dociera do ludzi, którzy co prawda artystami nie są, ale winni wiedzieć, jak istotny jest w życiu człowieka kontakt ze sztuką. Podobnie jak list do ludzi w podeszłym wieku nie jest instrukcją branżowo-pokoleniową. Ktoś młody, kto przecież stanie się stary, jeżeli mu na to Pan Bóg pozwoli, winien wiedzieć o sensie i światłach starości, o jej dolegliwościach, ale i możliwości traktowania podeszłego wieku jako daru. Ktoś, kto nie jest artystą, w wyniku lektury listu papieskiego nie odczuje tęsknoty za uprawianiem sztuki, pozna jej obszar, zrozumie, jak bliskim można być dziełom ludzkim w poszukiwaniu dobra, prawdy i piękna. Sztuka to przecież nie tylko twórcze olśnienie, ale i dramatyczne świadectwo czasów. Tak właśnie można dotrzeć do wychowawczego sensu sztuki, do jej oddziaływania, do jej znaczenia.

Kiedy w latach dziewięćdziesiątych wydano we Francji wykłady Józefa Czapskiego o Prouście, wygłaszane do współwięźniów w Starobielsku, zachodni intelektualiści nie mogli się nadziwić, jak to było możliwe, by w odrapanych nawach soboru zamienionego na łagier słuchać rozważań o Prouście, nie wiedząc, czy doczeka się jutra.

Można by tu zadać jeszcze jedno pytanie: jaka była intelektualna formacja słuchaczy, podoficerów i oficerów, którzy słuchali analiz Czapskiego i nie radzili mu po piętnastu minutach, by poszedł sobie w diabły. Oczywiście, może nie wszyscy byli czytelnikami Prousta i koneserami literatury. Ale na progu śmierci widocznie chcieli słuchać o komplikacji ludzkiej duszy,

o ulotności życia i jego trwałym sensie. Kiedyś pytałem Czap-
skiego: „Powiedz mi – słuchali cię?” Odpowiedział: „Tak, słu-
chali, patrzyli przed siebie, może myśleli o domu, ocierali łzy.
Słuchali”.

Nie lubię dyskusji i wieszczona na temat schyłku stulecia,
przełomu dziejów, ponieważ każdy z nas idzie nieuchronnie ku
swojemu przejściu, ku swojemu kresowi. Warto zastanowić się
nieraz, czy temu umiemy wewnętrznie sprostać. Mimo to jednak
spiętrzenie chamstwa, bylejakości, brutalności, wreszcie zwy-
czajnej głupoty, jaka otacza nas na co dzień – nakazuje zasta-
nowienie się nad przyczynami tego stanu rzeczy, ale i nad jego
poprawą.

Wydaje się, że nie ma innej drogi jak ta prowadząca od
domu, poprzez szkołę, studia, własne dojrzałe życie. Wszędzie
tam winno znaleźć się miejsce na wejście w świat wartości, na
wejście w obszar kultury.

Uczestniczyłem kiedyś w uczonej dyskusji na temat stylu
wysokiego w kulturze, na temat sztuki i dotkliwości świata.
Rzecz najpierw określano i definiowano, potem ironizowano
i smucono się. Cytowano filozofów i wspominano malarzy. Mó-
wiono, jak dojść do świata wartości drogą pozytywną lub
negatywną. Tak. Takie dyskusje są również potrzebne. Pytanie
jest jednak o wiele bardziej zasadnicze: jak wyjść z mroku?

Może więc warto przypomnieć po latach pytanie, jakie zadał
Jan Paweł II kontestującym Holendrom, którzy powitali papieża
wzlatującymi ku niebu balonami z podwieszonym transparentem:
„Pope go Rome”. Zapytał ich wówczas: „Co zrobiliście z wol-
nością, która kosztowała tak drogo?” Czy nie należałoby takiego
pytania zadać dzisiaj w Polsce? Czy można spierać się o zakres
i możliwości kultury niskiej i porównywać ją z posłannictwem
i znaczeniem kultury wysokiej – jeżeli stoimy wobec zagrożenia
kultury w ogóle? To zagrożenie to nie globalizacja czy amery-

kanizacja. To zamęt w świecie, który zagubił sens wartości, to nieobecność w życiu rodzin codziennej normalności.

Mówi się często: ludzie pracują, nie mają czasu wychowywać. To nieprawda. Kiedyś ludzie pracowali również i znajdowali chwile na rozmowę z dzieckiem. Taka rozmowa to przejaw kultury wysokiej. To jej nam trzeba.

Zawsze znajdują się wymówki. Będą więc i bezrobocie, i wspólnota europejska, niepogoda i susza, telewizja i złe przedszkolanki. A kiedyś przecież w miastach i na wsi modlono się przy zmarłych. Mówiono dzieciom o śmierci jako części życia. Po trzykroć dotykano progu trumną żegnając się z domem. Tak wyrastali ludzie, którzy mieli czas na pracę i opiekę nad chorymi, na zabawę, miłosierdzie i przyjaźń. To są właśnie owe niezbywalne elementy kultury życia, z której rodzi się tęsknota do piękna, do czytania, słuchania i oglądania. Wartości trwają. To nam się wydaje, że uległy erozji i nie można ich zastosować we współczesnym życiu.

Kiedy wielojęzyczne wycieczki zwiedzają muzea watykańskie, dochodzi do momentu, gdy wszystkie trasy i wszystkie grupy zmierzają do Kaplicy Sykstyńskiej. Jeszcze na schodach słychać gwar, błyskają flesze i mruczą kamery. Kiedy jednak rozgadane tłumy stają przed freskami w Sykstynie, robi się cicho. Wszyscy patrzą na dotykającą dłoni Adama dłoń Stwórcy, na wielką postać Chrystusa Boga i Sędziego, który uniesioną ręką zdaje się zamykać jakąkolwiek dyskusję. Patrzą na zaleknioną postać Matki Bożej, i małego człowieczka, któremu podają różaniec, by w ostatniej jeszcze chwili uratował się od upadku w ciemność.

W ostatnich latach prace konserwatorskie ujawniły wyrazistość i ekspresję koloru fresków, objawiły ich dynamizm, ale i monumentalny spokój emanujący z bieli i zieleni, błękitów i delikatnych szarości. Z układu postaci, z przemyślanego programu teologicznego całości. To właśnie nieoczekiwane dotknięcie *sacrum* ucisza wchodzących. To samo, które zawarte jest w antyku i ro-

mańskich kapitelach, gotyckich witrażach, w przestrzeniach i świetle baroku, w martwych naturach Chardina, w muzyce Lutosławskiego i Góreckiego. Kiedy kasety z muzyką Góreckiego wykupywano w Anglii, krytyka doszukiwała się przyczyn takiego przyjęcia znakomitej, ale trudnej przecież muzyki, w rzekomych analogiach rytmicznych z muzyką rockową.

A zatem droga ku wyżynom sztuki i kultury może wieść inaczej. Nie od upartego upowszechniania, ale od przedziwnych pokrewieństw i upodobań. Na naszych oczach zmieniła się przecież ocena i klasyfikacja wielu dziedzin sztuki.

Kiedyś Sławomira Mrożka uważano zaledwie za wesołka. Dzisiaj zobaczono to, co w tej literaturze i pozornie śmiesznych rysunkach było od samego początku wielką filozoficzną zadumą nad światem.

Kiedyś Nikifora nazywano malarzem nieprofesjonalnym, naiwnym i prymitywnym. Dzisiaj każdy wie, że jest on jednym z najświetniejszych artystów naszego wieku, a częstokroć naiwną i prymitywną jest sztuka rzekomych profesjonalistów.

„Duch tchnie, kędy chce – *Spiritus flat ubi vult*” – bezpieczniej dziś nie używać łaciny, bo nie znają jej podobno nawet księża. Oczywiście nie można czekać i zawierzać losu kultury szczęśliwym przypadkom. Świadomie postawiona diagnoza winna spowodować podjęcie kuracji.

W czasach zamętu i zachwiania hierarchii wartości należy i warto przypomnieć, że kultura, że dzieła sztuki nie muszą być patetyczną manifestacją głoszonych przez artystę poglądów, by prowadziły do refleksji i myśli najistotniejszych. Często właśnie to, co ciche i prawie niezauważalne, może okazać się w rezultacie potężniejsze niż pozór wielkości. Dzięki temu właśnie trzeba mówić o kulturze jako obszarze poszukiwania i docierania do prawdy, a o dziełach sztuki jako o prywatnych ścieżkach wiodących do prawdziwego rozeznania i odkrywania świata, ludzi, Boga. Warunkiem jednak zawsze jest wierność prawdzie, nawet

za cenę milczenia, co ukazali heroicznie ludzie kultury wobec nazistowskiego czy komunistycznego totalitaryzmu.

Kilka lat przed śmiercią Borys Pasternak, zaszczyty przez środowisko i partię, pełen lęku o swych bliskich, pisał osobliwy testament, który może być wiatykiem dla ludzi i spraw kultury zawsze, niezależnie od czasu, a także skali, pochodzenia i rodzaju zagrożenia:

Twórczości celem jest oddanie,
Nie sukces głośny, nie reklama.
To hańba, gdy choć dzieło tanie,
Twórcą stugębna żyje fama.

Rysom swej twarzy ni przez chwilę
Nie sprzeniewierzyć się prawdziwym,
Lecz żywym, żywym być i tyle.
Aż po sam kres – po prostu żywym.

KRZYSZTOF ZANUSSI

NAPIĘCIE WARTOŚCI
JAKO ŹRÓDŁO ROZWOJU KULTURY
(skrót)

Usytuowanie źródeł zamętu, jaki towarzyszy współczesnemu przeżywaniu kultury, wymaga poczynienia dwóch różnych spostrzeżeń. Pierwsze dotyczy sfery jakościowej i odnosi się do przesunięcia ciężaru komunikacji kulturalnej z obszaru języka pojęć, notowanych za pomocą pisma i rozpowszechnianych drukiem, na język obrazów i dźwięków przenoszonych raz elektronicznie, raz tradycyjnie – za pomocą celuloиду. Konsekwencje tej przemiany mają ograniczony zasięg, dotyczą bowiem (jak to często przypomina Ryszard Kapuściński) tylko rozwiniętej, a więc mniejszościowej części świata. W tej części z kolei język pojęciowy nie znika, choć częściowo schodzi na margines. Jakość komunikacji za pomocą obrazu i dźwięku nie musi być uważana *a priori* za gorszą, natomiast dla tematyki związanej z duchowością język ten może nawet ujawnić swą przewagę. Stąd niezrozumiała wciąż obecna niechęć Kościoła do języka obrazu i dźwięków, wyrażana niechęcią do mediów, szczególnie elektronicznych, i nieświadomość, że proces laicyzacji Europy odbył się przede wszystkim za pomocą pisanego słowa.

Drugie spostrzeżenie ma charakter ilościowy, wiąże się z umasowieniem świata, pomnożeniem podmiotów zaangażowanych w kulturę i, co za tym idzie, upadkiem wartości, które miała kultura wysublimowana. Egalitaryzm współczesnych społeczeństw

podważa fenomen „kominów” kultury, które stanowiły w Europie normalny stan rzeczy od stuleci. Gwałtowna zmiana profilu społeczeństw może być traktowana jako efekt zupełnie przejściowy, może też zapowiadać powstanie nowej rzeczywistości społecznej, w której stratyfikacja kulturalna przestanie odgrywać jakąś rolę. W wyniku dwóch procesów zanotowanych powyżej żyjemy w sporym zamęcie, który przeniósł się z opisu zjawisk na same zjawiska kultury. Istotą zamętu jest utrata wiary w istnienie wartości absolutnych, takich jak piękno, dobro czy prawda. Debata nie dotyczy egzemplifikacji tych wartości, ale samego ich istnienia.

Pochodną istnienia wartości jest nierówność w ocenie dzieł, a w konsekwencji nierówność samych odbiorców kultury. Jeśli bronić pojęcia gustu, to trzeba przyjąć, że nie wszyscy dysponują nim w równym stopniu. Jeśli przyjąć, że sztuce można postawić wymagania, to w konsekwencji niektórzy będą stawiać wymagania wyższe, a inni poprzestaną na bardzo niskim pułapie. Myślenie powyższe narusza etos egalitarny, który broni się tylko po przyjęciu zasady względności ocen, a co z tym idzie – tolerancji, przenikniętej obojętnością. Odmienność może być znakiem różnicy, ale nie znakiem jakości, jeśli jakość jest pojęciem zakwestionowanym już u podstaw.

Negacja wszelkiej estetyki idzie w parze z podobnymi zapatrywaniami na etykę. Juncum dobra i piękna wydaje się dziś wielu bezzasadne. Zarzut, który należy postawić intuicji powszechnej względności, dotyczy pojęcia rozwoju. Wszelkie tradycje duchowości zakładają, że człowiek może rosnać w miarę tego, jak moralnie osiąga większą doskonałość. Wzrost duchowy czy wewnętrzna doskonałość są elementami dynamiki, w której społeczeństwo daje szanse wszystkim, aby chcieli się rozwijać. Relatywizm jest w konsekwencji zachętą do stagnacji. Niwecząc napięcie wartości odbiera dynamikę, hamuje ruch, szanse wzrostu, jest więc zubożające. Parcie zlaicyzowanego świata wpro-

wadza w szeregi chrześcijan myśl o tym, że przynajmniej w sztuce nie istnieje hierarchia wartości, a o wrażliwości czy też gustach nie dyskutuje się, bo te gusta są nieporównywalne, tak jak dzieła, z których każde jest osobnym światem i może podlegać opisom tylko w swoistym języku, który nie przenosi się na inne dzieła.

W świecie audiowizualnym brak kryteriów prowadzi do załamania wszelkich odniesień sztuki do mądrości, wpisanej wraz z pięknem w nasze życie. W rzeczywistości polskiej mizéria opinii publicznej kształtowanej z inspiracji chrześcijańskiej świadczy o tym, że brakuje debaty o tym, co w twórczości, która dominuje w przeżyciach większości odbiorców, jest wyrazem wartości bliskich chrześcijaństwu, a co nie jest. Zamęt jest zazwyczaj źródłem lęku, a lęk prowadzi do wyborów, w których to, co najbardziej elementarne, dominuje nad tym, co jest transcendentne, czyli przekracza ograniczenia jednostkowe. Czas zamętu przywołuje odniesienia do więzi plemiennych, w których „naszość” jest wartością większą aniżeli powinowactwo doświadczeń w poszukiwaniu mądrości wyrażonej w pięknie, wyszukany i dostępny tylko dla odbiorców, których napięcie wewnętrzne wyzwala wzrost jednostkowy. Samo pojęcie wzrostu znikło z powszechnego myślenia, tak jak pojęcie zbawienia zaczęło gdzieś ustępować postulatowi sprawiedliwości i naprawiania społeczeństw.

Chwila zamętu i próżni jest w sztuce wielką szansą dla chrześcijan. Mogą oni łatwiej się odnaleźć, mając prostszy kontakt z transcendencją aniżeli ludzie zlaicyzowani. Warunkiem powodzenia jest intensywność pasji, autentyczność przeżywania dramatu, w jakim nieustannie żyje ludzkość. Zdolność odczytania znaków czasu jest udziałem tych, którzy bez reszty oddali się na służbę piękna, prawdy i mądrości, które dla chrześcijan pochodzą z nadnaturalnych źródeł.

KS. MICHAŁ HELLER

WPŁYW MYŚLI CHRZEŚCJAŃSKIEJ NA POWSTANIE NAUK EMPIRYCZNYCH

1. Pytanie: „Jaki wpływ wywarła myśl chrześcijańska na powstanie nauk empirycznych?” wymaga precyzacji. Tylko wyrażenie „nauki empiryczne” jest w tym pytaniu w miarę zrozumiałe (jeżeli nie wdawać się w zbyt drobiazgowy analizy metodologiczne). Nie wiadomo natomiast, o jakie wpływy chodzi i jak mogłyby być one wywierane, a pojęcie myśli chrześcijańskiej jest na tyle rozmyte, że można je rozumieć na wiele różnych sposobów. Jedno nie ulega wątpliwości: jakkolwiek byśmy to pytanie sprecyzowali, odpowiedź na nie wymagałaby żmudnych badań historycznych. Badania takie co jakiś czas są podejmowane, ale dotychczas nie doprowadziły one do jednoznacznych wniosków. To, co w dalszym ciągu pragnę krótko przedstawić, w żadnym razie nie zasługuje na miano badań historycznych. Będzie to raczej kilka dość luźnych refleksji, stanowiących wynik filozoficznego namysłu nad wzajemnymi relacjami między filozofią i teologią a naukami empirycznymi. Refleksje te odwołują się oczywiście do historii, ale jedynie do historii „wyczytanej” z kilku krytycznych opracowań.

2. Wydaje się nie ulegać wątpliwości, że jeżeli myśl chrześcijańska wywarła wpływ (pozytywny lub negatywny) na powstanie nauk empirycznych, to musiał to być wpływ długofalowy. Należy go szukać już u samych początków chrześcijaństwa. Cofnijmy się więc do okresu patrystycznego, kiedy to kształtowały

się zręby chrześcijańskiej teologii i decydowało się późniejsze intelektualne oblicze Europy. W okresie tym zrodził się dylemat: Jaki winien być stosunek chrześcijan do „greckiej mądrości”? Czy „mądrość chrześcijańska” ma zastąpić „mądrość grecką”, czy też ma na niej budować? Na szczęście dla naszej kultury wahania były krótkie i raczej anemiczne. Ojcowie Kościoła i wcześniejsi pisarze chrześcijańscy nie tylko przekazali nam kulturę grecką, ale istotnie wzbogacili ją o nowe elementy¹. Znaczenie tego faktu jest ogromne. Trudno sobie wyobrazić, by nauki przyrodnicze mogły kiedykolwiek powstać bez elementu pochodzącego z greckiego dziedzictwa. I nie chodzi tylko o to, że twórcy nowożytnej fizyki bezpośrednio nawiązali do tego dziedzictwa; chodzi przede wszystkim o tę jego nić, która przewijała się przez całe kulturalne dzieje Europy i kształtowała je niejako od wewnątrz.

3. Rodzi się jednak pytanie: Czy chrześcijaństwo, odwracając uwagę swoich myślicieli od „spraw tego świata”, przynajmniej pośrednio nie zahamowało postępów greckiej nauki? Trzeba przyznać, że efekt taki mógł wystąpić. Ojcowie Kościoła stanowili znaczącą część intelektualnej elity tamtych czasów i nie ulega wątpliwości, że praktycznie cały ich myślowy wysiłek został zaangażowany w służbę nowej religii. Nie ulega również kwestii, że pomiędzy rokiem 200 przed Chrystusem i rokiem 200 po Chrystusie nastąpiło wyraźne obniżenie poziomu greckich nauk. Fakt, że spadek ten rozpoczął się dwa wieki przed pojawieniem się chrześcijaństwa, dowodzi, iż jego przyczyn należy szukać gdzie indziej, a odwrócenie uwagi od świeckiej mądrości co najwyżej opóźniło proces wychodzenia z kryzysu².

¹ Por. np. R. A. M a r k u s. *Wiara chrześcijańska a filozofia grecka*. Warszawa: PAX 1964.

² Por. D. C. L i n d b e r g. *Science in Early Church*. W: *God and Nature – Historical Essays on the Encounter between Christianity and Science*.

4. Nie można jednak nie dostrzec pewnego procesu, który w tym okresie został zapoczątkowany, a który miał negatywne skutki dla późniejszego rozwoju nauk. Wprawdzie już św. Augustyn z Hippony głosił zasadę metodologiczną, zgodnie z którą „ilekroć zaistnieje konflikt pomiędzy dosłowną interpretacją jakiegoś tekstu biblijnego a prawdą dotyczącą przyrody, udowodnioną przy pomocy wiarygodnych argumentów, chrześcijanin powinien poddać tekst biblijny reinterpretacji metaforycznej”³, ale już ten sam św. Augustyn często traktował Biblię jako źródło wiedzy przyrodniczej⁴. Było to zresztą czymś zrozumiałym. Wobec braku „wiarygodnych argumentów”, które dowodziłyby twierdzeń o przyrodzie, trudno było rozdzielać autorytet Pisma świętego jako księgi religijnej od jego autorytetu w innych dziedzinach. Potem, gdy w okresie barbarzyńskich najazdów nastąpił całkowity upadek nauk greckich (nie przeżył ani jeden człowiek, który byłby w stanie zrozumieć matematyczne analizy *Almagestu* Ptolemeusza), dla pobożnych chrześcijan Biblia stała się faktycznie jedynym źródłem wiedzy o świecie⁵. O następstwach tego faktu nie musimy wspominać.

5. Scholastyka była dla Europy jedną wielką lekcją racjonalności. Wprawdzie nadal dominowały zainteresowania teologiczne, ale do analiz teologicznych stosowano maksymalnie racjonalne metody. Przez te ostatnie rozumiem po prostu logiczne metody wnioskowania. Z dzisiejszego punktu widzenia można powiedzieć, że główną troską scholastyków było to, żeby w procesie

Red. D. C. Lindberg, R. L. Numbers. Berkeley: University of California Press 1986 s. 19-48.

³ E. M c M u l l i n. *Ewolucja i stworzenie*. Kraków: OBI 1990 s. 2.

⁴ Por. np. A. Ż u r e k. *Święty Augustyn komentuje „Księgę Rodzaju”*. W: *Początek świata – Biblia a nauka*. Red. M. Heller, M. Drożdż. Tarnów: Biblos 1998 s. 101-117.

⁵ Por. O. P e t e r s e n. *Konflikt czy symbioza?* Kraków: OBI – Tarnów: Biblos 1997 rozdz. 4.

dedukcji nie dostało się do wniosków nic, czego nie byłoby w przesłankach. Jeżeli ta metoda w późniejszych czasach uległa wypaczeniom, to tylko dlatego, że wymagania ścisłości stopniowo wyprowadzono poza granice tolerowane przez plastyczność języka, jakim się posługiwano. Sądzę, iż ta lekcja racjonalności stała się jednym z warunków umożliwiających powstanie nauk matematyczno-empirycznych.

Jest rzeczą znaną, że logik tej miary co Jan Łukasiewicz utrzymywał, iż ostatnią ścisłą filozofią była scholastyka, opierała się bowiem na najnowocześniejszej istniejącej wówczas logice i, co więcej, logikę tę rozwijała dla swoich celów⁶.

6. Gwałtowny rozwój nauk empirycznych, począwszy od przełomu XVI i XVII wieku, był niewątpliwie „jakościowym skokiem” w historii myśli ludzkiej. Nie można jednak nie dostrzegać pewnych aspektów tej historii noszących na sobie znamię ciągłości, ale by je dostrzec, potrzeba pogłębionych studiów historycznych. Warto na przykład odwołać się do mądrej książki Amosa Funkensteina *Theology and the Scientific Imagination*⁷. Autor ten m.in. przekonywająco dowodzi, że nowożytne pojęcie prawa przyrody swoim rodowodem sięga scholastycznej dyskusji na temat ograniczeń Bożej wszechmocy (np. spór o to, czy Bóg może działać wbrew prawom logiki). Z czasem ograniczenia te przeniesiono z Boga na przyrodę. Innym przykładem tego rodzaju genetycznych zależności jest Newtonowskie pojęcie absolutnej przestrzeni, które – zdaniem Funkensteina – wywodzi się z teologicznych sporów dotyczących Bożej wszechobecności.

7. Gdy mowa o wpływie myśli chrześcijańskiej na powstanie nauk empirycznych, to nie można pominąć tzw. tezy Hooykaasa.

⁶ Por. Z. W o l a k. *Neotomizm a Szkoła Lwowsko-Warszawska*. Kraków: OBI 1993.

⁷ Princeton: Princeton University Press 1986.

Ten historyk nauki utrzymuje⁸, że warunkiem powstania nauk empirycznych była chrześcijańska doktryna o stworzeniu świata przez Boga. Obraz świata odziedziczony po filozofii greckiej był w znacznej mierze aprioryczny. Własności świata powinno się dać wydedukować z „pierwszych zasad”. Jeżeli jednak świat zawdzięcza swoje istnienie i swoje własności jedynie woli Bożej („bo tak się Bogu spodobało”), to jedynym sposobem, aby świat poznać, jest „zobaczyć”, jaki on jest, czyli wykonywać eksperymenty. Hooykaas wzmacnia swoją tezę spostrzeżeniem, że chrześcijańskie docenienie pracy manualnej było dodatkową zachętą do eksperymentowania.

Jest faktem historycznym, że zbliżaniu się do czasów nowożytnych towarzyszył w teologii proces wzrostu tendencji woluntarystycznych, tzn. zmniejszania zakresu ontologicznych konieczności (którymi nawet Bóg jest związany) na rzecz wolnych wyborów Stwórcy. Prawdą jest również, że woluntaryzm królował w środowisku twórców nauk przyrodniczych⁹. Czy jednak procesowi temu należy przypisywać aż tak ważną rolę, jak to czyni Hooykaas, jest rzeczą dyskusyjną¹⁰. Ponadto wpływ poglądów teologicznych na genezę nauk przyrodniczych mógł przybierać różne formy zależności: od dość płynnych inspiracji, poprzez rozmaite postaci „przedzałożeń”, aż do ścisłej zależności przyczynowej. Jaka z tych form w rzeczywistości miała miejsce, jest dziś prawdopodobnie nie do ustalenia.

8. Czynnikiem bez wątpienia utrudniającym ewolucję w kierunku nauk empirycznych było zbytne związanie się Kościoła z filozofią arystotelesowsko-tomistyczną i pośrednio z fizyką

⁸ R. H o o y k a a s. *Religia i powstanie nowożytnej nauki*. Warszawa: PAX 1975.

⁹ Por. np. M c M u l l i n, jw. s. 47.

¹⁰ Por. *God and Nature* s. 5; J. B r o o k e, G. C a n t o r, *Reconstructing Nature*. Edinburgh: T&T Clark 1998 s. 20.

Arystotelesa. Nowa fizyka powstawała w opozycji do tej ostatniej. Sprawa Galileusza była wynikiem rozmaitych uwarunkowań historycznych¹¹, sędzę jednak, że do podobnego spięcia i tak musiałoby dojść. Obalenie starej fizyki, mocno wrośniętej do filozofii i teologii wielu stuleci, nie mogło odbyć się bezboleśnie.

9. Na pytanie o wpływ myśli chrześcijańskiej na powstawanie nauk empirycznych trudno udzielić jednoznacznej odpowiedzi. Nie ulega wszakże wątpliwości, że wzajemne oddziaływanie między (szeroko rozumianą) myślą chrześcijańską a nicią ewolucyjną, która prowadziła od filozofii nauki greckiej aż do nauk nowożytnych, było bardzo silne. Więcej nawet, myśl chrześcijańska była ważnym elementem tej nici.

Czy jednak myśl chrześcijańska była warunkiem koniecznym, bez którego nie doszłoby do powstania nauk nowożytnych, jak to utrzymują R. Hooykaas¹² i S. L. Jaki¹³? Nie sędzę, by na tak sformułowane pytanie dało się udzielić odpowiedzi. Ewolucję, która doprowadziła do powstania nauk empirycznych, znamy tylko w jednym egzemplarzu, a do tego, by odróżnić czynniki istotne (konieczne) od przypadkowych, trzeba by badań statystycznych. Myślę, że najzupełniej wystarczy stwierdzenie, iż zachodnie chrześcijaństwo i proces ewolucyjny wiodący ku naukom przyrodniczym stanowiły silnie ze sobą sprzężone elementy tego samego „ciągu kulturowego”. Jest rzeczą godną uwagi, że w innych wersjach chrześcijaństwa i w innych religiach problem konfliktu z nauką do niedawna praktycznie nie istniał. Wyglądało to tak, jakby religia i nauka niewiele miały sobie do powie-

¹¹ Por. np. A. F a n t o l i. *Galileo – for Copernicanism and for the Church*. Vatican: Vatican Observatory Publications 1996.

¹² Por. przyp. 8.

¹³ *The Road of Science and the Ways to God*. Chicago: University of Chicago 1978.

dzenia. Dopiero obecnie, być może na skutek efektu „globalnej wioski”, sytuacja ta zaczyna się zmieniać.

10. Warto wreszcie odnotować fakt, że stosunkowo niedawno (w ostatnich dekadach mijającego stulecia) historia wzajemnych relacji między nauką a religią ukonstytuowała się jako niezależna dyscyplina akademicka¹⁴. Dotychczas była ona uprawiana głównie w celach apologetycznych (zarówno przez religijnych, jak i antyreligijnych apologetów)¹⁵. Powstanie tej nowej dyscypliny historycznej jest szansą lepszego zrozumienia bogatych współzależności między religijnymi i naukowymi wątkami ogólnołudzkiej kultury.

¹⁴ Por. np. J. H. B r o o k e. *Science and Religion – Some Historical Perspectives*. Cambridge: Cambridge University Press 1991; B r o o k e, C a n t o r, jw.

¹⁵ Por. D. C. L i n d b e r g, R. L. N u m b e r s. *Metahistoryczne uwagi o konflikcie nauki i teologii*. „Zagadnienia Filozoficzne w Nauce” 20:1997 s. 3-19.

LESZEK KUŹNICKI

OBECNOŚĆ INSPIRACJI CHRZEŚCIJAŃSKICH W ROZWOJU EWOLUCJONIZMU

24 listopada 1859 r. ukazała się w Londynie, w nakładzie 1250 egzemplarzy, książka Charlesa Darwina, znanego brytyjskiego uczonego, pt. *On the origin of species by means of natural selection or the preservation of favoured races in the struggle for life*¹. Dzieło rozprzedano praktycznie już w dniu wydania, co spowodowało, że 7 stycznia 1860 r. zostało ono wznowione w nakładzie 3000 egzemplarzy. *On the origin of species* w następnych latach przetłumaczono na większość języków europejskich, wywołując w krótkim czasie ruch umysłowy, jakiego dotychczas nie wywołało żadne dzieło naukowe. Zainteresowaniu książką Darwina towarzyszyły reakcje krańcowo zróżnicowane – od entuzjazmu do potępienia.

Równolegle do dyskusji merytorycznej wokół teorii doboru naturalnego toczyła się ostra wymiana poglądów między teologami i przyrodnikami, rzecznikami filozofii stworzenia a ateistami. Sam Darwin angażował się jedynie w dyskusje merytoryczne, i to tylko wyjątkowo. Kiedy zmarł 13 kwietnia 1882 r., został pochowany w katedrze westminsterskiej obok grobów Newtona i Faradaya, a w jego pogrzebie uczestniczyli dostojnicy Kościoła anglikańskiego. Mimo tych faktów za życia Darwina i po jego śmierci ukazało się wiele negatywnych ocen i wypo-

¹ London: John Murray 1859.

wiedzi o jego teorii ewolucji, podejmowanych w imię obrony zagrożonej wiary chrześcijańskiej czy wyrażających sprzeciw wobec podważania Pisma świętego².

Jak zauważył Karl Popper³, miało to obiektywną przyczynę. Darwinowska teoria ewolucji, podobnie jak kopernikańska teoria heliocentryczna, burzyła utrwalony od tysiącleci obraz Ziemi i miejsca człowieka we Wszechświecie.

Oznaczało to, według Poppera, że obie teorie zawierały zarazem składnik naukowy, jak i składnik ideologiczny:

Oddziaływanie zarówno teorii kopernikańskiej, jak też darwinowskiej było, jak się wydaje, dlatego tak wielkie, że każda z nich zderzała się z dogmatem religijnym. Miało to ogromne znaczenie dla intelektualnych dziejów naszej cywilizacji i oddziaływało na dzieje nauki (dlatego, na przykład, że doprowadziło do napięć między religią a nauką). Ale fakt historyczny i społeczny, że teorie Kopernika i Darwina znalazły się w konflikcie z religią, jest zupełnie nieistotny dla racjonalnej oceny teorii naukowych, które oni przedstawili. Biorąc logicznie, nie ma to nic wspólnego z rewolucją naukową uruchomioną przez każdą z tych dwóch teorii⁴.

Uwzględniając to rozróżnienie, nie będę się zajmował ideologicznymi aspektami związanymi z darwinizmem, natomiast skoncentruję się wyłącznie na składniku naukowym. Przede wszystkim postaram się wykazać, że znamienita większość oponentów ewolucjonizmu nie dostrzegała obecności inspiracji chrześcijańskiej na drodze prowadzącej do powstania teorii doboru naturalnego.

² Charakter rodzimej dyskusji wokół ewolucjonizmu w roku śmierci Darwina przedstawił L. Kuźnicki: *Postać i dzieło Karola Darwina w polskim piśmiennictwie 1882 roku*. „Kosmos” 4:1983 s. 532-546.

³ *Mit schematu pojęciowego. W obronie nauki i racjonalności*. Warszawa: „Książka i Wiedza” 1997 s. 33-36.

⁴ Tamże s. 34.

Prażródłem ewolucjonizmu była bez wątpienia antyczna filozofia i nauka grecka. Mimo wielkich zasług w promocji metodologii naukowej szkoły jońskiej dla biologii istotne znaczenie miały dopiero spostrzeżenia i poglądy Arystotelesa. Stagiryta uchodzi wręcz za twórcę biologii. Z punktu widzenia rozpatrywanych przeze mnie problemów szczególne znaczenia miało wprowadzenie do biologii pojęć gatunku (*eidos*) i rodzaju (*genos*). W tym zakresie Arystoteles zużytkował podział logiczny Platona, ale uczynił z tych pojęć istotny składnik, pozwalający poznawać i wyjaśniać świat istot żywych. Był on też autorem pierwszej znanej klasyfikacji hierarchicznej zwierząt, opartej na definicjach rzeczowych ponad 500 *eidos*. Sama zaś klasyfikacja i opisy służyły Arystotelesowi do wyjaśnienia dynamiki przyrody i właściwości ukształtowanych tworów biologicznych.

Podstawą wyjaśniania u Arystotelesa była metafizyka „formy” (*eidos*, *morfe*) i „materii” (*hyle*). Formę, jako siłę kształtującą „materię” ciała organicznego, Stagiryta nazwał „duszą”, która w jego ujęciu obejmowała wszystkie istoty żywe. Dusza roślin jest ograniczona do podstawowych funkcji fizjologicznych, dusza zwierzęcia jest bogatsza o zdolności do ruchu i doznawania wrażeń. Dusza człowieka – jako rozumna – jest jedyną w swoim rodzaju, gdyż pozwala celowościowo wyjaśniać świat oraz uczynić go zrozumiałym w jego stawianiu się i w jego właściwościach.

Sumując ten tok rozumowania można sprowadzić do następujących punktów:

1. Pojęcie gatunku jest składnikiem teorii biologicznej Arystotelesa (mającej charakter teologiczny). Jest ono w ramach tej teorii narzędziem wyjaśniania, tzn. wykazania planowości i celowości stawiania się przyrody żywej i struktury jej tworów. Przyroda jest racjonalna w swej dynamice i strukturze, pojęcia zaś gatunkowe pozwalają uchwycić „formy” kształtujące materię i przez to teologicznie wyjaśnić procesy i twory przyrody.
2. Gatunki definiowane są według cech morfologicznych, gdyż w zmysłowo postrzeganych kształtach rośliny czy zwierzęcia uwidaczniają

się funkcje duszy (przez które Arystoteles rozumie coś zbliżonego do fizjologicznych funkcji organizmu).

3. Formy dynamiczne, celowo działające, tworzą układ hierarchiczny. Dlatego też gatunek i rodzaj to pojęcia względne, wyrażające nad- i podporządkowanie form.

4. Każde pojęcie gatunkowe ma podwójne odniesienie. Z jednej strony wyróżnia grupę konkretnych zwierząt czy roślin (aktualnie istniejących jako połączenie formy i materii), z drugiej zaś strony każde pojęcie gatunkowe wyznacza określone ogniwo w hierarchii dynamicznych form kształtujących materię (czyli ogniwo całości przyrody działającej harmonijnie i celowo)⁵.

Obraz przyrody w ujęciu Arystotelesa miał charakter zarówno teologiczny, jak i teleologiczny. Jego definicje i klasyfikacje za główny cel miały wyjaśnienie dynamiki i struktury żywej w świetle celów założonych w odwiecznych formach kształtujących materię. Poglądy te zostały zaadaptowane w filozofii chrześcijańskiej.

W miarę upływu wieków, w szczególności w Odrodzeniu, zaczęła szybko wzrastać liczba opisywanych zwierząt i roślin. Do końca XVII wieku w rozważaniach teoretycznych nad gatunkiem i klasyfikacją biologiczną nie przekroczono jednak pułapu, na który wzniosła go myśl Arystotelesa.

Dopiero prace Josepha Tourneforta i Johna Raya wnoszą do poznania przyrody nowe elementy i są zapowiedzią radykalnego przełomu, którego dokonał Carl von Linné (Linneusz). Był on twórcą zasad klasyfikacji biologicznej i binarnego nazewnictwa, a więc reguł, które na trwałe weszły do nauki. Linneusz na tych podstawach sklasyfikował wszystkie opisane dotychczas rośliny i zwierzęta. Tym samym jednoznacznie wskazał, które obiekty żywe mają rangę gatunku. Gatunki stanowiły podstawę do budowania hierarchicznego systemu klasyfikacji. Jednostkami tego

⁵ C. N o w i ń s k i, L. K u Ź n i c k i. *O rozwoju pojęcia gatunku*. Warszawa: PWN 1965 s. 22-23.

systemu są taksony – klasa, rząd, rodzaj i gatunek. Formom zróżnicowanym w obrębie gatunku Linneusz nadał nazwę *varietas* (odmiany). Odmiany najczęściej spotykamy w przypadku roślin i zwierząt hodowlanych. Jako dzieła uprawy czy czynników środowiskowych, nie mają one charakteru trwałego i nie są taksonami.

Mamy wszelakie podstawy, aby uznać Linneusza nie tylko za twórcę uniwersalnego systemu klasyfikacji biologicznej o ścisłych definicjach i jednolitej nomenklaturze, ale również za autora nowej koncepcji struktury przyrody – istotnie różnej od arystotelesowskiej. Swoje rozważania przedstawił on w kilku publikacjach, aby ostatecznie podsumować w *Philosophia botanica*⁶. W dziele tym Carl von Linné określił rolę gatunku jako elementarnej cegiełki odwiecznej i stałej budowy przyrody żywej.

W rozdziale VI *Philosophia botanica* podane zostało syntetyczne określenie gatunku „Tyle liczymy gatunków, ile różnych form zostało w zasadzie stworzonych” („Species tot numeramus, quot diversae formae in principio sunt creatae”. Następnie uzasadnia to szerzej: „Tyle jest gatunków, ile różnych form od początku wyprowadził Bóg Nieskończony; formy te według nadanych praw rozmnażania wytworzyły liczne, ale zawsze sobie podobne formy. Tyle zatem jest gatunków, ile różnych form lub struktur dzisiaj spotykamy” („Species tot sunt, quot diversas formas ab initio produxit Infinitum Ens; quae formae, secundum generationis inditas leges, produxere plures, at sibi semper similes. Ergo species tot sunt, quot diversae formae s. structurae hodie occurrunt”).

Podstawowe tezy Linneuszowej teorii struktury przyrody można streścić następująco:

⁶ C. von L i n n é. *Philosophia botanica, in qua explicantur fundamenta botanica cum definitionibus partium, exemplis terminorum, observationibus rariorum*. Stockholmiae 1751.

1. Gatunki zostały stworzone (istnieją odwiecznie) (zasada kreacji).
2. Swoisty zespół cech morfologicznych („forma”) ogranicza poszczególne gatunki (zasada odrębności morfologicznej).
3. Osobniki każdego gatunku tworzą oddzielny ciąg genetyczny, począwszy od pierwotnie stworzonej pary lub osobnika (zasada ciągłości genetycznej).
4. „Forma” przechodzi dziedziczenie z pokolenia na pokolenie (zasada dziedziczności cech gatunkowych).
5. Gatunki są elementarnymi jednostkami biologicznymi, a ich połączenia tworzą hierarchiczny układ przyrody.

Przewodnią ideą *Philosophia botanica* była teza: „In scientia naturali principia veritatis observationibus confirmari debent”. Linneusz głosił konieczność potwierdzenia empirycznego teorii z zakresu nauk przyrodniczych i zasady tej przestrzegał. Kiedy w latach następnych zaczął gromadzić liczne przykłady, które wskazywały na możliwość powstawania gatunków w następstwie krzyżowania się roślin odrębnych gatunków, odstąpił od niektórych też zamieszczonych w *Philosophia botanica*.

Na własne oczy widziałem, że trzy względnie cztery prawdziwe mieszańce roślinne istniały już za mego życia. Wymienię je po kolei: *Veronica spuria*, *Delphinicum hybridum*, *Hieracium hybridum*, *Tragopogon hybridum*. Nie należy wątpić, że są to nowe gatunki, które powstały przez krzyżowanie... Wszystko to więc kładzie dla znawców przyrody nowy fundament, na którym wiele można by zbudować, wydaje się bowiem, że z tego wynika, iż liczne gatunki tego samego rodzaju były na początku tylko jedną rośliną i że te liczne gatunki powstały na drodze krzyżowania się⁷.

Cztery lata później wypowiedział się w sposób jeszcze bardziej jednoznaczny:

⁷ N o w i ń s k i, K u Ź n i c k i. *O rozwoju pojęcia gatunku* s. 86.

[...] tyle powstało różnych osobników, ile mamy naturalnych rzędów. [...] te klasyczne rośliny Wszechmocny pomieszał między sobą; na skutek tego tyle powstało rodzajów w obrębie rzędów, ile powstało ich z tych roślin. [...] te rośliny rodzajowe mieszała Natura, z czego powstało wiele gatunków jednego rodzaju, ile ich mamy dzisiaj. [...] gatunki te mieszał przypadek, z czego wynikło tyle odmian, ile ich normalnie występuje⁸.

Tak więc Carl von Linné w konfrontacji z nowymi faktami sam zaczął kruszyć zręby stworzonej przez siebie statycznej, niezmienniej struktury przyrody. Nie odniósł na tym polu sukcesów. Przetrwała ona następne 100 lat, mimo wielu empirycznych faktów przeczących stałości gatunków, mimo krytyki teorii i metod budowania klasyfikacji Linneusza i mimo ogłoszenia przez Jeana Baptista Lamarcka *Philosophie zoologique*⁹.

Przedstawiona w tym dziele teoria ewolucyjna była świadomą antytezą twierdzeń Linneusza, zarówno w zakresie ogólnych poglądów na przyrodę, jak i na klasyfikację biologiczną. Lamarck nie zdobył uznania wśród współczesnych i nie miał żadnego wpływu na powstanie teorii Darwina. Teoria statycznej struktury przyrody, wraz z jej integralnym składnikiem stabilnym – wiecznym gatunkiem, była podtrzymywana w pierwszej połowie XIX wieku przez największych luminarzy nauki, jak Georges Cuvier, Aleksander von Humboldt, Louis Agassiz.

Linia rozwoju biologii, która doprowadziła do teorii doboru naturalnego, prowadziła więc od Arystotelesa przez Linneusza do Darwina. Na tej drodze wzorce taksonomiczne, idea klasyfikacji hierarchicznej, teologiczna interpretacja zjawisk biologicznych, a więc poglądy zgodne z filozofią chrześcijaństwa, były aż do drugiej połowy XIX wieku podstawą wyjaśnienia genezy i obrazu współczesnej przyrody.

⁸ Tamże s. 87-88.

⁹ Paris 1809.

Darwinowski mechanizm ewolucji, który dawał odpowiedź na przyczyny i zmienność w czasie gatunków oraz genezę celowości w budowie i funkcjach wszystkich organizmów, był jednocześnie krytyką teorii kreacji i niezmienności gatunków. Do tego celu służył mu ogromny materiał empiryczny, zebrany przez rzeczników stabilnej niezmienności struktury, w żadnym zaś aspekcie – rozważania i teorie przeddarwinowskich ewolucjonistów czy filozofów Oświecenia.

Darwin dokonał też nowej interpretacji klasyfikacji biologicznej jako drogi do poznania i odzwierciedlenia pokrewieństw i różnic wytworzonych w toku ewolucji:

Teoria doboru naturalnego dostarcza abstrakcyjnego schematu, który służyć ma do wyjaśnienia procesu powstawania nowych gatunków w dowolnie wybranej epoce, wszędzie i zawsze. Schemat ten jest całkowicie niezależny od specyfiki jakiegokolwiek epoki historii życia na Ziemi i jest w tym sensie schematem uniwersalnym i ahistorycznym. Natomiast system klasyfikacyjny jest w ujęciu Darwina rekonstrukcją całościowego, historycznego procesu przekształcania się form żywych na naszej planecie; odtwarza on historyczną genealogię form i jej efekty w postaci stopnia ich zróżnicowania¹⁰.

Od czasów Darwina ewolucjonizm ogromnie się rozwinął i udoskonalił. Zmienił się też zasadniczo charakter dialogu między biologami i teologami. Stopniowo zanikały elementy konfrontacji na rzecz wymiany pogłębionych dociekań. Dotyczy to w szczególności ostatnich dwóch dekad XX wieku.

W pełni podzielałam stanowisko Józefa Życińskiego, że

trudno byłoby wskazać w czasach nowożytnych drugi pontyfikat, w którym dialog ze światem nauki byłby równie intensywny jak dialog prowadzony przez Jana Pawła II. [...] W dialogu tym nie unika się kwestii trudnych wywołujących wiele kontrowersji w dyskusjach teologów i przyrodników. Paradygmatycznym przejawem tego pozostaje przesłanie do Pa-

¹⁰ N o w i ń s k i, K u Ź n i c k i. *O rozwoju pojęcia gatunku* s. 252.

pieskiej Akademii Nauk noszące datę 22 października 1996 r., a dotyczące teorii ewolucji. Wnosi ono duże uporządkowanie w kontrowersje rozwijane od czasu przedstawienia przez Karola Darwina teorii doboru naturalnego. Nie wiążąc się z darwinizmem jako jedną z wielu możliwych form ewolucjonizmu, Jan Paweł II określa horyzont interpretacyjny, na którym może twórczo współdziałać myśl chrześcijańska i różne wersje ewolucjonizmu. Na miejsce dawnych przeciwstawień wprowadza on inspiracje do poszukiwania wspólnych ujęć jednoczących biologów, filozofów i teologów¹¹.

Należy z mocą podkreślić, że na tym polu nowe elementy wniosła na gruncie polskim działalność naukowa Szczepana Ślagi, Józefa Życińskiego, Bernarda Hałaczka, a w szczególności Kazimierza Kloskowskiego, którego dorobek, mimo krótkiego życia, był imponujący¹². W dużym stopniu dotyczył on analizy współczesnego ewolucjonizmu i hipotez abiogenezy¹³. W moim przekonaniu nikt w literaturze polskiej tak wszechstronnie i gruntownie nie zbadał syntetycznej teorii ewolucji i innych postaci współczesnego neodarwinizmu, jak tego dokonał Kazimierz Kloskowski. Trzy jego książki zasługują na szczególną uwagę: *Zagadnienie determinizmu ewolucyjnego. Studium bio-filozoficzne*¹⁴, *Miedzy ewolucją a kreacją*¹⁵ i rozszerzona wers-

¹¹ J. Ż y c i ń s k i. *Dialog nauki z myślą chrześcijańską w kontekście współczesnego kryzysu kultury*. „Nauka Polska. Jej potrzeby, organizacja i rozwój” 8(33):1999 s. 83.

¹² M. L u b a ń s k i. *Kazimierz Kloskowski (1953-1999). Sylwetka naukowa*. „Studia Philosophiae Christianae” 36:2000 nr 1 s. 77-90; *Kazimierz Kloskowski (1953-1999)*. Red. J. M. Dołęga i J. Meller. „Episteme” 3(2000). Olecko: AUM 2000 s. 7-32.

¹³ L. K u ż n i c k i. *Wkład ks. prof. dr hab. Kazimierza Kloskowskiego do poznania struktury współczesnego ewolucjonizmu i hipotez powstania życia*. „Studia Philosophiae Christianae” 36:2000 nr 1 s. 104-112. To samo w: *Kazimierz Kloskowski (1952-1999)*. Red. J. M. Dołęga i J. Meller s. 199-207.

¹⁴ Gdańsk 1990.

¹⁵ Warszawa 1994.

ja tej ostatniej książki pt. *Filozofia ewolucji i filozofia stworzenia*. T. 1: *Między ewolucją a stworzeniem*¹⁶.

Klasyczny darwinizm w latach 1926-1970 przekształcił się w syntetyczną teorię ewolucji:

[...] Na przełomie lat 60. i 70. stało się oczywiste, że teoria syntetyczna, mimo iż podlega zmianom, nie nadąża za postępami niektórych dziedzin, w szczególności biologii molekularnej i paleobiologii. Z tych dwóch stron podniosły się zarzuty, że upraszcza ona mechanizmy ewolucji. Na gruncie biologii molekularnej wykazano, że istnieje wiele mutacji przystosowawczo neutralnych, które zachodzą ze stałą częstością, różną jednak dla różnych genów. Tak więc pewne procesy ewolucyjne przebiegają bez udziału doboru naturalnego i niezależnie od wielkości populacji neutralnych. N. Eldredge i S. J. Gould zaproponowali w oparciu o analizę materiałów kopalnianych hipotezę (teorię) punktualizmu. Powstawanie gatunków, a przede wszystkim pojawienie się nowych szczepów zachodzi w relatywnie krótkim czasie, w małych liczebnie populacjach, w wyniku jednoczesnych zaburzeń stanu równowagi genetycznej i środowiskowej. Ani jedna, ani druga teoria nie odrzucają całej koncepcji zbudowanej w oparciu o neodarwinizm. Jest jednak rzeczą oczywistą, że teoria syntetyczna przestała być wyjaśnieniem wyczerpującym i biolodzy podjęli (początek lat 70-tych) próby tworzenia nowej koncepcji w sposób bardziej spójny tłumaczący procesy ewolucyjne¹⁷.

Kazimierz Kloskowski poddał analizie problem determinizmu ewolucyjnego w dwóch okresach: 1926-1970 i 1970-1990. Na tej podstawie stwierdził, że aczkolwiek zawsze przyjmowano za podstawowe determinanty ewolucji mutacje i dobór naturalny, to jednocześnie uwzględniano zawsze różne przyczyny przypadkowe. Jeśli procesy ewolucyjne są jednocześnie zdeterminiowane i probabilistyczne, to nie daje się jednocześnie rozstrzygnąć w terminologii filozoficznej, czy są one koniecznością, czy przypadkiem. W istocie, wśród biologów podążających za koncepcją

¹⁶ Warszawa 1999.

¹⁷ Ku Ź n i c k i. *Wkład ks. prof. dr hab. Kazimierza Kloskowskiego do poznania struktury współczesnego ewolucjonizmu* s. 203.

Darwina, ewolucja form organicznych była przedstawiana jako ciąg zdarzeń historycznych, w których zachodzą równocześnie procesy zdeterminowane i niezeterminowane. Pogłębiona analiza metodologiczno-epistemologiczna i ontologiczna mechanizmów ewolucji pozwoliła Kloskowskiemu na interpretację czynników determinujących procesy filogenetyczne nie tylko w płaszczyźnie empiriologicznej, ale także metodologicznej i filozoficznej. Na tej podstawie stworzył on koncepcję autodeterminizmu ewolucyjnego – propozycję, którą można streścić w trzech punktach:

1. Przypadek jest wpisany w działanie czynników ewolucji; jest więc z jednej strony naturalnym determinantem ewolucji, z drugiej zaś specyficznym czynnikiem, gdyż pomijając go nie uzasadni się przebiegu procesu ewolucji, głównie deterministycznego charakteru tego procesu. Przebieg ten ma dla nas charakter autodeterministyczny, w którym uwzględniamy działanie czynników ewolucji w zależności od jednoznacznych i równocześnie przypadkowych ich aspektów.

2. Autodeterminizm ewolucyjny to pogląd, w którego ramach da się wytłumaczyć jednoznaczny i zarazem probabilistyczny przebieg ewolucji. Nadto, autodeterminizm ewolucyjny to także swoista reguła metodologiczna narzucająca uwzględnianie znaczącej roli przypadku podczas ewolucji oraz koniunkcyjne traktowanie czynników i mechanizmów ewolucji, zinterpretowanych jako konieczność i przypadek. Co więcej, reguła ta stanowi immanentny składnik teorii ewolucji. Dzięki niej eliminuje się sprzeczność pomiędzy sposobami weryfikacji i konfirmacji twierdzeń a odkrywaniem założeń samej teorii.

3. Wyjaśnianie przez odwoływanie się do przypadku zostało wyodrębnione z wyjaśnień typu probabilistycznego, określonych w pracy jako tradycyjne lub zastane. W tym wyjaśnianiu w skład eksplanansa wchodzi podstawowe prawo ewolucji – prawo przypadku. Prawo to można traktować jako prawo ściśle biologiczne, jeśli w jego ramach przypadek uważa się za czynnik wkomponowany w mechanizmy ewolucji. I właśnie w takim kontekście wyjaśnianie przez odwołanie się do przypadku jest faktycznie wyjaśnianiem biologicznym¹⁸.

¹⁸ *Kazimierz Kloskowski (1953-1999) s. 55-56.*

W książkach *Między ewolucją a kreacją* oraz w jej rozszerzonej wersji *Filozofia ewolucji i filozofia stworzenia*. T. 1: *Między ewolucją a stworzeniem* Kazimierz Kloskowski podjął próbę odpowiedzi na podstawowe pytanie: czy dogmat o stworzeniu i nauka o ewolucji wzajemnie się wykluczają? Jego odpowiedź była zdecydowanie jednoznaczna – nie wykluczają się. W ewolucjonizmie, jak i w kreacjonizmie mamy do czynienia z tą samą rzeczywistością, ale ujmowaną z różnych perspektyw.

W toku historycznego procesu rozwoju nauki i gromadzenia wiedzy zmianie ulegało zarówno widzenie zjawisk życiowych przez przyrodników, jak i przez teologów. Jeśli dokładnie badać problem kreacji gatunków, to – jak stwierdził Kloskowski – spór toczył się przede wszystkim między przyrodnikami, a w znacznie mniejszym zakresie między przyrodnikami i teologami chrześcijańskimi. Tam, gdzie analizowano ideę ewolucji i kreacji, spory były w głównej mierze oparte na nieporozumieniach.

Według Kloskowskiego:

Idea ewolucji od samego początku niosła z sobą zarzewie nowego typu myślenia, odmiennego od tradycyjnego. Szczególnie uwidoczniło się to po opublikowaniu przez K. Darwina *O pochodzeniu gatunków drogą doboru naturalnego* w 1859 roku. Do tego czasu w biologii dominowało przekonanie o niezmienności gatunków. U podstawy tej doktryny nie leżały jednak wyniki badań przyrodniczych, ale tezy metafizyczne. Nawet pojęcie gatunku definiowano, opierając się na filozofii Arystotelesa, jako klasę bytów posiadających taką samą formę substancjalną. Biologia XVIII i XIX wieku *de facto* więc nie była nauką przyrodniczą, ale jakąś hybrydą dociekań empirycznych i filozoficznych. I właśnie Darwin zburzył ten nie przystający do rzeczywistości świat wiedzy o życiu i jego pochodzeniu. Jego idea ewolucji pozwoliła odkryć nową perspektywę, nową wizję wszystkiego. Niemniej jednak w miarę swego rozwoju i uzyskiwania uzasadnień empirycznych oddalała się od klasycznych, filozoficznych, czyli statycznych ujęć rzeczywistości.

W konsekwencji, odrzucając argumentację metafizyczną na rzecz ewolucji, równocześnie zakwestionowano w ogóle zasadność jakiegokolwiek refleksji filozoficznej jako nienaukowej, bo nieweryfikowalnej empirycznie. Te tendencje najwyraźniej uwidoczniły się właśnie w antagonizowaniu idei ewolucji i kreacji. Moim zdaniem spór ten miał charakter pozorny.

U jego podstaw tkwi kilka trudności łatwych do przezwyciężenia. Należy tylko uświadomić sobie kilka spraw.

Po pierwsze, od czasów K. Darwina, który poprzez swoje obserwacje dowiódł faktu powszechnej zmienności gatunków i próbował ją wyjaśnić przez odwołanie się do mechanizmów doboru naturalnego i walki o byt, nie wydaje się uzasadnione głoszenie tezy, iż źródłem procesu jest kreacyjne działanie Stwórcy. Zapewne uzasadnienie tego, że w procesie ewolucji następuje przejście od czegoś mniej do czegoś bardziej doskonałego przez odwołanie się do działania kreacyjnego Stwórcy, jest poprawne, ale nie wynika ono logicznie z twierdzenia Darwina. Twierdzenie na temat procesu ewolucji jest sformułowaniem przyrodniczym, stąd odwołanie się do Stwórcy nie mieści się w jego ramach. Co więcej, należy pamiętać, że racjami nauk przyrodniczych nigdy nie udowodni się twierdzenia, że Bóg stworzył wszystko.

Po drugie, antagonizowanie ewolucji i kreacji ma swoje źródła najczęściej w jednostronnym rozumieniu każdego z tych pojęć. W konsekwencji niektórzy, broniąc ujęć ewolucyjnych, przekonani są o konieczności odrzucenia prawdy o stwórczym początku wszystkiego. Z kolei inni, opowiadając się za słusznością doktryny kreacyjnej, nie potrafią znaleźć jej powiązania z ideą ewolucji. Dlatego też uznałem za celowe podkreślenie, że istota filozoficznej i teologicznej myśli o stworzeniu nie musi być związana z tzw. momentalnym kreacjonizmem. Co więcej, odrzucenie literalnej interpretacji obrazów biblijnych pozwala zrozumieć głębię aktu stwórczego Boga, polegającego na obdarzaniu istnieniem wszystkiego, co stwarza, i na podtrzymywaniu tego istnienia. W takim świetle procesy zmian ewolucyjnych stają się w pełni zrozumiałe. Filozoficzne propozycje pozwalają wydobyć istotę zjawisk opisywanych przez nauki przyrodnicze¹⁹.

Twórczość Kazimierza Kloskowskiego jest przykładem pogłębionej analizy współczesnego ewolucjonizmu z pozycji metodologii i filozofii chrześcijańskiej. U podłoża tych rozważań leży założenie, że biologiczna interpretacja celowości przyrody żywej jest tylko połowicznym wyjaśnieniem.

¹⁹ K l o s k o w s k i. *Filozofia ewolucji i filozofia stworzenia*. T. 1: *Między ewolucją a stworzeniem* s. 76-77.

Biologia ewolucyjna, stosując właściwe sobie metody badawcze, nie jest w stanie ani zaprzeczyć, ani też potwierdzić finalizmu – celowości ewolucji.

Kluczem do rozstrzygnięcia powyższych kwestii pozostanie właściwe rozumienie pojęcia celu, osobne w naukach przyrodniczych, osobne w filozofii. Pozostają tylko dwie drogi rozwiązań, prowadzące do odkrycia kreatywności ewolucji: wskazanie racji przyrodniczych dla powstania i rozwoju życia na Ziemi oraz poszukiwanie przyczyn spoza porządku przyrody: Rozumnego Stwórcy Przyrody²⁰.

Nie są to tezy podzielane przez większość współczesnych ewolucjonistów, w tym tych najczęściej czytanych, jak Edward O. Wilson czy Richard Dawkins.

W minionych dwóch tysiącach lat rozwój kultury europejskiej opierał się na chrześcijaństwie i nauce. Niezależnie, czy oddziaływania i stosunki były komplementarne czy antagonistyczne, miały zawsze wielkie znaczenie dla ludzkości. Sądę, że i tak będzie w przyszłości.

²⁰ T e n ż e. *Dokąd ewolucjo – dokąd kreacjo?* „Studia Philosophiae Christianae” 36:2000 nr 1 s. 104.

ADAM URBANEK

RODOWÓD INTELEKTUALNY KLASYCZNYCH TEORII EWOLUCYJNYCH

W rozwoju europejskiej myśli naukowej wiele ważkich problemów nauk przyrodniczych miało początkowo formę teologiczną. Koncepcje ewolucyjne nie stanowią tu wyjątku, chociaż jeśli zważyć długotrwały okres konfrontacji i wzajemnej wrogości między zwolennikami teorii ewolucyjnych i wyznawcami religii chrześcijańskiej, mówienie o chrześcijańskiej inspiracji w powstaniu którejkolwiek z nich może wydać się paradoksalne. Ten stan wojny między nauką i religią zaznaczył się wyraźnie po ukazaniu się dzieła K. Darwina *O powstawaniu gatunków* (1859)¹. Mogłoby się wydawać, że sytuacja taka uniemożliwiała przepływ myśli między zwaśnionymi obozami. Już wcześniej² starałem się jednak wykazać, że żadna ze stron tego historycznego sporu o prawdziwość teorii ewolucji nie tworzyła systemu zamkniętego i że w istocie dokonywała się wymiana myśli. Ten przepływ idei jest szczególnie wyraźny w odniesieniu do wczesnego etapu kształtowania się teorii ewolucyjnych w XIX wieku, kiedy teorie biologiczne przejmowały spadek po tych szkołach teologicznych, które zajmowały się poznawaniem Boga na pod-

¹ Ch. D a r w i n. *On the Origin of Species. (A Facsimile of the First Edition)*. Cambridge, Mass. 1964.

² A. U r b a n e k. *O powstawaniu „Powstawania...” – rodowód intelektualny darwinizmu*. „Kosmos” 4:1983.

stawie dzieła stworzenia. Te kierunki myślenia rozwijały się poczynając od Tomasza z Akwinu. Myślę tu o teologii naturalnej. Zwróciła ona uwagę na określoną klasę zjawisk oraz wypracowała szereg pojęć i sposobów wyjaśniania, które *mutatis mutandis* weszły następnie do arsenału pewnych teorii ewolucyjnych.

W tym miejscu muszę wyjaśnić, że o tak pojętej chrześcijańskiej inspiracji można mówić jedynie w odniesieniu do powstawania darwinizmu. Druga bowiem wielka teoria ewolucyjna – lamarkizm ma zupełnie odmienną genealogię. Jest wytworem epoki Oświecenia i dzieckiem materializmu francuskiego XVIII wieku. Wiele mówiono o różnicach, jakie dzielą te dwie teorie. Otóż przejawiają się one ze szczególną siłą, jeśli rozważać ich genezę. W pewnej części teorii Darwina łatwo można doszukać się wpływu tych tradycji myślenia o przyrodzie, które po raz pierwszy zademonstrowali twórcy teologii naturalnej. W koncepcji ewolucyjnej J. B. Lamarcka zamiast tej tradycji do głosu dochodzą idee zapożyczone wprost od filozofów Oświecenia. Zresztą w młodości Lamarck był bliski tym kręgom uczonych francuskich, którzy nadawali ton filozofującemu przyrodoznawstwu epoki. Nic dziwnego, że był przez niektórych brytyjskich zwolenników teologii naturalnej krytykowany za swój materializm³.

ŹRÓDŁA POGLĄDÓW LAMARCKA

Punktem wyjścia rozumowania Lamarcka jest teza, że przyroda sama wytworzyła wszystkie swe ciała, poczynając od najprostszych i dążąc do najbardziej złożonych. Jest to typowa dla materialistów XVIII wieku teza naturalistyczna, dająca priorytet

³ D. L. Hull. *Lamarck among the Anglos*. W: J. B. Lamarck. *Zoological Philosophy*. Chicago 1984.

hipotezom rozważającym samą przyrodę jako przyczynę zachodzących w niej zmian, bez uciekania się do czynników ponadnaturalnych. Taką koncepcję przyrody mógł Lamarck zaczerpnąć chociażby z P. H. D. Holbacha *Système de la Nature*⁴, gdzie jest ona obszernie wyłożona. Innym źródłem inspiracji utwierdzającej przyrodników przełomu XVIII i XIX wieku na stanowisku naturalistycznym były poglądy B. Spinozy z jego *causa sui*, tj. teza, że przyroda sama jest przyczyną swego istnienia i wszelkich zachodzących w niej zmian. Jest to zarazem koncepcja fundamentalna, zwrócona pośrednio przeciw religijnym interpretacjom powstania przyrody przez jej stworzenie. Historycy nauki nie zawsze dostrzegają znaczenie tego wyboru metodologicznego, jakiego dokonał Lamarck tworząc swą teorię ewolucyjną na zrębie koncepcji naturalistycznych. W latach trzydziestych XIX stulecia Ch. Lyell⁵ poddał naturalizm Lamarcka surowej krytyce (sam zajmując w sprawie ewolucji stanowisko agnostyczne), natomiast H. Spencer w tym samym czasie z uznaniem odnosił się do koncepcji Lamarcka powstawania form organicznych na drodze naturalnej (czemu dał wyraz w swej *Autobiografii*⁶) oraz podkreślał doniosłość odrzucenia przez niego interpretacji supernaturalistycznej. Dodajmy, że również Darwin przyjmował to założenie, ale doszedł do niego w zupełnie inny sposób.

Drugą podstawową tezą Lamarcka było przyjęcie istnienia związków między gatunkami przyrody żywej. Gatunki nie są wynikiem specjalnych aktów kreacji, ale powstają jedne z drugich, nie są wieczne, ale ulegają zmianom pod wpływem czynników naturalnych. Te wnioski Lamarcka stanowią logiczne zakończenie powolnej ewolucji poglądów przyrodników XVIII wieku, którą we wnikliwy i interesujący sposób analizują C. No-

⁴ London 1770.

⁵ *Principles of Geology*. London 1830-1833 – t. II.

⁶ H. S p e n c e r. *An Autobiography*. New York 1904 – t. II.

wiński i L. Kuźnicki⁷. Podczas gdy „wczesny” Linneusz⁸ uważał, że wszystkie gatunki zostały stworzone na początku, to „późny” Linneusz⁹ dopuszczał, że niektóre powstały później drogą hybrydyzacji. G. Buffon¹⁰ wyraził ostrożnie myśl, że gatunki należące do jednego rodzaju pochodzą od jednego przodka, stanowiącego niejako model dla całej grupy, Lamarck zaś dowodził, że wszystkie gatunki powstały przez przekształcenie wcześniej istniejących, za wyjątkiem tych, które pojawiły się spontanicznie drogą samoródtwa. Najwięcej przy tym zawdzięczał, chociaż się na niego nie powołuje, Buffonowi, z którym długi czas współpracował i korzystał z jego przyjaźni. Podobnie jak poprzednia, również i ta teza, która potem została nazwana transformizmem, ma podstawowe znaczenie – gatunki nie stanowią oddzielnych bytów, utworzonych w rezultacie specjalnej kreacji, ale są wynikiem zmian zachodzących w przyrodzie.

Przyrodę żywą w teorii Lamarcka cechuje raczej zmienność niż stałość, ale zmienność jest immanentnie przystosowawcza, jej efekty są zawsze adekwatne do potrzeb organizmu. Jest to rozwiązanie całkiem odmienne od tego, które proponowała teologia naturalna. Idąc za Tomaszem z Akwinu odrzucała ona immanentną teleologię Arystotelesa, przyjmując zamiast niej teleologię zewnętrzną, zakładającą bezpośrednie uczestnictwo mądrości i dobroci Stwórcy¹¹. Tym samym Lamarck zbliżył się pośrednio w pojmowaniu celowości do stanowiska Arystotelesa. To zbliżenie podkreślone jest jeszcze dodatkowo odrzuceniem przez Lamarcka tego, co można by nazwać technologicznym widzeniem

⁷ *O rozwoju pojęcia gatunku*. Warszawa 1965.

⁸ *Philosophia botanica*. Stockholmiae 1751.

⁹ *Disquisitio de sexu plantarum*. Petropoli 1760.

¹⁰ *Histoire naturelle*. Paris 1765.

¹¹ F. F e r r é. *Design Argument*. W: *Dictionary of the History of Ideas*. T. 1. Ed. Ph. Wiener. New York 1973.

natury, a co implikuje postulowana przez teologów naturalnych analogia między wytworem (organizm i jego narządy) a domniemanym wytwórcą (Stwórca, Bóg). Celowość u Lamarcka jest nie tylko immanentna, ale także – jak u Arystotelesa – organicystyczna, jest ona raczej teleonomiczna niż teleologiczna. Wątpliwe jest przy tym, aby *Fizyka* Arystotelesa była bezpośrednim źródłem inspiracji dla Lamarcka – to raczej odrzucenie tomistycznego punktu widzenia doprowadziło go do poglądów bliskich Stagiryście. Ponieważ poprzednio św. Tomasz z Akwinu zasadniczo skorygował pogląd Arystotelesa w tej sprawie, mamy tu do czynienia, formalnie biorąc, z „negacją negacji”. Stanowisko Lamarcka w sprawie celowości biologicznych nie było przy tym odosobnione. Przeciwnie, dobrze wpisuje się w program badawczy cieszący się wielkim powodzeniem wśród przyrodników końca XVIII i 1. połowy XIX wieku, a nazwany przez T. Lenoira¹² „teleomechanizmem”. W przeciwieństwie do witalistów teleomechanicyści uważali, że procesy zachodzące w ustrojach żywych w pełni podlegają prawom fizyki i chemii, natomiast cechują się ponadto zdolnością do zmian kierunkowych i celowych. Te ostatnie miały stanowić biologiczne odpowiedniki dla sił newtonowskich, przejawiających się zarówno w przyrodzie ożywionej, jak i nieożywionej.

Bóg wymieniany w *Filozofii zoologii* dwa lub trzy razy jako „Suprême Auteur” jest pojmowany w sposób deistyczny (co do przypuszczalnego deizmu Lamarcka istnieje duża zgodność opinii), jako prawodawca i pierwszy animator przyrody. Losami gatunków rządzi sama przyroda za pomocą praw raz ustanowionych. Do najbardziej podstawowych z tych praw należy stała dążność istot żywych do doskonalenia swej organizacji, którą to tendencję Lamarck nazywa gradacją (stopniowaniem). Jej wyni-

¹² *The Strategy of Life. Teleology and Mechanics in Nineteenth-Century German Biology*. Chicago 1982.

kiem jest „drabina jestestw”: liniowe uporządkowanie organizmów, określone złożonością ich budowy. Na szczycie znajdują się grupy rozwijające się najdłużej i dzięki temu osiągające najwyższy stopień złożoności. Wszystkie te idee mają oczywisty rodowód oświeceniowy: idea „drabiny jestestw” rozwinięta została w latach 1740-1750 przez J. B. R. Robineta i Ch. de Bonneta. Lamarck nadał jednak idealnym związkom jej poszczególnych szczebli charakter materialny. Idea postępu, którą nasycona jest cała *Filozofia zoologii*, znajdowała w dobie Oświecenia nader licznych zwolenników z J. A. de Condorcetem na czele.

Przez współczesnych Lamarck był odbierany jako materialista. Patrząc na sprawę z obecnej perspektywy, trzeba stwierdzić, że jego materializm odróżniał się od redukcjonistycznego mechanicyzmu większości filozofów epoki bardzo wyraźnym podkreśleniem swoistości ciał ożywionych. Jego koncepcja samoródtwa, pojmowanie ruchu fluidów jako biofizycznego mechanizmu głównego procesu ewolucyjnego, którym miały być gradacje, zwiążanie rozwoju wyższych czynności nerwowych i życia psychicznego z poziomem organizacji ciała – nie pozostawiają wątpliwości, że Lamarck był w zasadzie materialistą. Ale niektóre jego wnioski przypominają koncepcje witalistyczne. Określenie „witalny materializm”, używane przez pewnych historyków biologii¹³, dobrze określałoby stanowisko zajmowane przez Lamarcka.

Jedną z ostatnich myśli, które przekazuje nam teoria Lamarcka, jest idea zwierzęcego, a ściślej biorąc małpiego pochodzenia człowieka. Myśli te wyłożone zostały w jasnym wykładzie, szkicującym nawet przypuszczalne mechanizmy przemian (zbliżone do doboru naturalnego!). Lamarck okazał się znacznie bardziej radykalny niż pięćdziesiąt lat później Darwin, który długo zwlekał z ujawnieniem, jakie to światło rzuca jego teoria na pocho-

¹³ Np. przez T. Lenoira (jw.).

dzenie człowieka. Aż dziw, że poglądy Lamarcka na pochodzenie człowieka nie wywołały szerszej reakcji. Przeszły, jak cała jego teoria – przedwczesna i spóźniona zarazem – bez echa. Wszystko miało być dopiero udziałem Darwina.

ŹRÓDŁA INSPIRACJI W TEORII DARWINA

Wiadomo, że darwinowska teoria ewolucji drogą doboru naturalnego miała kilka źródeł inspiracji: aktualizm Ch. Lyella, wyłożony w jego dziele *Principles of Geology*, którego pierwszy tom wziął młody Darwin w pięcioletnią podróż dookoła świata, lektura książki Th. R. Malthusa *O prawie zaludnienia*, własne obserwacje i materiały zebrane w czasie podróży na okręcie „Beagle” i jeszcze kilka innych, a wśród nich na pewno nie na ostatnim miejscu... TEOLOGIA NATURALNA.

Był to przez cały XVIII wiek i 1. połowę XIX wieku szeroko uprawiany kierunek teologii chrześcijańskiej, mający na celu udowodnienie istnienia Boga oraz takich jego atrybutów jak mądrość i dobroć na podstawie badania dzieła stworzenia. Wielu teologów uważało, że najlepiej do realizacji tego programu nadaje się przyroda żywa, zwłaszcza poznawanie niezliczonych przejawów celowości w budowie i funkcjach organizmów żywych (teleologia). Organizmy są przystosowane do środowiska i do wypełniania w jego warunkach swych funkcji biologicznych, w czym osobliwy udział mają *contrivances*, szczególnie pomysłowe rozwiązania anatomiczne i czynnościowe, jakie np. przejawiają się w budowie kwiatów, narządów zmysłowych itp. Nie dopuszczano myśli, aby mogły one powstać w wyniku działania ślepych sił Natury. To samo odnosiło się do koncepcji *design*, określonego wzorca, planu budowy, który w żadnym wypadku nie mógłby powstać przypadkowo. Złożone twory przyrody traktowano w teologii naturalnej jako swoiste artefakty, których

obecność miała implikować istnienie Wyższej Inteligencji, odpowiedzialnej za ich powstanie i doskonałość. Jednemu z przedstawicieli tego kierunku, W. Paleyowi, zawdzięczamy syntetyczne zestawienie różnych przystosowań organizmów, a jego przykłady mogłyby być włączone do dzieł współczesnych neodarwinistów. Darwin, student teologii w Cambridge, znał oczywiście książkę Paleya, pisze zresztą o tym w swej „autobiografii”. Wywarła na nim duże wrażenie i czuł się wtedy przekonany jej argumentacją. A główny wniosek Paleya był następujący: „design means Designer”. Jest to antropomorficzna odmiana dowodu kosmologicznego na istnienie Boga i Darwin miał się okazać wysoce niełojalnym wobec jego logiki. To bowiem Darwin wykazał, że cała maszyna przyrody żywej może istnieć i działać bez udziału Boga. W miejsce dotychczasowego Stwórcy-Demiurga postawił Darwin swój samorzutnie działający dobór naturalny i pojawienie się takiego alternatywnego rozwiązania fatalnie wpłynęło na atrakcyjność intelektualną teologii naturalnej. Mówiąc jego słowami: „Stary argument na istnienie planu (*design*) w przyrodzie, jak tego dowodził Paley i który wydawał mi się dawniej tak przekonujący, upada teraz, kiedy odkryte zostało prawo doboru naturalnego”¹⁴. Tym samym Darwin doszedł własną drogą do naturalizmu Lamarcka, czyniąc przyrodę samowystarczalną tak w dziele powstawania gatunków, jak i wytwarzania celowości. O tym zapewne myślał T. Huxley, mówiąc, że „Darwin zadał śmiertelny cios teleologii”.

Stanowisko Darwina w sprawie celowości w przyrodzie żywej nie mieści się w prostym schemacie podziału na koncepcje teleologii immanentnej i zewnętrznej. Odrzucił on immanentną teleologię Lamarcka (bez szczegółowego rozważania, prawdopo-

¹⁴ Ch. D a r w i n. *Autobiography*. Ed. N. Barlow. Chicago 1958.

dobnie jako jeden z tzw. nonsensów Lamarcka, jak to zwykł określać w swych listach do przyjaciół), ale odrzucając zarazem tomistyczną, czyli tzw. technologiczną wersję zewnętrznej teleologii, nie zaproponował żadnej innej jej formy. Zdaniem Darwina tego, co określa celowościowy charakter istot żywych (działanie doboru naturalnego), nie można uważać ani za wyłącznie inherentny, ani za wyłącznie zewnętrzny czynnik. Kształtuje się on w wyniku wzajemnego oddziaływania organizmu i środowiska zewnętrznego. Celowość, która wynika z darwinowskiej teorii doboru naturalnego, można by więc nazwać CELOWOŚCIĄ INTERAKTYWNA.

Niewątpliwie między poglądami Darwina i teologów naturalnych na kwestię przystosowań istnieje znaczny stopień korespondencji. Zadziwiające sposoby przystosowywania się, korzyści wynikające z tego dla organizmów, widoczny wszędzie oportunizm w przyrodzie żywej – to ta atmosfera myślowa, w której poruszał się również Darwin. Tu znajduje się jedno z ważnych źródeł inspiracji dla teorii Darwina. Myśli te Darwin w dużej mierze przejął i przetworzył, chociaż wiele wskazuje na to, że nie traktował ich jako tez teologicznych. Tym niemniej do teologii naturalnej należy postawienie samego problemu przystosowań i utorowanie pewnych sposobów rozumowania. Powiedzenie R. Younga, że „Darwin wziął od Paleya wnioski i zamienił je w zapytania”¹⁵, zwraca uwagę na fakt, iż program badawczy darwinizmu w znacznej mierze sformułowany został przez teologów naturalnych. Chociaż sprawa ta leżała na powierzchni, była długo pomijana milczeniem. W starszych dziełach poświęconych podstawowym pojęciom ewolucjonizmu i opatrzonych obszernymi rozdziałami omawiającymi sprawy celowości w przyro-

¹⁵ R. Y o u n g. *Malthus and the Evolutionists: The Common Context of Biological and Social Theory*. „Past and Present” 43:1969.

dzie¹⁶ teologia naturalna nie jest wspominana w jakimkolwiek kontekście. Zainteresowanie jej związkami z darwinizmem przyszło późno, bo w latach sześćdziesiątych XX wieku. Obecnie jest to sprawa dobrze znana i wielokrotnie naświetlana w literaturze¹⁷. W klasycznym darwinizmie, neodarwinizmie oraz u przedstawicieli współczesnej syntetycznej teorii ewolucji łatwo zauważyć ten charakterystyczny utylitarny styl rozumowania, który stanowi spadek po teologii naturalnej. Zresztą przedstawiciele tradycji darwinowskiej w ewolucjonizmie spotykali się nieraz z zarzutami o wyjaśnianie wszystkich cech organizacji ustrojów żywych za pomocą pojęcia przystosowania, niejako proklamując tym samym wszechmoc doboru naturalnego i zaniedbując cechy wynikające z immanentnych właściwości materialnego tworzywa organizmów.

Podkreślając znaczenie wpływu, jaki wywarła teologia naturalna na kształtowanie się poglądów Darwina, trudno podzielić punkt widzenia W. F. Cannona¹⁸, który dowodzi, że darwinizm jest tylko zmienioną formą teologii naturalnej. Pomija on w sposób oczywisty nieciągłości w pojmowaniu pojęć teoretycznych w obu tych systemach myślowych. Nie mówi też o innych źródłach inspiracji. Do podkreślenia tych nieciągłości przyczyniła się również zmiana sposobu odbioru świata. Chodzi o to, że teologia naturalna operowała pojęciami ekologicznymi, które można określić jako nierealistyczne. Uważano, że w przyrodzie panuje trwała równowaga i harmonia, wśród istot żywych zaś dominuje poczucie szczęścia i radości życia. Wprowadzając metaforę „wal-

¹⁶ Jak np. J. Nusbaum-Hilarowicz *Idea ewolucji w biologii* (1910) czy L. Plate *Selektionsprinzip und Probleme der Artbildung* (1913).

¹⁷ N. C. Gillespie. *Charles Darwin and the Problem of Creation*. Chicago 1979.

¹⁸ *The Bases of Darwin's Achievement: A Revolution*. „Victorian Studies” 1961 (December).

ki o byt” do swej teorii, Darwin rzucił smugę cienia na takie sentymentalne widzenie świata. Był wprawdzie skłonny przypuszczać, że szczęście w jakiś sposób przeważa nad cierpieniem w życiu istot obdarzonych zdolnością odczuwania, ale zawsze przypominał, że postęp w przyrodzie dokonuje się poprzez nędzę, głód i śmierć milionów osobników. Chociaż, jak mówił w ostatnim zdaniu *Powstawania*, pogląd taki ma swoją wielkość, trudno było mu uwolnić się od goryczy wynikającej z ilości zła w świecie. Stan taki był wprawdzie zgodny z jego teorią doboru naturalnego, ale trudny do pogodzenia z ideą miłościwego i mądrego Stwórcy.

Podsumowując nasze rozważania, trzeba stwierdzić, że Darwin zaczerpnął pokaźną część aparatu pojęciowego swej teorii od teologii naturalnej. Był to kierunek myśli ściśle związany z intelektualną tradycją myśli chrześcijańskiej i z tego punktu widzenia można mówić o chrześcijańskiej inspiracji w powstaniu darwinizmu. Nietrudno jednak dostrzec, że inspiracja ta ma charakter ambiwalentny i bez mała parycydalny, doprowadziła bowiem do podważenia w teorii Darwina podstawowej logiki teologów naturalnych, czyniąc zbędnym samo istnienie Boga-Demiurga.

ZAMIAST PODSUMOWANIA

Rozwój nowożytnego przyrodoznawstwa rozpoczął się w epoce, kiedy przestrzeń intelektualna Europy wypełniona była myślą chrześcijańską. Ona też stanowiła często punkt wyjścia dla rozwoju wielu koncepcji przyrodniczych. Warto przypomnieć w tym miejscu, że sama myśl chrześcijańska często polegała na filozofii greckiej, co podkreśla ciągłość rozwoju intelektualnego Europy. Jest faktem historycznym, że odwołanie się teologii chrześcijańskiej do rozumu, a pośrednio do nauk empirycznych, zapaliło zielone światło dla rozwoju nowoczesnej nauki. W tym rozwoju

łatwo można dostrzec okresy przepływu idei, obszary współpracy i konfrontacji oraz przejawy izolacji między nauką a religią. Pogranicze nauki i religii wytworzone w wielowiekowej historii europejskiej kultury i nauki nie należało do spokojnych. Doktryny teologiczne przybierały często postać oficjalnego stanowiska Kościoła i nierzadko stawały na drodze rozwoju koncepcji naukowych lub hamowały rozprzestrzenianie się nowych idei. Nauka zaś nie zawsze mogła spełnić oczekiwania, że jej zdobycze potwierdzą prawdę objawioną. Dochodziło wtedy do konfliktów między nauką i religią, a jednym z takich obszarów były teorie ewolucyjne, głównie za sprawą recepcji darwinizmu. A właśnie darwinizm jest teorią ewolucyjną, która wyraźnie wykazuje chrześcijańskie źródła inspiracji. Logika rozwoju stosunków między nauką a religią sprawiła, że ruch idei dał w tym przypadku taki paradoksalny wynik. Sądzę, że lepsze zrozumienie podobnych wydarzeń może być pożyteczne dla wszystkich, niezależnie od tego, jakie są ich poglądy na naukę i religię.

CEZARY MICHALSKI

SFERA PUBLICZNA JAKO PRZEDMIOT ROSZCZEŃ

Z punktu widzenia osoby obserwującej polskie debaty publiczne i biorącej w nich udział istotnym problemem – wcale nie językowym czy retorycznym, ale właśnie aksjologicznym – wpływającym na kształt kultury politycznej późnego liberalizmu jest upowszechniający się dzisiaj w debacie publicznej, ale także w samym myśleniu o polityce, w kulturze i w świecie idei, roszczeniowy stosunek do sfery publicznej. To zjawisko dotyka każdej formacji ideowej, każdego środowiska.

Po polskiej przestrzeni publicznej grasują dzisiaj gromady nowolewicowych, liberalnych (czy raczej pozornie liberalnych) i chrześcijańskich (czy raczej pozornie chrześcijańskich) raubritterów, którzy traktują przestrzeń publiczną jako przestrzeń niczyją, za której kształt nie ponosi się odpowiedzialności, nadającą się co najwyżej do złupienia albo do podboju na własnych, coraz bardziej radykalnie definiowanych zasadach.

Chciałbym zacząć od dwóch przykładów szczegółowych. Nabrałem przed kilkoma miesiącami na dwa felietony prasowe na temat polskiej telewizji, które ukazały się prawie jednocześnie na łamach gazet spod innych ideologicznych znaków. Autorka pierwszego z nich jest feministką, która publikuje stały felieton w przeznaczonym dla kobiet dodatku do wysokonakładowej liberalnej gazety. W jednym z felietonów napisała, że oglądając polską telewizję czuje się osaczona katolickimi obrazami

„nawołującymi do rozrodu”, do posiadania dzieci. Autorka, kończąc felieton, wybucha wreszcie w swoim bardzo agresywnym i jednocześnie bardzo zmanierowanym stylu, że te osaczające ją w polskich mediach katolickie nawoływania do rozrodu sprawiają, iż ona sama, nie będąc Matką Polką (pojęcie używane w tym środowisku wyłącznie jako synonim ostatecznej obrazy), czuje się kobietą drugiej kategorii.

I przykład z drugiej strony ideowej barykady. Młody katolicki publicysta, który na łamach centroprawicowego i wcale nie nazbyt radykalnego tygodnika swoje zetknięcie z ofertą polskich mediów opisuje jako znalezienie się w przestrzeni nieodwołalnie zepsutej, upadłej, szatańskiej. W apogeum swego publicystycznego zapалу formułuje ostateczne oskarżenie, które brzmi: „Bohaterowie «Klanu» żyją bez Boga!”. Nawet jeśli oglądając działające w Polsce publiczne i prywatne telewizje bliższy bywam, szczególnie w momentach rezygnacji, owemu drugiemu rozpoznaniu (może za wyjątkiem różnej, raczej pozytywnej oceny dość pocziwej polskiej telenoweli „Klan”), to jednak nie mogę nie zwrócić uwagi na radykalizm i kompletną rozłączność obu obrazów, formułowanych przecież w tej samej przestrzeni publicznej. Ta kompletna rozłączność obrazów tego samego przedmiotu i tego samego świata zmusza do refleksji. Oba spostrzeżenia, sposób ich formułowania, łączy w zasadzie tylko jedno – patos ofiary, figura stylistyczna łatwa do nadużycia i często dzisiaj nadużywana. Czyżbyśmy zatem rzeczywiście wszyscy byli ofiarami liberalnej demokracji i budujących ją wspólnot, czyżbyśmy nie byli w stanie myśleć o własnym świecie i własnej wspólnocie inaczej niż jako o źródle zagrożenia?

Istnieje dzisiaj pewne rozumienie, a może raczej przeżywanie liberalizmu jako poczucia nieustannego zagrożenia ze strony czyhających wszędzie fundamentalistów. Istnieje także dość symetryczne rozumienie, a jeszcze bardziej przeżywanie chrześcijaństwa jako nieustannej represji i zagrożenia ze strony

liberalnego świata i jego instytucji. Oba te poczucia zagrożenia, konstytuujące dość symetryczne wspólnoty strachu, nie są wyłącznie tworem nazbyt wrażliwych neurotyków, one rzeczywiście mają się czym żywić. Rzeczywiście istnieją – zawsze w końcu istniały, a przecież liberalny świat obiecywał nam, że poradzi sobie bez utopii – realne akty i deklaracje nietolerancji, przypadki odrzucania różnorodności, przejawy braku wrażliwości na czyjeś traumy i lęki. Te akty i deklaracje niewrażliwości mogą istotnie przerażać współczesnych liberałów.

Są to często, dodajmy gwoli sprawiedliwości – nie po to, aby je usprawiedliwiać, ale aby zrozumieć je w pewnym logicznym porządku następstw – akty nietolerancji nowego typu, najczęściej nie tradycyjne, ale „reakcyjne”, same rodzące się już z poczucia zagrożenia, z pewnej traumy. Pamiętajmy, że dzisiejszy wzorcowy demon polskiego antysemityzmu – Kazimierz Świtoń – zaczął swoje zaangażowanie polityczne od udziału w 1978 r. w głodówce w kościele św. Marcina. Była to głodówka w obronie aresztowanych działaczy KOR-u. Organizował ją Bohdan Cywiński, brali w niej udział m.in. Ozjasz Szechter i Barbara Toruńczyk. Trzeba było zarówno znacznego potencjału osobistej słabości intelektualnej i charakterologicznej Świtonia, jak też traumatycznych przeżyć związanych z patologiami polskiej polityki, w tym również z patologiami polskiego liberalizmu, aby Kazimierz Świtoń przebył swoją długą drogę z kościoła św. Marcina na oświęcimskie Żwirowisko, gdzie znalazł się pod troskliwą opieką byłego esbeka antysemitę. Zresztą jego pojawienie się na Żwirowisku nie pobudziło polskich zideologizowanych liberałów do żadnej refleksji (przynajmy, że nie pobudziło też do refleksji części środowisk katolickich). Liberałów pobudziło ono jednak wyłącznie do agresji. Obserwowałem dość uważnie sposób, w jaki konflikt na Żwirowisku był prezentowany przez najważniejsze media liberalne, które wolałbym zresztą nazwać nowolewico-

wymi, bo z tradycyjnym liberalizmem prezentowana przez nie ideologiczna oferta ma coraz mniej wspólnego.

Najbardziej reprezentatywne nowolewicowe media z pełną świadomością eskalowały atmosferę konfliktu. Weźmy choćby przykład TOK FM-u, można powiedzieć – wzorca medium liberalnego, którego udziałowcami są, oprócz gościnnie występującego BBC, Fundacja im. Stefana Batorego, „Polityka” i spółka „Agora”. TOK FM zbudowało całą swoją ogólnopolską akcję promocyjną na słynnym i raczej kontrowersyjnym plakacie: „Powiedz, co czujesz, kiedy znów stawiają krzyże!” Najbardziej znany i najbardziej promowany prezenter tego radia dzwonił na antenie do Świtonia i przedstawiał mu się jako... stolarz-patriota z polskiej prowincji. Proponował sprzedaż (wraz z dostawą na Żwirowisko gratis) „kilkudziesięciu dużych krzyży po obniżonej – jak dla patrioty – cenie”. Ta rozmowa – także zapal i radość okazywane w rozmowie przez niczego nie podejrzewającego Świtonia – miały rozbawić słuchaczy radia TOK FM, ale nie sądzę, aby rzeczywiście było to śmieszne. Prezenter innego liberalnego radia, Radia Zet, dzwonił do głodującego Świtonia w ramach audycji poświęconej erotycznym wakacyjnym przygodom i pytał go, czy podczas lata spędzonego pod namiotem na oświęcimskim Żwirowisku nawiązał jakieś znajomości z interesującymi kobietami, po czym rozbawiony komentował wyzwiska, jakimi obrzucił go Świtoń. Trudno uznać powyższe zachowania za przykład refleksji liberalnych mediów nad zjawiskiem traumy, która wielu ludzi w Polsce doprowadziła do stanu, który można nazwać reakcyjnym antysemityzmem czy reakcyjnym antyliberalizmem. A jeszcze raz przypominam, że nie mówimy o tygodniku „Nie”, ale o mediach, które powinny wyznaczać standardy języka liberalnego w naszym kraju.

Jeszcze raz chciałem powtórzyć, że mówiąc o traumie, jaka rodzi się często ze spotkania polskich katolików z codziennością liberalnych instytucji czy mediów, nie chcę usprawiedliwiać

owego „reaktywnego” antyliberalizmu i antysemityzmu, chcę jedynie zwrócić uwagę na genealogię pewnych postaw, zachęcić do korekty własnych zachowań, która może utrudnić, bo zapewne nie uniemożliwić, rodzenie się takich postaw i lęków, a także ograniczyć ich zasięg.

Rzecz cała staje się zresztą jeszcze trudniejsza, jeśli pomyśleć o coraz wyraźniejszym orientowaniu się współczesnego liberalnego języka, coraz odleglejszego od odpowiedzialności cechującej język klasycznego liberalizmu, na przekroczenia obyczajowe, transgresje; jawna obrona pornografii jako formy ekspresji bogactwa ludzkiej osobowości, czynienie ze swobody aborcji synonimu kobiecych swobód i liczne tym podobne przykłady. Pokarmu dla antyliberalnego lęku i resentymentu nie brakuje, można powiedzieć, że z każdym dniem pojawiają się nowe, coraz wymyślniejsze dania.

Z kolei po drugiej stronie owej specyficznej barykady zimnej wojny domowej, która – warto zauważyć – nie jest zjawiskiem specyficznym dla Polski, ale z różnym natężeniem pojawia się na całym obszarze, na którym definiowany jest współczesny model liberalnej demokracji, mamy do czynienia z charakterystycznym przedefiniowaniem i nadużyciem papieskiego wezwania do nowej ewangelizacji. Zdarza się interpretowanie tego pojęcia jako prostego, żołnierskiego wezwania do odrzucenia współczesności, do wyzbycia się poczucia odpowiedzialności za jej aktualny kształt, za kształt jej instytucji. Mówi się, że nadszedł czas na powrót do chrześcijaństwa pierwszych apostołów, przy czym chrześcijaństwo pierwszych apostołów jest interpretowane (wbrew historycznym faktom, bo odwołanie do historii pojawia się tu wyłącznie w formie zideologizowanej) jako postawa barbarzyńska – jako barbarzyńska odpowiedź na barbarzyńskie zjawiska późnoliberalnej współczesności. Rozumiane w ten specyficzny sposób „chrześcijaństwo pierwszych apostołów” traktuje całą przestrzeń współczesnej kultury, życia publicznego, instytucji

liberalnej demokracji jako przestrzeń pogańską, zepsutą, nie rodzącą poczucia współodpowiedzialności, nadającą się jedynie nie tyle do nawrócenia, co do podboju. Chrześcijaństwo zaczyna wówczas być rodzajem ahistorycznej gnozy, wyjściem z historii, zapomnieniem, że po dwóch tysiącach lat historii naszego kontynentu chrześcijanin jest współodpowiedzialny za instytucje Europy, które są w ogromnym stopniu owocem samej dialektyki rozwoju chrześcijaństwa. Kryją w sobie zarówno klęski, jak też triumfy chrześcijaństwa, chrześcijańskiej antropologii, etyki.

Jest to sytuacja wręcz wymuszająca na chrześcijanach poczucie współodpowiedzialności, nie pozwalająca na stosowanie zbyt prostych analogii do sytuacji pierwszych chrześcijan, którzy mogli w dużo mniejszym stopniu poczuwać się do odpowiedzialności za instytucje świata pogańskiego. Pamiętajmy zresztą, że podjęty bardzo wcześnie, w samych początkach chrześcijaństwa, wysiłek „ochrzczenia” klasycznej filozofii, przyswojenia rodzącemu się chrześcijańskiemu światu dorobku Platona czy Cycerona, dowodził, że także „pierwsi chrześcijanie” nie zawsze byli fundamentalistami, że zasada rozumu naturalnego – światła docierającego szerzej niż samo Objawienie, pozwalającego definiować pewne minimum wolności, cnót, praw naturalnych, minimum wspólne dla Ojców Kościoła i najwybitniejszych pogańskich filozofów – była wówczas żywa. Trudno oczekiwać, aby człowiek o usposobieniu liberalnym, przywiązany do swoich podstawowych wolności, spotykając się z fundamentalistyczną wersją języka chrześcijan nie odczuwał analogicznego lęku (analogicznego do lęku, jaki chrześcijanie i wszyscy ludzie o usposobieniu bardziej konserwatywnym odczuwają w zetknięciu z agresywną ideologią późnoliberalną) i nie przeżywał traumy, która może przesądzić o jego dalszym zachowaniu w sferze publicznej.

Stoimy dzisiaj przed koniecznością sformułowania i realizowania zasady minimum współodpowiedzialności za przestrzeń publiczną, za składające się na nią instytucje. Jediną alternatywą

wobec takiej współodpowiedzialności jest wybór prostej postawy roszczeniowej. To liberalizm wietrzący fundamentalizm w każdej rewizji późnoliberalnej ortodoksji, to Stephen Holmes wietrzący fundamentalizm już w „postfaszystowskiej” (to określenie Holmesa) filozofii Alasdaira’a MacIntyre’a. To także „apostolskie” chrześcijaństwo, nie mogące zgodzić się na zasadę autonomii jednostki, na specyfikę liberalnej kultury, do tego stopnia, że zamiast brać za nią odpowiedzialność, zamiast „moralizować” i w ten sposób przekształcać ją, nasycać ją cnotami, przypominać jej chrześcijańskie korzenie i zachęcać jej mieszkańców do wolnego potwierdzającego wyboru wartości, traktuje ją jako przestrzeń do „nowej ewangelizacji”, rozumianej, wbrew intencjom Jana Pawła II, jako przestrzeń podboju, a mieszkających w niej ludzi jako przedmioty do nawrócenia.

Współodpowiedzialność nie jest maskowaniem różnic. Nie jest przymusem wzajemnego „ubogacania się” (to bardzo nieszczęśliwe pojęcie z gorszej, choć mającej dobre intencje katolickiej publicystyki), maskującym różnice, utrudniającym precyzyjną dyskusję i wymianę argumentów. Zdrowa debata publiczna może być ostra, nasycona nawet złośliwymi dowcipami, nie musi być całkowicie wyprana z perswazyjnej agresji. Ale nie powinna być budowana na resentymencie, zagrożeniu, strachu, nie powinna być prowadzona z pozycji wspólnot strachu, których reprezentantów nie stać na krytyczną bezinteresowność.

Filozof liberalny jako strażnik liberalnego minimum swobód i zasad podstawowych, jako prawodawca, a nie jako aktywny uczestnik ideologicznego starcia, często samemu je prowokujący. Chrześcijaństwo jako religia afirmacji i wolności, jako źródło antropologii pozwalającej definiować osobę ludzką jako istniejącą w porządku wspólnoty, ale obdarzoną także głęboką autonomią moralną, która pozwala jej, a nawet zmusza ją do oceny, do potwierdzania wartości wspólnotowych w akcie wciąż ponawianego wolnego wyboru. Te definicje należą do liberalnej wulgaty,

a także do wulgaty chrześcijańskiej. A jednak obie te wulgaty nie zawsze funkcjonują. Przynajmniej nie funkcjonują w tych obszarach, w których narasta dzisiaj w Polsce zimna wojna domowa; zimna wojna domowa wyrażająca się w radykalizacji języka mediów (mediów „obu stron”), kontrastująca z relatywną stabilnością instytucji demokratycznych w naszym kraju. Ta zimna wojna domowa jest tym groźniejsza, że dotyczy właśnie instytucji i obszarów, które przesądzają o kształcie języka współczesnego liberalizmu i języka współczesnego chrześcijaństwa.

TADEUSZ STYCZEŃ SDS

AKSJOLOGICZNE PODSTAWY KULTURY POLITYCZNEJ

WPROWADZENIE

Aksjologiczne podstawy kultury politycznej są w gruncie rzeczy tożsame z aksjologicznymi podstawami kultury moralnej jako kultury człowieka *tout court*. Albowiem „kultura duszy jest duszą kultury”, duszą także politycznej kultury.

Aksjologiczne podstawy kultury moralnej uobecniają się zaś każdemu z nas wprost już we własnych aktach poznania – jakkolwiek zawsze i tylko w ściśle określonych ku temu warunkach (o czym więcej niżej) – jako powinność bezwarunkowego respektowania wolnym wyborem stwierdzonej przez nas – aktami samopoznania – prawdy o sobie. Prawda ta jawi się nam przy tym jako nierozłącznie styczna z normatywną mocą prawdy o każdym drugim z nas jako – na równi z nami – rozumnie wolnym, niepowtarzalnym „ja”, a zarazem zawsze związanym realnie – na równi z nami – z jego niepowtarzalnym ciałem. Wszak nikt z nas w tym świecie nie istnieje realnie poza swym ciałem.

Tak oto ten mój byt, to ja-człowiek, to moja ludzka osoba. Stwierdzam ją jako siebie w samym sobie jako dany mi wprost przedmiot, i zarazem jako kogoś, kto mnie stwierdza jako jemu tylko danemu wprost podmiotowi. Tak oto jawię się samemu sobie zawsze na tle świata rzeczy i tylko wśród nich jako absolutnie do nich nieredukowalny *sui generis* aksjologiczny

absolut i *sui generis* kategoria aksjologiczna zarazem, która domaga się – mocą swej przedmiotowej prawdy o mnie – jej afirmacji ode mnie dla niej samej, afirmacji w tym sensie bezwarunkowej, czyli kategorycznej. Stwierdzenie to jest pierwszym – i choć nie ostatnim, to najistotniejszym – słowem w sprawie aksjologicznych podstaw mej kultury moralnej, a także politycznej, jako jedynie godnego, czyli moralnie godziwego, sposobu odniesienia się mej osoby jako człowieka do samego siebie i do każdego drugiego człowieka jako człowieka. Stwierdzenie to kryje bowiem niejako w swym wnętrzu drugie nie mniej ważne słowo. Albowiem jestem tym, KIM jestem, czyli aksjologicznym absolutem – tak samo jak każdy drugi – o ile w ogóle JESTEM, czyli o ile ŻYJĘ. Niemożliwa jest więc afirmacja osoby kogośkolwiek drugiego dla niej samej jako aksjologicznego absolutu bez afirmacji jej życia.

Klasycznie związany wyraz manifestującej się nam tutaj wprost *par excellence* moralnej powinności zdradza nam na swój sposób nasz język potoczny w samooczywistym imperatywie: „Nie powinienem czynić nikomu tego, czym sam się brzydzę!” Św. Paweł nazwie ten imperatyw „prawem wyrytym w naszym sercu” (por. Rz 2, 15), a Immanuel Kant „prawem moralnym we mnie”. Jezus Chrystus zaś przypomni tu za Księgą Wyjścia samooczywistą dla każdego – a skądinąd także objawioną – uniwersalnie ważną zasadę miłowania każdego drugiego człowieka jak siebie samego, bo takóŜ samo sobie bliskiego jak ja sam sobie, czyli afirmowania go dla niego samego.

Nota bene. Gdy Jezus Chrystus podejmuje słynną przypowieść o Miłosiernym Samarytaninie, dokonuje dokładnie prezentacji wyżej ujawnionych aksjologicznych podstaw kultury moralnej człowieka w ich bezpośrednim przekładzie na kulturę polityczną. Przez kulturę polityczną człowieka rozumiemy tu przede wszystkim jego kulturę jako obywatela swego państwa, czyli podmiotu czynnego współuczestniczenia w solidarnej trosce wszystkich

dojrzałych osób tego państwa w ich służbie dobru wszystkich drugich bez wyjątku ludzi zamieszkałych w obszarze jego jurysdykcji. Racją tej służby jest właśnie owa niezrównana i zarazem identyczna godność każdego z osobna jej mieszkańca, czyli owego aksjologicznego absolutu, który Chrystus określa mianem „bliźniego”.

Sedno sprawy i jej główny kłopot tkwi w tym, że – dla różnorodnych powodów – teźże samej, niezrównanej w samej sobie i równej zarazem nam wszystkim godności bycia osobą, wcale nie odpowiada równość szans nas wszystkich, aby móc – i chcieć – żyć na miarę jej wymagań. Ktoś, kto bez żadnej winy ze swej strony staje się przedmiotem agresji na swe życie, traci przecież raz na zawsze szanse dalszego swego osobowego rozwoju.

Bohater przypowieści Chrystusa to obcokrajowiec – niechętnie skądinąd widziany w ojczyźnie Izraelitów, nawet jako siła najeźmienna. Przejeżdżając przez obce sobie ich terytorium w swych interesach, spotyka jednak tuż obok drogi człowieka w stanie agonizującym. Stał się on ofiarą napadu „zbójców”. Samarytanin, „ujrzawszy człowieka”, „lituje się nad nim”, przerywa podróż, by – niepomny swych interesów – móc zatroszczyć się o los nieznanego sobie wcale człowieka. Wszystko, co wie o nim, to tyle, że jest on jako człowiek kimś takim jak on sam i przez to samo właśnie mu bliskim i że bodaj on tylko może go teraz ocalić ratując mu życie. Jako obcy w kraju, w którym go spotkał, nie musiałby tego czynić zobowiązany prawodawstwem tutejszego państwa. Co więcej, co dopiero przeszło obok poszkodowanego dwu Izraelitów, pełniących ważne skądinąd funkcje w ich państwie. Nie okazali oni jednak żadnego zainteresowania losem poszkodowanego. Dlaczego? Nie można wykluczyć, że nie uczynili tego właśnie dlatego, gdyż nie zobowiązywało ich do tego prawo stanowione w ich państwie: ofiara napaści mogła być dla nich, tak samo jak ów Samarytanin, kimś tu obcym, czyli nie

zaliczającym się w ich państwie do grona ludzi godnych opieki ich prawa. Drugi człowiek nie znaczył – po prostu – dla nich tyle co „bliźni”, czyli „ktoś, kto jest z Ojczyzny mojej dlatego, że jest po prostu człowiekiem”. Chrystus – mistrz w posługiwaniu się zasadą *per opposita cognoscitur* – konfrontuje z sobą postawy osób, które stanęły oko w oko w identycznej sytuacji wobec „na pół umarłej” ofiary zamachu na jej życie. Nie przypadkiem więc zwieńczy on swą przypowieść pytaniem, prowokującym słuchacza do rachunku sumienia nad samym sobą, co przecież znaczy: nad jego moralnym, a także politycznym jego stosunkiem do każdego drugiego człowieka, zwłaszcza że w grę wchodzi tu wartość życia bezbronnej ofiary agresji, a więc wartość dla człowieka – jako aksjologicznego absolutu – FUNDAMENTALNA. Wszak człowiek jest – przypomnijmy – tym, KIM jest, czyli aksjologicznym absolutem, o ile w ogóle JEST, czyli o ile ŻYJE. Pytanie Chrystusa do słuchacza ma tedy istotnie doniosłą tu i jednoznaczną dla niego wymowę diagnostyczną. „Który z tych trzech, zdaniem twoim, był bliźnim temu, który wpadł w ręce zbójców?” (Łk 10, 36)

Zamysł Chrystusa jest jednoznaczny: jak długo nie widzisz w drugim człowieku swego bliźniego, tak długo nie widzisz w sobie tego, kim jesteś – samego siebie jako człowieka. Może widzisz w sobie tylko Izraelitę. Pytanie Chrystusa – w gruncie rzeczy chodzi mu o retoryczną prowokację – stanowi w rzeczywistości zarówno etyczną, jak i polityczną kwalifikację kulturowych postaw dwu radykalnie przeciwstawnych adresatów jego przypowieści: jest pozytywną oceną kultury moralnej i – nie wprost – obywatelskiej zarazem Miłosiernego Samarytanina („to byłby król, gdyby panował” – Hamlet) oraz negatywną ocenę kultury zarówno moralnej, jak i obywatelskiej dwu pozostałych naocznych świadków zamachu na życie bezbronnej ofiary. Nade wszystko jest ono próbą budzenia człowieka w człowieku, próbą organizacji odpowiednich warunków dla zobaczenia w sobie tego,

na kogo patrząc, można go długo nie dostrzec, i żyć niekiedy do późnej starości OBOK SAMEGO SIEBIE. Bohater filmu I. Bergmana *Tam, gdzie rosną poziomki* dopiero u kresu swego życia dostrzega, że jest egoistą. Podobnie bohater filmu M. Felliniego *La Strada* – Zampanò. Akt oczywistego moralnego *désintéressement* wobec naocznego faktu skrajnej krzywdy wyrządzonej drugiemu człowiekowi w przypadku osób skądinąd profesjonalnie zaangażowanych w pełnienie od lat ważnych funkcji w strukturach aparatu państwa. To wielkie ostrzeżenie. Przypadek ten zdaje się świadczyć – by zacząć od tego, co może bardzo deprimować – że jest on wynikiem utrwalonej „na dobre” postawy „moralnego daltonizmu”. Zmiana jej wymagałaby czegoś w charakterze radykalnej kuracji wstrząsowej. Dla Bernarda Nathansona starczyło dopiero – dzięki kamerze – „zobaczyć” „niemy krzyk” dziecka uśmiercanego igłą strzykawki w łonie ciężarnej matki, by nastąpiło w nim wielkie przebudzenie, a w ślad za nim misjonarsko wręcz żarliwa i skuteczna akcja budzenia milionów swych kolegów po profesji, dla których rzemiosło uśmiercania dzieci w stanie prenatalnym nie sprawiało dotąd żadnych problemów. Niekiedy ktoś jeden potrafi mocą swego „drobnego odkrycia” i nieugiętego świadectwa przeobrazić świat. Czy tego typu „wielką miniaturą” w świecie ducha nie jest wymowa jednego z najważniejszych dzieł pontyfikatu Jana Pawła II, jakim jest jego encyklika *Evangelium vitae* w nierozłącznej jej więzi ze – stojącym za każdym jej odkrywczym, w sensie moralno-politycznym, słowem – świadectwem całego życia jej Autora, jednego z najwrażliwszych świadków tragedii epoki Holokaustu, epoki zabijania niewinnych ludzi w imieniu prawa z racji ich rasy (Auschwitz), klasy (Katyń) czy wieku, epoki „kultury śmierci” (legalizacja aborcji) w kamuflażu współczesnego państwa demokratycznego?

Warto tu wspomnieć także o mało zauważonej wcześniejszej encyklice o moralnych podstawach obywatelskiego państwa pra-

worządnego *Sollicitudo rei socialis* z jej znaną od wieków personalistyczną wykładnią zasady sprawiedliwości w duchu PREFERENCYJNEJ OPCJI NA RZECZ UBOGICH, zwanej ostatnio przez Johna Rawlsa REGUŁĄ *MAXI-MIN*, a najcelniej bodaj ujętej przez Wincentego Kadłubka w mistrzowskim skrócie: „iustitia est quae MAXIME prodest ei qui MINIME potest”. To w jej duchu właśnie Jan Paweł II dokonuje przekładu przedmiotowego ujęcia zasady sprawiedliwości („SUUM – seu IUSTUM – seu IUSTITIAM – CUIQUE REDDERE”) jako warunku *sine qua non* społecznego ładu i pokoju w państwie: OPUS IUSTITIAE PAX – na jego podmiotowe, bulwersujące swą oczywistością personalistyczne ujęcie: OPUS SOLIDARIETATIS PAX, gdzie właśnie zostaje uwyraźniona najwydatniej myśl, iż warunkiem nieodzownym wewnętrznego ładu i pokoju w państwie, a w pierwszym rzędzie duszą autentycznej kultury politycznej poszczególnej jednostki jako obywatela swego państwa, jak i autentycznej kultury politycznej całego społeczeństwa jako osobowej wspólnoty wszystkich obywateli w państwie jest konsekwentna do końca solidarność ich wszystkich ze wszystkimi i każdego z osobna z każdym drugim – czego probierzem i wykładnikiem staje się właśnie owa solidarna troska ich wszystkich o najsłabszych wśród nich wszystkich, właśnie w duchu reguły *maxi-min*. Wszak to do tej sprawy sprowadza się ostatecznie pytanie Chrystusa, pytanie z gruntu „świeckie”, o kulturę moralną i polityczną człowieka jako obywatela swego państwa! Pytanie bowiem, jakie tu trzeba nam sobie postawić jako pytanie-test, to pytanie o stan prawnej ochrony życia ludzi najsłabszych i całkowicie bezbronnych, jakimi są właśnie dzieci w stanie prenatalnym w państwie, które nazywamy rzeczą pospolitą nas wszystkich. To tu bowiem można zobaczyć bodaj jednym rzutem oka CAŁOŚĆ problemu aksjologicznych podstaw autentycznej kultury politycznej państwa i poszczególnego jego obywatela w tym oto jego nad wyraz diagnostycznym FRAGMENTE, „das Ganze im Fragment”. Wskaźnikiem mocy łańcucha jako całości jest wszak moc najsłab-

szego jego ogniwa. Oto też, co zechciał nam, współczesnym przypomnieć Friedrich von Dürrenmatt w swym wstrząsającym dramacie *Besuch der älteren Frau*, w jego filmowej wersji. Gdy „Starsza Pani” zdołała sobie już „kupić” u wszystkich bez wyjątku mieszkańców miasteczka Geullen „za pieniądze” skazujący wyrok na jego obywatelu Illu, „daruje” im na koniec gratis wielką niespodziankę. Deklaruje im jego niewinność, wycofuje swe oskarżenie i już zdecydowane przez nich jednogłośnie publiczne wykonanie wyroku śmierci. Jego obecność w ich mieście ma im odtąd co dnia przypominać, z kim mają do czynienia, mając do czynienia z samymi sobą.

Na koniec proponuję od siebie jako motto dla owej współczesnej i na wskroś przyszłościowej sztuki von Dürrenmatta znane słowa mędrca starożytnych Aten – Sokratesa: „Szczęśliwsza jest ofiara mordu od swego mordercy”.

ROZWINIĘCIE NIEKTÓRYCH PUNKTÓW

Jak już na wstępie zaznaczyłem, Organizatorzy Kongresu „Sacrum i kultura: chrześcijańskie korzenie przyszłości” powierzyli mi zadanie zwięzłej prezentacji problemu „Aksjologiczne podstawy kultury politycznej”. Jest on w moim rozumieniu identyczny z problemem „Aksjologiczne podstawy kultury etycznej”, co z kolei jest równoważne z problemem „Aksjologiczne podstawy etyki”, z akcentem wszakże na ich społeczno-polityczny i wychowawczy wymiar. Poniżej zdecydowałem się więc dołączyć niektóre rozważania, które mogą posłużyć pogłębieniu i bardziej precyzyjnemu wyrażeniu tych myśli, które musiałem we Wprowadzeniu ująć z konieczności w sposób nader skrótowy.

1. Osoba ludzka – ontyczno-aksjologiczny absolut

Przez prezentację aksjologicznych podstaw kultury etycznej rozumiem ukazanie źródła (skąd?) i racji (dlaczego?) powinności moralnej działania osoby ludzkiej, stanowiących przedmiot badania etyki. Dla ich ukazania nie potrzebuję jako etyk – czyli filozof moralista, za którego uważam się tu na równi z każdym z nas – Objawienia. Czego mi trzeba, i co mi wystarcza, to przyjrzeć się uważnie samemu sobie w sytuacji, gdy stwierdziwszy coś osobiście jako podmiot aktu poznania i dając temu wyraz w samooczywistym sądzie: „TAK JEST”, „TAKA JEST PRAWDA”, skłonny jestem temu skądinąd zaprzeczyć jako podmiot aktu wolnego wyboru – motywowany do tego RÓŻNEGO RODZAJU WARTOŚCIAMI. Czy wówczas nie STWIERDZAM sam WPROST, czyli DOŚWIADCZALNIE, pod swym własnym adresem: „TEGO MI NIE WOLNO!”?¹ Owszem, MOGĘ temu zaprzeczyć, NIE MUSZĘ tego

¹ Etyka mówi tu od wieków o GŁOSIE SUMIENIA. Pisze Karol Wojtyła: „Sumienie ujawnia też tkwiącą w wolności zależność od prawdy. Zależność ta, jak stwierdziliśmy uprzednio, jest podstawą samo-zależności osoby, czyli wolności w jej zasadniczym znaczeniu – wolności jako autodeterminacji. Wraz z tym jest ona także podstawą transcendencji osoby w czynie. Transcendencja osoby w czynie to nie tylko samo-zależność, zależność od własnego «ja». Wchodzi w nią równocześnie moment zależności od prawdy i moment ten ostatecznie kształtuje wolność. Nie realizuje się ona bowiem przez podporządkowanie sobie prawdy, ale przez podporządkowanie się prawdzie. Zależność od prawdy określa granice właściwej osobie ludzkiej autonomii”. I dalej: „Osobie ludzkiej przysługuje wolność nie jako czysta niezależność, ale jako samozależność, w której zawiera się zależność od prawdy. Ona to stanowi nade wszystko o duchowym dynamizmie osoby. Ona też równocześnie wskazuje na dynamikę spełniania się osoby, jak i jej nie-spełniania się w znaczeniu etycznym. Kryterium podziału i przeciwstawienia sprowadza się do prawdy: osoba jako «ktoś» obdarzony dynamizmem duchowym spełnia się poprzez dobro prawdziwe, nie spełnia się natomiast poprzez nie-prawdziwe dobro. Linia podziału, rozszczepienia i przeciwstawienia między dobrem a złem jako wartością i przeciwwartością moralną sprowadza się do prawdy. Chodzi tutaj właśnie o przeżywaną w sumieniu prawdę o dobru. Zależność od tej prawdy

potwierdzić. Czy jednak postępując wbrew temu, co sam naocznie stwierdziwszy, nadal swym sądem temu przytakuję, nie sprzeniewierzam się wprost SAMEMU SOBIE jako wartości NADRZĘDNEJ wobec wartości z nią kolidujących, wprowadzając – poprzez swe równoczesne „tak” (aktem poznania) i „nie” (aktem wyboru) wobec tego, co sam stwierdzam – tragiczny rozłam w samym sobie jako rozumnie wolnym „ja”? Czy pozostałbym – by użyć znanego przykładu – wraz z Piotrem z Ewangelii rozumnie wolny, czyli sobą, gdybym wraz z nim oświadczył, że nie znam człowieka, którego znam doskonale? Czy nie musiałoby się to stać już tylko za cenę przekreślenia mej rozumności przez mą wolność, czyli przez wolność, która rezygnując ze swej rozumności, rezygnuje *eo ipso* ze swej wolności na rzecz samowoli, czyli na rzecz jakiejś przemocy?

Cóż zatem jawi się tu jako bezpośrednie źródło i racja: „tego mi nie wolno”? Ewidentnym tego źródłem i racją jest TO, CO sam stwierdzam, czyli PRAWDA O STWIERDZONYM PRZEZE MNIE PRZEDMIOCIE (auto-transcendencja pozioma) i – w nierozłączalnym z tym związku – TEN, KTO ją sam stwierdza, czyli PRAWDA O MNIE JAKO STWIERDZAJĄCYM JĄ PODMIOCIE (auto-transcendencja pionowa), w końcu zaś prawda o mnie jako naocznym świadku i powierniku, czyli stróżu samego siebie jako naocznego świadka i powiernika prawdy o samym sobie (transcendencja transcendencji pionowej spiętrzona). Tyle że przedmiot troski tego stróża staje wobec mnie jako rządzący samym sobą podmiot (samo-rządność, auto-teleologia), co więcej, jako podmiot, który rządzi samym sobą w sposób samego siebie godny, czyli moralnie godziwy – jedynie wtedy, gdy rządzi się i kieruje sobą zawsze i tylko w świetle poznanej przez siebie prawdy o sobie.

konstytuuje osobę w jej transcendencji; transcendencja wolności przechodzi w transcendencję moralności” (*Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*. Lublin: TN KUL 1994 s. 198-199).

W ten oto sposób staję się sam sobie dany jako podmiotowi poznania i jednocześnie mi zadany jako podmiotowi mych wolnych decyzji, czyli, innymi słowy, powierzony samemu sobie w charakterze przedmiotu nikomu innemu nieodstępownej odpowiedzialności za siebie, za zachowanie swej integralności i za swe samospełnienie.

Status mego bycia w świecie rzeczy – jako bycia „naocznym ŚWIADKIEM i STRÓŻEM samego siebie”² – RÓŻNI mnie więc od nich wszystkich nieskończenie co do mej STRUKTURY BYTOWEJ jako do nich absolutnie nieredukowalny i WYRÓŻNIA mnie spośród nich wszystkich jako nieskończenie także co do mej AKSJOLOGICZNEJ RANGI do nich absolutnie nieredukowalny. Tak oto staję pośród świata rzeczy jako podmiot wobec samego siebie, jako *sui generis* ONTYCZNO-AKSJOLOGICZNEGO ABSOLUTU, czyli jako OSOBY właśnie: PODMIOTU, który sam siebie w tym charakterze odkrywa, i zarazem PRZEDMIOTU, który w tym charakterze jest przez siebie odkrywany, wobec *perfectissimum in entibus* – w języku św. Tomasza. Podkreślmy: ten oto nieredukowalnie mój własny status bycia dla siebie tymże absolutem, dany mi wprost, bezpośrednio, czyli w doświadczeniu samego siebie, ujawnia mi się jednak jako taki zawsze i tylko w kontekście współdoświadczenia realnego świata rzeczy i zawsze w kontraście do niego. Realizm obu korelatów tejże relacji – jej podmiotu i przedmiotu – przy równoczesnej ich absolutnej nieredukowalności do siebie w ich ontycznym i aksjologicznym wymiarze – oto co określa niezwykłość pozycji człowieka jako osobowego podmiotu i zarazem przedmiotu w świecie rzeczy.

² Godna uwagi jest tu wypowiedź Karola Wojtyły: „*L'irréductible* oznacza [...] to wszystko, co w człowieku niewidzialne, co całkowicie wewnętrzne, a PRZEZ CO KAŻDY CZŁOWIEK JEST jakby naocznym ŚWIADKIEM SIEBIE SAMEGO, swojego człowieczeństwa i swojej osoby” (*Podmiotowość i „to, co nieredukowalne” w człowieku*. W: *Osoba i czyn* s. 440-441).

Ten realny wśród świata rzeczy i nieredukowalny zarazem do świata rzeczy charakter osoby ludzkiej uwydatnił z całą precyzją św. Tomasz z Akwinu, określając osobę jako *perfectissimum in entibus*.

2. Osoba ludzka wobec osoby ludzkiej absolut wobec absolutu

Wraz z rozpoznaniem własnej struktury w sobie jako struktury swego rozumnie wolnego „ja”, czyli osoby, rozpoznaję w niej *eo ipso* – jako *universale in concreto*, czyli jako powszechne w konkretności – taką samą strukturę aksjologiczną każdego drugiego „ja”. I tak stoję w obliczu każdej drugiej osoby jako samokonstytuującego się podmiotu działania poprzez samopoznanie, czyli podmiotu, który aktem własnego odkrycia siebie współodkrywa w sobie również – tak samo jak ja – taką samą prawdę o strukturze wszystkich innych osób z moją osobą włącznie. Tak oto też wiążemy się wszyscy razem – *eo ipso* – normatywną mocą prawdy odkrytej o nas w nas do afirmowania każdej drugiej osoby dla niej samej w nierozłączalnej wspólnotności ich wszystkich jako warunku koniecznym ziszczenia wymogu afirmacji własnej osoby, również jako jedynie możliwej dla siebie szansy efektywnego samospełnienia. Niemożliwe jest bowiem „tak” dla samego siebie bez „tak” dla każdego drugiego jako ontyczno-aksjologicznego absolutu. Afirmację tę nazwał Sofokles w *Antygonie* miłością: „Urodziłam się, by współ-kochać, nie by współ-nienawidzić”. (Niegodnym państwa jako wspólnoty osób jest akt władzy, która z powołaniem się na stanowione prawo bezczęści zwłoki człowieka dlatego, że okazał się on tego państwa wrogiem). Oto dlaczego szansę samospełnienia daje każdy samemu sobie zawsze i tylko wówczas, gdy stwarza ją – na miarę swych możliwości – każdemu drugiemu, miłując go jak

siebie samego, co znaczy: dla niego samego. Człowiek spełnia – innymi słowy – swą wolność i siebie jako osoba tylko wtedy, gdy oddaje ją wraz z samym sobą w służbę każdego drugiego w imię uczestnictwa z wyboru w prawdzie o nim jako ontyczno-aksjologicznym absolutie, bez możliwości wyłączenia kogokolwiek z ich grona jako „królestwa wsobnych wartości” (*communio personarum*, solidarność). Natomiast podjęcie przez kogokolwiek próby programowego wysprzęglenia swej wolności z jej odniesienia do normatywnej mocy prawdy o (o)sobie i usytuowania jej „poza prawdą i błędem”, a w konsekwencji „poza dobrem i złem”, musi być postrzegana w pierwszym rzędzie przez niego samego jako radykalne zagrożenie dla jego własnej wolności i dla samego siebie ze strony wolności innych wobec siebie i własnej wolności. Drudzy stają się „piekłem” (Sartre): jeśli nie poddam ich wolności mej własnej, stanę się ich wolności niewolnikiem. *Tertium non datur*. Rozstrzygnięcie sporu w drodze dialogu, rozumianego jako wspólne szukanie racji prawdy, staje się nieporozumieniem. Miejsce racji prawdy zastępuje racja siły. Oto czego w Polsce doświadczyli Kowalscy, którym oferowano wolność poza więzieniem pod warunkiem, że złożą swój podpis pod oczywistym fałszem. Oto też dlaczego ci sami Kowalscy w przededniu wyborów w Polsce w dniu 4 czerwca 1989 r. zareagowali na tę propozycję afiszem z tym jednym zrozumiałym dla wszystkich napisem: „Żeby Polska była Polską, 2 + 2 musi być ZAWSZE cztery!”. Osoba jako rozumnie wolne „ja” przekreśla samą siebie i swą wolność, gdy swą wolnością przekreśla swą rozumność, wyradza się w samowolę, poddając się przy tym sama w niewolę jakiejś przemocy.

3. Wolność i prawda wobec paradoksu błędnego sumienia Nieodzowność dialogu

Tutaj należy też umiejscowić problem sposobu afirmacji drugiej osoby w sytuacji kolizji wolności, mającej swe źródło w konflikcie co do rozpoznania przedmiotowej prawdy, z uwagi na to, że jest ona podmiotowi dana zawsze i jedynie poprzez akt jego własnego poznania (sumienia) i tą jedynie drogą „ima się” ona jego wolności. Oto dlaczego podmiot może afirmować przedmiotową prawdę zawsze i tylko w tej postaci, w jakiej dla jego wolności interioryzuje ją jego własny rozum (sumienie). Klucz do rozwiązania tego podstawowo ważnego problemu dla rozwoju kultury osoby i kultury współżycia osób ze sobą, a w szczególności dla kultury w wyrażaniu ich troski o to wspólne wszystkich dobro, jakim jest państwo, leży w WYZWALAJĄCEJ ROLI ODKRYWANIA SWYCH WŁASNYCH POMYŁEK. Wniosek, jaki stąd płynie dla własnej osoby: „ZAWSZE NALEŻY RESPEKTOWAĆ SĄDY WŁASNEGO SUMIENIA I NIGDY NIE PRZESTAĆ ICH KONTROLOWAĆ”³, należy przenieść – *mutatis mutandis* – na relacje międzyosobowe. Wyrazi się on postulatem sprzężenia ZASADY PLURALIZMU, jako wyrazu respektu należnego drugiemu z tytułu jego wierności dla prawdy, tak jak ją sam postrzega, z ZASADĄ DIALOGU jako wyrazu obopólnej troski o transsubiektywną prawdę.

Dialog jawi się tu jako rozmowa dwu różnie myślących w danej sprawie osób, podjęta na równi z respektu dla prawdy, jak i dla drugiego jako jej powiernika. Taka ich postawa w sporze o rację dopuszcza z góry jednego tylko w nim zwycięzcę: prawdę i jej rację. W tej sytuacji podjęcie dialogu oznacza nie tylko stworzenie drugiemu szansy samokontroli własnego poznania (sumienia) jako lektora prawdy, lecz także prośbę do drugiego

³ *Don't trust your conscience!* – to mądry tytuł podręcznika etyki pewnego Amerykanina.

o stworzenie swemu partnerowi szansy do identycznej samokontroli. Tak pojęty dialog to rodzaj aktu czci, złożonego razem przez obie strony prawdzie i sobie nawzajem jako jej powiernikom, czyli podmiotom wolności, upatrującym wszakże swą wolność wyłącznie w bezinteresownej służbie na rzecz prawdy⁴. Stąd też jedyną trudnością, która czyniłaby dialog niemożliwym, mogłaby być tylko opinia, skądinąd jawnie bezzasadna, że sumienie nie jest lektorem i sługą prawdy, lecz jej kreatorem. Tak oto dialog, rozmowa (parlament wywodzi się od *parlare*, rozmawiać) jawi się jako warunek *sine qua non* politycznej kultury.

4. Godność osoby a życie jako dobro konieczne dla osoby

Wracając do struktury osoby jako aksjologicznego absolutu nie wolno nam jednak nie dostrzec, iż jest ona tym, KIM jest, dlatego że w ogóle JEST, że ISTNIEJE, czyli dlatego, że ŻYJE. Oto dlaczego Tomasz *viventibus vivere est esse* („dla istot żyjących żyć to istnieć”) rozświecła nam do końca pozycję osoby jako aksjologicznego absolutu w metodologicznej strukturze etyki i teorii polityki, a w konsekwencji w inspirowaniu nas jako ludzi i obywateli do zajęcia współmiernej moralnie postawy wobec życia człowieka w promowaniu autentycznej kultury życia jako kultury politycznej. Skoro bowiem życie człowieka w jego osobowej strukturze jawi się jako dobro dla niego fundamentalne, to niemożliwe jest „tak” dla człowieka bez „tak” dla jego życia⁵.

⁴ Por. T. S t y c z e ń. *Prawda o osobie: godność osobowa wobec godności osobistej. Odpowiedź Tadeuszowi Szkotutowi*. „Ethos” 1997 nr 38-39 (zeszyt tematyczny: „Kapłan w końcu wieku: sługa czy funkcjonariusz?”) s. 243-253.

⁵ Ukazany tu związek stanowi metodologiczną podstawę – w charakterze tzw. dowodu z przykładu – dla zasadnego formułowania w etyce twierdzeń treściowo bogatszych od naczelnej normy etycznej, a zarazem uniwersalnie –

Miarą wartości postawy każdego z nas jako człowieka i obywatela – oraz każdej z tworzonych przez nas wspólnot z państwem na czele – staje się odtąd nasz stosunek do godności osobowej każdego z nas, jako aksjologicznego absolutu, czego wykładnikiem i sprawdzianem jest absolutny respekt dla życia człowieka najsłabszego w ich wspólnocie. Sedno sprawy wyraża tu wykładnia zasady sprawiedliwości w duchu opcji preferencyjnej na rzecz najsłabszych (encyklika *Sollicitudo rei socialis* i tzw. reguła *maxi-min*)⁶.

Etyka jednak jako filozofia to nie tylko prezentacja – czyli fenomenologiczny opis – danego człowiekowi wprost jego aksjologicznego obrazu. To także próba, więcej, metodologiczna konieczność, ultymatywnego wyjaśnienia faktu istnienia człowieka, czyli jego metafizyka jako podmiotu powinności moralnej. Człowiek bowiem jawi się nam jako byt przygodny. Istnieje, żyje, i jest tym, kim jest, w całej swej godności wyłącznie z bezinteresownego daru szczodrości swego Stwórcy. Przygodność istnienia człowieka nie przekreśla jego godności, przeciwnie – odsłania (nadspodziewanie) nieskończony wręcz wymiar jego osobowej godności, wiążąc ją nierozłącznie z godnością samego jego Osobowego Stwórcy. Najcelniej wyraża sedno tej sprawy św. Augustyn w autobiografizującym języku: „Nie ma mnie bez Ciebie we mnie”. Wszak znaczy to odtąd: Z Bogiem w sobie mam do czynienia, mając z samym sobą do czynienia. *Intimior*

czyli nie mniej niż ona sama – ważnych. W tym charakterze stanowi on metodologiczną podstawę dla sedna przesłania, jakiemu dał wyraz Jan Paweł II w swej encyklice *Veritatis splendor*. Por. T. S t y c z e Ń. *Wolność z prawdy żyje. Wokół encykliki „Veritatis splendor”*. W: J a n P a w e ł II. *Veritatis splendor. Tekst i komentarze*. Red. A. Szostek MIC. Lublin: RW KUL 1995 s. 127-168 zvl. przyp. 30.

⁶ Proponowana współcześnie przez Johna Rawlsa reguła *maxi-min* oddaje co do sensu treść W. Kadłubka ujęcia sprawiedliwości: *Iustitia est quae maxime prodest ei qui minime potest*.

intimo meo. Dotyczy to na równi sposobu traktowania wszystkich pozostałych osób.

Nam zaś, chrześcijanom, nie wolno tu – wraz ze św. Augustynem – nie dostrzec w sobie wtedy Boga również w roli Odkupiciela człowieka, interweniującego wprost w nasz dramat moralny, na który odpowiedzią z Jego strony staje się wydarzenie: Bóg Człowiekiem, więcej, Bóg Chlebem, czyli Eucharystia: *Sacrum*, NIE ZNAJĄCE RÓWNEGO SOBIE.

Zasada kultury bycia ludzi razem, w społeczeństwie i państwie, uzyskuje tu coś istotnie nowego bez uszczerbku czegośkolwiek z aksjologicznego depozytu filozoficznego poznania człowieka. *Homo homini homo* JAKO OBYWATEL – uzyskuje tu dodatkową, możliwie najwyższą rangę: *homo homini res sacra*. Św. Augustyn powie tu wręcz: *Deus homo ut homo fieret deus!* (Tu: Gaspari jako człowiek-sługa Eucharystii i jeden z czołowych „ojców Europy”, kandydat na ołtarze). Rzec to godna najwyższej uwagi zwłaszcza w kontekście tematu naszego Kongresu: „*Sacrum i kultura: chrześcijańskie korzenie przyszłości*”, skoro już sama metafizyka człowieka jako naturalna o nim wiedza sytuuje go – na podstawie auto-diagnozy jego moralnego dramatu – na progu chrześcijańskiego Objawienia. Czy to nie rdzennie pierwotne *praeambulum* wśród wszystkich pozostałych *praeambula fidei*?⁷

5. „Prawo przeciwko życiu”, czyli absurd kultury śmierci

Wracając raz jeszcze na fenomenologiczną płaszczyznę naszej refleksji, podkreślmy ponownie, że w aksjologicznej strukturze osoby jako aksjologicznego absolutu życie człowieka jawi się

⁷ Czy nie tu filozofia człowieka jako metafizyka jego winy-grzechu staje się filozofią adwentu?

jako dobro dla niego fundamentalne. Wartość życia osoby bowiem jako wartość jej istnienia, wchodząc w samo wnętrze jej struktury, staje się *eo ipso* wartością o randze warunku *sine qua non* rzetelnej – nie pozornej tylko – afirmacji jej wartości dla niej samej. ABSURDEM BYŁABY AFIRMACJA OSOBY BEZ AFIRMACJI JEJ ŻYCIA. To jednak, co jako absurd jest logicznie absolutnie niemożliwe, okazuje się tragicznie możliwym moralnie. Owszem, jest tragicznym faktem, który jako taki właśnie wszedł w obręb tego, co socjologicznie określa się dziś mianem kultury⁸.

Podjęmując tę sprawę Jan Paweł II wprowadza – do języka encykliki *Evangelium vitae* dla określenia aktu legalizacji zamachu na życie Nienarodzonego, jakie ma miejsce w przypadku legalizacji aborcji przez demokratyczne państwo – wyzywająco paradoksalną nazwę „kultura śmierci”. Czyni to, aby przestrzec nas współczesnych, jako odpowiedzialnych za kształt swych państw obywateli, przed próbą dokonania i utrwalenia tego moralnie samobójczego kroku. Czymże jest bowiem akt wyjęcia ustawą prawa spod wszelkiej jego ochrony tych, którzy – będąc zupełnie bezbronnymi i niewinnymi – są zabijani, aby TAŻ SAMĄ USTAWĄ chronić, a nawet wspomagać z budżetu państwa tych, którzy ich zabijają? Mamy tu do czynienia, po pierwsze, z aktem zafałszowania prawa: BEZPRAWIE PRAWEM, a po drugie, z aktem zafałszowania państwa: PAŃSTWO PRAWA INSTYTUCJĄ BEZPRAWIA⁹. Jan Paweł II stawia nas wobec problemu: czyśmy jako

⁸ Wyłączamy tu przypadek zabójstwa agresora w obronie życia ofiary jego agresji jako zewnętrzny wobec meritum podjętej tu sprawy (opierając się na zasadzie podwójnego skutku).

⁹ Por. T. S t y c z e ń. „Nigdy więcej!” *Aby kultura śmierci nie doprowadziła do śmierci kultury*. W: E. S g r e c c i a, T. S t y c z e ń SDS, J. G u l a, C. R i t t e r (wyd.). *Medycyna i prawo: za czy przeciwko życiu? Materiały z sympozjum zorganizowanego w 50. rocznicę uchwalenia przez Organizację Narodów Zjednoczonych Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka* (Warszawa–Lublin–Kraków 30 XI–5 XII 1998). Lublin: RW KUL 1999 s. 6-13.

obywatele swych państw, a więc jako ludzie, już to dostrzegli, czy jeszcze nie; jeśli zaś tak, to cośmy już zrobili, a czego jeszcze nie, ażeby kultura śmierci nie przerodziła się w śmierć kultury? Odnosząc ten stan rzeczy do współczesnych państw demokratycznych Jan Paweł II nie zawahał się go określić w *Evangelium vitae* mianem-przestroga: „zakamuflowany totalitaryzm”! Nienarodzony woła „niemym krzykiem” do każdego z obywateli państwa i państwa jako „rzeczy wspólnej”, w której go poczęto: Bądź mi „Bliźnim”, w przeciwnym razie przestaniesz być sobą!

Nota bene. Papież nie oszczędził nikomu z nas w Polsce usłyszeć tego słowa: „zakamuflowany totalitaryzm”, przywołując go w Parlamencie Rzeczypospolitej Polskiej w swym orędziu do Narodu w dniu 11 czerwca 1999 r.: „Razem tworzyć wspólne dobro Ojczyzny”. Czy nie uczynił tego z najgłębszej troski o każdego z nas jako OBYWATELA POLSKI, o NASZĄ PRZYSZŁOŚĆ, i o to, co Polska PRZED WSZYSTKIM mogłaby i powinna wnieść do Europy?

WNIOSKI

W ten oto sposób jawią się nam dwie komplementarne względem siebie podstawy aksjologiczne etyki. Są to:

- (1) wartość ludzkiej osoby jako rozumnie wolnego „ja”, aksjologicznego absolutu, oraz
- (2) wartość ludzkiego życia jako fundamentalnego dobra dla tegoż absolutu – dla osoby.

W konsekwencji do tego jawią się nam dwa nierozłączalne względem siebie motywy dla czynów kształtujących właściwą postawę moralną człowieka jako obywatela wobec drugich, czyli jego polityczną kulturę:

- (1) bezwarunkowe „tak” w czynie dla jego wolności w prawie (dialog), jak i

(2) bezwarunkowe „tak” dla jego życia jako fundamentalnego dobra dla osoby.

Kończę słowami, w których widzę kapitalne streszczenie mej wypowiedzi, a którymi Jan Paweł II zwieńczył swe orędzie do wspólnoty akademickiej KUL 9 czerwca 1987 r., dwa lata przed „Solidarnościowym Przełomem” 1989 r., w „ROKU URODZAJU”, roku, który zaowocował wkrótce wiekopomną encykliką *Centesimus Annus*:

UNIWERSYTECIE! ALMA MATER! SŁUŻ PRAWDZIE!

JEŚLI SŁUŻYSZ PRAWDZIE – SŁUŻYSZ WOLNOŚCI.

WYZWALANIU CZŁOWIEKA I NARODU. SŁUŻYSZ ŻYCIU!

ALEKSANDER SMOLAR

NIEPOKÓJ O POLITYKĘ DEMOKRATYCZNĄ W CZASACH JEJ TRIUMFU

Dla potrzeb poniższych uwag określmy politykę demokratyczną jako obszar wolności, ograniczony podstawowymi, akceptowanymi przez wspólnotę polityczną zasadami i normami prawnymi. Poza tym polityka nie ma ściśle określonych granic ani też z góry danych konkretnych celów. Dochodzi się do nich w procesie politycznych debat i decyzji. Do obszaru polityki nie należą więc te obszary ludzkiej działalności, w których cele są oczywiste, konieczne czy nieuchronne. Przy tym źródła pewności mogą być różne: nakazy religijne, ograniczenia technologiczne, doktryny filozoficzne, normy prawa, zależności makroekonomiczne, obyczaje czy autorytet uznanych specjalistów. W takich sytuacjach nie ma potrzeby negocjowania kompromisu, wspólnego znajdowania odpowiedzi na problemy, które stawia życie zbiorowe. Wszystkie te pozapolityczne ograniczenia zakreślają pole polityki. Obszarem polityki jest właśnie ta resztówka: specyficzna sfera ludzkiej działalności, która pozostaje nieokreślona zarówno z punktu widzenia epistemologicznego, jak i (do pewnego stopnia) normatywnego.

Nieokreśloność aksjologiczna i poznawcza sfery politycznej może mieć trzy różne źródła:

Po pierwsze, wynikać może z ograniczonego charakteru naszej wiedzy, gdy ani nauka, ani tradycja, ani religia, ani prawo, ani filozofia nie oświetlają drogi, którą podąża wspólnota.

Po drugie, rzecz ważniejsza, może być rezultatem współżycia wielu, często sprzecznych norm moralnych, zasad aksjologicznych i epistemologicznych w danym społeczeństwie. Polityka jest tu następstwem etycznego i poznawczego pluralizmu. Decyzja polityczna nie służy orzekaniu o tym, co jest prawdziwe ani też co dobre, ale decyduje o przyjęciu ustawy, określeniu kierunków zmian niezbędnych dla zapewnienia społecznej integracji i rozwoju. W obszarach konfliktowych wartości i interesów bezwzględne normy etyczne i prawda ustępują miejsca decyzji politycznej opartej na kompromisie.

Po trzecie, sytuacja, w której polityka bierze na siebie odpowiedzialność za dobro i prawdę, ukazana została przez Maxa Webera w znanym przeciwstawieniu dwóch etyk: ETYKI PRZEKOŃAŃ i ETYKI ODPOWIEDZIALNOŚCI. Polityk nie może kierować się absolutnymi zasadami, abstrahując od skutków podejmowanych działań dla państwa i obywateli. Nie może czynić swojej zasady: „niech sprawiedliwość stanie się zadość i niech świat szczęśnie”. Musi brać pod uwagę następstwa swego działania. Wyszukiwać rozwiązania sytuujące się między zasadami, potrzebami wspólnoty politycznej i ograniczeniami rzeczywistości. Machiavelli i kardynał Richelieu dostarczają dwóch dyskusyjnych, ale do dziś pilnie analizowanych przykładów uznania konieczności współistnienia chrześcijańskiej aksjologii z działaniem podporządkowanym potrzebom racji stanu.

Autonomia polityki, jej suwerenność, znajduje się w stanie permanentnego zagrożenia. Trzeba też powiedzieć, że szczególnie w XX wieku deifikacja polityki była źródłem wielkich zagrożeń dla innych dziedzin ludzkiej aktywności, dla samego człowieka. Z powyższych uwag wynika, że jednym z elementów aksjologii politycznej winno być określenie granic polityki, nawet jeżeli jest to przedsięwzięcie pełne ryzyka, czasami na miarę Syzyfa, w demokracji bowiem to wspólnota polityczna określa pole polityki, w rozległych ramach podstawowych akceptowanych norm moral-

nych i ograniczeń konstytucyjnych. W poniższych uwagach spróbuję nakreślić główne kierunki zagrożeń dla polityki w dzisiejszym świecie.

DAŻENIE DO LIKWIDACJI POLITYKI
POD HASŁEM JEJ SZKODLIWOŚCI,
ANACHRONIZMU CZY NIEEFEKTYWNOŚCI

W istocie chodzi o eliminację problemu mediacji między sferą wartości a sferą działań zbiorowych. W ten sposób dąży się do eliminacji decyzji zbiorowych albo dylematów moralnych z nimi związanych.

Mit wszechpotęgi polityki ustąpił miejsca wizji beziły polityki, szkodliwości polityki. Próbuje się na wszelkie sposoby ją zlikwidować czy przynajmniej radykalnie ograniczyć. Tendencje antypolityczne występowały zawsze, dziś jednak są one szczególnie silne. Próbuje się narzucić polityce, jako regulatywną, zasadę niepolityczną lub przynajmniej radykalnie ograniczyć pole polityki.

Pojawia się przekonanie, że samoregulujące mechanizmy (przede wszystkim rynku) lepiej rozwiązują problemy zbiorowości, zapewniają bardziej dynamiczny rozwój, bardziej sprawiedliwy rozdział bogactw niż zbiorowo podejmowane decyzje. Rozwiązania dylematów politycznych szuka się w istocie w likwidacji decyzji zbiorowych na rzecz decyzji indywidualnych. W pragmatyzmie widzi się skuteczną odpowiedź na napięcia i konflikty wywoływane przez wybór między konkurującymi wartościami i celami w ramach wspólnoty. Do zdetronizowania polityki zmierzają ideologie, które w społeczeństwie widzą uniformizm, a nie pluralizm, te które dostrzegają konieczności tam, gdzie są skomplikowane współzależności; te, które przeciwstawiają władzy politycznej nieograniczony indywidualizm. Istotnie, tam, gdzie

nie widzi się wspólnoty, a wyłącznie jednostki, nie ma miejsca dla polityki.

Politykę traktuje się jako anachronizm, jej mechanizmy i decyzje jako wynik ignorancji, irracjonalności, braku wiedzy na temat rzeczywistych mechanizmów życia społecznego czy w stosunkach ze światem natury. Polityczne debaty w tej optyce są wyłącznie stratą czasu, jeżeli nie zachętą do korupcji i nieefektywności. W świecie, w którym podstawowe decyzje dotyczące społeczeństwa mają podejmować „specjaliści” – ekonomiści, technicy etc. – nie ma miejsca na wartości, etykę, wybory moralne ani na kompromisy między wyznawcami różnych wartości i reprezentantami interesów. Technokratyczna antypolityka sprowadza wybory zbiorowe – dobro zbiorowe i zło zbiorowe – do czysto racjonalnego wyboru, pozbawionego wymiaru moralnego. Gdzie nie ma miejsca na dobro i zło, gdzie zły wybór może być wyłącznie wynikiem złej woli, ignorancji, fałszywych priorytetów.

Dążenie do ograniczenia pola kontrolowanego przez politykę jest zrozumiałe i konieczne po upadku komunizmu. Do tego zmierza ustanowienie państwa prawa, niezależnych środków przekazu, gospodarki rynkowej etc. Również w krajach tradycyjnej demokracji ograniczenia wpływów polityki po ekscesach „państwa dobrobytu” jest sprawą zrozumiałą. Problem polega na granicach tendencji antypolitycznych. W wielu z nich widzieć można zagrożenie dla wspólnoty demokratycznej, jej autonomii, jej zdolności budowania konsensu. Również zagrożenie dla sfery wartości, które zostają odepchnięte od sfery decyzji. Decyzje przyjmują wówczas postać pragmatyczną bądź podporządkowane są specyficznym zasadom i procedurom oderwanym od troski etycznej. Paradoksalnie, prowadzi to do spełnienia ideału Saint Simona: „zastąpienia rządów nad ludźmi zarządzaniem rzeczami”, ale w formie przewrotnej: zastępuje się rządzenie ludźmi – dzia-

łałość *par excellence* polityczna – przez zarządzanie ludźmi jak przedmiotami.

Technokratyczna antypolityka przedstawia sytuacje społeczne jako fundamentalnie pozbawione alternatyw: ekonomia, nauka administracji czy zasady finansów publicznych – wskazywać mają na jedyne dobre rozwiązanie. Jest to równoznaczne z odrzuceniem demokracji. Przeciwnicy Margaret Thatcher nazywali ją czasami „TINA”, co jest skrótem od „there is no alternative” (nie ma alternatywy).

Populizm jest inną popularną formą antypolityki. Istnieje niezliczona ilość definicji populizmu. Wspólna jest im odmowa uznania autonomii sfery polityki, odrzucenie jej mediacyjnej funkcji. Rolę polityki ma przejąć bezpośredni stosunek charzmatycznego wodza do nieodróżnicowanych mas. Podobnie jak w przypadku technokratycznej wizji antypolityki, populistyczna odrzuca autonomię etyczną sfery polityki. Tyle że w pierwszej dominuje mechanicystyczna, w drugiej zaś organicystyczna wizja społeczeństwa. Wedle pierwszej wizji przywódca jest najważniejszym trybikiem mechanizmu, tym który – dzięki posiadanej wiedzy naukowej i technicznej – lepiej od innych wie, jakie są konieczności. W drugiej wizji przywódca jest głową, źródłem wszelkiej mądrości, gwarantem pomyślności innych części społecznego organizmu.

Inną formą detronizacji polityki i oderwania jej od zasad etycznych jest redukcja jej do statusu gry strategicznej, walki jednostek i grup o społeczne nagrody: o władzę, pozycję, wpływy, majątek, społeczne uznanie. Podobne są skutki, gdy w polityce widzi się jedynie spektakl z jego aktorami i niezwykłą dramaturgią; gdy narcystyczna potrzeba samoafirmacji czy estetyczna potrzeba spektaklu bierze górę nad potrzebami wspólnoty.

PRÓBA NARZUCENIA POLITYCE WARTOŚCI BEZWZGLĘDNYCH

Oznacza to redukowanie polityki do narzędzia bezpośredniego aplikowania zasad religijnych czy etycznych. Likwiduje się wówczas *de facto* suwerenność wspólnoty politycznej, znaczenie debat publicznych, sens polityki jako sfery mediacji, dochodzenia do kompromisów między sprzecznymi wyobrażeniami o tym, co dobre dla wspólnoty i jej obywateli.

Państwo nowoczesnej demokracji liberalnej, przy mnogości konkretnych rozwiązań, celowo i świadomie ograniczało rolę religijnych ideałów i instytucji w organizowaniu życia publicznego, widząc w świeckim charakterze sfery politycznej możliwość uniknięcia polaryzacji i wojen religijnych. Była to więc odpowiedź na warunki pluralistycznego społeczeństwa. Polityka nie miała być sferą, w której ramach rozstrzyga się konflikty normatywne, które ze swojej natury nie są negocjowalne, których nie można usunąć w drodze kompromisów. Oczywiście nie oznaczało to w żadnym razie spychania religii do sfery prywatnej, poza obszar debaty publicznej.

Konflikty normatywne pozostawały ograniczone w sytuacji dominacji wiary religijnej w społeczeństwie tradycyjnym. Nawet jeżeli „prorok był uzbrojony” i wiara była narzucana. Były one słabo obecne również wtedy, gdy podstawowe podziały normatywne były ograniczone dzięki szerokiej akceptacji minimum aksjologii i kultury chrześcijańskiej. Niezgoda mogła panować w sferze prywatnej, ale w sprawach dotyczących porządku publicznego – natury sprawiedliwości, wolności, tolerancji, organizacji życia rodzinnego, celów kształcenia – panowała szeroka zgoda. Właśnie ze względu na nią można było domenę publiczną traktować jako sferę neutralną. Nie była to wcale domena zsekularyzowana.

Wraz z postępem modernizacji, rozwojem demokracji liberalnej pluralizm staje się nie tylko faktem, ale i cnotą, gwarancją

wspólnego życia zróżnicowanej wspólnoty w warunkach pokoju społecznego. W konsekwencji konflikty normatywne w nowoczesnych społeczeństwach rozgrywają się często wokół problemu granic pluralizmu, a więc równocześnie granic polityki.

Ograniczenie polityki w sferze, w której odgrywała ona zasadniczą rolę w pierwszej połowie XX wieku – w sferze gospodarczej i społecznej – prowadziło do przemieszczenia pola polityki tam, gdzie przedtem polityka nie miała prawa wstępu (np. sprawa aborcji, eutanazji, kontroli urodzin etc.) – do sfery kultury i moralności. Problemami publicznymi stają się często problemy należące jeszcze do niedawna do sfery prywatnej. Drastycznego przykładu dostarczyła tu sprawa prezydenta Clintona i jego zainteresowań seksualnych, która przez długie miesiące skupiała uwagę Stanów Zjednoczonych i milionów cudzoziemców.

O konfliktach normatywnych w Polsce po 1989 r. i o roli w nich Kościoła instytucjonalnego, który z trudnością przyzwyczajał się do warunków demokracji, pisano wiele. Podkreślano, jak na poczucie zagrożenia, wywołane radykalnymi zmianami, Kościół reagował próbą bezpośredniego poddania polityki zasadom etyki. Dla wielu ludzi Kościoła nie do przyjęcia było „relatywizowanie” zasad etycznych poprzez poddanie ich głosowaniu. W tej optyce zadaniem państwa staje się obrona wartości absolutnych. Po upadku komunizmu – pisał ks. Józef Tischner – „[...] polityka nabrała wyraźnie «soteriologicznego» znaczenia: stała się drogą do zbawienia człowieka. Takiego samego znaczenia nabrało pośrednio państwo, a przede wszystkim jego prawodawstwo. Nieetyczne ustawodawstwo okazuje się nie tylko zagrożeniem państwa, ale również życia wiecznego”.

LIKWIDACJA NAPIĘCIA MIĘDZY SFERĄ WARTOŚCI
A SFERĄ DECYZJI ZBIOROWYCH
POPRZEZ PODWAŻENIE SAMEGO ISTNIENIA PRAWDY I DOBRA
JAKO KATEGORII OBIEKTYWNYCH

Przeciwnie zagrożenie dla polityki wynika z przekonania, że prawda, o ile nie jest zweryfikowana naukowym doświadczeniem, ma charakter osobisty, wyrasta z doświadczenia, a więc jest warunkowa. To, co „rzeczywiste” i „dobre”, nie jest więc stałe i trwałe, ale mniej czy bardziej względne. W tej wizji rzeczywistość jest plastyczna, wynika z zaangażowania jednostki.

Alexis de Tocqueville pisał o nieuchronnym postępie wolności. Postęp wolności politycznej, osobistej, wolności gospodarczej musiał zapewne pociągnąć za sobą pojawienie się postulatu i praktyki wolności moralnej. Dotychczas normy etyczne były – dla ludzi wierzących – wynikiem nakazów Boskich, dla innych dyktował je imperatyw kategoryczny, były wpisane w cnoty republikańskie czy wynikały ze „świadomości zbiorowej”, ale nie stanowiły przedmiotu wyborów indywidualnych. Dziś problem ten pojawił się z całą mocą. Towarzyszy temu – częsta wśród konserwatystów, ale i ludzi innych orientacji – refleksja na temat moralnego upadku społeczeństw nowoczesnych. Takie cnoty jak uczciwość, wierność, odpowiedzialność za dobro wspólne, aż po gotowość ponoszenia ofiar dla wspólnoty etc., zdają się dziś przeżywać głęboki kryzys. Problemy aborcji, eutanazji, pornografii, rozwodów, przestępczości są przywoływane jako dowody na tezę moralnego upadku. Jedni źródła przemian moralnych widzą w liberalizmie (w którym widzi się inne oblicze totalitaryzmu), inni w rewolucji kulturalnej lat sześćdziesiątych, w modnych prądach filozoficznych, inni jeszcze w szerszych przemianach ekonomicznych ostatnich dekad (Daniel Bell) czy w globalnych zmianach społeczno-kulturowych (Ronald Inglehart). Zależnie też od zajmowanego stanowiska widzi się

przede wszystkim skutki negatywne czy pozytywne zachodzących zmian.

Ogólnie rzecz biorąc, lewica widziała odpowiedź na bolączki współczesnego społeczeństwa w deregulacji zachowań indywidualnych i w pełni wolności moralnej oraz optowała za regulacją ekonomiczną i społeczną, łącząc w ten sposób liberalizm kulturowy i etyczny z interwencjonizmem ekonomicznym i społecznym; konserwatyści łączą wizję ekonomicznej deregulacji z moralną regulacją przez państwo zachowań indywidualnych, wybierają więc radykalny liberalizm ekonomiczny i społeczny w powiązaniu z konserwatywnym interwencjonizmem, paternalizmem w sferze moralnej i kulturowej. Jedni sytuowali politykę w sferze ekonomii i problemów społecznych, drudzy zaś coraz bardziej gotowi są przesuwać pole polityki ku problemom etycznym i kulturowym.

PRZYPISANIE POLITYCE MONOPOLU POZNAWCZEGO I ETYCZNEGO

Wszystko wtedy staje się formalnie polityką, w istocie prowadząc do jej likwidacji. Chodzi tu oczywiście o kazuś systemów totalitarnych. Podporządkowanie wszelkich domen aktywności ludzkiej polityce związane było z przekonaniem o posiadaniu pełnej wiedzy na temat rzeczywistości, dynamiki jej rozwoju i przeznaczenia społeczeństwa. Wartości wyprowadzało się z wizji konieczności historycznych czy biologicznych oraz z utopii przyszłości. Totalitaryzm dążył w swej ideologii do szczególnej, gnostycznej syntezy nauki i wiary. Obie główne ideologie totalitarne próbowały dać odpowiedź polityczną na metafizyczny problem sensu istnienia oraz odpowiedź metafizyczną na polityczne problemy organizacji społeczeństwa, aby zapewnić jego funkcjonowanie i rozwój.

Rozważania o kryzysie demokracji brzmią dziś paradoksalnie, zważywszy na fakt, że nigdy dotychczas demokracja nie była tak powszechnie w świecie akceptowana jak obecnie. Zarówno jako ideał, jak i praktyka polityczna. Temat kryzysu demokracji zdaje się jednak stale jej towarzyszyć, niezależnie od rzeczywistego jej stanu. Mimo dzisiejszego wigoru, demokracja ma w sobie niewątpliwie coś kruchego, u samych swoich podstaw. Problemy z polityką demokratyczną przypisywano jej „przeciążeniu” w wyniku nadmiernych oczekiwań i nadmiernej aktywności obywateli (Samuel Huntington i inni krytycy konserwatywni). Widziano kryzys w osłabieniu legitymacji demokracji mieszczańskiej (krytycy lewicowi: Habermas, Offe), widziano problemy w indywidualizmie, podkopującym tradycyjne cnoty obywatelskie (komunitarianie różnych orientacji). Najgłębsze źródła problemów widzi się jednak w osłabieniu fundamentu religijnego, na jakim wznosił się gmach współczesnej demokracji. Pisał o tym dużo już Alexis de Tocqueville, widząc w nauczaniu Jezusa najgłębsze źródła przekonań demokratycznych. W Ameryce „duch wiary” i „duch demokracji” nawzajem się wzmacniały. Było to możliwe dzięki wczesnej separacji państwa od Kościołów. W Europie stosunki te układały się mniej szczęśliwie, choć bardzo różnie. Związane to było z bolesnym często procesem autonomizacji wspólnoty politycznej od sfery bezpośrednich wpływów Kościoła czy Kościołów. Tak długo jednak, jak długo wartości chrześcijańskie pozostawały, choćby *implicite*, wspólnym punktem odniesienia, demokracja miała silne korzenie aksjologiczne. Wraz jednak z postępującą pluralizacją wartości, interesów, kultur wspólna podstawa normatywna ulegała postępującej erozji. W ten sposób rozwój demokracji, umacnianie i poszerzanie jej wpływów w świecie osłabiało z czasem jej normatywne korzenie. Postęp demokracji w sensie Tocqueville’owskim, rosnące oczekiwania wolnościowe musiały prowadzić do poszerzania pola rewindykowanych wolności aż po wolności moralne, aż po indywidualizację moral-

ności. A więc podważania tego co, wydawałoby się, indywidualnie istnieć nie może.

W różny sposób próbowano poradzić sobie z osłabieniem aksjologicznego gruntu współczesnych demokracji:

1. Wraz z osłabianiem religijnego fundamentu, albo też w celu usunięcia religii z placu publicznego, nowoczesne wspólnoty demokratyczne wytwarzały własne świeckie religie. We Francji, od czasów Rewolucji 1789 r., prawdziwym kultem otoczona była Republika: ze swym Panteonem, martyrologią, hagiografią, liturgią, mitami, rytuałem, ołtarzami i świątyniami (Pierre Nora). W demokratycznej Republice Federalnej Niemiec przedmiotem prawdziwego kultu otoczone było Prawo Podstawowe – przyjęte oficjalnie jako konstytucja po zjednoczeniu w 1990 r. Wokół niej budowany był nie tylko prawny, ale i moralny konsens obywateli RFN.

Wraz ze słabnięciem w społeczeństwie wspólnych wartości i ideałów nowoczesne państwo odwołuje się w coraz większym stopniu do prawomocności norm proceduralnych, do legalności, konstytucjonalizmu podejmowanych decyzji. W ten sposób stara się utrzymać więź społeczną i umocnić swoją legitymację. Porównywano (Peter Berger) taki model porządku społecznego do systemu ruchu drogowego („traffic-system model of social order”). Jednakże procedury i instytucje, które mają je aplikować, są również przedmiotem wątpliwości, kontestacji, krytyki. Nie ma dla nich zapewne zagrożenia w czasach spokojnych, ale pojawić się może natychmiast w przypadku jakiegokolwiek kryzysu. Czy wówczas proceduralna demokracja, „patriotyzm konstytucyjny” czy „świecka religia republikanizmu” wystarczą jako fundament demokracji?

2. Skargom na podkopywanie tradycyjnych systemów etycznych, przejawom (do)wolności moralnej towarzyszy zarazem narastająca obecność różnych kodów moralnych, deontologicznych w życiu zbiorowym. Etyka zajmuje dużo miejsca w filozofii, prawie; mówi się wiele o o bioetyce, etyce biznesu, furorę wywołują akcje humanitarne; „Lekarze Świata” – organizacja humanitarna nowego

typu – otrzymała pokojową nagrodę Nobla. Problemy aborcji, dobrowolnej eutanazji, molestowania seksualnego czy pedofilii zajmują czołowe miejsce w debatach publicznych. Poważny wzrost wrażliwości w świecie rozwiniętych demokracji na obecność korupcji w życiu publicznym można również wiązać ze wzrostem wrażliwości moralnej w życiu publicznym. Nic bowiem nie wskazuje na to, aby zjawisko to szczególnie się rozplenilo w ostatniej dekadzie. Po czasach polityki i ekonomii nastala – wieszczą niektórzy obserwatorzy – epoka etyki. Być może problemy etyczne będą w zasadniczym stopniu kształtowały przyszłą mapę polityczną, określały podstawowe konflikty świata postmaterialistycznego. Już dziś badacze ewolucji potrzeb współczesnego człowieka i ich wpływu na poglądy i zachowania polityczne wskazują na wzrost roli potrzeb postmaterialnych, wśród których, poza domeną etyczną, czołową rolę zaczynają odgrywać problemy środowiska naturalnego (Ronald Inglehart).

Moralizm i ekologia zdają się być nową reinkarnacją ideologii, po katastrofie „religii sekularnych”. Czy jednak jest to jedynie zapełnianie pustki po upadłych wiarach, czy też wyraz pojawienia się nowych potrzeb, m.in. wyraz uświadomienia sobie źródeł problemów współczesnego społeczeństwa? Odpowiedź na to pytanie nie jest jasna.

Na tym tle godnym odnotowania jest obecna kariera pojęcia „praw człowieka”. Jest to naturalna reakcja na zbrodnie wieku XX, szczególnie państw totalitarnych i innych dyktatur. W dominującej retoryce dotyczącej „praw człowieka” zdaje się chodzić nie tyle o zrozumiałe dążenie do ograniczenia pola polityki, aby bronić ludzi przed destrukcyjnymi skutkami działania państwa, ile o ustanowienie nowej zasady metapolitycznej. W takiej postaci jest to kolejna, współczesna forma antypolitycznej utopii. Prawa człowieka wznosi się też obecnie na piedestał w stosunkach międzynarodowych. Próba ograniczenia zasady suwerenności państw, aby bronić ludzi przed prześladowaniem przez własne państwo, jest

niewątpliwie faktem pozytywnym, ale może też być źródłem wielu problemów związanych ze specyfiką polityki międzynarodowej. Pozostaje ona bowiem w dużym stopniu domeną Hobbesowskiego „stanu natury”.

Problemy ze sferą polityki i z moralnością publiczną prowadziły w ostatnich dekadach do niezwyklej kariery, wręcz mitologizowania roli „społeczeństwa obywatelskiego”. Jedni (konserwatyści) widzą w nim szansę na odrodzenie odpowiedzialności i zaradności obywatelskiej, zastąpienia Lewiatana „państwa dobrobytu” „społeczeństwem dobrobytu”, prywatną działalnością charytatywną. Inni (lewicowcy) widzą w nim szansę na pogłębienie społecznej demokracji, na szerszą obywatelską aktywność i współuczestnictwo w sprawach publicznych; nowe wcielenie starej nadziei na możliwość samodecydowania przez obywateli o własnym losie, o samorządnej wspólnotocie. Jedni i drudzy postrzegają społeczeństwo obywatelskie, za Tocquevillem, jako miejsce formowania się cnót obywatelskich, lekarstwo na społeczną anomie, na kryzys moralny współczesnych demokracji.

W odpowiedzi na to, co postrzega się jako etyczne wyjałowienie demokracji, na zagrożenia związane z radykalnym współczesnym indywidualizmem, rosną wpływy normatywnego radykalizmu, dążącego do podboju sfery polityki. Widoczne jest to w świecie muzułmańskim, ale daleko nie tylko. W przypadku Stanów Zjednoczonych mówi się czasami o toczącej się wojnie kulturowej o wymiarze „kosmologicznym” (James Davison Hunter). Nie przeciwstawiają się w niej różne wyznania, jak to bywało w przypadku konfliktów religijnych przeszłości. Obecnie ortodoksyjni, konserwatywni wyznawcy różnych wyznań zmagają się ze swoimi wierzącymi, liberalnymi, postępowymi przeciwnikami, dzieląc horyzontalnie, wedle metafizycznych podziałów, każde wyznanie na „ortodoksów” i „postępowców”. Konserwatywni katolicy, protestanccy ewangelicy i ortodoksyjni Żydzi mają mieć z sobą – wedle tej analizy – więcej wspólnego niż z progresistami ich własnego wyznania.

*

W okresie poprzedzającym wielkie zmiany 1989 r. w kręgach niezależnych Europy Środkowej i Wschodniej szeroko obecne było przekonanie, że krajom wychodzącym z komunizmu uda się uniknąć pewnych wad liberalnej i demokratycznej nowoczesności. Silnie obecna była wiara, że region najbardziej doświadczony przez zbrodnie totalitarnego nihilizmu będzie w stanie przyczynić się do moralnego odrodzenia demokracji i Europy. Misja ta miała być nie tylko i nie tyle wynikiem cierpienia, ale skutkiem oporu i dogłębnego przemyślenia doświadczeń mijającego wieku. Zrozumiałe, że doświadczenia Polski najbardziej przykuwały uwagę – ze względu na doświadczenia „Solidarności”, znaczenie i głębię społecznego zakorzenienia Kościoła oraz rolę demokratycznej inteligencji. Można by przytoczyć liczne wypowiedzi w tym duchu ludzi tak skądinąd różnych jak Aleksander Solżenicyn, Waclaw Havel i przede wszystkim Jan Paweł II. W nauczaniu Jana Pawła II można doszukiwać się Tocqueville’owskiego ideału demokracji. Czy taka demokracja jest dziś jednak możliwa? Demokracja głębokiego konsensu co do zasad i podstawowych norm etycznych, intensywnego uczestnictwa obywateli, silnej obecności religii w domenie publicznej i zarazem szacunku Kościołów dla suwerenności wspólnoty politycznej? Lata dziewięćdziesiąte, znaczone wieloma sukcesami, w tej dziedzinie skłaniają raczej do sceptycyzmu. Ciągłe otwartym pozostaje pytanie, czy czasy dyktatury były wyłącznie czasem straconym, czarną dziurą, z której staramy się z mozołem wydostać, czy też – jak zdawali się przed laty sugerować Jan Paweł II, Havel i Solżenicyn – doświadczenie totalitarne uczyniło narody będące jego ofiarami bardziej dojrzałymi, kreatywnymi uczestnikami ludzkiej przygody wolności.

JAROSŁAW GOWIN

POLITYCZNA POPRAWNOŚĆ – IDEOLOGIA CZY INSTRUMENT RYNKU?

Mówiąc o politycznej poprawności (*political correctness*), rozróżnić trzeba: 1) problemy, z których zjawisko to wyrasta i na które – wedle deklaracji swoich rzeczników – chce znaleźć antidotum; 2) generalne cele, jakie sobie stawia; 3) metody, po które sięga. Niemożliwa byłaby jakakolwiek rzetelna ocena fenomenu *political correctness*, jeśli przeoczylibyśmy, że wiele problemów, które podnoszą zwolennicy tej postawy, ma charakter jak najbardziej rzeczywisty i stanowi wyzwanie również dla chrześcijańskiego poczucia sprawiedliwości czy miłości bliźniego. Tak jest na przykład z kwestią równouprawnienia kobiet. Wystarczy zauważyć, że w dzisiejszej Polsce nagminnie praktykowane jest, iż kobiety zarabiają mniej od mężczyzn zatrudnionych na identycznych stanowiskach, i to niezależnie od kompetencji czy jakości pracy, by zgodzić się, że problem faktycznego równouprawnienia płci także i dzisiaj nie został do końca rozwiązany. Nie da się zaprzeczyć, że nastawienia rasistowskie dają o sobie znać nawet w krajach wyjątkowo jednorodnych etnicznie, czego przykładem może być pełgający w Polsce uporczywy antysemityzm. Niedostatku tolerancji na swojej skórze doświadcza w naszym kraju zarówno wielu niewierzących, jak i wielu katolików pracujących w branżach zdominowanych liczebnie przez ludzi indyferentnych religijnie, na przykład w mediach. Tego typu przykładów negatywnych zjawisk, przeciwko którym wymierzona jest postawa *political correctness*, można by mnożyć.

Pierwszy kłopot z polityczną poprawnością wiąże się z tym, że zwracając uwagę na zjawiska zasługujące na potępienie, wyolbrzymiają ich skalę, nierzadko do rozmiarów karykaturalnych, i przedstawiają je jako najważniejsze problemy współczesnego świata. Czytając wynurzenia niektórych polskich zwolenników *political correctness*, można by wyrobić sobie obraz Polski jako kraju skrajnie patriarchalnego, krwiożerczo antysemickiego, w którym stosy do palenia niewierzących co prawda nie płoną, ale porozstawiane są na rogatkach miast... Jawna niedorzeczność opisu rzeczywistości, jaki wychodzi spod piór rzeczników *political correctness* (zwłaszcza w amerykańskim jej wydaniu), jest jednak, niestety, przejawem czegoś o wiele głębszego niż ich rozbrat ze zdrowym rozsądkiem. Wydaje się mianowicie, że skrajna tendencyjność politycznej poprawności to konsekwencja faktu, iż postawa nie jest bynajmniej – wbrew deklaracjom – próbą praktycznego zaradzenia dotkliwociom współczesnego społeczeństwa, lecz kolejnym wcieleniem ideologii radykalizmu, usiłującej totalnie zanegować tradycyjne wartości, utarte poglądy i zastane instytucje, by na ich ruinach zbudować utopię społeczeństwa wolnego od grzechu. Filozoficznymi przesłankami tego nowego radykalizmu są dwie idee. Pierwsza głosi pochwałę bezgranicznej różnorodności. Każda odmienność z definicji jest dobra – z czego wynika, że nie istnieje jakakolwiek obiektywna hierarchia wartości. Owszem, istnieje obiektywne zło, czyli to wszystko, co wiąże się z tradycyjnym światem „heteroseksualnych białych samców”, ale poza jego granicami rozciąga się szczęśliwa kraina relatywizmu i dowolności. Drugą ideą kryjącą się za fenomenem *political correctness* jest skrajne upolitycznienie obrazu świata, postrzeganie każdej dziedziny – od języka przez obyczaj, edukację, gospodarkę po państwo – jako domeny polityki i areny batalii między tym, co nowe, a tym, co anachroniczne i represyjne. Podsumowując zatem te krótkie refleksje nad sensem politycznej poprawności, stwierdziłbym, że jest to ideo-

logia, która biorąc za punkt wyjścia prawdziwe problemy, z którymi nie potrafiła sobie do tej pory poradzić liberalna demokracja, traktuje je jako pretekst mający usprawiedliwić program całościowej przebudowy rzeczywistości społecznej, dokonywanej metodami na ogół kuriozalnymi, jak większość elementów amerykańskiej akcji afirmatywnej, która zmusza na przykład tamtejsze uniwersytety do panicznego poszukiwania czarnych lesbijek jako obowiązkowego uzupełnienia kadry akademickiej...

Czy epidemia *political correctness* także w Polsce stanowi zagrożenie dla zdrowego rozsądku? Muszę się przyznać, że poza jedną – ale za to bardzo ważną dziedziną – nie widzę takiego niebezpieczeństwa. Co prawda na niektórych uniwersytetach otwiera się *gender studies*, ale skoro polska nauka wyszła bez większego szwanku z próby zaszczepienia jej materializmu dialektycznego, to przetrwa także feminizm czy postmodernizm. Jest przy tym rzeczą charakterystyczną, że do haseł politycznej poprawności chętniej odwołują się ludzie „dawnego systemu” (choć oczywiście nie tylko oni); nie przypadkiem władze SLD zapowiedziały zastosowanie na swoich listach kandydatów do parlamentu parytetu płci. Można też zauważyć, że niektóre elementy kanonu *political correctness* traktowane bywają jako narzędzia walki politycznej czy ideologicznej, w którą włączają się media. Przykładem tego mogą być próby zdyskredytowania intelektualistów prawicowych (a nawet całej formacji polskiej prawicy) jako rzekomych antysemitów. Chciałbym jednak podkreślić, że niemal wszędzie tam, gdzie polityczna poprawność święci w Polsce swe triumfy, mamy do czynienia nie tyle z sukcesem całościowej ideologii, ile z powodzeniem tych jej elementów, które służyć mogą jako poręczny argument w walce politycznej.

Jedynym wyjątkiem godnym uwagi – i naprawdę niebezpiecznym – jest użytek, jaki z ideologii *political correctness* czynią – tym razem motywowane względami nie politycznymi, a rynkowymi – masowe pisma dla kobiet. Intelektualiści mają skłonność

do lekceważenia ich wpływu na powszechną mentalność, podobnie jak rzadko zastanawiają się, jak kolosalną zmianę cywilizacyjną niesie z sobą fakt podjęcia przez kobiety pracy zawodowej. Tymczasem konsekwencje tego procesu w tak podstawowych sferach jak życie rodzinne czy obyczajowe jest trudne do ogarnięcia. Tak gwałtowne zmiany muszą wywoływać głęboki kryzys poczucia tożsamości kobiet. Istnieje poważne ryzyko, że tożsamość ta formowana będzie (a raczej już jest) przez „masowy feminizm” pism w rodzaju „Elle”, „Claudii” czy „Wysokich Obcasów”. Trudno przewidzieć dalekosiężne skutki cywilizacyjne rozpowszechnienia się wśród kobiet przeświadczenia, że miłość to tylko harmonijna gra enzymów, małżeństwo to swobodny kontrakt, a macierzyństwo – niesprawiedliwy balast natury...

Lekceważąc skalę oddziaływania *political correctness*, rozumianej jako całościowa ideologia i stanowisko z zakresu „kultury wysokiej”, sądzę, że powinniśmy uważnie śledzić postępy tych elementów owej ideologii, które skomercjalizowana kultura masowa i rynek traktują jako skuteczny instrument maksymalizacji zysków. Tylko w tej – spłyconej, zinstrumentalizowanej i wybiórczej – postaci polityczna poprawność ma przed sobą przyszłość. Ale jej triumf oznaczałby, że w tej przyszłości nie byłoby miejsca na prawdę i całe wspaniałe dziedzictwo kultury Zachodu.

JAN SKÓRZYŃSKI

SZEŚĆ GRZECHÓW POLSKIEGO DZIENNIKARSTWA

Nastała moda na kolektywne bicie się w piersi. Nie ma miesiąca, by ktoś nie wyznał publicznie swoich grzechów i nie przeprosił za swe winy. Kościół i biskupi, organizacje społeczne, szefowie państw – wszyscy wyznają skruczę za dawne przewinienia i proszą o wybaczenie. Wszyscy? Odnoszę wrażenie, że ci, którzy mieliby w kończącym się stuleciu najwięcej powodów do nałożenia włosiennicy, weterani i spadkobiercy zbrodniczej ideologii, która ma na swoim sumieniu zniewolenie umysłów, ludzi i narodów – milczą. Ale to temat odrębny.

Zgodnie z dzisiejszą modą zastanówmy się zatem nad grzechami polskiego dziennikarstwa. Nie oznacza to, rzecz jasna, abym czuł się upoważniony do zabierania głosu w imieniu wszystkich polskich dziennikarzy. Chcę po prostu, jako jeden z nich, podjąć próbę rachunku naszego zawodowego sumienia.

Polskie dziennikarstwo przeszło w ciągu kończącej się dekady wielkie zmiany. Choć to truizm, warto go przypominać. To już, ale i dopiero dziesięć lat, odkąd nie ma cenzury i monopolu partii-państwa na środki masowego – jak to wówczas, nie bez racji, określano – przekazu. Media, w znakomitej większości pełniące w latach komunizmu rolę propagandowej tuby władzy, po przełomie 1989 r. zaczęły mówić głosem własnym, uwolnionym od nacisku rządzących. Prywatyzacja wielu tytułów prasowych, wejście prywatnego i zagranicznego kapitału – pozwoliły na ich szybką modernizację. Umożliwiły także – co

jeszcze ważniejsze – pluralizm mediów. Wszak bez konkurujących ze sobą czasopism o różnorodnych preferencjach politycznych i ideowych, bez wielości – publicznych i prywatnych – kanałów telewizyjnych i rozgłośni radiowych konstytucyjnie zagwarantowana wolność słowa byłaby iluzją.

Ale jak długo można fetować likwidację cenzury i rozbięcie państwowego monopolu? Po dziesięciu latach od upadku komunizmu czas już chyba przestać uznawać za osiągnięcie to, co w zachodniej cywilizacji, do której chcemy należeć, jest normą. Czas zastanowić się, jak korzystamy z odzyskanej wolności słowa.

Z taką intencją pozwoliłem sobie sporządzić krótką listę grzechów czy raczej zaniedbań polskiego dziennikarstwa AD 2000. Nie jest ona wynikiem systematycznych badań – toteż nie pretenduje ani do kompletności, ani do całkowitej obiektywności.

1. LENISTWO

Co jest dominującym gatunkiem naszego dziennikarstwa? Wywiad. Dlaczego? Bo to najłatwiejsze i nie wymaga większego trudu. Wystarczy namówić jakąś znaną publicznie osobę do rozmowy, podstawić jej mikrofon i gotowe. Wywiad obarcza naszego rozmówcę nie tylko lwią częścią pracy nad publikacją, ale też przerzuca na niego odpowiedzialność za to, co się w niej znajduje. Dziennikarz umywa ręce – on tylko przekazuje to, co bohater zechciał mu powiedzieć. Sprawdzać, ile w tym prawdy? A po co? Może trzeba by wówczas usunąć najbardziej smakowite fragmenty, te, które zawierają personalne ataki, mocno brzmiące, choć fałszywe argumenty bądź oskarżenia zbudowane jedynie na plotkach. I pozbawić gazetę poczytnego materiału.

Mnożą się zatem – w pismach wcale nie brukowych – rewelacje bohaterów naszego życia publicznego: sfrustrowanych polity-

ków, ambitnych biznesmenów, skrzywdzonych przez los przestępców. W tym ostatnim przypadku przykładem najbardziej jaskrawym był wywiad z mordercą ks. Popiełuszki, jaki przeprowadzili dziennikarze łódzkiej telewizji. Spotkał się on z powszechnym potępieniem, ale ileż równie wątpliwych, z punktu widzenia profesjonalnej, a także najzwyczajszej etyki, rozmów ukazało się na łamach poważnej, co podkreślam, prasy. Wspomnijmy w tym miejscu jedynie wyznania pewnego ministra, który swój żal po dymisji przekuł na oszczerstwa pod adresem niedawnych kolegów, co skwapliwie opublikował jeden z dzienników.

Wywiad zastępuje w naszej prasie dziennikarstwo śledcze, którego przykłady, spełniające wszystkie reguły gatunku, są wciąż bardzo nieliczne. Dlaczego? Być może dlatego, że jest to gatunek nader wymagający, w którym obowiązuje skrupulatność, zdolność do wydobywania ukrytej prawdy i weryfikacji faktów. Uzyskaną z jednego źródła informację trzeba sprawdzić w drugim, ocenić jej wagę, połączyć z innymi w logiczną całość. Tymczasem w polskich mediach każde wydarzenie traktuje się osobno, bez kontekstu. Za bulwersującą informacją rzadko idą próby odszukania genezy tego, co się wydarzyło, prawdziwych motywów podjętej decyzji, pokazania drogi życiowej głównych bohaterów. A redakcyjny komentarz czy interpretacja zbyt często są zastępowane przez wypowiedzi polityków.

Na świecie domeną współczesnego dziennikarstwa politycznego nie jest przekazywanie opinii polityków, których pełno w naszej prasie, radiu i telewizji, lecz zagłębienie za kulisy wydarzeń, pokazywanie, jak było naprawdę. A tego nikt nam nie powie – prawdy musimy dogrzebać się sami.

2. STRONNICZOŚĆ

Stronniczość – nie mylić z zaangażowaniem! – to sprzyjanie jakiejś grupie politycznej bądź biznesowej. Nie byłoby w tym nic strasznego – wszak dziennikarze nie gęsi i swoje poglądy mają – gdyby nie cierpiała na tym rzetelność gazety. W polskich mediach zaangażowanie po jednej ze stron sporu najczęściej nie ogranicza się bowiem do wyrażenia swego zdania przez redakcję, lecz oznacza udział w politycznej walce. Polityczne sympatie mają wpływ na politykę informacyjną – trywializuje się racje strony przeciwnej, wynosi argumenty swojej grupy, minimalizuje niekorzystne dla niej fakty. Relacja o tym, co się dzieje, ustępuje miejsca propagandowej batalii, której celem jest przekonanie czytelnika do własnych, jedynie słusznych racji.

Powtórzmy: sympatie polityczne dziennikarzy są naturalne i dopuszczalne, ale tylko wtedy, gdy nie szkodzą podstawowej, informacyjnej obiektywności gazety. Miejscem do prezentowania poglądów redakcji powinny być odpowiednio wyodrębnione kolumny publicystyczne i komentarze. Tymczasem u nas polityczne i ideowe przekonania redaktorów przesadzają o doborze informacji, niekiedy wdzierają się nawet na kolumny poświęcone kulturze, ba – decydują o ocenie twórczości artystycznej. Są więc gazety, wedle których to rządy solidarnościowe zrujnowały Polskę, niwecząc znakomite osiągnięcia socjalne PRL-u; tym tytułom nic, co robi obecny rząd, z definicji podobać się nie może. Są takie, które tak się przywiązały do sformułowanej przed laty koncepcji o zasypywaniu historycznych podziałów, że wszystko tej misji podporządkowały, a każdy, kto się z tym poglądem nie zgadza, traktowany jest jak osobnik umysłowo ograniczony i moralnie podejrzany. Są jeszcze inne, przepełnione atakami na kryptokomunistów, prawdziwych bądź urojonych, ale gdzie nie znajdziemy ani słowa krytyki pod adresem przywódcy rządzącego dziś w Polsce obozu.

Można odnieść wrażenie, że podstawowym kryterium druku artykułów publicystycznych bądź informacji w poważnej części polskiej prasy jest pytanie: komu to służy? Ważny jest polityczny efekt opublikowanego materiału, a nie to, czy jest on rzeczywiście interesujący, czy dotyczy spraw społecznie istotnych i – *last but not least* – czy jest prawdziwy.

3. TUMIWISIZM

To w pewnym sensie odwrotność stronniczości – całkowity brak zaangażowania w cokolwiek. Wygodna postawa beznamietnego obserwatora, który chłodnym okiem patrzy na rozgrywające się wokół niego wydarzenia, tak jakby go one nie dotyczyły. Nie chodzi tu o podstawowe wybory ideowe, ale o motywację do pełnienia zawodu, który czymś przecież powinien się różnić od szlachetnej skądinąd profesji sprzedawcy czy weterynarza.

Chętnie mówimy o polskich Pulitzerach. Ale czy wiemy, że amerykański patron tej nagrody to modelowy przykład dziennikarza zaangażowanego, walczącego o czystość życia publicznego, piętnującego korupcję i nepotyzm zarówno na szczeblach najwyższych, jak i całkiem lokalnych? Nie wszyscy laureaci nagrody Pulitzerza trafili na trop afery Watergate. Większość z nich to autorzy cyklu artykułów na takie tematy jak nieprawidłowości w działalności rady miejskiej pewnej miejscowości czy oszustwa producentów żywności. Obawiam się, że głośne polskie publikacje na podobne tematy dałoby się policzyć na palcach jednej ręki.

Czy nam się to podoba, czy nie, dziennikarstwo obarczone jest pewną misją. Nie idzie w niej o to, by zbawiać świat ani by popierać określony projekt polityczny, ale o to, by przedstawiać rzeczywistość wspólnoty, w jakiej się żyje i pracuje. I walczyć z jej najróżniejszymi patologiami. Jeżeli jest nam obojętne to, co dzieje się wokół nas – nie tylko na poziomie państwa i wielkiej

polityki, ale także, a może przede wszystkim na szczeblu najzupełniej lokalnym – to nie wybierajmy tego zawodu.

4. INFANTYLIZM, CZYLI PO PIERWSZE: OGLĄDALNOŚĆ!

Mam wrażenie, że coraz częściej traktujemy swoich czytelników, widzów czy słuchaczy jak dzieci. Obniżamy poziom publikacji czy audycji, posługujemy się najtańszymi chwytami, wybieramy na czołówki wykreowane sensacje – wszystko po to, byle zapewnić wzrost nakładu czy tzw. oglądalność. Celują w tym zwłaszcza prywatne media elektroniczne – nadająca idiotyczne seriale i konkursy telewizja oraz wypełnione słowno-muzyczną sieczką komercyjne rozgłośnie radiowe. Rozumiem, że trzeba nadawać przeboje, ale czy bezmyślny rytm musi się wciskać wszędzie, także do serwisów informacyjnych? I czy wszystkie ciekawsze programy telewizyjne i nieco ambitniejsze filmy muszą być nadawane po godzinie 23?

Argument na to jest jeden: taka jest publiczność. Nie wiem, czy rzeczywiście telewizja i radio już dziś mają takie audytoryum, które nie jest w stanie znieść czegoś mądrzejszego od „13 posterunku”. Ale wiem, że jeżeli nie będziemy go karmić czymś innym, to z pewnością takie właśnie będzie.

5. CHCIWOŚĆ

Co decyduje o schlebaniu przez media najniższym gustom? Oczywiście zysk, a mówiąc mniej elegancko – pieniądze. Pretensje można tu mieć, rzecz jasna, głównie do właścicieli i wydawców, ale nie tylko. Czy redaktorzy i dziennikarze – zwłaszcza w radiu i telewizji – nie powinni bardziej upierać się przy jakości programu, czy nie powinni lepiej bronić siebie i widza czy

słuchacza przed komercjalizacją, oznaczającą wszak najczęściej triumf produkcji najniższego lotu?

Sami dziennikarze także nie są bez winy. Ileż to tekstów i programów powstaje bez istotnej przyczyny i merytorycznego uzasadnienia. Ileż informacji trafia do mediów z jednego głównie powodu – dla wzbogacenia naszej wierszówki.

Osobnym problemem jest korupcja naszego zawodu, która zagraża zwłaszcza dziennikarzom zajmujących się gospodarką i biznesem. Prezenty od firm, zaproszenia na bankiety, atrakcyjne wyjazdy, nie mówiąc już o specjalnym „wynagrodzeniu” w zamian za przychylną ocenę nowego produktu czy pochwalny artykuł o przedsiębiorstwie i jego kierownictwie – to wszystko wkracza coraz ostrzej w dziennikarską codzienność kraju budującego kapitalizm. Milczenie, jakie panuje w tej sprawie, budzi obawy, że tego rodzaju praktyki zostały już usankcjonowane jako swoista norma, że nie wywołują one zdziwienia ani protestu.

6. PYCHA

Dziennikarze polscy nie grzeszą skromnością. Sami siebie oceniają nader wysoko, przyznają sobie lukratywne nagrody, a słowa krytyki pod własnym adresem odrzucają stanowczo. Niemal każdą negatywną uwagę o swojej pracy traktują jako zamach na wolność słowa. Tej wolności trzeba strzec jak żrenicy oka, nie myląc jej jednak z dowolnością. Wolność bowiem to także odpowiedzialność za to, co miliony ludzi czytają, słuchają i oglądają w mediach. Ta odpowiedzialność spoczywa na nas – polskich dziennikarzach. Owa świadomość jest tym, czego – obok dozy samokrytycyzmu – w naszym zawodowym autowizerunku najbardziej mi brakuje.

STEFAN WILKANOWICZ

KRYZYS CZŁOWIEKA PO TOTALIZMIE

WPŁYW KOMUNISTYCZNEGO TOTALIZMU NA CZŁOWIEKA

Zmarły w ubiegłym roku, nieodżałowany rosyjski filozof Julij Anatolijewicz Szrejder twierdził, że w Rosji nastąpiła katastrofa antropologiczna – czyli tragiczna deformacja człowieka. Odcięła go od Boga, zaburzyła stosunek do prawdy, zdeformowała stosunki międzyludzkie oraz stosunek człowieka do społeczeństwa i państwa. W szczególności:

- prawdziwe stało się nie to, co rzeczywiście istnieje, lecz to, co powinno istnieć – wedle doktryny i decyzji partii (przede wszystkim decyzji partii);
- w stosunki międzyludzkie wniknęła nieufność i serwilizm;
- ludzie nauczyli się bierności i zależności od państwa.

Ponadto zafałszowany został język, zmieniono znaczenia niektórych słów, wprowadzono nowe, wyeliminowano inne – co spowodowało, że zrozumienie rzeczywistości stało się bardzo trudne, a dla wielu niemożliwe.

Ogromnie utrudniono rozwój człowieka, zafałszowano bowiem pojęcie moralności, a psychologię i socjologię w praktyce zlikwidowano.

Kluczowe znaczenie walki klas w materializmie historycznym, połączone z „rewolucyjną” praktyką, doprowadziło do powstania czegoś w rodzaju nowego manicheizmu, charakteryzującego się dychotomicznymi podziałami, potrzebą wroga i wyuczoną agresywnością.

Deformacje te stały się – w mniejszym lub większym stopniu – udziałem wszystkich poddanych działaniu systemu. Najsmutniejsze okazało się to, że i walczący z nim ulegali jego wpływowi. Jakże się bowiem nauczyć demokracji w warunkach dyktatury i walki? Jak uniknąć pokusy stosowania metod przeciwnika?

WYCHODZENIE Z SYSTEMU

Wśród byłych wyznawców marksizmu mamy do czynienia z poszukiwaniem nowych dróg, nowej ideologii czy nowych sposobów na życie. Są one bardzo różne, często wpadające w inne skrajności. I tak dawny internacjonalizm (po części pozorny, bo będący przykrywką dla rusyfikacji) przechodzi w niemal histeryczny indywidualizm albo ostry nacjonalizm; partyjny dogmatyzm prowadzi do odrzucenia możliwości osiągnięcia obiektywnej prawdy, czyli do najgłębszego relatywizmu, a załamanie się systemu wartości (fałszywego, ale jakoś obowiązującego) do aksjologicznej pustki, prowadzącej do mniej lub więcej otwartego nihilizmu.

Te tendencje są widoczne nie tylko u byłych marksistów, ale w większym lub mniejszym stopniu dotyczą i tych, którzy marksistami nigdy nie byli, dla których wolność i prawda były podstawowymi wartościami, ale którzy dziś mają kłopoty i z wolnością, i z prawdą – alergicznie reagują na wszelkie, choćby wynikające z elementarnego zdrowego rozsądku, ograniczenia wolności, i równie alergicznie protestują natrafiając na jakieś ślady autorytaryzmu czy nawet na twierdzenia czegoś w sposób stanowczy.

Dezorientacja prowadzi do lęków i frustracji, a stąd powodzenie sekt, dających poczucie intelektualnego i emocjonalnego bezpieczeństwa. Z wiadomymi skutkami.

Największe trudności sprawia wychowanie człowieka „pełnowymiarowego” i budowanie kultury demokratycznej, zawierającej odpowiednią wiedzę o człowieku i społeczeństwie, nastawienie na dobro wspólne, sprawność empatii i współpracy.

KONFRONTACJA Z ZACHODEM

Gwałtowne pragnienie wolności i dobrobytu prowadziło do idealizowania Zachodu, brak zaś czasu na przemyślenie i przygotowanie reform skłania do prostego jego naśladowania, bez dobrej znajomości wszystkich aspektów funkcjonowania cywilizacji zakotwiczonej w demokracji i gospodarce rynkowej, a zwłaszcza jej ewolucji. Ze wschodnioeuropejskiej perspektywy nie widzi się dobrze procesów globalizacji, stopniowo pogłębiającego się kryzysu człowieka oraz zarysowującego się rozvodu między demokracją a gospodarką rynkową. Łatwo się natomiast ulega idei wolności pojmowanej jako brak wszelkich ograniczeń i skoncentrowanej na sobie samej, chętnie przyjmuje rozpowszechnianą przez media „kulturę kalejdoskopową”, w której wszystko błyszczy i ustawicznie się zmienia, nie tworząc żadnego porządku ani żadnej hierarchii. Równocześnie uwodzi „kultura przeżyć”, eliminująca zobowiązania i współodpowiedzialność, kładąca nacisk na doraźność, a nie na ciągłość i rozwój.

Zniszczona kultura pracy w krajach postsocjalistycznych z wielkim trudem dostosowuje się do twardych wymagań wydajności i konkurencji. Brakuje zresztą głębszych refleksji nad tą kulturą, która także na Zachodzie przeżywa kryzys, wedle bowiem spostrzeżenia Jean-Marie Domenacha „część z nas jest niszczona przez nadmiar pracy, a część przez jej brak”.

W krajach postsocjalistycznych z trudem buduje się kulturę życia społecznego, tak rozwiniętego na Zachodzie, a wyrażającego się w wielkiej liczbie pozarządowych stowarzyszeń, odpo-

wiadających na różne potrzeby, uczących inicjatywy i zaangażowania, stanowiących przygotowanie do działalności politycznej, a zarazem będących czynnikiem kontrolnym i przeciwwagą dla władz państwowych.

Można więc powiedzieć, że deformacje wschodnie ułatwiają przejmowanie deformacji zachodnich i bardzo utrudniają dochodzenie do osiągnięć Zachodu.

ZAMIAST KONKLUZJI

Nie ulega wątpliwości, że niczego się nie osiągnie bez „odbudowy” człowieka, bez stworzenia mu warunków rozwoju, bez głębszego rozumienia, kim on jest, jak się rozwija i do czego powinien dążyć, a jednocześnie jak jest warunkowany przez okoliczności i jakim powinien być, aby sprostać wyzwaniom przyszłości.

Zamiast konkluzji proponuję więc chwilę refleksji nad poniższym „katechizmem”, który napisałem – pół żartem, pół serio – na zamówienie „La Vie”, którego to redaktor życzył sobie artykułu o przyszłości Europy na półtorej strony maszynopisu.

MÓJ MAŁY KATECHIZM POLAKA-EUROPEJCZYKA

Pytanie: Od czego zależy przyszłość Europy?

Odpowiedź: Przede wszystkim od jakości samych Europejczyków.

P. Jakich Europejczyków potrzebuje Europa?

O. Aktywnych i twórczych, nastawionych na dobro wspólne, solidarnych, odpowiedzialnych, zdolnych do empatii i współpracy.

P. A jacy oni są?

O. Na Wschodzie naznaczeni sowieckim neomanicheizmem (czarno-biały obraz świata, potrzeba wroga), na Zachodzie – kultem pieniądza i rozrywki.

P. Co nam grozi, jeśli będą formowani odwrotnie w stosunku do potrzeb Europy?

O. Poważny kryzys – regres moralny i polityczny, marginalizacja Europy.

P. Kto może ich dobrze formować?

O. Wszyscy ci, którzy rozumieją istotne potrzeby Europy.

P. Jakich chrześcijan potrzebuje Europa?

O. Głęboko związanych z Chrystusem, a zatem ekumenicznych.

P. Jakich wyznawców judaizmu potrzebuje Europa?

O. Kładących nacisk na uniwersalizm Biblii.

P. Jakich wyznawców islamu potrzebuje Europa?

O. Kładących nacisk na jego religijną istotę, nawiązujących do jego mistycznych nurtów.

P. Jakich buddystów potrzebuje Europa?

O. Rozumiejących współzucie w sposób czynny.

P. Jakich ludzi niereligijnych potrzebuje Europa?

O. Uznających godność człowieka i wierzących w wartość bezinteresownej troski o niego.

P. Jakich Polaków potrzebuje Europa?

O. Oddychających obydwojma płucami Europy, aktywnych i solidarnych.

P. Czego brakuje europejskiej kulturze?

O. Kontemplacji i solidarności.

P. Do jakich tradycji powinniśmy nawiązywać?

O. Do zachodniej aktywności i racjonalności, do wschodniej kontemplacji i mistyki.

P. Co jest naszym najpilniejszym i najtrudniejszym zadaniem?

O. Nauczyć się współpracować.

PIOTR WOJCIECHOWSKI

RZECZYWISTOŚĆ PRZEMIENIAJĄCA I JEJ ODRZUCENIE

„Rzekł Piotr do Jezusa: Nauczycielu, dobrze nam tu być, uczyńmy tedy trzy przybytki: Tobie jeden i Mojżeszowi jeden, i Eliaszowi jeden – nie wiedząc, co mówi. A gdy to mówił, stał się obłok i osłonił ich. I zlékli się...” (Łk 9, 33-34).

„Nie wiedząc, co mówi...” Tak właśnie bezradny jest człowiek wobec piękna Boga. Równie bezradny jak wobec zadziwiającego faktu, że Bóg objawia się i wypowiada także poprzez piękno. Chcemy stawiać Bogu namioty wedle swojego pomysłu, wypowiadamy bezrozumne projekty – nie wiemy, co mówimy. „I zlékli się...” Trzęsiemy się ze strachu, gdy Bóg osłania się mgłą. Albo gotowi jesteśmy wierzyć, gdy filozofowie ogłaszają pierwszą, drugą czy trzecią „śmierć Boga”.

W całej domenie kultury, we wszystkich dziełach sztuki rozsiane są elementy rzeczywistości Przemienienia. Wszystko, co jest pięknem albo pytaniem o piękno, jest tą rzeczywistością. A także wszystko, co angażuje w naszym myśleniu kategorie estetyczne. W tym sensie Przemienienie trwa nie tylko w teraźniejszości Boga, lecz także w naszym ludzkim czasie. Przemienienie to jakby osadzone w pełni czasów, a więc w naszych czasach, przeszło mostu. Ten most łączy nasz czas z jaśniejącą przeszłością Raju za nami i biegnie ku świetlistej przyszłości Nowego Jeruzalem, apokaliptycznej ojczyzny zbawionych. Dotykalna, widzialna, słyszalna obecność tego przeszła objawia nam to, „czego oko nie widziało ani ucho nie słyszało” – Raj, z którego

wysliśmy, i Niebo, do którego dążymy. A w kategoriach ludzkich – przeszłość Arkadii i przyszłość Utopii.

Całe życie człowieka to próby rozpoznania wartości i próby połączenia się z nimi, przyłgnięcia do nich. Rozpoznanie, że piękno jest jedną z tych wartości, dążenie do piękna – to doświadczenia prastare, starsze niż pierwsze malowidła z grot Altamiry czy Lascaux.

Piękno, refleks rzeczywistości Przemienienia, zawsze było również rzeczywistością przemieniającą ludzi – katalizatorem *metanoi*.

Dziś, w dobie gospodarki rynkowej, narzuca się rozumienie piękna jako wartości dającej się zmierzyć ceną. Pomiędzy człowiekiem a pięknem coraz częściej stoją pieniądze. To sprawa nie nowa, ogromna część światowego dziedzictwa sztuki powstała na zamówienie albo na sprzedaż. Pieniądze mecenasów, fundatorów, kolekcjonerów, snobów uruchamiały dłonie i umysły artystów od stuleci.

Być może dziś ta sprawa zmieniała się o tyle, że rynkowa wartość sztuki bywa przez wielu postrzegana jako jedyna lub najważniejsza miara jej wartości. Przesłania to rolę piękna jako czynnika objawiającego rzeczywistość Przemienienia, symbolizującego rzeczywistość Raju i Nowego Jeruzalem, wskazującego drogę przemiany człowieka.

Tak czy inaczej między amatorem piękna a pięknem stają często pieniądze, w sprawy finansowe uwikłany jest z reguły także artysta. Nie tylko dlatego, że może sprzedać swoje dzieła. Często dlatego także, że musi mieć pieniądze, aby być twórcą. Filmowiec musi mieć pieniądze ogromne, plastyk mniejsze, ale ta sprawa istnieje.

Zamieszanie wokół rynku, sponsorów, mecenatu, praw autorskich i tantiem bywa często tak wielkie, że przesłania sprawy najistotniejsze – siłę, z jaką sztuka może przemieniać człowieka. Zostają więc zignorowane związki piękna z innymi wartościami,

z dobrem i prawdą. Gubimy się jak w chmurze i nie wiemy, w którą stronę idzie sztuka. A ona jest wiecznie na rozdrożach. Ma do wyboru dwa kierunki – może być wierna pełni czasów, może ją ignorować.

Obecność Chrystusa na Górze Przemienienia jest znakiem pełni czasów. Można ją uznać i zobaczyć jej dynamizm. Tu zostaje przywołana tradycja Starego Testamentu, osoby Eliasza i Mojżesza stanowią znaki ciągłości Przymierza, obietnicy, która się wypełnia. Z góry Tabor Chrystus prowadzi dalej poprzez perspektywę Krzyża, Zmartwychwstania i Sądu – ku nowemu Jerozalem.

Można nie rozumieć potrzeby cierpienia i ofiary, można przestraszyć się Krzyża. Można nakaz przemiany człowieka traktować jak ograniczenie wolności. Wtedy próbuje się rzeczywistość Przemienienia potraktować statycznie. „Dobrze nam tu być, uczynimy tedy trzy przybytki...” Piotr, który „nie wie, co mówi”, ignoruje pełnię czasów, usiłuje zawrócić czas. Jest jak hippis wołający „Paradise now!” – chcę raju już teraz. Jest jak agent reklamowy stawiający billboard z napisem „Clio – samochód z raju”. Ogromna część współczesnej kultury jest taka. Chce do raju na skróty. Ta droga prowadzi do fałszywych pozorów raju.

Swoistymi drogami do tego fałszywego raju, często splątanymi ze sobą, są kicz, pornografia, postmodernizm. Wszystkie trzy nie uznają metafizycznej perspektywy przyszłości, nie próbują zobaczyć człowieka w eschatologicznym wymiarze. Kicz i pornografia nie potrzebują niczego ze skarbca tradycji, postmodernistyczna sztuka posługuje się tylko strzępami tradycyjnej formy, a negują, poniżają lub lekceważą to, co w tradycji było nurtem wartości. Tak czy inaczej wszystkie te trzy zjawiska proponują człowiekowi, aby zbudował sobie „przybytki” w materialnie rozumianej teraźniejszości.

Jak to się dzieje, że twórca ignoruje przeszłość, tradycję, kontekst kulturalny? – Czasem powodem może być głupota, nie-

douczenie, czasem świadome lekceważenie, relatywizm etyczny i estetyczny, posuwający się niekiedy aż do anarchizmu. A argumentem bywa tu deklarowanie umiłowania wolności. W istocie, sztuka, by zaistnieć, potrzebuje wolności, sztuka jest sama wyrazem wolności. Artysta nie musi tworzyć. Odbiorca może odmówić spotkania i uwagi. Jak to się dzieje, że wolność, nadmierna czy źle rozumiana, psuje sztukę?

Brytyjski filozof George Steiner w tomie esejów *Rzeczywiste obecności* podkreśla, że swoją wolność człowiek pojmuje w kategoriach czasu – jako coś do odzyskania, bo było w przeszłości, coś do zdobycia, bo możliwe jest w przyszłości: „Arkadia za nami, Utopia przed nami – kołaczę na odległym progu ludzkiej duszy. [...] W jednej tylko dziedzinie możemy odpowiedzieć na ten zew. W jednej dziedzinie kondycji ludzkiej być oznacza być wolnym. Jest to sfera naszego spotkania z muzyką, sztuką, literaturą”¹.

Pozostaje jeszcze pojmowanie swojego czasu, kierunek, w jakim szuka się wolności. Może to być swoiste „wypadnięcie z czasu”.

Kiczowi towarzyszy zawsze próba infantylnego powrotu do raju – do takiej pseudoniewinności, która odwraca się plecami do wszelkich pytań o wartości, zakłada własną doskonałość. Ucieczki w lekkość bytu podszyte są ucieczkami przed rzeczywistością ofiary i cierpienia, a także przed osądem sumienia, przed własną winą i cudzym cierpieniem. Kicz religijny nie prowadzi do metafizyki, ale próbuje ją zastąpić. Bywa kicz przesłodzony, sielski, niefrasobliwy. Kiedy indziej jest on karykaturą postaw dionizyjskich. Intensywność, drastyczność, zmienność bodźców są wtedy szukaniem pierwiastka orgiastycznego. To wtedy kicz służy redukcji człowieka, negacji iden-

¹ G. S t e i n e r. *Rzeczywiste obecności*. Gdańsk: Instytut Kultury 1997.

tyczności odpowiedzialnej osoby. Kicz tłumi poczucie wspólnoty, perspektywę społeczeństwa. Zamiast tego łączy jednostki w ludzkie stado, w którym nie panuje solidarne czy ekumeniczne „my”, ale mroczne „się”. Tłum jest niewinny w kłamliwy sposób.

Kicz nie tworzy ideologii kiczu czy teorii kiczu. Kicz zachowuje więc pewną „niewinność prostaczka”, ignorując lub banalizując świat wartości, podejmując taką właśnie próbę „powrotu do raju”. Raj kiczu jest rajem pełnej niewinności głupoty, jest rajem chroniącym przed wolnością trudnych wyborów, a jednocześnie rajem sukcesu.

W postmodernizmie spotykamy się natomiast z nadmiarem, rozrostem teorii. Uwolnienie się od – jest jednym ze stałych motywów tych teorii. Postmodernizm uwalnia od szacunku do tradycji, od więzów semantyki i logiki, od nakazów moralności i idei. Ze szczególnym naciskiem uwalnia sztukę i artystę od Boga. A w dalszej konsekwencji uwalnia twórcę od tożsamości i jego dzieło od jakiegokolwiek znaczenia. Ponownie zacytuję jeden z esejów z tomu *Rzeczywiste obecności* George’a Steinera: „Zawieszenie kontraktu między słowem a światem, dekompozycja, rozkład własnego ja, obserwowany u Mallarmego i Rimbauda (Baudelaire jest także dobrym przykładem), znalazły logiczne zastosowanie w podważaniu «prawdy» i «prawdomówności» u Nietzschego i w krytyce intencjonalności u Freuda. Dekonstrukcja wyciąga konsekwencje. Nie muszą one ani potwierdzać, ani zaprzeczać «śmierci Boga» [...] – dekonstrukcja uczy, że tam, gdzie nie ma «twarzy Boga», [...] tam nie może istnieć żadna transcendentna czy konkretna [...] zrozumiałość, czytelność. Załamanie postulatu *sacrum* oznacza zerwanie ze wszelkim stabilnym, potencjalnie możliwym do odkrycia znaczeniem znaczenia”².

² Tamże.

Postmodernistyczne przybytki filozofii, teorii literatury, lingwistyki, historiozofii to solidnie scementowana twierdza, najeżona specjalistycznym żargonem. Teksty mają formalny charakter komunikatów, ale często wcale nimi nie są, zostały bowiem już wyzwolone z ciasnych gorsetów logiki, metodologii, semantyki, zdrowego rozsądku.

Nie jestem filozofem i dlatego z pewnym wstydem i nie bez wahania formułuję teksty aż tak kategoryczne. Jestem pewien, że wielki obszar pracy myślowej, talentu, spekulacyjnej inteligencji, pojęciowej i językowej krytyki wyda ostatecznie dobre owoce, choćby w porządkowaniu i syntetyzowaniu myśli Nietzschego, Freuda, Hegla i Marksa. Na razie jednak dostrzegać muszę raczej syntetyczny chaos pojęć i zamęt wartości objawiający się w dziełach sztuki przyznającej się do postmodernistycznej inspiracji.

Do tego pojemnego zastrzeżenia dodać chcę jeszcze jeden cytat – z artykułu Małgorzaty Jakubowskiej *Wszechświat jako kino w sobie*: „Deleuze, zgodnie ze swym krytycznym nastawieniem stara się wykazać na różne sposoby i w różnych kontekstach brak tych kategorii: stałości, centrum i zamkniętej całości zarówno w odniesieniu do dyskursu, jak i świata. [...] w ramach własnej myśli filozoficznej odżegnuje się on od ścisłych podziałów na dziedziny, proponuje nomadyczne rozprzestrzenienie się po terytorium wiedzy. Wskazuje, iż każdy sztywny gorset narzucony myśleniu zabija w nim pierwiastek twórczy, także niewolnicze przypisanie do określonej dyscypliny naukowej. [...] Deleuze jest przy tym przekonany, że walka ze zdroworozsądkowym, chociaż pozbawionym podstaw, systemem opartym na tożsamości wymaga prowadzenia wojny na wielu frontach. Stosuje zatem strategię maszyny wojennej, wojny podjazdowej...”³

³ M. J a k u b o w s k a. *Wszechświat jako kino w sobie czyli wprowadzenie do Deleuze'jańskich komentarzy do Bergsona*. W: *Studia Filmoznawcze*. Red. S. Bobowski. Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego 1998.

Ten cytat nie opisuje oczywiście wielopłaszczyznowego i dość amorficznego zjawiska postmodernizmu, ale daje pewną próbkę postaw twórców identyfikujących się z tym prądem.

O postmodernizmie wolę mówić nie jak o systemie, ale jak o pewnym zbiorze postaw w obrębie kultury i filozofii. Wśród tych postaw reprezentowanych przez „nomadów postmodernizmu”, uczestników „wojny podjazdowej” – według określeń Deleuze’a – istnieje wspólny mianownik. Jest nim nihilizm.

Sztuka postmodernizmu, podobnie jak kicz, ignoruje świat wartości w obszarze przeszłości i tradycji – z tradycji bierze tylko formę. A nie temperowany szacunkiem dla tradycji zabawia się nią (tracąc ją i formę też) przeważnie nieprzystojnie. Skoro kultura jest systemem reprodukcji więzi społecznych przez rzeczywistość symboliczną, jest – jak definiował Henryk Elzenberg – „próbą skłonienia dziejów, aby służyły wartościom”, postawy postmodernistyczne w sztuce stają się w zasadzie postawami likwidującymi kulturę, programowo aspołecznymi.

Trzeba tu przypomnieć pewną prawdę, z pozoru tylko oczywistą. Istnieje wielka różnica między nihilizmem filozoficznym, nihilizmem salonowym początku wieku – a nihilizmem deklarowanym lub praktykowanym po doświadczeniach Auschwitz, Kołymy, Rwandy, po totalitaryzmach, po Holocauście. Po tych doświadczeniach nihilizm już nie może być interesującą prowokacją, elegancką pozą intelektualną, infantylnym kaprysem artysty. Kim teraz są ci wszyscy, którzy mu ulegają, którzy go głoszą lub wyznają swoimi dziełami?

Czy można powiedzieć, że deklarują się po stronie zła?

Nie wiem. Zapewne są wśród nich ludzie zagubieni, zrozpaczeni, grzęznący w zawinionej głupocie, uwiedzeni przez cynicznych szarlatanów.

Niewątpliwie wielu z nich to ludzie, którzy przestali pojmować swoją epokę, swój czas jako czas swojej wolności. Czas rozumiany kategoriami rynku, kariery, lęku przed starością gubi

swój wymiar sakralny, przestaje być czasem oświeconym rzeczywistością Przemienienia. I czasem danym człowiekowi na to, aby się przemieniał.

Odnosi się to nie tylko do twórców, do ludzi intelektualnej i emocjonalnej refleksji. Również w świadomej i podświadomej postawie wielu uczestników kultury pojawia się poczucie, że żyją w zawieszeniu, w jakiejś „międzyepoce”. Tym, co ich łączy, jest negatywna ocena teraźniejszości. Poczucie „czasu marnego”.

Wielu podziela świadomość, że jesteśmy między powagą i wartościami przeszłości i tradycji (tradycja niepodległościowa, kombatancka, dostojeństwo i tragizm dwu martyrologii i hańba dwu totalitaryzmów, etos „Solidarności”) a wielkimi szansami i próbami przyszłości – globalizacja, planeta Internetu, społeczeństwo dobrobytu, spokój końca historii albo dramat zderzenia cywilizacji.

Wielu ma też poczucie, że z wielkości minionej i przyszłej na dzień dzisiejszy przenosi się niewiele. Mają więc poczucie miałości, bezpostaciowości chwili obecnej. W Polsce jest to nieraz poczucie niedorastania do wyzwań Soboru i świadomość niewierności nauce Papieża. Dotyka ludzi trauma braku dzieł wyrażających tożsamość chwili. Czują bezradność wobec dziedzictwa zamętu moralnego rodem z PRL, bezradność wobec mieszania się dziedzictwa godziwej lewicowości z bezczelnym i cynicznym postkomunizmem. Jeszcze bardziej dotkliwa jest bezradność wobec kompromitacji tych sił politycznych, które wyrosły z etosu „Solidarności”.

A do tego – poczucie braku językowych i kulturowych sprawności, aby o tym pomyśleć i porozmawiać. Ludzie nie umieją korzystać z języka, jaki proponuje im kultura. Naród w większości ma dziś do własnej kultury taki stosunek jak uczeń drugoroczny do lektur obowiązkowych.

Czy poczucie bytowania w międzyepoce dotyka wszystkich jednakowo? Bynajmniej. Stan szczególnego zagubienia, ból

wypadnięcia z czasu, dominuje w pewnej grupie wrażliwców. Są w tej grupie nieudacznicy, są osobowości refleksyjne, a także inteligentni rezonerzy.

Ludzie sukcesu i ludzie społecznego wyłączenia, chociaż pod względem sytuacji społecznej i ekonomicznej znajdują się na przeciwnych biegunach, jedni i drudzy szukają raczej rozrywki niż kultury, konsumują chętniej kicz poziomu jarmarcznego, kulturę MacDonalda i wideoklipu.

W zawikłanej mozaice współczesnej kultury trudno czasem odróżnić cwaniactwo karierowiczów, naiwność wykorzenionych, tragizm szczerego poszukiwania i gubienia języka. Postmodernistyczna retoryka teoretyków i krytyków zaciemnia jeszcze ten obraz. Często postmodernizm promuje i ogłasza wielkimi marne dzieła, wyróżniające się tylko zamiarem prowokacji lub bluźnierstwa, często także zawłaszcza kategorycznie zjawiska artystyczne stanowiące dziwaczne, ale istotne ślady poszukiwania prawdy. Obszarem takich częstych zawłaszczeń bywa nurt groteski w sztuce.

Stylistyka groteski to wyszukane i trudne narzędzie twórcze, mieści w sobie tony obrzydzenia, karykatury, humoru, poezji. W lustrze groteski rzeczywistość jest pokazana z przesadą i fascynacją, jest to jednocześnie rzeczywistość oswojona. Rzeźbione w kamieniu wizerunki potworów i diabłów, zdobiące zakończenia rynien w gotyckich katedrach, nie są śladem kultów satanicznych ani umiłowania brzydoty – one są częścią tego aktu pobożności, jakim jest cała katedra, powstały, aby pokazać, że nawet zło i szpetota mogą być włączone w harmonię świata. Nic tu nie jest proste, groteska posługuje się nieraz poetyką kiczu, rozmaite formy kiczu mogą być interpretowane jako groteskowe, wyrażające podświadome rozdarcia.

Poczucie międzyepoki przypomina status uczestników środkowej fazy rytuałów przejścia (*rites de passage*) u wielu plemion i ludów. W tych rytuałach osoby, które mają być dopuszczone do

grona dorosłych, oczyszczone ze zmały albo dopuszczone do wtajemniczeń, przeżywają czas wyłączenia – już odcięte od jednej społeczności, jeszcze nie włączone w drugą. Często poddaje się je wtedy postom, okaleczeniom, bolesnym i przerażającym próbom, często poi się je narkotycznymi wywarami, wkłada na nie zwierzęce maski albo maluje twarz i ciało w agresywne i tajemnicze wzory.

Czy język groteski nie wyraża takiego stanu udręczenia w sytuacji zawieszenia? Czy to właśnie dzięki tym analogiom groteska jest niemal wszechobecna w sztuce współczesnej? Artyści używają jej, aby się bronić przed podejrzeniem o patos i deklaratywność, atakują za jej pomocą akademizm i komercję. Groteska ma wiele odcieni, rozmaicie miesza elementy obrzydzenia i fascynacji, humoru, przerażenia, karykatury. Groteską operowali Goya i Georg Grosz, ale Tibor Dery, Wajda, Bronisław Wojciech Linke i Gałczyński także. Groteska szarżuje w deformacji, miesza rozmaite poziomy rzeczywistości. Zawsze ma moc zaklęcia – oswaja przez unieważnienie, pociesza pokazując, że rozpaczą można żonglować.

Ten złożony i dramatyczny obraz sztuki współczesnej jest obrazem miasta, którego mury runęły pod naporem barbarzyńców – ale nie najeźdźców. Ci barbarzyńcy przyszli od wewnątrz, z ulic miasta, z bazarów kiczu i piwnic postmodernizmu, wyszli spośród mieszkańców. Trudno wierzyć w odbudowę skruszonych murów. Trzeba raczej uczyć się żyć w mieście otwartym, trzeba odnaleźć siebie na drogach czasu, trzeba nazwać swoją epokę, rozpoznać jej estetykę. Czasami trzeba tworzyć w sytuacji diaspory, wśród braci-barbarzyńców, czasami trzeba widzieć, jak oni próbują żyć w diapsorze wśród nas.

Piękno dziś powstające, tak jak piękno odziedziczone, nadal odbija blask Przemienienia, wzywa do *metanoi*. Teraźniejszość to czas dany do przemiany człowieka. Nie jesteśmy wyrzuceni do międzyepoki, jesteśmy w pełni czasów.

ANDRZEJ OSEKA

WSZYSTKO DA SIĘ POWIEDZIEĆ

1. W wielu światowych ośrodkach artystycznych pokazywano przed paroma laty, jako dzieło sztuki, krucyfiks zanurzony w pojemniku z moczem. Na kilku już wystawach pewien artysta prezentował fotografię swego ojca: stary człowiek leży przy muszli klozetowej, pijany widać do nieprzytomności, w poniżeniu. Oglądaliśmy też w galeriach sztuki strzępy ludzkich jelit, kał, krew i inne wydzieliny ciała. Pewna artystka obnaża się i sama staje się na wystawie eksponatem: zwiedzający mogą poprzez wziernik wetknięty w pochwę zajrzeć jej do środka. W przypadkach takich – licznych w ostatnich dziesięcioleciach – można bez wątpienia mówić o nihilizmie w sztuce. Są tu w sposób ostentacyjny naruszone normy etyczne, jak poszanowanie *sacrum*, cześć dla rodziców, dla ludzkiej śmierci.

Nihilizm to – wedle definicji – odrzucenie wartości, a tych można wymienić немало. Na przykład: dobro, prawda, piękno, miłosierdzie. Także: ojczyzna, tradycja, rodzina. Ma się chwilami wrażenie, że w kończącym się stuleciu wielu artystów, ze spisem wartości w ręku, uprawiało ich metodyczne znieważanie, odrzucanie, łamanie – niekoniecznie jednak, by się wadzić z Bogiem czy też zmagać z własną rozpaczą. Coraz częściej, coraz wyraźniej chodziło o to, by zaistnieć w kręgach sztuki, znaleźć uznanie krytyki, zwrócić uwagę mediów.

Na głośnej wystawie „Sensation” w londyńskiej Royal Academy znalazł się wielki portret Myry Hindley, słynnej seryjnej morderczyni dzieci. Tamże pani Tracey Emin wystawiła namiot,

którego ścianki upstrzone były imionami licznych „łózkowych partnerów” tej artystki, wewnątrz zaś znajdował się embrion – rezultat aborcji, wykonanej po którejś z takich przygód. Inny twórca otoczył wizerunek Matki Boskiej wycinkami z pism pornograficznych. Gdy wystawę tę przeniesiono do Muzeum Brooklińskiego w Nowym Jorku, wzbudziła ona sprzeciw w pewnych kręgach społecznych. Burmistrz Nowego Jorku, Giuliani, zapowiedział, że cofnie dotacje miejskie dla Muzeum. Jeśli jego dyrekcja – oświadczył – chce urządzać tego rodzaju manifestacje, niech to czyni na własny koszt. Decyzję burmistrza zaskarżono w sądzie, ów zaś orzekł, iż w tym przypadku wstrzymanie dotacji byłoby naruszeniem wolności wypowiedzi. Profanacja i pochwała zabijania dostały więc subwencję z kasy miejskiej.

To jest tylko jeden z przykładów, że nihilizm nie wyrzuca dziś uprawiającego go twórcy poza obszar społeczeństwa, nie czyni – jak bywało – poetą wyklętym, malarzem potępionym. Jeśli nawet podniosą się wobec naruszających normy moralne dzieł czyjeś głosy oburzenia, okażą się one bezsilne i będą co najwyżej wykorzystane w reklamie – jako potwierdzenie „odwagi” artysty. Pomogą mu w otrzymaniu nagrody na następnej międzynarodowej wystawie.

2. Błuznierstwa nie pojawiają się wśród nihilistycznych tematów zbyt często, choć łatwo je wyprodukować: wystarczy motywy sakralne umieścić w kontekście poniżającym lub w jakikolwiek sposób potraktować brutalnie. Pewien polski artysta urządził *performance*, w czasie którego tarzał się po leżącym na podłodze krucyfiksie, z wyraźną aluzją do erotycznych pieszczot. Byli pewnie obecni przy tym wydarzeniu jacyś chrześcijanie, którzy nie raz modlili się przed krucyfiksem. Nie słyszałem jednak o żadnych protestach. Okazuje się, że bywalec salonów artystycznych jest chrześcijaninem w drugiej dopiero kolejności, podobnie jak w drugiej kolejności jest osobą współczującą, myślącą. Przede wszystkim czuje się zobligowany miejscem,

w którym się znalazł. Tutaj, w galerii sztuki, może on czyjeś prace uznać za mało odkrywcze, mało interesujące, nie zdarza się jednak niemal, by bywalec salonów odrzucił jakieś dzieło ze względu na zawarty w nim przekaz, zwłaszcza jeśli treścią tego przekazu jest negacja lub coś, co można określić jako „naruszenie tabu”.

Sztuka awangardowa wytworzyła bogatą tradycję naruszania tabu. Wszystko chyba, co w dziedzinie ludzkiego ciała uważane było za drastyczne, zostało już wykorzystane w niezliczonej ilości malowideł, instalacji, *performance’ów*. Włączono do dzieł sztuki nie tylko czyjeś prawdziwe cierpienie, kalectwo, upośledzenie, lecz także prawdziwe umieranie. Zyskał sławę zrealizowany w USA balet, gdzie efektowne figury taneczne przeplatały się z konaniem konkretnych osób na AIDS i raka; wyświetlano takie widoki w czasie spektaklu na tele-beamach. Balet zszedł ze sceny, gdy jego wykonawcy zmarli na AIDS.

Tabu narusza się stadnie, co nikomu chyba nie przeszkadza. Kiedy modne staje się toczenie żywej krwi na wernisażach – artyści w różnych galeriach świata kaleczą się na oczach publiczności, jedni głębiej, inni płycej, rozmaicie te wyczyny tłumacząc. Pewien młody człowiek, Polak zresztą, twierdzi, że w ten sposób protestuje przeciw wzajemnemu mordowaniu się ludzi w Belfaście. Młody Amerykanin, nosiciel HIV, bryzgając własną krwią ku publiczności, chce tym wymusić na ludziach współczucie dla ofiar AIDS. Jeszcze dalej idzie ktoś, kto publicznie obcina sobie kolejno kawałki penisa. On się już niczego nie domaga, bije tylko rekordy w zawodach samozniszczenia, które od jakiegoś czasu trwają w światowym życiu artystycznym.

Choć gesty te są absurdalne i pretensjonalne zarazem, mają one – jak się wydaje – pewien sens, choć nie ten, który im się zwykle przypisuje: stanowią dowód rozpaczliwego zagubienia artysty w świecie wartości. Gotów on zrobić coś skrajnego,

złożyć ofiarę z własnej krwi, z samego siebie. Zachowuje się jak samobójca, który wychodzi na skraj dachu, by zwrócić na siebie uwagę, losem swym przejąć ludzi. Jego szanse są jednak niewielkie: w galerii sztuki ma przed sobą tłum gapiów – bardziej jeszcze znudzony i obojętny niż zbiegowisko na ulicy.

3. Celem nihilistycznych zamachów stała się ostatnio pewna wartość, mniej może uchwytna niż wiele innych, bardzo jednak dla człowieka ważna: chodzi o poczucie prywatności. Często, także i w dawnych epokach, artysta tworząc obnażał się zarazem, mówił o wstydliwych epizodach swego życia, spowiadał ze złych uczynków, słabości, małości, ujawniał rozpacz. Bywało to nieraz żenujące, dla wielu gorszące, miało jednak swe usprawiedliwienie: artysta powierzał widzowi, czytelnikowi istotną część swego doświadczenia, siebie samego.

Dzisiaj artysta – podobnie jak gwiazdy kultury masowej – sprzedaje wszystko: swe miłości i rozwody, upodobania kulinarne i seksualne, jak leci. Wytworzyły się poza tym pewne formy podglądactwa. Oto artysta idzie z niewidoczną kamerą do łaźni i tam filmuje ludzi, najchętniej starych, zwiotczałych i niezdarnych, którzy pocąc się i sapiąc, oporządzają jakoś swe biedne ciała. Potem publiczność ogląda to w salonie sztuki, krytycy nagradzają twórcę za odwagę i ostrość widzenia.

Od wielu już lat artyści stają się eksponatami na wystawach sztuki. Rozkładają w kącie galerii materace, śpią tam, jedzą, piją, obłapiają się wzajemnie. W Santiago de Chile wzniesiono przezroczysty dom, w którym zamieszkała młoda aktorka i prowadziła tam codzienne życie, na oczach przechodniów. Gapie gromadzili się wtedy zwłaszcza, gdy dama wchodziła pod prysznic lub szła do toalety. Przezroczysty dom stanowił wydarzenie kulturalne. Jego treścią było jedynie to, że ktoś tam obnażał swoje życie w całej jego trywialności, ktoś inny zaś patrzył na to – ile chciał, nie musząc myśleć. Miał przed sobą owoc zakazany, a przecież wyłożony do ogólnej konsumpcji.

Eksperymentów takich pojawia się coraz więcej. Także w Internecie ogromne powodzenie ma panienka pokazująca przed kamerami całe swoje prywatne życie – dzień i noc.

Dzieło sztuki – i to jest jego istotą – łączy ludzi wokół spraw zwanych czasem wartościami. Coraz częściej przeżycie artystyczne, doświadczenie duchowe zastępuje się czynnością pozbawioną treści: nie trzeba przedzierać się do wnętrza duszy artysty, odkrywać jego tajemnic. Wystarczy stać i czekać na moment, kiedy artysta ściągnie spodnie lub podwinie spódnicę.

4. W życiu artystycznym nie słyszy się dziś deklaracji nihilizmu. Artyści i kuratorzy muzealni stosują się zwykle do zasad „poprawności politycznej”: nie powiedzą niczego złego na temat tłumu, demokracji, praw człowieka. Przeciwnie – chętnie włączają się do słusznej walki o wolność jednostek i narodów, mówią o obronie mniejszości seksualnych, zagrożonych gatunków fauny i flory.

Tyle że na pole bitwy przychodzą ze swymi zabawkami – i nadal uprawiają modne w danym sezonie konwencje. Dopisują tylko do nich polityczne, etyczne, ekologiczne komentarze. Babranie się na wernisażu we krwi staje się w ten sposób sprzeciwem wobec zabijania na wojnie. Grzebanie w kroczu, gdy się stamtąd wyciąga uprzednio włożoną laleczkę Barbie – ma być oskarżeniem kultury masowej. Kupa piachu w kącie galerii – aktem potępienia wobec zła. To nie są przykłady wymyślone, lecz rzeczywiste.

W kręgu sztuki dzisiejszej wszystko da się powiedzieć. Wszelkie komentarze są w jednakowym stopniu niemożliwe do zweryfikowania. Wszystko może być dziełem sztuki. Pewien kurator muzealny (nie raz przytaczano ten przykład) na pytanie, czy jeśli artysta zrobi dziurę w ścianie jego muzeum, będzie to również uznane za dzieło sztuki, odpowiedział: „Tak, jeśli to będzie artysta i dziura powstanie w akcie twórczym”. Do czegoś takiego jak dziura wybita w ścianie muzeum można dołączyć

dowolne hasła i słowa, i tak nie będzie to miało żadnego znaczenia.

Nihilizm w sztuce współczesnej nie ma wymiaru nietzscheańskiego. Rzadko przybiera postać konsekwentnej negacji porządku świata. Wyraża się nie poprzez bunt i gniew, lecz poprzez beznadziejną, przygnębiającą jałowość.

TADEUSZ SOBOLEWSKI

MYŚLI NA TEMAT KICZU NIHILISTYCZNEGO

Sformułowanie tematu dyskusji: „Kicz nihilistyczny jako ekspresja kryzysu wartości” zawiera w sobie pytanie i odpowiedź. Jest w tym hasło ostrzeżenie: nasza kultura jest w sytuacji krytycznej. Podejmując jednak ten problem, nie chciałbym z góry przyjmować oczekiwanego tonu zgorszenia. Według popularnego dziennikarskiego określenia – nie ma już innej kultury niż masowa. Sami, występując w mediach, jesteśmy jej częścią. Działamy w tym, a nie innym obrządku kultury i w ramach tego obrządku grzeszymy.

Na początek spróbuję więc – niczym adwokat diabła – zakwestionować temat. W twierdzeniu „kicz nihilistyczny jako ekspresja kryzysu wartości” każdy człon, wzięty z osobna, nie zawiera nic szczególnie nowego ani groźnego.

KRYZYS WARTOŚCI?

Lecz czy wartości takie jak dobro, prawda, piękno mogą podlegać kryzysowi? Czy nie pozostają niezmiennie, mimo że w różnych epokach dominuje coraz to inny ich aspekt? Istotniejszy niż kryzys wartości wydaje się kryzys kultury: załamanie wzorców i hierarchii, wulgaryzacja gustów, dyktat rynku, globalizacja itd. Ale czy kryzys nie towarzyszył kulturze zawsze? Może obecny kryzysowy stan sztuk jest konieczną fazą kolejnego przewartościowania, przygotowaniem gruntu pod coś nowego? Krytyka chętnie

dziś operuje słowem „post”. Żaden gatunek nie występuje już w formie czystej, klasycznej. Wszystko staje się pastiszem, cytatem, nawiązaniem do czegoś, co było, obróceniem kota ogonem. Samo pojęcie awangardy i nowoczesności stało się względne, przestarzałe – musiało ustąpić miejsca „ponowoczesności”. Czy nie podobnie wyglądał w sztuce schyłek wielu poprzednich epok? Zmierzch starożytności, zmierzch średniowiecza, zmierzch renesansu z jego manieryzmem?

Kino w swoich kawiarnianych początkach było traktowane jako wulgarna rozrywka, małpowanie prawdziwej sztuki, bryk powieści, parodia teatru, wyzwanie rzucone malarstwu przez bezduszną technikę. Może więc obecna pastiszowa i stechnicyzowana, skomputeryzowana popkultura przygotowuje grunt pod coś nowego, wartościowego, czego jeszcze nie znamy? Może z telenoweli wyrośnie nowy Szekspir? Może Internet da formę nowej powieści?

NIHILIZM?

Mam tu przekorne pytanie: czy konsekwentny nihilizm w sztuce jest w ogóle możliwy? Gustaw Herling-Grudziński nazwał postawę nihilistyczną „miłością negatywną”. Czy nie jest tak, że przedstawienie świata, w którym zanikło poczucie wartości, świata Raskolnikowa, Stawrogina, świata „człowieka z podziemia”, „Lochów Watykanu” czy beckettowskiego Malone’a, który umierając wykrzykuje swoją pogardę wobec życia – czy tego rodzaju wysoce nihilizm nie oczyszcza gruntu pod jakąś niewyrażoną wartość?

Najgłębiej pesymistyczna literatura, najczarniejsze filmy, jakie znam, przez sam fakt, że się z nami komunikują, budzą reakcję odwrotną. Paradoksalnie – budzą nadzieję. Pesymizm Kieślowskiego, determinizm i fatalizm, którym przepełniony jest jego *Krótki film o zabijaniu*, wywołuje w widzach potrzebę wolności,

zbawienia. Dyskretnym symbolem tej nadziei jest rozbłyskujące w ostatnim ujęciu filmu, na „kainowym polu”, nikłe światółko.

Idźmy dalej. Najgłębiej nihilistyczny film, jaki znam – *Salo*, czyli *120 dni Sodomy* Pasoliniego – oglądałem przed laty w Londynie w kinie pornograficznym; cenzura angielska zezwoliła tylko na takie rozpowszechnianie. Film każdym swoim ujęciem budził sprzeciw. Jednak, paradoksalnie, oglądany na londyńskim Soho wydał mi się aktem skierowanym przeciwko pornografii. Pasolini w latach siedemdziesiątych, w adaptacjach *Dekameronu*, *Opowieści kanterberyjskich* czy *Baśni z tysiąca i jednej nocy* przeprowadził ryzykowny eksperyment: elementy pornografii umieszczał w kontekście niewinności, odwołując się do archaicznej kultury, sakralizującej ciało i seks. W swoim ostatnim filmie, dziejącym się w faszystowskiej „republice Salo”, Pasolini wprowadza widza w świat przeniknięty pogardą dla człowieka. Film wywoływał odrazę, ale za tą odrazą stała tęsknota do piękna i dobra, do utopii świata bez grzechu. Nie wiem, czy dziś, po 20 latach, odbierałbym *Salo* równie mocno. Obawiam się, że jego szokujące obrazy zbanalizowały się. Aura popkultury zdążyła przez te lata znieczulić odbiorców na obrazy seksu i przemocy i sprowadziła prowokację Pasoliniego do poziomu trywialnej pornografii.

David Lynch, reżyser *Blue velvet* i głośnego serialu *Miasteczko Twin Peaks*, zapoczątkował w latach osiemdziesiątych falę sugestywnych filmów o złu. Bohaterowie tych filmów, a wraz z nimi widz, byli wciągnięci w zło. Nawet struktura tych filmów była nim zarażona, widz popadał w chaos, zatracił poczucie prawdy i mógł powiedzieć: to ja zabiłem Laurę Palmer! Dziwna rzecz: po latach ten sam David Lynch robi *Prostą historię*, film o wymowie religijnej – historię podróży starego człowieka, który pod koniec życia jedzie pojednać się z bratem. *Prosta historia* działa równie sugestywnie jak poprzednie filmy Lyncha, ale stanowi ich odwrotność. Jest cała przeniknięta poczuciem harmonii świata,

pomimo obecnej w nim śmierci i zła. Zapytano reżysera: czy ten film jest pana pielgrzymką, czymś w rodzaju nawrócenia? Odpowiedział jak rasowy artysta: nie, ja tylko zmieniłem formę! Przedtem tworzył obrazy ciemne i chaotyczne, teraz namalował obraz jasny i klarowny. Tak jakby odwrócił podszewką do góry tajemnicę zła, którym nas przedtem epatował. Podziwiając Lyncha, pomyślałem, że tzw. nihilizm w sztuce nigdy nie wyczerpuje całego znaczenia dzieła. Jest jak negatyw, który można odwrócić.

KICZ

Czy on również da się obronić? Tak. Po pierwsze, samo jego istnienie jest sprawą względną. Trudno wykreślić granicę między tym, co jest kiczem, a co nim nie jest. Po drugie, kicz zawsze towarzyszył ludzkości. Przedmioty wydobywane ze starożytnych wykopalisk, nieprzyzwoite pompejańskie figurki, służące za talizmany powodzenia, nie różnią się od współczesnych kiczowatych pamiątek. Ale czas znobilitował je. Stały się świadectwem kultury, dokumentem epoki.

Ten sam kicz, który drażni wybrednego krytyka, w pewnych okolicznościach okazuje się czymś cennym, przynoszącym ulgę. Prymitywna telenowela, oglądana w szpitalu, w domu starców czy w więzieniu, nabiera nieoczekiwanej wartości. Dotyczy to również kiczowatych reklam. Ja lubię złe reklamy! – wykrzyknęło kiedyś moje dziecko, odganiane od telewizora.

Reasumując: wydaje się, że nie ma takiego kiczu, który by trwale szkodził wartościom. Gorzej, jeżeli kicz staje się świadomą przyjętą normą, wchodzi w miejsce sztuki, udaje wyrafinowanie i głębię.

Nie ma tak nihilistycznego utworu, który by nie kierował myśli ku jakiemuś utraconemu dobru. Każde „nie” nihilisty kryje w sobie niewyrażone „tak”. Gorzej, gdy nihilizm ukrywa się pod

maską wzniosłości i gdy przestajemy rozróżniać między „tak” i „nie”.

Nie ma takiego kryzysu, który nie prowadziłby do odnowy. Gorzej, gdy zapanuje stagnacja. Taka sytuacja kultury, w której nie będzie już kryzysów, gdy zapomnimy o jej celu, utożsamiając ją z chwilową rozrywką.

Czy grozi nam taka sytuacja? Wiele wskazuje na to, że tak. I w tym sensie zadane nam hasło: „Kicz nihilistyczny jako ekspresja kryzysu wartości” znajduje pokrycie w rzeczywistości współczesnych mediów.

Dzisiejsza popkultura łączy kicz z nihilizmem. Jeżeli w języku reklamy wykorzystuje się hasła i symbole z całego arsenału światowej kultury i religii, na moment odbiera im to sens. Obraz tybetańskich modłów użyty do reklamy środków przeciwbólowych sam w sobie jest niewinnym żartem, starym jak świat. Jednak podobne chwytły, rozpowszechniane w wielkiej skali, przyczyniają się do niwelowania hierarchii znaczeń lub nawet więcej – przyczyniają się do zaniku samego znaczenia.

Są dni, kiedy jestem szczególnie podatny na działanie atakujących mnie obrazów i słów, coś z tego, że nieraz pięknych, ale wyzbytych wszelkiego znaczenia.

W reklamach Bennettona użyto do celów handlowych zdjęć człowieka zabitego w Bośni oraz zdjęć osób niepełnosprawnych. Wbrew pozorom nie miało to nic wspólnego z kierowaniem uwagi na ludzkie cierpienie czy ludzką odmiennność. Te zdjęcia stawały się ornamentem, częścią gry handlowej. Zupełnie inną funkcję pełnią na przykład billboardy z hasłem „Niepełnosprawni – normalna sprawa”, bez przewrotności kierujące uwagę na to, o czym mówią.

Zaczynam rozumieć pesymistyczną tezę krytyka współczesnej kultury George’a Steinera, który w książce *Rzeczywiste obecności* nazwał epokę mediów, informacji i reklamy – czasem zaniku znaczenia. Steinerowi chodzi nie tylko o podmiannę sensów, ale

o coś więcej – o „znaczenie samego znaczenia”. Znaczenie staje się nieważne. Jest bowiem „dowolnie przydzielane przez medialnych komentatorów [...] O zmierzchu dnia najwyższe piękno czy groza zostają poszatkowane na standardowe plasterki relacji TV”.

Współczesny nihilizm nie ma nic wspólnego z nihilizmem końca XIX wieku. Tamten prowadził do „przewartościowania wartości” – ten likwiduje pytanie o wartości.

Wszechobecność reklamy budzi skojarzenie z czasami ofensywy ideologicznej, ale jest ono powierzchowne. Nacisk propagandowy mediów, który pamiętam z czasów późnego Peerelu, był łatwy do odparcia, ignorowany przez większość społeczeństwa. Nacisk, z którym dziś mamy do czynienia, jest poważniejszy, choć trudno określić go jako propagandę. Polega on na rozmyciu samego znaczenia. W miejsce obalonego muru ideologicznego powstał mur inny, nieuchwytny i wszechobecny, który wprawdzie nie ogranicza nas fizycznie, ale krępuje świadomość. Ten mur tworzą media, za którymi nie stoi żaden demon. Działa sama ilość przekazów, sam mechanizm rynku, nadprodukcja wzajemnie znoszących się słów, obrazów, znaków, komentarzy, zamieniających nasz świat w nieustanny spektakl. Prowadzi to do swego rodzaju wyzysku, innego niż ten, który opisywał Marks. Jest to wyzysk wyobraźni. Jestem nieustannie zmuszany do konsumowania obrazów i haseł, z których żyje ktoś inny, a które mnie do niczego nie są potrzebne. Na szczęście, gdy uświadamiam sobie ten wyzysk, uwalniam wyobraźnię.

W powieści przyszłościowej *Fahrenheit 497* (w tytule chodzi o temperaturę, w której płoną książki) Ray Bradbury już przed pół wiekiem przewidział świat bez sztuki, w którym miliony ludzi przed telewizorami zostają wciągnięte w infantylne zabawy, wymagające minimalnej inteligencji. Nigdy dotąd ta przyszłościowa fantazja nie była tak bliska rzeczywistości. Konkurencja tak ogromnej liczby kanałów TV i konieczność przyciągnięcia uwagi widzów powoduje automatyczne ciążenie w dół. Tu drobna

anegdota z korytarza telewizji: pewnemu ambitnemu reżyserowi-dokumentaliście producent zaproponował realizację tzw. docu-soap – serialu dokumentalnego dla telewizji publicznej, o modelkach czy dziewczynach z agencji. Miał to być dokument całkowicie fingowany, towarzyszyłby mu specjalnie napisany komentarz, robiony na autentyk. I tu producent wypowiedział zdanie, które reżyserowi wydało się znakiem czasu: „Nie bójmy się, proszę pana, słowa kicz”. To, co określa się jako kicz nihilistyczny, zawiera się nie w poszczególnych produktach kultury masowej, które zgodnie z tradycyjnymi kryteriami moglibyśmy określić jako „kiczowate” lub „nihilistyczne”, ale w postawie odbiorczej, narzucanej przez media. Podstawową cechą tej nowej postawy jest zatarcie granic między autentykiem a grą. Podglądanie świata dla zabawy. W telewizji panuje kult „samego życia”, sprowadzonego wyłącznie do zjawisk ekstremalnych. Kiedy pojawiły się pierwsze talk-show, byłem ich entuzjastą. Wydawało mi się, że uczą tolerancji dla odmienności, służą nawiązaniu kontaktu. Jednak po pewnym czasie to, co wydawało się szokująco nowe, stało się monotonne. Prezentowani w TV „dziwni ludzie” stali się elementem gry, zaczęli pełnić podobną rolę jak karły towarzyszące średniowiecznym ucztom.

Obok delectacji skrajnościami istnieje zjawisko odwrotne: delectacja przeciętnością i głupotą. Mówi się o tym w związku z programem „Big brother”, który robi ostatnio karierę w Niemczech. Dziesięć osób zgadza się na podglądanie ich przez sto dni kamerami telewizyjnymi. Zwycięzcą zostaje ten uczestnik, który w plebiscycie widzów dostanie najwięcej głosów. Okazuje się – czytam we „Wprost” (30 VII 2000) – że największą popularność zdobył ten, kogo można uznać za najgłupszego z całej dziesiątki. Jest uwielbiany za to, że nie wie, kto to Szekspir, i wcale go to nie obchodzi. Napisana dla niego piosenka „Who the fuck is Shakespeare” bije rekordy. Pojawiły się koszulki z jego podobizną i hasłami w rodzaju: „głupota jest dobra”.

Sprężyna tej popularności jest umiejętnie nakręcana. Tego rodzaju ogłupiające programy, odwołujące się do najniższych instynktów, tworzą ludzie inteligentni (świadczy o tym tytuł „Big brother”, nawiązujący do Orwella). Można w nich widzieć część globalnej strategii, rządzącej kulturą „Mcświata” (określenie Benjamina R. Barbera). Pisarz Amos Oz w niedawnym wywiadzie dla „Gazety Wyborczej” (1 VII 2000) nazywa tę strategię „globalną infantyлизacją ludzkości. Dziewięć na dziesięć reklam przemawia do mnie tak, jakbym był dzieckiem. Dobrze wiedzą, dlaczego to robią: dzieci są najlepszymi konsumentami. Nie myślą dwa razy, zanim kupią sobie jakiś gadżet. Jesteśmy wystawieni na dywanowe bombardowanie gadżetami. [...] Posunęliśmy się tak daleko, że wkrótce znikną rządy, znikną państwa. Znikną teologiczne albo ideologiczne wymagania, stawiane ludziom przez różne władze: zrób to, nie rób tamtego. Co zostanie? Globalne przedszkole”.

Uśmiechnięty potwór kultury masowej – jak go nazywa Adam Zagajewski, w przeciwieństwie do śmiertelnie poważnego potwora czasów totalitaryzmu – mydli oczy swoim demokratyzmem. Dla każdego ma coś miłego. Przesyceni kalejdoskopową różnorodnością obrazów, zaczynamy świat za oknem postrzegać jako sztuczny, powtarzalny, monotonny, na kształt chińskiej tapety z wiersza Zbigniewa Herberta: „W środku płaskiej wody rybak z wędką: trzciny, wyżej wyspa [...] z pogodą i mostkiem, na którym spotykają się zakochani pod księżycem. Gdyby na tym skończyć, byłby ładny epizod – historia świata w paru słowach. Ale to się powtarza w nieskończoność, z bezmyślną, upartą dokładnością [...] Nie można bardziej obrazić świata”.

Kiedy późnym wieczorem ze zmęczenia przerzucam kanały w telewizorze, natrafiam na kilka powtarzających się elementów: teleturnieje, sitcomy z podłożonym śmiechem, podróże, seks, dzikie zwierzęta. Ta chińska tapeta jest złożona z epizodów, które dawniej uznalibyśmy za nadzwyczaj atrakcyjne. Dziś te atrakcje

nudzą. Dojdzie do tego, że „ludzi po prostu nic już nie będzie cieszyć” – prorokuje Oz w cytowanym wywiadzie. Media stają się opium dla ludu – rosnącej warstwy nowych proletów, nie wiedzących, co robić z czasem, bezproduktywnych.

W świetnej antyutopii *Truman show* Peter Weir pokazał telewizyjnego demiurga, który zastąpił artystę. Oto nowy Szekspir, który uruchamia przed nami teatr świata. Jest jednak zasadnicza różnica: w szekspirowskim teatrze widz odkrywał tajemnice rzeczywistości. Teraz na odwrót: rzeczywistość zewnętrzna zostaje włączona w ramy spektaklu, który udaje samo życie. Sztuka niebezpiecznie przemieszała się z życiem.

W samym fakcie powstania takiego filmu jak *Truman show* jest coś optymistycznego. Tak jak kiedyś w krajach naszego „obozu” za państwowe pieniądze powstawały antyustrojowe filmy, tak teraz, w czasach globalizacji, firma Paramount funduje nam spektakl, który z jednej strony daje odczuć potęgę mediów, a z drugiej strony rozbija tę potęgę jak bańkę mydlaną, i to przy naszym, widzów, współudziale. Bohater *Truman show* wymyka się swemu autorowi i władcy. Wychodzi z ram spektaklu. Kiedy kłania nam się w finale, tuż przed ucieczką, wykonując swój firmowy uśmiech, mamy wrażenie, że razem z nim staliśmy się o coś mądrzejsi. Przez moment mogliśmy spojrzeć na naszą kulturę z dystansu, jako na formę przemijającą, dynamiczną, która sama na siebie zastawia pułapki i sama znajduje wyjście. Owszem, bierzemy udział w obrzędzie kultury, ale mamy poczucie jej względności.

SIERGIEJ AWIERINCEW

PRZYJĄĆ BOŻE PRZESŁANIE DZISIAJ: PONAD FUNDAMENTALIZMAMI I LIBERALIZMAMI

Zgodnie z tradycyjnym statusem obecnego *Jubilaes Maximus* jego znaczenie wymaga od nas zastanowienia się nad różnymi aspektami i wymiarami biblijnego przykazania dotyczącego tego Jubileuszu; jednym zaś z podstawowych momentów, które należy wziąć pod uwagę, wydaje mi się zasadniczy związek tej świętej instytucji z elementem czasu, to znaczy z „upływem czasu” jako rzeczywistością empiryczną i z „wypełnieniem się czasu” jako ideą teologiczną, jak czytamy na przykład w Ewangelii według św. Marka 1, 15: „Czas się wypełnił”. Istotnie, upływ i wypełnienie się, lecz poświęćmy raz jeszcze naszą uwagę najbardziej elementarnemu, najbardziej archetypicznemu słowu, jakim jest „czas”.

Używając języka typowego dla współczesnego dyskursu o biblijnej idei historii zbawienia, *historia salutis*, niewątpliwie – w przeciwieństwie do naturalizmów pogańskich, jak również do pitagorejskiej czy nietzscheańskiej idei tzw. „powtarzania się wszystkiego” – ma się pokusę, by zapytać, o jaki rodzaj czasu tu chodzi: o czas „cyrkularny” powtarzających się okresów i pór roku, czy też o „linearny” czas postępu historycznego? Lecz może to „kuszące” pytanie jest jedynie pokusą w sensie całkowicie werbalnym, to znaczy chęcią, by nie móc pójść zbyt daleko: jakiegokolwiek absolutne oddzielenie czasu upływającego od czasu

cyrkularnego, postępu od „naturalnych” rytmów, okazuje się nie tylko zdecydowanie modernistyczne, lecz również tak samo zasadniczo niebiblijne (nawet jeżeli jest konieczne czy wręcz nieuniknione ze względu na ograniczenia naszej myśli), jak wszelka absolutna, rzekomo nie dająca się znieść, dychotomia nadprzyrodzonego i przyrodzonego. Pamiętam piękne kazanie, którego słuchałem w 1990 r. w Jerozolimie w benedyktyńskim opactwie Zaśnięcia na Górze Syjon – katolickiego kazania z bardzo żydowskiej okazji, mianowicie święta Sukkot. Kazanie to proponowało chrześcijanom pewną lekcję wziętą właśnie z tematyki Sukkot, a koncentrującą się na zachęcie do przełamania nadmiernie akcentowanego podziału mentalnego na nadprzyrodzone i przyrodzone, skoro obie te rzeczywistości pochodzą od tego samego Stwórcy. Lekcja ta wydaje się w szczególny sposób pasować do problemu czasu. Biblijne widzenie czasu i jego świętości jest ze swej natury znacznie bardziej holistyczne niż wszystkie nasze rozróżnienia. Καρπός to καρπός, podobnie jak ליל ליל – punkt w czasie Bożym.

Po tej uwadze musimy wrócić do tematu czasu w przykazaniu Jubileuszu. Jak wszyscy pamiętamy, obliguje ono wierzącego, by był świadomy i by duchowo zwracał uwagę na uwarunkowane czasem powtarzanie się pewnych szczególnie uprzywilejowanych sabatów i lat: „siedem razy po siedem lat”. „Policzysz sobie siedem lat szabatowych, to jest siedem razy po siedem lat, tak że czas siedmiu lat szabatowych będzie obejmować czterdzieści dziewięć lat” (Kpł 25, 8). To zaś powtarzanie się świętego καρπός oczywiście nie jest ani rzeczą „jedynie cyrkularną”, ani też niemożliwym do pogodzenia przeciwieństwem jednostkowej i niepowtarzającej się momentalności *historiae salutis*, lecz raczej jej obrazem, jej odbiciem, a czasami jej instrumentem.

Przykazanie Jubileuszu zatem, w swej naturze przykazania, należy do całości Bożego postępowania z istotami ludzkimi

i pobudza nas do zastanowienia się nad uwarunkowanymi czasem aspektami tego postępowania.

Biblijny związek idei Objawienia z ideą czasu jest streszczony w skondensowany sposób w tekście nowotestamentalnym – początku Listu do Hebrajczyków (1, 1): Πολυμερῶς καὶ πολυτρόπως πάλαι ὁ θεὸς λαλήσας τοῖς πατέράσιν ἐν τοῖς προφηταῖς ἐπ' ἐσχάτου τῶν ἡμερῶν τούτων ἐλάλησεν ἡμῖν ἐν υἱῷ, ὃ ἐθηκεν κληρονόμον πάντων („Wielokrotnie i na różne sposoby przemawiał niegdyś Bóg do ojców przez proroków, a w tych ostatecznych dniach przemówił do nas przez Syna, którego ustanowił dziedzicem wszech rzeczy”).

Tekst ten, który należy do tekstów kluczowych dla całej nowotestamentalnej koncepcji Objawienia, kładzie nacisk na dwa aspekty Słowa Bożego, zarówno kontrastujące z sobą, jak i komplementarne, mianowicie: jego dynamiczną naturę, zasadniczo powiązaną z kosmicznym, historycznym i eschatologicznym wymiarem czasu, a jednocześnie jego stabilną tożsamość, jego konsekwencję i absolutną stałość. Z jednej strony istnieje wielość konkretnych „okazji” i „sposobów” dla przesłania z nieba, podobnie jak dla jego pośredników-proroków, a nawet więcej – samo pośrednictwo przedstawia się zasadniczo jako proces, który trwa i odpowiada Bożemu użyciu stworzonego przez Boga czasu i szacunkowi dla niego, dający ruchowi czasu jego poczucie i znaczenie. Z drugiej strony Słowo to pozostaje tym samym Słowem tego samego Boga, konsekwentnym w samym sobie nie pomimo wielości swych form, lecz właśnie dzięki nim (podobnie jak jakiś przykład ludzkich umiejętności retorycznych wykazuje w swej treści konsekwencję poprzez różnorodne zdania, fragmenty czy intonacje).

Ze względu na tę wielość „okazji” i „sposobów” każdy tekst biblijny ma naturę zdecydowanie kontekstualną, co samo w sobie nie ma nic wspólnego z relatywizmem; to zasadnicza KONTEKSTUALNOŚĆ, zabraniająca każdemu zdrowemu na umyśle wierzą-

cemu brania Boga w nadmiernie uproszczony sposób poprzez dosłowne rozumienie Jego słów, ma bardzo złożoną konstrukcję różnych i wzajemnie powiązanych poziomów: oprócz tekstualnego kontekstu w najbardziej elementarnym sensie tego słowa musimy poszukać kontekstu tworzego przez uzus retoryczny i konwencję literacką epoki, i w ten sposób dokonać tzw. krytyki wyższej, krytyki formy itd. Wtedy jednak stajemy przed pytaniem nad pytaniami, przekraczającym wszelkie techniczne wymiary dyscyplin egzegetycznych i wymagającym odpowiedzi ni mniej, ni więcej tylko profetycznej; pytaniem bardzo trudnym, a nawet śmiałym, na które należy odpowiedzieć jedynie poprzez świadomie niekompletne, częściowe i ostrożne próby, którego nie może jednak ignorować żaden wierzący słuchacz Słowa; pytaniem, którego obecność, *explicite* czy też *implicite*, zaświadcza przed każdym magisterium teologicznym o jego ważności dla kerygmy i o jego doktrynalnej identyczności w porównaniu z tym, co jest zaledwie „krytyką”. To najwyższe pytanie dotyczy kontekstu każdej części Objawienia, każdego przykazania i zalecenia, w całości planu Bożego, wiecznego i kierowanego według czasu, w stałości *continuum* Objawienia, w ekonomii dyskursu już nie ludzkiego, lecz Bożego, który wykorzystuje następstwo epok historycznych dla postawienia i uczynienia zrozumiałymi swych kwestii retorycznych i dialektycznych.

Wszystkie te poziomy kontekstualności wymagają od nas pewnej specjalnej wrażliwości na ową SEMIOTYCZNĄ funkcję i znaczenie czasu, która w tradycji chrześcijańskiej zwie się „odczytywaniem znaków czasu”. Ta nadzwyczaj ważna formuła wyraża w Ewangelii według św. Mateusza (16, 3) związek logiczny pomiędzy CZASEM I ZNAKIEM: *σημεῖα τῶν καιρῶν*. Ten sam jednak związek jest wyrażony już na pierwszej stronie Tory, w Księdze Rodzaju (1, 14): „wielkie światła na firmamencie niebieskim”, to znaczy słońce i księżyc, są stworzone, aby „były znakami dla oznaczania pór roku, dni i lat”.

W języku chrześcijańskiego systemu konceptualnego można by powiedzieć, że czas sam jest znakiem, być może ZNAKIEM SAKRAMENTALNYM rzeczy wiecznych. Nie jest moją rzeczą sądzić, czy w jakimkolwiek stopniu jest możliwe i uprawnione użycie dla tego samego celu żydowskiej koncepcji *Shechina*, to znaczy immanentnej obecności transcendencji Boga. Wracając jednak do bardziej szczegółowych koncepcji specyficznie chrześcijańskich tradycji, myślę o bizantyńskim języku teologicznym św. Grzegorza Palamasa, ujmującym ENERGIE Boga jako promieniowanie Bożej ZASADY, jednocześnie różniące się od tej Zasady i identyczne z nią: różniące się co do modalności, a identyczne w odniesieniu do najwyższej jedności Boga w sensie biblijnym, powiedzmy Księgi Powtórzonego Prawa 6, 4. Element czasu jest zatem właściwym obszarem dla Energii wiecznej Zasady, będącej promieniowaniem wieczności.

Ta złożona, paradoksalna i kontrastywna dialektyka Obecności Wszechobecnego, uwarunkowanego czasem działania Wiecznego, objawienia Ukrytego, tworzy pewne warunki dla interpretacji biblijnej; warunki, które zdają się pozostawać zasadniczo aktualne dla każdej epoki, chociaż ich konkretna realizacja nie może uniknąć, a nawet nie wolno jej uniknąć zmienności w różnych epokach.

Dla współczesnego rozumienia Objawienia najpilniejsze zadanie widzę w systematycznym i odpowiedzialnym ponownym przemyśleniu dawnego podejścia „midraszowego”, „alegorycznego” czy „typologicznego”, w jego krytycznej recepcji w kontekście całej naszej współczesnej wrażliwości na zmiany historyczne i specyficzne cechy różnych cywilizacji. Jest to bardzo ważne wyzwanie, zwłaszcza dla tych gałęzi chrześcijaństwa, które przywiązują wagę do tradycji patrystycznej, to jest do myśli rzymskokatolickiej, jak również dla prawosławia greckiego i rosyjskiego, które mam zaszczyt reprezentować. Jednakże również w każdym środowisku protestanckim jakieś rozwiązanie tego problemu oznacza unikalną

możliwość uniknięcia fałszywego wyboru między fundamentalizmem a relatywistycznym samozniszczeniem wiary. Jest rzeczą naturalną, że nie śmiem przemawiać w imieniu naszych żydowskich braci, ale wszelkie moje życiowe doświadczenia – jakkolwiek niewystarczające i amatorskie – związane z tekstami rabinicznymi skłaniają mnie do sądu, że – z naturalnym wyjątkiem niektórych tematów, które akurat zdają się mieć szczególne znaczenie dla nieszczęsnych chrześcijańsko-żydowskich polemik z dawnych czasów – różnica między rabinicznymi a wczesnochrześcijańskimi metodami hermeneutycznymi, ogólnie rzecz biorąc, nie jest w żadnym razie tak wielka, jak powszechnie uważano, i że chrześcijańskie przedstawianie tradycyjnej egzegezy rabinicznej jako rzekomo wyłącznie dosłownej, podobnie jak żydowskie przedstawianie tradycyjnej egzegezy chrześcijańskiej jako całkowicie alegorycznej i pod tym właśnie metodycznym i formalnym względem (tzn. nie tylko w swej tendencji dogmatycznej i doktrynalnej) obcej i niezrozumiałej dla tradycji żydowskiej, należą – moim zdaniem – raczej do dziedziny tworzenia sobie obrazu wroga niż do rzeczowej dyskusji. Język konceptualny używany przez samego Jezusa, przez św. Pawła i przez innych w Nowym Testamencie, a później odziedziczony – choć w zhellenizowanej formie – przez Ojców, pozostaje zasadniczo midraszowy. Z tego powodu ponowne przemyślenie egzegetycznych reguł *middot* odpowiednio do wyzwania, które jest stawiane przez zasadę uczciwości intelektualnej, przez historyczność kategorii myślowych w ogólności i przez wszelkie jej implikacje, zdaje się być wspólnym problemem dla myśli chrześcijańskiej i żydowskiej, jeżeli tylko chcemy pozostać „nienaganni i prawi” (Job 1, 1) w naszej wierze, nie popełniając żadnego błędu przeciw prawdzie i nie przyjmując ani fundamentalistycznych uproszczeń, ani modnych sofizmatów.

Problem teologicznego przetrawienia współczesnego doświadczenia historyczności niewątpliwie należy do szczególnie deli-

katnych. Świadom tego faktu, nie chciałbym pod żadnym pozorem zalecać biblijnej hermeneutyce jakiegoś podejścia opartego na wzorach takich, jak niemiecka filozofia historii, powiedzmy, w stylu Hegla, czy na tzw. „morfologii kultur” alias „historiozofii” à la Oswald Spengler czy Arnold Toynbee. My, teistycznie nastawieni Rosjanie, mamy szczególne powody, by być silnie uczuleni na heglizm, który był jednym ze źródeł ideologii marksistowskiej; i jeżeli wydaje się, że ten szczególny rodzaj niemożliwych do udowodnienia spekulacji został w Rosji skompromitowany przez to, że był używany przez wczorajszy establishment sowiecki, to historiozoficzne fantazmaty wydają się podobnie skompromitowane przez to, że są manipulowane w pewnych profaszystowskich koteriach Rosji postsowieckiej (tak jak Oswald Spengler sam był niegdyś profaszystowski). Jestem bardzo daleki od rekomendowania czy to tych sposobów myślenia, czy też, powiedzmy, takiej koncepcji historyczności, jaką rozwinął włoski heglista pierwszej połowy tego wieku, Benedetto Croce, który budował częściowo na fundamencie położonym przez Giambattistę Vico i innych. Moim zdaniem gorzko krytyczny esej C. S. Lewisa zatytułowany *Historicism* daje pewne uzasadnienie *contradictur* proklamowane przez chrześcijańską trzeźwość umysłu przeciwko wszelkim tego typu „herezjom”. Jednakże wszystkie wyżej wymienione podejścia do materii historii, będąc ideologiczne, mając przynajmniej potencjalnie totalitarne i bez jakiegokolwiek wątpliwości również gnostyczne aspekty, dają jednocześnie pewien wyraz naszemu specjalnemu intelektualnemu i wyobrażeniowemu doświadczeniu historii, które, generalnie, było nieobecne w mentalności starożytnej i średniowiecznej. I ważę się podnieść palec i uroczyście wypowiedzieć *more scholasticorum* uświęconą czasem formułę: *distinguo*. Rozróżnianie jest niezbędne: jeżeli jesteśmy uprawnieni, a nawet zobligowani, przy podejmowaniu wysiłków mających na celu właściwe zrozumienie Biblii, do odrzucenia wszelkiej niebiblijnej, a zwłaszcza anty-

biblijnej IDEOLOGII, to nie mamy żadnego prawa ani żadnej możliwości ignorować, nie popełniając grzechu przeciw uczciwości intelektualnej, samego doświadczenia, które te ideologie próbują formułować i wyjaśnić. Na przykład wielki Hegel absolutnie nie był dokładny czy to pod względem teologicznym, czy historycznym, kiedy starał się rozwinąć swe idee dotyczące natury tego procesu, który należy do samoobjawienia (*Selbstoffenbarung*) Boga (czy też, używając słowa mniej teistycznego, a bardziej heglowskiego, samoobjawienia *Weltgeist*); lecz jego wyostrzona wrażliwość intelektualna i emocjonalna na ten wymiar procesu w rzeczywistości Objawienia jest sama w sobie – podkreślam to raz jeszcze: sama w sobie! – nie tylko uprawniona, lecz również owocna lub przynajmniej stanowi wyzwanie.

Kiedy przechodzimy od tych systemów świeckiego geniuszu filozoficznego do eschatologicznie zorientowanych idei używanych przez niektóre wspólnoty protestanckie, takich jak pewne szczególne użycia terminu „wyroki”, musimy raz jeszcze podkreślić to samo rozróżnienie między uzasadnioną krytyką i, jeżeli to konieczne, odrzuceniem pewnych nadmiernie uproszczonych lub fantastycznych odpowiedzi z jednej strony – a naszym obowiązkiem pozostawania otwartym na samo pytanie z drugiej strony.

Podsumowując, taki życiowo ważny temat jak dynamika Objawienia nie powinien stać się specjalnym rezerwatem dla obskuranckich pseudoproroków, dla gnostycznych fantastów i dla kierunków myśli obcych prawdzie biblijnej. Należy do niego podchodzić z największym poczuciem odpowiedzialności i bez żadnych nadmiernych ambicji; nie można go jednak po prostu zaniechać i odrzucić pod takim czy innym pretekstem, czy to religijnym, czy intelektualnym.

Wszelkie konsekwentne użycie zasady egzegezy, którą nazywam tu KONTEKSTUALNOŚCIĄ, daje remedium na najszerzej rozprzestrzenioną chorobę, paradoksalnie wspólną dla najbardziej ekstremalnych, fundamentalistycznych i liberalnych, prawicowych

i lewicowych trendów, jak również dla trywialnego i oportunistycznego eklektyzmu, to znaczy na zły zwyczaj tendencyjnego, selektywnego wybierania tych czy innych „użytecznych” cytatów biblijnych po to, by manipulować nimi poza ich kontekstem dla mniej lub bardziej ideologicznych celów. Subiektywnie praktykę tę mogą motywować najzarliwsze pasje polityczne, społeczne czy nawet religijne, lecz w swej duchowej treści pozostaje ona frywolna i przypomina korzystanie z Biblii przez diabła.

Wierzącemu, którego wiara nie rozeszła się w jakiś godny ubolewania sposób z jego uczciwością intelektualną i umiejętnością rozumienia, nie wolno oszukiwać w ten sposób swojego własnego osądu. Musi on szukać całego i nieuproszczonego kontekstualnego znaczenia każdego tekstu, szanując Boże prawo do stawiania własnych tez w długiej i krótej drodze ich przygotowywania i rozwijania w tej dialogowej relacji, która się nazywa *Berith*, czyli Przymierze.

Ponieważ Jubileusz stanowi zasadniczo wyzwolenie człowieka przez i dla Boga, ta koncepcja zaprasza nas do myślenia m.in. o zadaniu uwolnienia naszych umysłów od dominacji intelektualnych fantomów, czy to nowych, czy starych, abyśmy stali się otwarci na wyżej wymieniony dialog.

Ludzkim partnerem tego dialogu jest z konieczności całe i nie podzielone „chrześcijaństwo”, to jest Ekumena chrześcijańska „ze wschodu i zachodu, z północy i południa” (Ps 107, 3), „z każdego pokolenia, języka, ludu i narodu” (Ap 5, 9). Jedność uczniów tego samego Mistrza, wymagana tak jasno przez modlitwę Mistrza: „aby byli jedno (*ut unum sint*)” (J 17, 11), jest egzekwowana przez sytuację, w jakiej żyjemy w obecnym czasie: sytuację absolutnego wyboru – za lub przeciw Bogu. Radykalna absolutność tego wyboru została przedstawiona przez znanego rosyjskiego poetę i chrześcijańskiego filozofa o nastawieniu ekumenicznym, Wiaczesława Iwanowa, w jego liście do Charles’a du Bosa (1930), napisanym po francusku. Iwanow zaczyna od

zaniku dawnej różnorodności kulturowej: „Bogactwo jest obrazem różnorodności, ale różnorodność zanika (*la richesse est l'image de la multiplicité; or, la multiplicité s'en va*). Jego fantastyczna zasłona dana podzielonemu światu, aby wywołać iluzję skomplikowanej jedności, została zdarta. Tym, co zostanie, jest pewna naga dualność (*Il ne sera que dualité nue*). Wszystko zostało zredukowane do tej tragicznej diady... Czas podjąć decyzję *pro* lub *contra* Temu, Który jest jedynym celem nienawiści dla wszystkich apostołów nienawiści... Każdy musi oddać głos na jedno lub drugie z dwóch walczących Miast! (*Que chacun opte donc pour l'une et l'autre des deux Cités en guerre!*)” (Niewątpliwie poeta mówił o mieście Bożym i mieście ziemskim św. Augustyna). Tragiczny patos Wiaczesława Iwanowa był uwarunkowany i usprawiedliwiony *anno* 1930 przez doświadczenie totalnej wojny przeciw religii w Związku Sowieckim; teraz doświadczamy innej atmosfery, ale zastanawiam się, czy prorocze słowa o końcu dawnej „różnorodności” i o redukcji wszystkich możliwych postaw do „nagiej dualności” decyzji za Chrystusem lub przeciw Chrystusowi nie zachowują tam aktualności... Ten sam Wiaczesław Iwanow ukuł w tymże liście do Charles'a du Bosa termin dotyczący chrześcijańskiego Wschodu i chrześcijańskiego Zachodu. Nazwał je „dwoma płucami” chrześcijaństwa uniwersalnego. Dzisiaj to porównanie jest często cytowane, również przez samego Ojca świętego; po 70 latach nie stało się ono mniej aktualne – wprost przeciwnie.

Chrześcijanie na Zachodzie potrzebują prawosławnego poczucia tajemnicy, strachu przed Panem; w przeciwnym wypadku w coraz większym stopniu będzie u nich postępować erozja poczucia grzechu. Ale z kolei chrześcijański Wschód nie może sobie poradzić ani bez zachodniego doświadczenia wiary afirmującej siebie wobec Oświecenia, ze wszystkimi jego implikacjami, ani bez zachodniej refleksji nad teologią moralną i teologią prawa, ani też bez imperatywu uczciwości intelektualnej. Jeżeli to

doświadczenie nie zostanie wystarczająco zaadaptowane i przyswojone, to cywilizacja demokratyczna, która przy wszystkich swych wadach jest rzeczywistością naszych dni, mając wszystkie prawa przysługujące tej rzeczywistości, będzie znów działała w naszych rejonach jako atut przeciwko chrześcijaństwu, i na poziomie masowej świadomości nie będzie istniało nic, co mogłoby przeciwstawić się temu atutowi.

Chrześcijaństwo zachodnie ma podstawy, by przypominać nam, wierzącym ze Wschodu, słowa św. Pawła: „Nie bądźcie dziećmi w myśleniu” (1 Kor 14, 20). Jeśli zaś chodzi o nas, to być może mamy prawo zacytować z kolei naszym zachodnim braciom słowa psalmu: „Początkiem mądrości jest bojaźń Pana” (Ps 111, 10).

*Z języka angielskiego
przełożył Tadeusz Karłowicz*

KONRAD KUCZA-KUCZYŃSKI

MODERNIZM, POSTMODERNIZM I *SACRUM* W ARCHITEKTURZE

Każdorazowy rytuał kontemplacji San Clemente podczas rzymskich pielgrzymek, w roku 2000 jeszcze bardziej odświętny, uświadamia mi, że wszystko, co napiszę czy wygłoszę na temat *sacrum* w architekturze, nie będzie warte nawet błysku mozaikowych gołębi na Świętym Krzyżu z absydy tej świątyni. Jest to odczucie przygnębiające dla architekta; może mniej dla twórców innych dziedzin sztuki.

W tym roku były to rekolekcje przed Kongresem.

Wieczne Miasto uczy też, że oprócz San Clemente, Santa Agnese czy Santa Maria in Trastevere, rozpraszam się w Il Gesù, odpycha mnie San Pietro e Paolo na wzgórzu EUR. Nauka Rzymu daje światelko świadomości, że *sacrum* było i jest różne. Z tej perspektywy wolałbym może dyskutować temat: „*Sacrum* a zmienność współczesnej architektury sakralnej”, skoro historia architektury *sacrum* potwierdza takie doświadczenie.

STAŁOŚĆ *SACRUM*

Dla porządku dalszego toku wywodu konieczne jest określenie, którą z definicji *sacrum* świątyni należy przyjąć do rozważań. Sobór Watykański II jakby zwolnił nas z takich analiz, przynajmniej w odniesieniu do sztuki sakralnej, w dobrej wierze mówiąc: „Kościół żadnego stylu nie uważał jakby za swój własny”, i zale-

cając: „sztuka naszej epoki [...] może się swobodnie rozwijać w Kościele...” (*Sacrosanctum Concilium* 123). Za tę swobodę trochę płacimy. Przynajmniej przez dysputy próbując dociec granic wolności – i zmienności. M. Bielawski OSB, teolog, tak nas poucza: „Wiele więc może się zmieniać – stałe pozostanie i musi pozostać w budowaniu świątyni pewne chrześcijańskie poczucie *sacrum*...”¹. W tej perspektywie architektura budynku, w którym celebrowane są Boże Misterna, „jest skutkiem Paschy Chrystusa, jej wyrazem”. Ale Pascha to dynamizm wciągający do aktywnego udziału: „Trudność leży w tym, by zawrzeć ruch w kamieniu. Jak przestrzenią murów objąć Nieograniczonego? Jak dana wspólnota przeżywa Misterium Paschalne, taka będzie architektura jej kościołów”². Tyle teolog. Patrząc na architekturę kościołów końca wieku, pozostają wątpliwości, dla których tu dyskutujemy, czy znajdziemy w sobie odruch „zamkniętych oczu i otwarcia wrót serca” jako znaku, iż mamy do czynienia z prawdziwie sakralną budowlą.

Teraz czas na zderzenie myśli teologicznej z realiami współczesnej architektury sakralnej. Zamykamy oczy i otwieramy wrota serca zarówno więc na Ronchamp, kościół w Wesołej i na cukierkowo-monumentalny Licheń. To zbyt stresujące zróżnicowanie powoduje chęć dociekania, nawet gdyby wnioski końcowe okazały się nie po naszej myśli – „naszej”, czyli znikomego i mało dziś już znaczącego głosu krytyków, twórców i historyków sztuki.

Z myśli teologa zostawiamy stałość znaku i symbolu w przestrzeni sakralnej lub lepiej – zgodnie z M. Eliadem czy Y. F. Tuanem – „miejscu” sakralnym, „spokojnym centrum ustalonych wartości”³.

¹ M. B i e l a w s k i. *Symfonia paschalna*. „Znak” 1999 nr 8 s. 18.

² Zob. tamże s. 6, 17.

³ Y. F. T u a n. *Przestrzeń i miejsce*. Warszawa: PIW 1987 s. 75.

OBOCIEĆ MODERNIZMU

W analizie teorii współczesnego miejsca sakralnego przydatny będzie wątek rozważań Hansa Georga Gadamera, oparty mocno na świadomości kulturowej świata chrześcijańskiego. Dość zdecydowanie stwierdza on, iż „od początku XIX wieku trwa proces wypadania tzw. moderny ze zrozumiałej w sposób oczywisty wspólnoty humanistyczno-chrześcijańskiej tradycji; że nie ma już całkiem oczywistych wiążących treści, które należy zawrzeć w formie artystycznego kształtowania, tak by każdy je znał jako oczywisty słownik nowej wypowiedzi”⁴. W tych słowach słyszymy zapowiedź zrealizowanej w XX-wiecznym modernizmie „obcości i wyzwania”, przeżywanych przez odbiorców również architektury sakralnej. Dochodzę tu do pierwszego ważnego pytania do samego siebie: dlaczego akceptując tak wiele autentycznego piękna w architekturze modernizmu – piękna Miesa van der Rohe, Louisa Kahna i Romualda Gutta, mam kłopoty z „otwarcie wrót serca” na architekturę *sacrum* z czasów modernizmu? Odpowiedź już padła poprzez interpretację myśli teologa – Bielawskiego i filozofa – Gadamera. Modernizm zagubił wymaganą przez Bielawskiego dla *sacrum* „stałość znaku i symbolu”, ponieważ zmienił „słownik” wypowiedzi – to Gadamer.

Ale: kiedy stoję przed szklaną ścianą prezbiterium kaplicy uniwersyteckiej w Otaniemi, kiedy w surowości betonów klasztoru La Tourette słucham dominikańskich psalmów, kiedy wyobrażam sobie niewidziane, ale jakże podziwiane piękno kościołów Tadao Ando, kiedy wracam zawsze do ciepłego St. Marcus Sigurda Leverentza w zimnym Stockholmie – to przecież na pewno „zamknęłam oczy”, by przeżyć te miejsca. To odczucie. A filozof, który jakby przestraszył się wykazanej obcości modernizmu,

⁴ H. G. G a d a m e r. *Aktualność piękna*. Warszawa: Oficyna Naukowa 1993 s. 52.

uspokaja stwierdzeniem, że sztuka, nawet ta oderwana od tradycji i symboli, krając w sobie „własne znaczenie”, wymaga „nakładu własnej konstruktywnej pracy”⁵.

Widocznie ją wykonałem, może dzięki profesjonalnemu przygotowaniu. Taką pracę wykonało wielu z nas. Ale trudno jej wymagać od oczekiwanej przez Gadamera „wspólnoty” zamieszkanego świata. W międzywojennej Polsce architektura modernistycznej awangardy osiągnęła nie notowany sukces zrównania się jakością z resztą Europy. Nie powstały jednak świątynie polskie tej jakości.

I dlatego modernizm nie stworzył bazyliki na Torcello ani kaplicy na lubelskim Zamku. Dał światu ryzykowną możliwość otworzenia się na „język, którym mówi się w dziele sztuki”. Dla Kościoła i wiernych okazało się to najczęściej za trudne.

SWOJSKOŚĆ POSTMODERNIZMU

Zadane przez organizatorów Kongresu zestawienie: modernizm-postmodernizm bez problemu *sacrum*, byłoby przepisaniem znanego domowego zadania. *Sacrum* w architekturze zmienia opcję i uatrakcyjnia próbę odpowiedzi.

Przed wszystkim potrzebne jest banalne już stwierdzenie, iż modernizm przyniósł generalnie kulturze i sztuce świata bardzo wiele, a jego nośność potwierdzają najnowsze stylistyki architektoniczne ostatniej dekady: neomodernizm i minimalizm, wywodzące się wprost z bogatego nurtu modernizmu lub nawet stanowiące jego przedłużenie. Wątpliwy jest więc sztandarowy przeział czasowy, narzucony oczywiście przez Ch. Jencksa, iż „architektura modernistyczna umarła w St. Louis w stanie Missouri

⁵ Zob. tamże s. 50.

15 lipca 1972 roku”⁶. Modernizm w architekturze to już prawie sto lat, postmodernizm to najwyżej ostatnie ćwierćwiecze, a w praktyce lata 1975-1990.

Jeśli dowiedliśmy trudności w powszechnej akceptacji języka modernizmu w *sacrum*, to należy teraz prześledzić wpływ znacznie krótszego okresu postmodernizmu na architekturę *sacrum*.

Wyprzedzając analizę postawię tezę, którą wcześniej już wielokrotnie formułowałem, i to w dodatku opierając się na polskich przykładach architektury sakralnej. Poszukując wartości nowej generacji świątyń polskich lat dziewięćdziesiątych korzystających z postmodernizmu, pisałem: „żadna prawie architektura narodowa, poza fińską i japońską, nie próbowała dotąd stosować odrębnego języka w jednym rodzaju architektury”⁷. Kilka lat później, w 1999 r., kończyłem tezę: „światowa architektura sakralna generalnie nie skorzystała z tej szansy języka postmodernistycznego – znów oprócz Polski, gdzie elementy ruchu zostały zaakceptowane i są do dziś stosowane”⁸.

Skąd ta pewność i jaka jest baza teoretyczna tezy? Sumując – metodą „postmodernistyczną” – poglądy twórców ruchu: od J. Derridy i M. Foucault do Ch. Jencksa i R. Venturiego, powtarza się „idea pluralizmu”, „mieszanie gatunków”, ale też i interesujące nas pojawienie się ruchów „poszukujących korzeni”. Ch. Jencks pisze dalej wprost: „Sztuka, ornament i symbolizm były i są istotne dla architektury”⁹. A więc mamy dopuszczenie i powrót elementów uznanych przez teologa za niezbędne w *sacrum*. I to jest właśnie baza tezy. Dodatkowe uzasadnienie dał mi

⁶ Ch. J e n c k s. *Architektura postmodernistyczna*. Warszawa: Arkady 1987 s. 9.

⁷ K. K u c z a - K u c z y ń s k i, A. M r o c z e k (fotografie). *Nowe kościoły w Polsce*. Warszawa 1992 s. 11.

⁸ K. K u c z a - K u c z y ń s k i. *Architektura świątyń polskich przed Milenium i Europą*. „Znak” 1999 nr 8 s. 60.

⁹ Zob. J e n c k s, jw. s. 5, 7.

ostatnio jeden z moich doktorantów¹⁰, tłumacząc zestawienie cech modernizmu i postmodernizmu opracowane przez mało znanego J. Hassana. Przytoczone pary cech elementów odpowiadających modernizmowi – postmodernizmowi to m.in.: „dystans – uczestnictwo”, „Bóg Ojciec – Duch Święty”, „transcendencja – immanencja”¹¹. Odpowiada temu, późniejsze, podobne zestawienie opracowane przez Ch. Jencksa: „ateizm – panteizm”, „Bóg umarł – duchowość”, „rozczarowanie – odnowienie”¹².

Jak te pozytywne dla *sacrum* elementy teorii postmodernizmu zostały wprowadzone do praktyki i co z tego warto przenieść do *sacrum* w architekturze XXI wieku?

Po raz ostatni sięgnę do Ch. Jencksa i jego znanej analizy kaplicy w Ronchamp, traktowanej jako dzieło postmodernistyczne (1955!): „Le Corbusier zakodował w swym tworze tyle metafor i tak dokładnie powiązał ich części, że znaczenia wydają się ustalone przez niezliczone pokolenia połączone wspólnym kultem”¹³. O. Bielawski byłby zadowolony z tego cytatu. To nowe, jakby gadamerowskie „uprawomocnienie” sztuki.

Postmodernistyczne otwarcie się architektury *sacrum* na znak i symbol, na sztukę i ornament dało architekturze takie wybitne dzieła sakralne jak Gottsunda Kyrka w Uppsali, Carla Nyrena z 1980 r., świątynie Imre Makovecza w Siofok (1990) i Paks (1991), katedrę w Managui projektu Ricardo Legorrety (1995) i kościoły Mario Botty w Ticino (1996).

I polska architektura sakralna „skierowała się w stronę bezpiecznego języka nowoczesnego eklektyzmu, powtórek przeszło-

¹⁰ A. J a k i m o w i c z. *Geneza postawy dekonstrukcyjnej w architekturze współczesnej*. Rozprawa doktorska, promotor K. Kucza-Kuczyński. Politechnika Warszawska 1999 (biblioteka Wydziału Architektury).

¹¹ J. H a s s a n. *The Culture of Postmodernism*. 1985 s. 123-124.

¹² Zob. J a k i m o w i c z, jw. s. 43.

¹³ Zob. J e n c k s, jw. s. 46.

ści”¹⁴. Znanе przykłady tej nowej generacji świątyń polskich to m.in. archetypowy namiot kościoła w Tychach-Żwakowie projektu S. Niemczyka (1983) i późniejszy tegoż autora Miłosierdzia Bożego w Krakowie (1994), to również krakowski w nastroju i materiale kościół św. Alberta autorstwa M. i W. Kosińskich (1985), barokowy w sylwecie nowoursynowski kościół projektu M. Budzyńskiego, sztandarowy postmodernizm zespołu seminaryjnego Braci Zmartwychwstańców autorstwa zespołu D. Kozłowskiego. Chciałbym zaliczyć do tej grupy autorskie kościoły: w Milanówku-Grudowie (K. Kucza-Kuczyński, A. Miklaszewski, 1990) i kończony kościół na Woli (1996).

Pomaga szukaniu tożsamości architektura sakralna „uboga”. „Brak jest kościółków ubogich, zbliżonych ideowo do prostoty wiejskich kościółków francuskich z lat 1950-60. Takich zamówień w Polsce po prostu nie ma”¹⁵. I znów autorskie doświadczenie wspólnego budowania dla małej wspólnoty mazurskiej w Wiartlu koło Pizsa. Alfabet znaków najprostszych, bo i z musu tanich, z malowanym przez całą wieś deskowaniem prezbiterium w tutejszą „jodełkę”. Prawie granica „architektury bez architekta”.

Gdzie jest ta granica? Granica postmodernistycznej swobody stylistycznej, prawie kiczu, wspólnoty decydowania zamiast mistrzowskiego narzucenia formuły twórczej? Gdzie jest granica zjawiska, któremu na imię „Licheń” – zjawiska akceptowanego przez większość wiernych, wyśmiewanego (lub oplakiwanego) przez nas?

Ale to cytowany na początku rozważań teolog powiedział, że taka będzie architektura kościołów, jak dana wspólnota przeżywa Misterium Paschalne. Gadamer jednak dodaje: „Temu, co jest,

¹⁴ K. K u c z a - K u c z y ń s k i. *Architektura sakralna przed końcem wieku*. „Architektura” 1998 nr 2 (42) s. 65-67.

¹⁵ *Archisacra '94. Konferencja nt. „Kościoły ubogie”*. Oprac. K. Kucza-Kuczyński, E. Kuryłowicz. Politechnika Warszawska 1994.

pozwolić być. Ale pozwolić być, nie znaczy: powtarzać tylko to, co się już wie”¹⁶.

Może jest to wystarczająca i maksymalna równocześnie pokora twórców i odbiorców, traktowana jak recepta na *sacrum* przyszłego, tak już bliskiego nowego tysiąclecia.

¹⁶ Zob. G a d a m e r, jw. s. 66.

TADEUSZ BORUTA

ŚWIĄTYNIA OBRAZEM MIASTA ŚWIĘTEGO

„W warunkach życia na ziemi Kościół potrzebuje miejsc, w których mogłaby gromadzić się wspólnota wiernych. Są nimi nasze widzialne świątynie, święte miejsca, będące obrazami Miasta Świętego, niebieskiego Jeruzalem, do którego pielgrzymujemy”¹.

Przyglądając się współczesnej architekturze sakralnej, łatwo zauważyć, że z dwóch funkcji warunkujących kształt budynków kościelnych *domus ecclesiae* (dom wspólnoty) wziął górę nad *domus Dei* (dom Boży). Wprawdzie Pan Bóg nie został jeszcze wykwaterowany ze współczesnych świątyń, ale niewątpliwie faktem decydującym o bryle i wystroju plastycznym miejsc kultu jest konieczność gromadzenia się pewnej określonej liczby wiernych w celach religijnych. Takie założenie preferuje obiekty o jednorodnej, ukierunkowanej centralnie przestrzeni sprzyjającej pełnemu uczestnictwu w liturgii dużej liczby ludzi z racji jednakowej bliskości do ołtarza. Daje ono poczucie równości wszystkich zgromadzonych, buduje wspólnotę i odpowiedzialność za nią. Środki architektoniczno-plastyczne potrzebne do aranżacji takiego kościoła mogą być bardzo skromne, ograniczone do niezbędnego minimum. Wystarczy, że będzie on „schludny, sposobny do modlitwy i świętych uroczystości” (KKK 1181), jak mo-

¹ *Katechizm Kościoła Katolickiego*. Poznań: Pallottinum 1994 nr 1198. Dalej skrót: KKK.

żemy wyczytać w *Katechizmie Kościoła Katolickiego*. Dokument ten, oparty na postanowieniach ostatniego Soboru, nic jednak nie mówi o artystycznej formie architektury sakralnej, natomiast podkreśla potrzebę „budowania duchowej świątyni”. Sam materialny budynek kościoła nie jest konieczny do sprawowania liturgii, ale jeśli są warunki, by on powstał, to powinien stać się znakiem danej wspólnoty – mieszkaniem „Boga z ludźmi połączanymi i zjednoczonymi w Chrystusie” (KKK 1180). A więc, jak to wyczytać możemy w *Katechizmie*, te ziemskie świątynie nie są zwyczajnymi miejscami zgromadzeń, lecz przede wszystkim „domem Bożym”, w którym wszystkie artystyczne środki powinny ukazywać obecność Jezusa i wprowadzać w Misterium Paschalne (KKK 1181-1182).

Akcent na funkcji *domus Dei* implikuje inny charakter architektonicznego kształtu i wystroju kościoła. Jego bryła przyjmie formę monumentalną o hieratycznej strukturze, często zbudowanej z kilku przestrzeni. Każda z nich ma swoje symboliczne znaczenie i towarzyszyć jej powinna inna wspomagająca ją w dydaktyce ikonografia. Kościół taki zasadniczo czerpie swój wzorzec z projektu Bożego – ze Świątyni Salomona i jej trójdzielnego podziału na przedsionek (narteks – modlą się tu pokutujący grzesznicy i katechumeni), nawę (właściwe miejsce zgromadzeń wiernych) i apsydę – prezbiterium (sanktuarium – miejsce najświętsze). Wnętrze takiego obiektu jest jednoznacznie ukierunkowane na oddanie należnej czci Bogu w Trójcy Jedynej, realnie obecnemu w Najświętszym Sakramencie. Poszczególne przestrzenie są jak kolejne stopnie wtajemniczenia; prowadzą człowieka, poczynając już od bram świątyni (niekiedy od dziedzińca), na Uczę Pańską – przed Jego Oblicze. Nie miejsce tu na przypominanie całej niezwykle głębokiej i bogatej symboliki architektury sakralnej na przestrzeni wieków. Pragnę jedynie przywołać podstawowy schemat takiego założenia, tak by zrozumieć pielgrzymią drogę wkraczającego do świątyni człowieka i sprzyjanie

poszczególnych form plastycznych jego przemianie. Wstępując, przekraczamy kolejne stopnie inicjacji. W dawnych kościołach już u progu tektonika i ikonografia fasady unaoczniała hierarchiczną strukturę niebieskiego Jeruzalem i nakazywała schylić pokornie czoła przed majestatem Ostatecznego Sędziego. Wstępujący do wspólnoty Kościoła powinien obmyć się z grzechu pierworodnego, dlatego przed świątynią lub wewnątrz przy wejściu była kaplica chrzcielna. Nawa to symboliczna arka, w której schronieni przed potopem doczesnego świata płyniemy do „ziemi obiecanej” – Królestwa Bożego. Prezbiterium – miejsce, gdzie odbywa się Ofiara Pańska, jest szczególnie bogato zdobione, to tu znajduje się ołtarz główny, często z wbudowanym tabernakulum. W niektórych dawnych kościołach na granicy nawy i apsydy umieszczano na tzw. łuku tęczy scenę Ukrzyżowania, a w obrządkach wschodnich ikonostas.

Tę strukturę, mniej lub bardziej rozbudowaną, możemy spotkać we wszystkich typach kościołów katolickich, jak i w cerkwi prawosławnej, a znika ona w zborach protestanckich, to jest tam, gdzie nie wierzy się w sakramentalną obecność Wcielonego Boga. Mimo że Sobór Watykański II w swoich postanowieniach funkcję budynku świątyni określa łącznie jako *domus Dei et ecclesiae*, to jednak we współczesnej architekturze sakralnej zauważyć możemy postępującą protestantyzację wnętrza modlitwy, która moim zdaniem nie jest wyrazem idei ekumenicznych. Traktowanie kościoła przede wszystkim jako miejsca zebrań wspólnoty niesie w sobie pewne niebezpieczeństwa i implikuje określone zachowania. Wzorce architektoniczne dla tego typu świątyń znajdujemy w wielkopojemnych budynkach użyteczności publicznej, takich jak dworce, lotniska, hale sportowe. Są one funkcjonalne, otwarte, powszechnie dostępne, lecz nie sprzyjają skupieniu i kontemplacji. Te obiekty o horyzontalnej aranżacji przestrzeni dają poczucie demokracji – współuczestniczenia w kształtowaniu zbiorowości i praw nią rządzących. Świątynia

w takiej formie sprzyja postawom aktywnym, potrzebie działania i dyskusowania o wszystkich problemach i wartościach. Niestety wspólnota tu wyrosła ma tendencje do alienacji, zamykania się w sobie, podważania wszelkich dogmatów czy świętości. Mamy poczucie, że wszystko możemy na nowo ustalić i przegłosować. Łatwo o manipulację, uleganie czasowym tendencjom i emocjom. Formy tego typu wspólnot znakomicie sprawdzają się w małych grupach o dużym stopniu wzajemnej identyfikacji (np. w ruchach religijnych, zgromadzeniach zakonnych), posiadających rozważnego przewodnika duchowego. Natomiast w dużych parafiach miejskich trudno o wzajemne poznanie, bezpośredniość kontaktów i zrozumienie. Niewiele jest charyzmatycznych autorytetów potrafiących zapanować i poprowadzić tłum do Boga, nie popadając przy tym w populistyczną retorykę. Paradoksalnie w obiektach zbudowanych w duchu *domus ecclesiae* najłatwiej zrywają się więzi z Kościołem instytucjonalnym, gdyż formy dydaktyczne przeważają nad mistagogią. Ulega zatarciu obraz „Miasta Świętego, niebieskiego Jeruzalem, do którego pielgrzymujemy” (KKK 1198), a cały wymiar eschatologiczny chrześcijaństwa bywa zagłuszony doczesnymi, społecznymi problemami. Inaczej jest w świątyni z mocno zaakcentowaną funkcją *domus Dei*. Stoimy tu przede wszystkim przed Majestatem Pana, a Jego obecność ustala hierarchiczną i aksjologiczną strukturę zarówno wspólnoty, jak i wnętrza. Sprzyja więzi z całością Kościoła powszechnego i uznaniu jego autorytetu. Liturgia odprawiana w tak zbudowanej przestrzeni łatwiej pozwala uświadomić właściwe relacje. Eucharystia sprawowana w hieratycznej świątyni pełniej ukazuje sakrament Kościoła, m.in. dlatego, że w celebrującym księdzu widzimy „ikonę Chrystusa Kapłana”, a nie jednego z nas, uczestnika zgromadzenia, który „dorwał się do głosu” lub został demokratycznie na tę funkcję wybrany. O ile małe obiekty sakralne w typie *domus ecclesiae*, budowane dla niewielkich wspólnot, znakomicie wywiązują się ze swego zadania (sprzyjają

zacieśnianiu więzi), to rozrosło do olbrzymich rozmiarów działają zupełnie przeciwnie. W tych wielkich, nie ukierunkowanych przestrzeniach człowiek czuje się zagubiony, chyba że ma poczucie „faryzejskiego” samozadowolenia, gdy tymczasem trudno tu znaleźć oddalone, zaciszne miejsce „celnikowi” modłącemu się słowami: „Boże, miej litość dla mnie, grzesznika” (Łk 18, 13).

Konkretne potrzeby wspólnoty i jej stan wpływają na kształt miejsca kultu, ale prawdą jest także, że przebywanie w określonych formach architektonicznych i kontakt z wartościami plastycznymi ma wpływ na stan ducha wiernych. Przewaga linii horyzontalnych lub wertykalnych, wielkości płaszczyzn i ich podziały, relacje barwne i rodzaj światła, harmoniczność wzajemna części lub ich niespójność – to tylko niektóre elementy z niezwykle bogatej palety możliwości oddziaływania twórców na naszą psychikę, a tym samym wywoływania pewnych reakcji. Wszystkie wartości sensualne dzieła w kompozycji z formami symbolicznymi i obrazującymi mogą i z różnorodnym efektem uczestniczą w ewangelizacji w naszych świątyniach, kształtują wspólnotę wiernych i każdego z nas. Niestety zarówno kapłani, jak i większość wiernych nie dostrzega tej kreatywnej i apostołskiej roli sztuki. Traktują ją jako naddatek, znak splendoru, powód do ewentualnej pychy lub po prostu dość drogi zbytek. Efektem takiego stosunku jest wiele obiektów architektury sakralnej wyrosłej ponad miarę potrzeb danej wspólnoty. Forma ich jest wypadkową ambicji projektanta, księdza i parafian bez głębszej refleksji każdej z tych stron nad stworzeniem właściwej przestrzeni kultu sprzyjającej modlitwie. Alternatywą jest wywodząca się z krajów Europy Zachodniej idea świątyń ubogich. Porwani wirtem posoborowych przemian i ukształtowani przez współczesne idee społeczeństw otwartych, demokratycznych, politycznie poprawnych, z łatwością wydajemy negatywne sądy o wszelkich przejawach triumfalizmu i autorytaryzmu Kościoła. Dla wielu zachodnich intelektualistów znakiem buty i arogancji

kleru stały się monumentalne świątynie, ich przepych i „feudalna” struktura. Tymczasem, paradoksalnie, nieomal zasadą stała się praktyka budowania bogatych obiektów kultu przez społeczności biedne, a tzw. ubogich przez zamożne. Współczesna architektura sakralna i jej wystrój jest efektem różnorodnych pretensji poszczególnych zbiorowości wiernych, angażujących emocje w chwilowe, medialne trendy i spory. Niewiele jest realizacji pełnych szlachetnego umiaru (bez popadania w skrajności), uwzględniających wielopokoleniową perspektywę rozwoju i przemiany wspólnoty, która jednocześnie jako Kościół powszechny trwa w istocie swej modlitwy.

Efektom zmian posoborowych jest otwarcie się Kościoła na nowe awangardowe trendy w sztuce. Dokonało się to bez głębszego wnikania w ideowe podstawy tych kierunków, symbolizujących duchowość nowego, demokratycznego świata. Początkowy mariaż ojców awangardy z dwudziestowiecznymi totalitaryzmami nie miał już w tym czasie wielkiego znaczenia, gdyż od lat trzydziestych oficjalną sztuką tych systemów był określony typ realizmu. Kierunki awangardowe dawały szansę dostosowania oblicza naszych świątyń do form, jakimi otaczamy się we współczesnym, codziennym życiu. Niestety każdy styl gloryfikujący szybkie zmiany i niechęć do oglądania się wstecz błyskawicznie się starzeje. Dziś w krajach, które na to stać, masowo wyburza się obiekty użyteczności publicznej i blokowiska starsze niż trzydzieści lat, by nie straszyły swoją „nowoczesną”, funkcjonalną formą – by stworzyć miejsce pod nowsze. Czy Kościół powinien uczestniczyć w tym wyścigu „nadażania” i czy stać go na to? Istotniejsze jednak jest, czy świątynie, które współcześnie stawiamy, nie są obiektami jednopokoleniowymi, ukazującymi przede wszystkim brak naszego dystansu do problemów i dyskusji teraz nas ekscytujących, a zupełnie nieważkich dla naszych następców. Z perspektywy kilkudziesięciu lat doświadczeń awangardowej sztuki sakralnej

zauważamy jej zupełną nieprzydatność do celów kultu. Asymetria założeń dezorientuje już od wejścia, a brak plastyczno-architektonicznego wydzielenia przestrzeni Sanktuarium nie sprzyja zauważaniu funkcji *domus Dei*. Wierny w trakcie nabożeństwa stoi najczęściej naprzeciwko potężnej, pustej, zimnej i białej ściany, która aż „prosi się” o wypełnienie. Jest to efekt swoistego terroru architektów, dopuszczających do współpracy najwyżej rzeźbiarza, a niechętnych malarstwu. Towarzyszy im wiara, a może pycha, że czysta organizacja form przestrzennych jest w stanie unieść wszelkie idee, które kolor i obraz mógłby zmącić lub nawet przesłonić. W realiach życia dekoracja nie będąc pierwotnie zaplanowana powstaje spontanicznie, okazjonalnie i tandetnie. Domorośli artyści amatorzy zdobiąc kościoły przenoszą tu styropianowo-hasłową estetykę ze świeckich obiektów użyteczności publicznej lub obwieszają ściany jak choinkę tandetnymi, dewocyjnymi obrazkami. Tym samym soborowe założenie oczyszczenia przestrzeni modlitwy ze zbyt dużej ilości rozpraszaającej ikonografii w praktyce przeszło w jego karykaturę. Ustawione na tym tle mensa ołtarzowa i pulpit do czytań zdają się przypominać trybunę i mównicę politycznych wieców. Obserwując kryzys parafii i Kościoła instytucjonalnego, traktowanie jego struktur jak ideologicznej partii, należałoby zadać sobie pytanie, czy jednym z czynników składających się na ten obraz nie jest też wygląd naszych świątyń. Artystyczne formy kształtujące przestrzeń wywołują określone reakcje i konotacje, a tym samym mogą przyczynić się do wypaczenia przesłania.

Nie nawołuję w tym tekście do tworzenia świątyń eklektycznych ani próby określenia jedyne, skostniałego stylu kościelnego, jak to miało miejsce w XIX wieku. Efekty tych prób były dość żałosne i na pewno znacznie przyczyniły się do dzisiejszego kryzysu zarówno sztuki, jak i wiary. Dla wielu współczesnych katolików zdobycie nowej, świadomej religijności wiązało się z doświadczeniem prywatnego ikonoklazmu – wy-

sprzątania naszej zaśmieconej wyobraźni z całej masy kiczowatych, „lukrowanych” świętych wizerunków. Nie lokowałbym też wielkich nadziei w postmodernizmie, który jako współczesna postać eklektyzmu potrafi sklecić obiekty nawiązujące do dawnych „przemodlonych” stylów. Wprawdzie jego twórcy są niezwykle otwarci, dbają o detal, żonglują formami, które każdemu odbiorcy (zarówno konserwatystom jak i nowatorom) coś przypominają i jakoś z nim dialogują, ale ten „słodki cocktail” zbudowany jest na założeniach dalekich od tych, które Kościół wyznaje. Bo czy dekonstrukcja, niechęć do jakiegokolwiek świętości i waloryzowania, permanentna zabawa i traktowanie wszystkiego jako elementu gry mogą być spoiwem świątyni Ducha Świętego? Może w procesie ucieczki od rzeczywistości, jej problemów i lęków wchodzimy w tak daleko posuniętą infantyлизację, że najlepiej czujemy się w kościelnej dekoracji w stylu Disneylandu – konsumpcyjnej wizji Nowej Jeruzalem. Kicz zawsze towarzyszył Kościołowi, można by powiedzieć, że na pewnym poziomie masowości doświadczenia religijnego jest on nie do uniknięcia, ale ta świadomość nie zwalnia nas z odpowiedzialności za jakość artystyczną naszych świątyń, gdyż ta może formować stan ducha całej wspólnoty.

Przez wieki to sztuka religijna kształtowała style artystyczne. Najpierw powstawały kościoły i kaplice, a następnie nowe myśli przemieniały obraz rzeczywistości wokół. To właśnie potrzeba zbudowania domu Bożego inspirowała twórców. Od pewnego już czasu sytuacja się zmieniła. W przestrzeni świeckiej powstają nowe kierunki i ideologie artystyczne, a Kościół tylko (najczęściej bezkrytycznie) z nich korzysta. Traktując sztukę instrumentalnie, traci on możliwość twórczego dialogu z tymi, którzy realizują się w przestrzeni form duchowych. Kościół boi się wybitnych osobowości artystycznych, nie ufa ich talentowi, traktując ich jako nieobliczalnych, apodyktycznych anarchistów. Jest to stereotyp błędny, oparty chyba na jakiejś kiepskiej

literaturze. Tymczasem dzieła tych najwybitniejszych (bez względu na styl) zazwyczaj charakteryzuje umiar, pewna klasyczna harmonia, stosowność formy do funkcji, niechęć do pretensjonalności. Oni kończą tam, gdzie naśladowcy zaczynają udziwniać. Przyglądając się świątyniom powstałym w ostatnich dziesięcioleciach, można stwierdzić, że w całej masie pomyłek i przeciętności ostaje się tylko tych kilka nielicznych obiektów autorstwa wielkich twórców. W nich można skupić się na modlitwie zarówno we wspólnocie, jak i w samotności, gdyż kontakt z prawdziwą twórczością „ma swoje źródło w głębi ludzkiej duszy tam, gdzie pragnienie nadania sensu własnemu życiu łączy się z nieuchwytnym doznaniem piękna i tajemniczej jedności rzeczy”². Podobnie jak doświadczenie religijne scala i ukierunkowuje nasze rozkawałkowane, chaotyczne życie, tak architektura i sztuka sakralna porządkują przestrzeń naszego doczesnego świata. Wbrew pozorom w ostatnim stuleciu powstało bardzo wiele dzieł z inspiracji chrześcijańskiej, stawiających istotne pytania egzystencjalne w kontekście obecności Boga. Forma tych realizacji – autorstwa nieraz wybitnych twórców – mogłaby znakomicie spełnić się w obiektach kultu, gdyby Kościół zechciał się na nich otworzyć, ale niestety następuje to niezwykle rzadko. Poza kilkoma pięknymi, głębokimi wystąpieniami papieży i niektórych hierarchów w praktyce parafialnej (to jest tam, gdzie dochodzi do realizacji) mamy do czynienia z ignorancją i nieufnością księży do artystów. Dobrego artystę trzeba znaleźć, zdobyć i zainteresować go zleceniem, a to wymaga odwagi, wyobraźni i przynajmniej odrobiny dobrego smaku.

Postanowienia Soboru Watykańskiego II były podejmowane w specyficznym, historycznym czasie. Dwie wojny światowe

² List Ojca Świętego Jana Pawła II do artystów. „L'Osservatore Romano” 20:1999 nr 5-6.

zburzyły obraz człowieka pielęgnowany dotychczas w kulturze. W sztukach będących na usługach totalitaryzmów został on zastąpiony odpersonifikowanym „realizmem”. Idealizm, potrzeba doskonalenia się i dążenie do wartości wyższych, traktowane przez wieki jako podstawowa cecha człowieczeństwa, w tamtym okresie zdewaluowały się, stając się monstrualną karykaturą samych siebie. W kontekście kryzysu wizerunku otwierający się na Soborze Kościół sięgnął – w duchu całej powojennej kultury – po formy bardziej abstrakcyjne, nieprzedstawiające i niehieratyczne. Zrezygnowano z dużej liczby obrazów i kaplic, a architektura świątyń oczyszczona („wyjałowiona”) została ze sztuki figuratywnej. Od tamtych czasów minęło już kilkadziesiąt lat i może najwyższy czas, by kościoły zaczęły być na powrót miejscami kreatywnymi i inspirującymi do wyrażania człowieka w jego relacji z Bogiem. Fakt wcielenia Syna Bożego był głównym argumentem za obrazowaniem przytoczonym w walce z ikonoklazmem na Soborze Nicejskim II. Nie ma powodu, by ta brzemienista dla dziejów sztuki europejskiej teologiczna konstatacja nie była i dzisiaj płodna w artystyczne – religijne dzieła. Wierzę, że tylko w Kościele możliwe jest odnowienie wizerunku człowieka w jego wartości, a pomocną w tym dziele może być sztuka figuratywna.

Autorzy najnowszego *Katechizmu* w przytoczonym na wstępie fragmencie nazywają nasze widzialne budynki świątyń obrazami Miasta Świętego. Jest to bezpośrednie nawiązanie do Apokalipsy św. Jana i jego wizji Nowego Jeruzalem. „I ujrzałem niebo nowe i ziemię nową, bo pierwsze niebo i pierwsza ziemia przeminęły i morza już nie ma. I Miasto Święte – Jeruzalem Nowe ujrzałem zstępujące z nieba od Boga, przystrojone jak oblubienica zdobna w klejnoty dla męża. I usłyszałem donośny głos mówiący od tronu: Oto przybytek Boga z ludźmi: i zamieszka wraz z nimi, i będą oni Jego ludem, a On będzie BOGIEM Z NIMI” (Ap 21, 1-3). Ta eschatologiczna wizja już w Bizancjum inspirowała

architektów, a w okresie renesansu oładnęła umysły wszystkich wielkich artystów. Była to potrzeba znalezienia idealnej formy na świątynię łączącą doświadczenie naszej ziemskiej pielgrzymki z wymiarem niebieskim – symbolicznej jedności kwadratu (ziemia) i koła (niebo). Tak pomyślany wzór architektury sakralnej jest trudny do przyjęcia w dzisiejszych czasach, gdyż zakłada monumentalną, hieratyczną tektonikę budynku. Także obraz „oblubienicy zdobnej w klejnoty” zachęca do otwarcia się Kościoła na sztukę z całym jej bogactwem. Jest to jednak wizja, którą łatwo wypaczyć, zastąpić triumfalizmem, pychą i próżnością. Najwyższy czas, by Kościół na powrót w swych świątyniach szukał widzialnych znaków własnej tożsamości. Nie mam tu jednak na myśli formułowanej przez Ruch Nowoczesny tzw. sakralizacji betonu, dającej w efekcie obiekty w kształcie arki, łodzi Piotrowej, monstrancji czy złożonych w modlitwie rąk. Pseudorzeźbiarska forma tych budynków, najczęściej nie zharmonizowana z funkcją (a opatrzona takimi chrześcijańskimi obrazowymi nazwami), łatwo przekonuje proboszczów nie zdających sobie sprawy, jak aranżacja przestrzeni może wpływać na wspólnotę. Architektura sakralna, jak każda ze sztuk, ma własny, autonomiczny język, który rządzi się swoimi prawami zdobywanymi przez wieki. Uszanowanie tego języka daje gwarancje budowania świątyń obrazów Miasta Świętego. „Niebieskie Jeruzalem ukazuje właśnie interakcję koła i kwadratu (Ap 21, 16). Eschatologiczny statek, nawa (od *navis*) z kopułą w kształcie sfery niebieskiej syntetyzuje jedność okręgu i kwadratu, miarę i cyfrę nieba i Królestwa. Sanktuarium [...] oświeca nawę i kieruje nią, toteż nawa staje się widzialnym wyrazem sanktuarium. Taka relacja przywraca ład [...], ponownie ustanawia to, co było w Raju i co będzie w Królestwie”³. Jeśli nasze

³ P. E v d o k i m o v. *Sztuka ikony. Teologia piękna*. Tłum. M. Żurowska. Warszawa: Wydawnictwo Księży Marianów 1999.

świątynie mają być obrazem Niebieskiego Jeruzalem, to – jak każda wielka wizja – domagają się realizacji przez wybitnych artystów, na których Kościół powinien się otworzyć. Pretensjonalna przeciętność wypacza idee, gdy tymczasem obcowanie z arcydziełami architektury i sztuki religijnej jest doświadczeniem komunii, która tworzy przestrzeń prawdziwie ekumeniczną.

RENATA ROGOZIŃSKA

NIE MA ADRESATA?

Obszerny *List do artystów*¹, „Do tych – jak głosi jego tytuł – którzy z pasją i poświęceniem poszukują nowych «epifanii» piękna, aby podarować je światu w twórczości artystycznej”, wystosowany przez Jana Pawła II na początku kwietnia minionego roku, nie jest – jak wiadomo – pierwszą wypowiedzią Papieża adresowaną do środowisk artystycznych. W dziejach obecnego pontyfikatu było ich znacznie więcej. Wszystkie, choć związane z doświadczeniami twórczymi Karola Wojtyły i jego wrażliwością na piękno, wywodzą się z ducha Soboru Watykańskiego II oraz są kontynuacją wizji, jaką już Paweł VI zarysował przed sztuką współczesną, dostrzegając jej szczególny charyzmat i rolę w duchowym odrodzeniu człowieka. Na tym tle jest to jednak dokument o szczególnej wartości ze względu na wnikliwość i trudną do ogarnięcia pełnię refleksji o istocie tworzenia, o jego korzeniach metafizycznych i podstawach teologicznych, o przymierzu z treścią Biblii, o bogatych i złożonych dziejach i wreszcie o nieprzemijającym sensie sztuki i zadaniach czekających ją na progu trzeciego tysiąclecia. Ranga i misja artysty ocenione tu zostały nadzwyczaj wysoko. Sam Bóg udziela mu „iskry swej transcendentnej mądrości i powołuje go do udziału w swej stwórczej mocy”. Każde autentyczne natchnienie zawiera

¹ *List Ojca Świętego Jana Pawła II do artystów*. „L'Osservatore Romano” 20:1999 nr 5-6 s. 4.

w sobie „ślad owego «tchnienia», którym Duch Stwórcy przenikał dzieło stworzenia od początku”. Powołaniem artysty, zadaniem mu wraz z darem talentu artystycznego, jest piękno, pojmowane wszak nie tylko w kategoriach estetycznych i metafizycznych, ale także etycznych. W pięknie upatruje Papież wartość niezwykłą, wręcz zbawczą. W nim i poprzez nie objawia się bowiem rzeczywistość nadprzyrodzona, jest ono „kluczem tajemnicy i wezwaniem do transcendencji”. Doskonałość nie należy wszakże do naszej marnej doczesności. Jest ona, jak pisał Mircea Eliade w *Traktacie o historii religii*, „czymś innym niż ten świat, przychodzi skądinąd”. Już od najdawniejszych czasów traktowano ją jako emanację Absolutu, echo obecności Boga, odbłask Wieczności.

Tworząc piękno, będące poniekąd „widzialnością dobra” (grec. *kalokagathia*) i stanowiące „swoistą drogą dostępu do głębszej rzeczywistości człowieka i świata”, artysta służy bliźniemu i całej ludzkości. Tak zarysowane zadanie rodzić w nim powinno poczucie odpowiedzialności i świadomość szczególnej etyki, wręcz „duchowości” służby artystycznej. „Artysta świadomy tego wszystkiego wie, że musi działać nie kierując się dążeniem do próżnej chwały ani żądzą taniej popularności, ani tym mniej nadzieją na osobiste korzyści”. W poszukiwaniu ukrytego sensu rzeczy, w wyrażaniu rzeczywistości niewysłowionej pomocne jest mu przymierze z Ewangelią i z Kościołem. Skłania go ono do „wniknięcia twórczą intuicją w głąb tajemnicy Boga Wcielonego, a zarazem w tajemnicę człowieka”.

Zainteresowanie środowisk twórczych listem Papieża okazało się nad wyraz wątle. Jedna z niewielu (publicznych) dyskusji, miała miejsce w „Tygodniku Powszechnym”. Wezwanie do odkrycia na nowo głębokiego wymiaru duchowego i religijnego sztuki, który wraz z siłą talentu jest rękojmnią piękna, jakkolwiek przyjęte tam przez twórców z uznaniem dla precyzyjnie skonstruowanego wywodu „przypominającego nam wszystkim, co było

celem i powołaniem sztuki od zawsze” (Czesław Miłosz), wzbudziło jednak szereg zastrzeżeń. Wiązały się one z negatywną oceną zarówno sytuacji Kościoła, spauperyzowanego i w praktyce obojętnego na sprawy sztuki, jak i dominujących dziś postaw artystycznych, nie sprzyjających recepcji papieskiego przesłania. W myśl przeważających opinii sztuka otwarcie chrześcijańska, poszukująca Boga i objawiająca – jak chce Ojciec święty – „w pełni człowieka samemu człowiekowi” stanowi dzisiaj zjawisko niezmiernie rzadkie. Nie ma ponoć obecnie artystów skłonnych traktować swą pracę twórczą w kategoriach metafizycznych, poszukujących piękna, prawdy, dobra. „*List do artystów* jest piękny, lecz jednocześnie zbyt odległy od rzeczywistości, w której żyjemy. Nie budzi nadziei, lecz żal” – stwierdzał na zakończenie swych wywodów poświęconych dramatycznej sytuacji sztuki w Kościele Janusz Marciniak. „Papieskie wołanie zdaje się rozbrzmiewać w przestrzeni nawiedzanej jedynie przez wielkie duchy przeszłości, gigantów, geniuszy, mocarzy ducha, z którymi dzisiejszy artysta nie chce i nie może się mierzyć” – konkludowała z kolei Aldona Mickiewicz, należąca, paradoksalnie, do grona najlepszych twórców inspirujących się treścią Objawienia. Skarłała sama sztuka, a wraz z nią język krytyki artystycznej, dla której pojęcia: natchnienia, powołania, tajemnicy, nie mówiąc już o dobru i pięknie, są tylko frazesami. Adresat listu pozostaje nieznany, o czym znana krakowska malarka informowała ze smutkiem już w tytule krytycznego tekstu.

Pesymizm w sprawie współczesnej twórczości religijnej, która została odłożona przez krytyków do lamusa historii, nie jest niczym nowym i ma swe uzasadnienie. Do bezpowrotnej przeszłości należą czasy jej dominacji i świetności, a także światły i pełen inwencji kościelny mecenat, który nie tylko w naszym kraju jest tknięty niedowładem. Musimy się pogodzić z faktem, że dzieła zdominowane przez tematykę biblijną skazane są nie-

uchronnie na anachronizm. Preferując wartości duchowe o znaczeniu ponadczasowym i posiłkując się tradycyjną ikonografią, nie będą brały udziału w wyścigu nowości i w gorączkowym dorównywaniu najmodniejszym trendom w sztuce Zachodu. Czyż jednak nie za wcześnie pogrzebano sztukę o charakterze sakralnym, prezentującą dylematy egzystencji *sub specie aeternitatis*, podkreślającą metafizyczny wymiar rzeczy i stanowiącą autentyczny obszar bezinteresownych doświadczeń duchowych?²

Ciekawe, że podobne głosy, wypowiedane jedynie odmiennym tonem – żalu i zaniepokojenia lub przeciwnie – satysfakcji i ulgi, słychać zarówno z prawa i z lewa... Jeśli są naturalne i subiektywnie uzasadnione, gdy płyną z ust ultraliberalnie nastawionych krytyków i artystów, dla których znacznie bardziej interesującym punktem odniesienia niż dzieje zbawienia jest kultura masowa i miraż technoswiata, oferujące cyberprzestrzeń wolną od głębszych znaczeń i możliwość mechanicznego generowania obrazów, to budzą zdziwienie, gdy słyszymy je z kręgów zbliżonych do Kościoła. Trudno oczywiście uznać wymienionych przed chwilą z nazwiska malarzy za wyrazicieli jego poglądów.

² Pod pojęciem SZTUKI RELIGIJNEJ rozumiemy tu sztukę biorącą sobie za przedmiot obrazowania dzieje zbawienia ujęte jako ciąg obiektywnych wydarzeń i proces pozapodmiotowy. W SZTUCE SAKRALNEJ obiektem zainteresowania artystycznego jest człowiek, jego recepcja Objawienia i darów Bożych, oraz otaczająca go rzeczywistość, postrzegana w perspektywie metafizycznej. Od sztuki religijnej różni ją silniej wyeksponowany podmiotowy i osobowy stosunek do zdarzeń świętych. W sztuce sakralnej, podkreślającej zespolenie rzeczywistości duchowej i materialnej, boskiej i ludzkiej w świecie osoby, odniesienia do historii świętej i ikonografii religijnej są zwykle traktowane instrumentalnie – jako środek do wyrażania tajemnic i dylematów egzystencji. Trzeba podkreślić z całą mocą, że granice między sztuką religijną i sakralną bywają płynne i nie zawsze poddają się kategoryzacji. Wymiar podmiotowy i przedmiotowy łączą się często w integralną całość, w której sfery przedmiotowa i podmiotowa uzależniają się i określają wzajemnie. Szczególnie wiele kontrowersji pojawia się także przy próbach rozgraniczenia sztuki sakralnej od niesakralnej („świeckiej”).

Cytowana wypowiedź Aldony Mickiewicz, w myśl której „artyści pod sztandarami kolejnych awangard odmaszerowali [...] w stronę postępu i nowoczesności”, całkowicie wbrew intencjom autorki zdaje się być jednak na rękę Kościołowi. Oddaje ona nie tylko dość powszechny sposób myślenia „ludu Bożego”, lecz odzwierciedla również opinie sporej części naszego duchowieństwa. Więcej, staje się argumentem, dzięki któremu może się ono poczuć rozgrzeszone z wieloletniej inercji i obojętności na sprawy sztuki współczesnej, z braku istotnych inicjatyw w sferze kultury chrześcijańskiej.

W polskim Kościele przyjęło się bowiem od pewnego czasu nie dostrzegać lub lekceważyć licznych w gruncie rzeczy artystów, którzy w sytuacji dość niestety powszechnego zaniku duchowości i humanizmu nadal sytuują swą sztukę w pobliżu nieodgadnionego *sacrum* i mówią o dylematach człowieka. Nie zważając na wszechobecną tandetę i mielizny myślowe, dbają o głębię widzenia i głoszą pochwałę wirtuozerii. Tworzenie w dalszym ciągu jest dla nich polem doświadczeń szczególnych, pozazmysłowych, pozwalających wznieść się ponad prozę życia i ujrzeć jego wymiar transcendentny. Rzecz znamienita: choć znaczna część z nich sięga systematycznie do tematyki biblijnej, to jedynie nieliczni mają na swym koncie realizacje funkcjonujące w świątyni i, dodajmy nie bez złośliwości, złe wspomnienia ze współpracy z księżmi. Przypomnieć przy tym trzeba, że bardzo wielu z owych twórców było czynnych w ruchu tzw. kultury niezależnej i wystawiało swe dzieła w przyjaznym im wówczas Kościele.

Zanim zaczniemy zastanawiać się nad przyczyną jego obecnej amnezji, spróbujmy najpierw przyjrzeć się najważniejszym tendencjom i postawom widocznym dziś sztuce odnoszącej się do treści wiary i czerpiącej z ikonografii religijnej. Wypada zastrzec, że nieodzowne generalizacje zatrą istotne skądinąd zróżnicowania i uniemożliwią wyeksponowanie osiągnięć indywidualnych.

W interesującej nas twórczości wyodrębnić można trzy zasadnicze postawy. Różnią się one wprawdzie dość silnie między sobą, lecz są zarazem związane dzięki licznym zjawiskom artystycznym, sytuującym się w rozmaitych miejscach strefy pośredniej. Pierwsza z postaw jest skłonna do aktualizacji historii świętej i opiera się zwykle na regułach retoryki werbalnej i figuratywności. Jej specyfika manifestuje się ze szczególną wyrazistością w przedstawieniach inspirowanych Męką Pańską. Dramat Golgoty, towarzyszące mu treści i motywy cieszą się ciągle niesłabnącym zainteresowaniem artystów, stanowiąc także w najnowszych dziełach religijnych i sakralnych zdecydowaną dominantę.

Z pewnością popularność tematu Pasji i tendencja do jego uwspółcześniania wiążą się z oddziaływaniem nie tak przecież znów dawnych czasów „Solidarności”, orientujących znaczną część powstających wówczas dzieł plastycznych na sprawy ważne z punktu widzenia interesu narodowego. W latach osiemdziesiątych wyobrażeniom Męki Chrystusa i jej symbolom towarzyszą nagminnie alegorie walki wyzwoleniczej i okupowanej Polski. Droga na Kalwarię odbywa się na tle scenerii całkowicie współczesnej, obrazującej życie narodu zniewolonego. Są to zarówno realia okupacji hitlerowskiej i sowieckiej, jak i aktualne pejzaże stanu wojennego. Obok kiczu dewocyjno-patriotycznego powstają na tym gruncie realizacje wartościowe artystycznie, jak choćby Droga Krzyżowa Andrzeja Bielawskiego, Adama Brinckena, Piotra Józefowicza, Andrzeja Kowalskiego, Stanisława Kulona. Osobnym zjawiskiem jest twórczość warszawskiego akcjonisty Jerzego Kaliny, także pozostająca przez długie lata w kręgu problematyki pasyjno-martyrologicznej. Temat martyrologii narodowej łączony z motywami cierpień Chrystusa gra niebagatelną rolę również w twórczości Władysława Hasiora, Edwarda Dwurnika, Marii Diduch, Józefa Łukomskiego, Henryka Musiałowicza, Jerzego Puciaty, Gustawa Zemły, a przede wszystkim Józefa

Szajny i w unikatowym cyklu rysunków Mariana Kołodzieja, w których artysta po bez mała pięćdziesięciu latach dał wreszcie upust dręczącym go koszmarom obozowym.

Część realizacji artystycznych obrazujących niełatwe dzieje narodu polskiego staje się potwierdzeniem ponadczasowości formuły *per crucem ad lucem*, w dalszym ciągu stanowiącej ważny bodziec do pracy twórczej. Związek pomiędzy Męką Zbawiciela a piekłem okupacji, obozów koncentracyjnych, walk powstańczych, wspólnota cierpienia niewinnych i Niewinnego Sługi jest źródłem sakralizacji wyobrażanej rzeczywistości, ratunkiem przed rozpaczą, poczuciem bezsiły i absurdu. Zdarzają się jednak także przedstawienia, w których w miejsce dramatu religijnego, ukazującego rzeczywistość doczesną w wymiarze wertykalnym, otrzymujemy wartki spektakl zdominowany przez treści publicystyczne, rozpatrujący fakty biblijne w perspektywie horyzontalnej, w kontekście napięć społecznych i politycznych.

Obok wyobrażeń ukazujących Mękę i Śmierć Chrystusa w kontekście martyrologicznym pojawiają się w naszych czasach nie mniej liczne realizacje artystyczne sytuujące wydarzenia pasyjne w scenerii całkowicie banalnej, w której toczy się nasze życie codzienne, niewolne od udręk i zagrożeń. Prowadzony na śmierć i ukrzyżowany Syn Człowieczy występuje w nich nie tylko w tradycyjnej roli Odkupiciela. Bywa świadkiem i moderatorem dramatycznych zdarzeń, ich współuczestnikiem i ofiarą, bezsilną wobec zła społecznego lub egzystencjalnego. Doświadcza na samym sobie ludzkiej obojętności, przejawów brutalizacji życia i klęsk charakterystycznych dla naszej epoki, widzianych w szerszym kontekście cywilizacyjnym. Staje się ofiarą młodocianych przestępców (Wojciech Misiuro), zamachu bombowego (Tomasz Wiśniewski), umiera na ruchliwym skrzyżowaniu ulic (Mieczysław Baryłko), w skażonym pejzażu lub na wysypisku śmieci, wisi na krzyżu wśród żalosnych szczątków celebry pierwszomajowej (Maciej Bieniasz), adorowany przez spragnioną

świętości prostytutkę (Zbylut Grzywacz). Widzimy Go na pękniętym krzyżu symbolizującym bolesny podział chrześcijaństwa (krzyż przygotowany na spotkanie ekumeniczne w Drohiczynie podczas pielgrzymki Ojca świętego do Polski w czerwcu 1999 r.), wśród ludzi bezdomnych, żebrzących Rumunów, wygłodniałych dzieci. Zamiast tradycyjnego młotka i gwoździ ból zadają Mu przedmioty stanowiące atrybuty zniewolenia człowieka współczesnego: strzykawki, butelki alkoholu, pieniądze, a nawet pędzle i farby, wskazujące na rozdźwięk między wymogami wiary i pracy twórczej (Stanisław Słonina, Leszek Sobocki). Odarty zostaje z cech wzniosłości (Marian Czapla), bywa nawet większym głupkiem (Jerzy Grotowski), prostakiem i degeneratem (Jerzy Duda-Gracz), umęczony oddaje się jeszcze rozkoszom zmysłowym, a jego martwe ciało przypomina wór mięsa poddanego gwałtownemu procesowi rozkładu (Jerzy Stajuda). Nie spodziewanie obraz cierpień Chrystusa zmienia się w przedstawienie problemów dzisiejszego świata, człowieka, każdego z nas, a ikonografia pasyjna staje się pomocna we wskazywaniu na dylematy egzystencji (Jacek Waltoś). Zdarza się także, że sam artysta doszukuje się podobieństwa ze sponiewieranym Zbawicielem, przybiera Jego postać, przeciwstawia majestatowi oblicza z veraikonu własną twarz poddaną działaniu żywiołów (Zbigniew Bajek). Artysta-Chrystus bywa opłakiwany (Kiejstut Bereźnicki), wystawiony na bezlitosny osąd publiczności (Jerzy Bereś), ugina się pod ciężarem krzyża (Marian Czapla, Eugeniusz Mucha), przez co wskazuje na swą niełatwą kondycję, a także na charakter twórczości zdominowanej przez treści pasyjne. Wszystkim tym zabiegom identyfikacyjnym towarzyszą najróżniejsze względy i motywacje, poczynawszy od ideologiczno-patriotycznych (Leszek Sobocki), związanych z domeną sztuki (Jerzy Bereś), poprzez artystyczno-wanitatywne (Zbigniew Bajek), estetyczno-egzystencjalne (Kiejstut Bereźnicki), a skończywszy na czysto religijnych (Elżbieta Wasyłyk). Najczęściej jednak rolę Chrystusa przyjmuje

na siebie człowiek anonimowy, pozbawiony odniesień społecznych, wieczny cierpiętnik, przedstawiany w pozie krzyżowej (Gustaw Zemła), zrośnięty z belką krzyża (Jerzy Fober), zdeformowany jej ciężarem (Grzegorz Bednarski, Christos Mandzios, Zbigniew Treppa), dźwigający ją w pocie czoła przez okolice wprawdzie ponure, lecz zwiastujące odrodzenie (Tadeusz Boruta). W efekcie symbiozy człowieka z krzyżem, uciążliwej, ale zarazem przynoszącej nadzieję, powstaje krzyżo-człowiek, rodzaj krzyża uczłowieczonego, prezentowanego w pozach egzystencjalnych (Piotra Kmiec). Całe życie i otoczenie człowieka naznaczone bywa tajemniczym piętnem krzyża – wpisanego w krajobraz (Stanisław Kortyka) lub w kształt okna (Danuta Waberska), wytyczającego ramy egzystencji (Wiktor Gutt), kładącego się cieniem nawet na nieboskłonie (Wiesław Szamborski).

W omawianym nurcie treści biblijne interpretowane bywają w sposób mało ortodoksyjny, często wręcz areligijny, służąc także uwiarygodnianiu określonych teorii estetycznych, społecznych bądź filozoficznych (Grzegorz Kowalski). W naszym stuleciu, czy to pod wpływem tendencji antropocentrycznych we współczesnej filozofii, pod działaniem tzw. chrystologii funkcjonalnej, dramatycznych doświadczeń wojennych, czy też ze względu na nasilające się postawy indywidualistyczne w sztuce, przedmiotem zainteresowania wielu artystów jest już nie tyle „Chrystus sam w sobie”, co „Chrystus dla nas”, wobec nas, w relacji do naszego życia i zbawienia. Z pewnością niejedno z dzieł oparte na podobnym pojmowaniu problematyki chrystologicznej traci na wymiarze duchowym, drażni nadmiernym spoliczeniem motywów i treści ewangelicznych. Zdarzają się jednak także prace umiejętnie łączące rozległą problematykę egzystencjalną z sugestią perspektywy eschatologicznej, jaką stwarza Misterium Paschy.

Na drugim niejako biegunie można usytuować dzieła nieprzedstawieniowe lub bliskie abstrakcji. Wiadomo, abstrakcja w sztuce

współczesnej, zarówno ekspresjonistyczna jak geometryczna, nie zrodziła się jako „czysta gra form”, lecz stanowi rezultat dążenia do materializacji idei metafizycznych. Drogą do ujawnienia duchowej esencji zjawisk naturalnych stało się, praktykowane do dnia dzisiejszego, odrzucanie przypadkowych szczegółów, co w efekcie doprowadziło nie tylko do eliminacji wszelkich cech jednostkowych, ale także do zerwania z naturą.

Zalety symbolizmu abstrakcyjnego, oderwanego od świata zmysłów, są dziś często użytkowane do przywołania perspektywy ostatecznej i do wskazywania na przymioty Boga niesprowadzalnego do immanencji. Zwłaszcza malarstwo, z jego magią koloru, otwierającego wewnątrz obrazu przestrzeń nieskończoności, złożone nie z kształtów, brył i figur, ale z różnych odcieni, natężeń i rozjarzeń światła, wprowadza nas często w ponadrealny wymiar bytu, budząc skojarzenia z ponawianą w Biblii obietnicą nieprzemijającej jasności.

Wśród nacechowanej metafizycznie abstrakcji pojawiają się jednak również przedstawienia dotyczące problemów egzystencji, a nawet odnoszące się do dramatu Golgoty. Znaleźć je można w twórczości Jana Berdyszaka, Adama Brinckena, Witolda Damsiewicza, Janusza Eysmonta, Stefana Gierowskiego, Aleksandry Jachtomy, Jerzego Puciaty, Juliana Raczeko, Apoloniusza Węglowskiego. Nie we wszystkich przypadkach można zresztą mówić o abstrakcji w ścisłym tego słowa znaczeniu. Choć współcześni abstrakcyoniści unikają elementów figuratywnych, to częstokroć posługują się mniej lub bardziej czytelnymi znakami zawierającymi aluzje do postaci, przestrzeni, do granicy nieba i lądu, światła i ciemności, zaczerpniętymi z potoczności i tradycji.

W sztuce o charakterze niefiguratywnym, świadomie oderwanej od rzeczywistości i niezdolnej do pełnienia funkcji semantycznej, jest wprawdzie nieosiągalny osobowy wymiar cierpienia, jego rozliczne odcienie i bezmiar okrucieństwa. „Być może tak wielu ludzi lubi sztukę abstrakcyjną – przypuszczał Francis

Bacon – bo nie można być okrutnym w abstrakcji”³. Daje się w niej jednak odnaleźć odpowiedniki malarskie dla pewnych pojęć, takich jak „tragizm”, „lęk” czy „męczeństwo”, a także oddać emocje wywołane przeżyciem kenozy Syna Człowieczego. Tajemnicze i ulotne *sacrum*, które artyści usiłują pochwycić w sieć struktur geometrycznych i modulacji barwnych, posiada jednak „aspekt nie tylko chwalebny, nie tylko jest czymś, co określamy pozytywnie najwyższej rangi, jakie tylko potrafimy wymyślić. *Sacrum* od tysiącleci w świadomości człowieka posiada aspekt również kenotyczny, wskazujący na to, co jest po prostu niszczeniem, jest katastrofą, jest rozdarciem, jest dramatem”⁴.

Poszukiwania środków wyrazu dla przeżycia *sacrum*, podejmowane przez licznych u nas abstrakcjonistów, nie zawsze więc sytuują się w kręgu jakiejś religijności bezwyznaniowej, konstatującej tradycyjną doktrynę i towarzyszącą jej od wieków ikonografię, jak chcą krytycy tego nurtu w sztuce chrześcijańskiej. Prowadzone bywają również przez artystów pozostających w sferze oddziaływania chrześcijaństwa, nierzadko z pobudek religijnych.

Ostatnią z przywołanych przez nas tendencji prezentują liczne dziś przedstawienia operujące symboliką o proveniencji platońskiej i neoplatonickiej, co wiąże się często z osłabieniem roli figuracji i z redukcją obrazowanych przedmiotów. Tematy i motywy religijne, które we wcześniejszych stuleciach były rozbudowane w swej warstwie ikonograficznej, sprowadzane są tutaj do pojedynczych znaków przemienionych w symbol, zarazem objawiający i ukrywający zakodowane w nim znaczenia. Przed-

³ D. S y l w e s t e r. *Rozmowy z Francisem Baconem. Brutalność faktu*. Przeł. M. Wasilewski. Poznań 1997 s. 200.

⁴ J. N o w o s i e l s k i. [xxx]. W: *Sacrum i sztuka*. Oprac. N. Cieślińska. Kraków 1989 s. 120.

stawienia takie służą zwykle bardziej przekazowi treści mistycznych niż walorów humanistycznych, zabarwionych realnym prawdopodobieństwem. Warto w tym kontekście przywołać *Ostatnią Wieczerną* Jerzego Fobera, ograniczoną do rzeźby stołu nakrytego sfatygowanym obrusem (całunem?), nie tyle ze względu na jej (niemałe) walory artystyczne, co na historię samego pomysłu, który dojrzewał w świadomości rzeźbiarza prawie lat dziesięć. Na pierwszym etapie zamierzał Fober stworzyć grupę pełnoplastyczną z całkowitą „obsadą”. Kolejna wersja obywać się już miała bez Chrystusa, a Jego symboliczna (nie)obecność zaznaczona była przez opustoszałe miejsce. Później miały być już jedynie stół i krzesła, potraktowane w sposób zindywidualizowany, bo obrazujący różne reakcje apostołów. Skończyło się realizacją wprowadzie najbardziej ascetyczną w swym kształcie, lecz bogatą w treści „niedookreśloną”. „Mniej formy” nie znaczy przecież „mniej sensu”. Rzecz w tym, że zrozumienie zawartych w niej intencji wymaga od widza często niemałej wiedzy i wrażliwości symbolicznej. „Symbol jest zagadką – *aenigma* – dlatego «daje do myślenia» i nie poddaje się interpretacji dosłownej, nie da się rozszyfrować do końca. To, co w nim przedstawione, zawiera istotną, ale tajemniczą, niejasną i wieloznaczną aluzję, do której odczytania – zawsze tylko przybliżonego – potrzebny jest odpowiedni klucz, dodatkowa wiedza, a także intuicja i umiejętność wnikania w pozazjawiskową stronę rzeczy zmysłowych”⁵. Spośród twórców posługujących się szczególnie często i chętnie obrazowaniem symbolicznym wymienić trzeba zwłaszcza Janusza Marciniaka, Aldonę Mickiewicz, Mariana Kępińskiego, Tomasza Wiśniewskiego, Dorotę Żarską.

Jak już powiedziano, między tak wyodrębnionymi nurtami znaleźć można w interesującej nas sztuce niemałą liczbę dzieł

⁵ E. W o l i c k a. *O różnych typach wyobraźni symbolicznej i co z nich wynika dla sztuki sakralnej*. „W drodze” 1989 nr 3 s. 78.

o dość zróżnicowanym charakterze, odnoszących się do Biblii bądź w sposób silniej zobiektywizowany (Stanisław Kulon, Stanisław Słonina, Teresa Stankiewicz, Maciej Zychowicz) lub, przeciwnie, nacechowany subiektywizmem i emocjonalnością (Zbigniew Bajek, Marian Czapla, Mariusz Mikołajek, Jerzy Piotrowicz, Kazimierz Rochecki, Jerzy Tchórzewski), przedstawieniowych i czytelnych w swym przesłaniu (Tadeusz Boruta, Jerzy Jarnuszkiewicz, Eugeniusz Repczyński, Stanisław Rodziński) lub bliskich abstrakcji i enigmatycznych (Henryk Musiałowicz, Wojciech Sadley, Jacek Sempoliński), tradycyjalnych w środkach wyrazu i ortodoksyjnych w ujęciu ikonograficznym albo właśnie odległych od dotychczasowych konwencji (Aldona Mickiewicz, Eugeniusz Mucha, Wiesław Przyłuski, Magdalena Schmidt-Góra) i sięgających po nowe media, jak instalacje czy sztuka wideo (Jerzy Kalina, Christos Mandzios, Jacek Zdybel).

Dokonując, z konieczności nadzwyczaj pobieżnego, przeglądu najważniejszych tendencji i dzieł będących rezultatem traktowania twórczości nie tylko w kategoriach estetycznych, ale także duchowych i religijnych, nie można zapomnieć o pejzażach i martwych naturach, nadal cieszących się wśród artystów sporym zainteresowaniem. Niektóre z nich to dzieła poczęte z olśnienia, stanowiące – jak pisał Józef Czapski – „procent od kontemplacji”. Pełne skupienia lub nacechowane żywiołową gwałtownością, ascetyczne i rozpasane kolorystycznie, iluzjonistyczne i obfitujące w deformacje, są w efekcie „formą symboliczną”, w której przegląda się, jak w lustrze, ukryta harmonia rzeczy i wzruszenie twórcy. Nic zatem dziwnego, że obrazy rzeczy przenikniętych tchnieniem Boga, wzbogacone przeżyciem artysty i siłą jego talentu, przyjęło się stawiać na równi z dziełami tematycznie religijnymi. Najistotniejszym probierzem sakralności byłaby „intensywność potwierdzenia bytu w każdej jego postaci”, dająca

szansę dotarcia do progu Prawdy i Tajemnicy⁶. Wymieńmy dla przykładu martwe natury Grzegorza Bednarskiego, Kiejstuta Bereźnickiego, Mariana Kępińskiego, obrazy pejzażowe Henryka Błachnio, Stanisława Fijałkowskiego, Andrzeja Kurzawskiego, Jerzego Wolfa, a także Jerzego Nowosielskiego, Stanisława Rodzińskiego, Teresy Stankiewicz – artystów uprawiających równocześnie malarstwo religijne.

Spośród wszystkich omówionych, jedynie zasygnalizowanych bądź w ogóle z braku miejsca pominiętych typów przedstawień artystycznych tylko nieliczne mogłyby znaleźć miejsce we wnętrzu świątyni, w każdym razie przy obecnym stanie świadomości plastycznej społeczeństwa (także duchowieństwa) i wymogach, jakie stawia Kościół. Wśród prac aktualizujących tematy biblijne zdecydowana większość daje świadectwo skrajnego indywidualizmu i narcyzmu artystów współczesnych i jest przykładem instrumentalnego traktowania ikonografii religijnej, służącej bardziej oglądowi współczesnego człowieka i świata niż obiektywizacji dziejów zbawienia. Niektóre z takich przedstawień traktują motywy biblijne nadzwyczaj swobodnie, niekiedy wręcz przekornie, w czym przypominają bardziej walkę Jakuba z aniołem niż świadczenie Dobrej Nowiny⁷. Na funkcjonowanie w domenie sztuki są też skazane kompozycje o charakterze nieprzedstawieniowym i znaczna część prac cechujących się tzw. symbolizmem egocentrycznym⁸. Przywołane w nich znaki obrazowe są zwykle bardzo luźno zakorzenione w tradycji; tworzy je całkowicie subiektywna i niczym nieskrępowana wyobraźnia artysty, czerpiąca niekiedy inspiracje ze źródeł pozachrześcijańskich.

⁶ J. W a l t o ś. [xxx]. W: *Sacrum i sztuka* s. 120.

⁷ K. C z e r n i. „*Antysacrum*” – czyli o konflikcie współczesnej sztuki z religią. Tamże.

⁸ W o l i c k a, jw.

Kościół preferuje dziś dzieła kompromisowe, w najlepszym razie takie, „przed którym biedni mogliby się modlić, a od którego nie uciekaliby artyści” (Jan Verkade). Choć w świątyniach współczesnych rzadko kiedy stosuje się dziś narrację o charakterze ilustracyjnym, a ścisła i syntetyczna kompozycja służy do wykreowania wizji odkupionego kosmosu o działaniu ponadczasowym, to zgodnie z przyjętą praktyką od przedstawień oczekuje się pewnego „zera stylu”, osłabienia działania osiągnięć indywidualnych, które mogłyby nadmiernie przyciągać wzrok oryginalnością rozwiązań formalnych i niekonwencjonalną ikonografią. Mają być one jedynie akompaniamentem liturgii, wprowadzie wzbogacającym jej przeżycie, lecz nie przytłaczającym zawartych w niej treści. Dodać też trzeba, że większość ludzi do kontemplacji prawd wiary potrzebuje pośrednictwa dzieł figuralnych o czytelnym przesłaniu. Niewiele zmieniło się pod tym względem od czasów św. Bernarda z Clairvaux, który ogłaszając kościoły klasztorne ze wszelkich ozdób i wizerunków, dopuszczał sztukę przedstawieniową w świątyniach miejskich, aby „była pomocną biskupom, których to jest obowiązkiem wobec wszystkich, mądrych i głupich, iżby zagrzewali cielesną pobożność ludu obrazami dostępnymi zmysłom, jeśli nie mogą zagrzać jej obrazami duchowymi”.

W najnowszych kościołach, wolnych od bogatej dekoracji plastycznej, twórca w ogóle ma znacznie mniej możliwości działania niż w czasach dawniejszych. Istotne znaczenie dla jej zredukowania mają ustalenia Soboru Watykańskiego II, zachęcające do ograniczenia liczby świętych wizerunków i eliminacji przepychu na rzecz prostoty i „szlachetnego piękna”, zgodne z estetyką dominującą w naszych czasach⁹.

⁹ Konstytucja o liturgii świętej „*Sacrosanctum Concilium*” 124. W: *Sobór Watykański II. Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*. Poznań 1967 s. 95.

Gdzie wobec tego miałyby się znaleźć miejsce dla opisanych pokrótce dzieł sztuki, dla których powstania – powtórzmy – istotnym bodźcem stały się lata stanu wojennego, sprzyjające krótkotrwałemu (niestety!) zbliżeniu twórców i Kościoła, a na które obecnie znów jest coraz mniej popytu? Wiadomo: „model kultury jako narodowego *templum* odchodzi w przeszłość. Jego miejsce zajmuje otwarta agora idei” z jej kryteriami marketingowymi i skłonnościami do „urywania się na wolność”¹⁰.

Aż dziw bierze, że ciągle jeszcze istnieją artyści, którzy w prawdzie o Wcieleniu Słowa Bożego znajdują motywy inspiracji. Siła przyzwyczajenia? Imperatyw wewnętrzny? Niedobór talentu? Dziś mogą liczyć na zainteresowanie chyba jedynie samego Pana Boga i satysfakcję w życiu wiecznym. Że wmurowuje ich – jak chciał opat Suger, budowniczy St. Denis – „jako żywe kamienie w swą duchową budowlę, ku której zwracają się wszyscy, którzy są ukształtowani przez wiarę, wzmocnieni nadzieją i zjednoczeni miłością”.

Na wypadek, gdyby komuś przyszło do głowy oczekiwać w ich sprawie pomocy Kościoła, formułuje się opinię o braku wartościowej sztuki religijnej i sakralnej. Dla Kościoła problem po prostu nie istnieje. Lepiej schować głowę w piasek, niż narażać się na zarzut całkowitej inercji i stawić czoło niewygodnym, a ponawianym od czasu do czasu pytaniom: o rolę muzeów diecezjalnych, o zaangażowanie Kościoła w opublikowanie książki Dominika Krzysztofa Łuszczka – tragicznie zmarłego zakonnika i historyka sztuki, jedynej na rynku wydawniczym od czasów wojny (drugiej światowej) poświęconej inspiracjom religijnym w sztuce najnowszej, o nieobecność jakichkolwiek wydawnictw promujących artystów i ich dzieła, o przyczynę milczenia tak niegdyś prężnego i znanego z doskonałych wystaw Muzeum Ar-

¹⁰ J. M i c h a ł s k i. *Urywamy się na wolność (i transformujemy)*. „Znak” 1998 nr 12.

chidiecezji Warszawskiej, o program kształcenia w seminariach duchownych etc., etc. Przyjętej przez Kościół postawie zdaje się też sprzyjać niesłuchanie podniosły ton papieskiego listu, rzeczywiście sprawiający wrażenie adresowanego do „gigantów, geniuszy, mocarzy ducha”. Zamiast prowokować dyskusje i siać ożywczy ferment – onieśmiela, nie skłania do twórczego wysiłku, lecz raczej paraliżuje szczytnością zadań i niedosiężną poprzeczką ustawioną niebotycznie wysoko. We wskazaniu, by artysta nie kierował się „dążeniem do próżnej chwały ani żądzą tańiej popularności, ani tym mniej nadzieją na osobiste korzyści”, zdają się wręcz pobrzmiwać echa postanowień Soboru St. Rozdziałów, adresowanych niegdyś do... malarzy ikon, których obowiązywała dodatkowo powściągliwość w mowie, umiarkowanie w wesołości i życie w stanie bezzennym. Nie należy się więc dziwić, że list przyjęto bez większego entuzjazmu, czego świadectwem może być całkowity brak reakcji prasy artystycznej. To znów z kolei wzmacnia znane nam już przekonanie o braku jego adresata. I tak koło się zamyka.

Dzięki pamiętnej inicjatywie Pawła VI Kościół dokonał aktu ekspiacji i otworzył się na twórczość współczesną. Jan Paweł II, podtrzymując *status quo*, pogłębiając spojrzenie na sprawy sztuki, ukazując jej znaczenie w życiu człowieka, a nawet wpływ na losy świata, w sposób niezamierzony i nieprzewidywany powiększył jeszcze dystans między twórcami a Kościołem.

WOJCIECH SKRODZKI

SACRUM I PRZESTRZEŃ TEGO ŚWIATA

Stawiając pytanie o wartości funkcjonalne budowli sakralnej, najczęściej myślimy o tym, na ile sprzyja ona modlitwemu skupieniu i sprawowaniu kultu Bożego. Trudno się temu dziwić – to przecież najistotniejsze czynniki, decydujące o tym, na ile nowo projektowany kościół jest w swej istocie udany, a na ile nie.

Istnieje jednak druga, niejako odwrotna strona tego zagadnienia. Otóż dla mnie bardzo ważne jest pytanie o stosunek budowli sakralnej do jej świeckiego otoczenia, do świata wokół niej i do toczącego się tam życia. W moim przekonaniu ta funkcja, powiedzmy, „zewnątrzna” budowli sakralnej jest czymś bardzo istotnym w naszych rozważaniach. Bo przecież jakże ważne jest to, czy kościół pozostaje w zasadzie neutralnym fragmentem otoczenia, czy też promieniuje na nie, uświęca je i przekształca, by nie powiedzieć – przeistacza, sprawia, że po wzniesieniu nowego kościoła cała okolica bliższa i dalsza staje się czymś innym, niż była wcześniej.

Pragnąłbym, aby przewidywanie tego drugiego rodzaju efektu z całą powagą i równorzędnością funkcji było uwzględniane zarówno przy samym projektowaniu, jak i w dyskusjach o architekturze sakralnej. Niestety obserwując powszechną praktykę podejrzewam, że mało lub nie trafnie myśli się o owej ewangelizacyjnej funkcji samego faktu zaistnienia kościoła w określonym środowisku, jakkolwiek znanych mi jest wiele przykładów znakomitego rozwiązania tego problemu. Powrócę do nich później, gdyż teraz wydaje mi się słuszne przejście do refleksji nad dwoma kierun-

kami w architekturze, będącymi tematem naszego spotkania, to jest nad modernizmem i postmodernizmem w odniesieniu do sfery *sacrum*.

Od razu deklaruję się jako zdecydowany zwolennik postmodernizmu, widzę w nim bowiem możliwości znalezienia prawidłowych rozwiązań wszystkich problemów, jakie niesie z sobą projektowanie budowli sakralnej. To nic, że postmodernizm zaczyna być uważany za styl przebrzmiały i należący już do przeszłości, a jego miejsce zaczyna znów zajmować zmutowany modernizm, który bardzo wiele zawdzięcza postmodernizmowi. Przecież architektura sakralna winna rządzić się własnymi prawami, wynikającymi z jej specyficznej funkcji, i nie musi, a nawet nie powinna podlegać fluktuacjom tendencji ogólnych w architekturze. Przecież w drugiej połowie XIX wieku stylem kościelnym był neogotyck, podczas gdy budowle o innym przeznaczeniu najczęściej budowano w nawiązaniu do renesansu, baroku czy nawet klasycyzmu. Oczywiście i w tych stylach wznoszono kościoły, ale zarówno wówczas, jak i dzisiaj przypisywano im mniej ducha religijnego niż kościołom neogotyckim. Niech to będzie zarówno przestroga, jak i wskazówka na dziś. Oczywiście jest, że w takim usytuowaniu neogotyku widzę prefigurację moich dzisiejszych preferencji i uzasadnienie tezy, że postmodernizm może i powinien stać się stylem kościelnym, niezależnie od tego, jakimi torami toczyć się będą losy pozostałych dziedzin architektury.

Postmodernizm to coś bardzo niejednolitego, może najbardziej niejednolitego ze wszystkich tendencji w architekturze. I choć wszystko jest tu równoważne i równouprawnione, myślę, że należałoby skupić się na tych jego cechach, które okazują się wartościowe właśnie dla celów architektury sakralnej.

Uważam, że z tego właśnie punktu widzenia najważniejsze będą dwie cechy postmodernizmu: przytoczona przed chwilą zasada równouprawnienia i równowartości oraz stosowanie tzw.

cytatu, elementu z innej rzeczywistości architektonicznej, najczęściej z architektury przeszłości.

Pierwsza ze wspomnianych cech daje architektowi pełną swobodę w zakresie operowania środkami wyrazu, bez ograniczeń i uprzedzeń, charakterystycznych dla modernizmu, druga zaś pozwala na poszukiwanie właściwych środków w celu osiągnięcia skupienia modlitewnego, a także przywoływanego przeze mnie oddziaływania na otoczenie za pomocą środków sprawdzonych przez wieki i integralnie łączących się z naszą duchowością religijną, z ukształtowanym już poczuciem *sacrum* jako czegoś kierującego naszego ducha wzwyż, w kontraście do banalności codziennego otoczenia.

Oczywiście wszystko to, co powiedziałem, zakłada zespół pewnych szczególnych predyspozycji architekta – jego intuicję i wyobraźnię, zdolność do osobistego skupienia modlitewnego, a przede wszystkim szczególną osobistą wrażliwość na *sacrum*, wspartą natchnieniem i kwalifikacjami twórczej fantazji, które w każdej dziedzinie twórczości, ale zwłaszcza w dziedzinie obciążonej całym bagażem technicznym architektury okazują się wciąż kwalifikacjami najważniejszymi.

Oczywiście natychmiast pojawić się może pytanie, czy podobnych możliwości – przy odmienności zastosowanych środków – nie daje modernizm. Tutaj moja osobista odpowiedź, poparta wieloma doświadczeniami, jest negatywna.

Grzechem pierwotnym modernizmu jest jego racjonalizm, z natury swej kłóący się z irracjonalnością przeżycia duchowego, rozgrywającego się w innych rejestrach psychiki człowieka, jego skończoność i wymierność, w oczywisty sposób kłóące się z dążeniem do nieskończoności i tego, co nieobjęte, niewymierne... Znanych jest wiele rozwiązań modernistycznych zmierzających w tym kierunku, ale zawsze wydają mi się one czymś, co stwarza pewne ogólnikowe przesłanki w tym kierunku, które dopiero człowiek musi wypełnić swą wyobraźnią zamiast tego, by być ku

temu poruszony i uniesiony samym charakterem architektury. Słowem – modernizm wymaga od człowieka więcej i w oczach wielu będzie to jego wielką zaletą, ale ja wolalbym, aby człowiek od razu mógł iść dalej, bez zużywania wysiłku na pokonywanie barier wstępnych.

Słabe czy negatywne strony rozwiązań modernistycznych w dużym czy wręcz w decydującym stopniu z reguły ratują witraże. Ale to przecież coś zakorzenionego w historii, z natury swej bliższego postmodernizmowi. Uprzedzając analizę paru przykładów modernizmu i postmodernizmu, można tu odwołać się do rotundowego kościoła Stella Maris w Gdyni (witraże Jerzego Skąpskiego i Marii Roga-Skąpskiej) czy kościoła seminarijnego Wyższego Seminarium Duchownego w Częstochowie (witraże Macieja Kauczyńskiego).

Postmodernizm jest zjawiskiem bardzo złożonym, różnorodnym i – powiedzmy szczerze – pełnym wewnętrznych sprzeczności. Dlatego istnieje pilna potrzeba refleksji nad tym, które jego cechy otwierają możliwości docierania do *sacrum* w architekturze. Nie będą to na pewno ogromne gładkie ściany z odblaskowego szkła, przekryte trójkątnym czy półkolistym dachem, sklepieniem. Ale już np. szklana altana, zastosowana w kontekście pięknej przyrody, stale zielonej (a jest to możliwe i w naszym klimacie), już otwiera możliwości kontemplowania natury, a poprzez nią całego Boskiego dzieła stworzenia, i może bardzo sprzyjać modlitewnemu skupieniu. Dla mnie jednak – jak już wspominałem – najważniejsze będą te aspekty postmodernizmu, które stanowią możliwość otwarcia się na przeszłość i wydobywania z niej w sposób twórczy tego, co zbliżyć nas może do *sacrum*.

Przyznam się, że jestem głęboko zachwycony takimi realizacjami postmodernistycznymi, jak kościół Wniebowstąpienia Pańskiego na Ursynowie, nowy kościół Dominikanów na Służewie według projektu Władysława Pieńkowskiego, zespół parafialny i kościół Najświętszej Maryi Panny Matki Miłosierdzia na Steg-

nach czy kościół Zesłania Ducha Świętego na Piaskach autorstwa Stanisława Sołtyka.

Temu ostatniemu kościołowi pragnę poświęcić nieco więcej uwagi w konfrontacji z dziełem, niewątpliwie bardzo wybitnym, zrodzonym z inspiracji modernistycznych, jakim jest kościół św. Zygmunta przy Placu Konfederacji na Bielanach, projektowany przez Zbigniewa Pawelskiego.

Kościół św. Zygmunta ma bogato skomponowaną i niestereotypową bryłę, jest dość znacznie wyniesiony ponad otoczenie, w którym architektura międzywojenna miesza się z blokami socrealistycznymi. Jest majestatyczny. A mimo to patrząc nań doznaję uczucia, że gdyby nie krzyże, można by równie dobrze wziąć go za budynek nowocześnie pomyślanego teatru. Nie czuję tu owego promieniowania na otoczenie i przemieniania go samą swoją obecnością, o czym mówiłem na początku. Wstępując po prowadzących do kościoła schodach, z trudem zostawiam za sobą bagaż codzienności i wprowadzam się w nastrój modlitewny. Centralnie pomyślane wnętrze dobrze integruje wiernych pod kopułą sklepiennego stropu, ale znów brak mi doznania czegoś szczególnego, właściwego tylko temu miejscu. Liczne wyodrębnione przestrzenie boczne teoretycznie mogłyby sprzyjać modlitwie indywidualnej i pewnemu koniecznemu samotniczemu wy-ciszeniu się – ale znów forma architektoniczna temu raczej nie sprzyja.

Zupełnie odwrotne odczucia wiąże z kościołem Zesłania Ducha Świętego. Otoczony blokowiskami z najgorszego, późnego real-socjalizmu, samym swoim istnieniem przemienia wszystko w okolicy. Cały tutejszy świat stał się przez to inny, podobnie jak stało się to na Ursynowie czy na Stegnach. Kościół ten – niezależnie od zaplecza obszernego i bardziej nowocześnie pomyślanego zespołu parafialnego – jest bazyliką o wyraźnych reminiscencjach późnoromańskich i proporcjach fasady jakby nawiązujących do fasady bazyliki w Asyżu. Wyniesiony ponad otoczenie umożliwia

skupione i majestatyczne zbliżanie się ku niemu, a duże partie wątku ceglanego i przede wszystkim wysoka, trochę jakby gotycka wieża wprowadzają nas w inny świat – świat, w którym nie dominuje już *profanum*, a przeżywanie *sacrum* staje się czymś oczywistym i przede wszystkim niewymuszonym, czymś naturalnym. Wnętrze, co prawda jeszcze nie ukończone, też zdaje się bardziej prowadzić nasze myśli do Boga, niż dzieje się to w tak wielu innych nowych świątyniach.

Szczególne wrażenie robi ceglana kaplica – boczne ramię kościoła o potrójnych, wąskich i strzelistych ostrołukowych oknach, nasuwających skojarzenia z wczesnym gotykiem. Jest to niezmiernie wymowny element o ogromnym znaczeniu dla ekspresji całego kościoła.

Konieczny kontrast ze zwyczajnym otoczeniem nigdy nie może się dokonywać poprzez agresywność bryły budowli sakralnej, lecz przez jej immanentne duchowe wartości.

W przeciwieństwie do otoczenia osiedla miejskiego inaczej przedstawia się problem w przypadku kościoła w otoczeniu wiejskim, jakkolwiek obowiązują tu te same, wyłożone wyżej zasady. Błędne byłoby przekonanie, że otoczenie wiejskie usprawiedliwia agresywny modernizm. Nic podobnego. Potrzebne jest tu jeszcze czulsze zgranie z otoczeniem. Tymczasem w ogromnym stopniu nasze nowe wiejskie kościoły to, pozał się Boże, jednoprzestrzenne „arki” rodem z myślenia modernistycznego, jak okręt prujące płaską przestrzeń, wysuwając wyniesioną ku górze część dziobową zwieńczoną krzyżem. Brak wyobraźni, prymitywne posłużenie się świętym symbolem i agresywna obcość wobec otoczenia niweczą zamierzone sakralizujące działanie świątyni na otoczenie. Podobnie zresztą dzieje się w większych miastach.

Kończąc pragnę zdecydowanie opowiedzieć się za rozwiązaniami, które umożliwia postawa postmodernistyczna, niezależnie od zmienności koniunktur architektonicznych.

RYSZARD SKUBISZ

O POTRZEBIE *CORPUS IURIS*

1. Nie ma chyba bardziej czytelnej definicji prawa, jak ta, którą przed wiekami dał wybitny rzymski jurysta Celsus: *ius est ars boni et aequi*. Każdy prawnik, o ile pragnie być profesjonalistą, musi traktować praktykę prawną jako sztukę, której dziełem jest dobro i słuszość.

Nie ma wątpliwości, że tylko tego rodzaju wizja prawa i jego praktyki czyni pracę jurysty prawdziwie racjonalną i w konsekwencji cenioną. Nie znam bowiem rzeczywiście dobrych prawników, którzy – po przeprowadzeniu refleksji na ten temat – nadawaliby inny sens własnej działalności zawodowej. Zauważyłem jednak również i to, że prawnicy ci nie tylko znają prawo, ale również w nie wierzą, uznając je za system, którego celem jest właśnie dobro i słuszość.

We współczesnym świecie potrzeba wskazywania na istotny sens prawa i dobrej pracy prawniczej wydaje się szczególnie aktualna. Dla polskich prawników kwestia ta obecnie jawi się jako kluczowa. Przeciętny polski rozum prawniczy poddany został bowiem głębokiej indoktrynacji w czasach realnego socjalizmu. Zamiast wiary w system prawa i jego „sprawiedliwą moc” zaoferowano mu wiarę w idee, pojęcia i instytucje, których niesprawiedliwość, zło oraz przewrotność były dość często oczywiście błędne. Dotyczyło jednak w różnicowanym stopniu poszczególnych dyscyplin prawnych. Wydaje się, że przykładowo prawo cywilne – przy pewnej względności tej oceny – utrzymało tradycyjne wartości.

W rezultacie polski prawnik, gdy pada pytanie o sens jego pracy, odczuwa dzisiaj dość często głęboką pustkę. Jednocześnie jednak, jestem przekonany, odczuwa głęboką potrzebę takiego sensu.

2. W tradycji od dawna za istotny, bo właśnie nadający sens pracy jurystów, element świadomości prawniczej uważa się ujęcie prawa jako *corpus iuris*.

Koncepcja ta opiera się na obserwacji, że dane prawo jest racjonalnym systemem prawa, na który składa się spójny zbiór przepisów i norm, opinii prawniczych, orzeczeń sądowych, a także zbiór rozmaitych zasad, reguł i wytycznych o charakterze metodologicznym. Tym, co racjonalizuje ten zbiór, łączy go i jednocześnie każe uważać za „system”, jest przekonanie o jego, jako pewnej całości, służebnej roli względem sprawiedliwości – dobra i słuszności. Ważna w tej koncepcji jest wiara w moc prawną zasad obowiązujących *non ratione imperii, sed imperio rationis*. Zasady te korygują system, na przykład, wypełniając pojawiające się w nim „luki” i unicestwiając „ustawowe bezprawia”.

Myślę, że nikogo nie trzeba przekonywać, jak zasadnicze dla polskiej umysłowości prawniczej jest przywrócenie, a raczej oddanie jej tego rodzaju idei *corpus iuris*. Warunkuje ona nie tylko rozumienie prawa, ale wyznacza również istotny sens pracy prawniczej. Zresztą jest chyba tak, że ten prawnik, który naprawdę rozumie prawo, rozumie także sens zawodu prawniczego. Być może jest również przesłanką swoistego powołania społecznego.

3. Niestety „oddanie” idei *corpus iuris* polskim umysłem prawniczym nie nastąpi szybko. Nie dlatego jednak – co pragnę podkreślić – że prawnicy nie są gotowi na przyjęcie tej idei. Przeciwnie, uważam, że większość prawników oczekuje realizacji tej idei. Mogę nawet stwierdzić, że – w szczególności na przykładzie znanych mi młodych prawników, którzy dopiero rozpoczynają swoje prawnicze kariery – obserwuję głośnie o nią wo-

łanie. Potrzeba rozumienia istotnego sensu prawa i zawodu prawniczego – możliwe, że jest to jakiś paradoks – pojawia się tym wyraźniej, im bardziej komercjalizuje się wiedza prawnicza i umiejętności jej stosowania.

Trudność tkwi więc nie tyle w gotowości umysłów prawniczych, ile w aktualnej sytuacji polskiego prawodawstwa, którego uznanie za *corpus iuris* wydaje się kwestią odległej przyszłości. Nie można bowiem za „system” uznać prawa, które znajduje się w stanie permanentnych i gwałtownych przemian, chociażby takie zmiany były bezwzględnie uzasadnione.

Przeciętny rozum prawniczy, który ze swej natury jest pragmatyczny i konserwatywny, nie może przyjąć idei *corpus iuris* jako adekwatnej dla takiego stanu rzeczy.

4. Za najistotniejsze z gwałtownych procesów, którym podlega współcześnie polskie prawo, uważam następujące zjawiska: transformację prawa socjalistycznego w prawo państwa prawa, harmonizację ze standardami prawa Unii Europejskiej i dostosowywanie do wymagań społeczeństwa informacyjnego. Żaden z tych procesów nie został zakończony i jeszcze długo nie zostanie zakończony. Ich gwałtowny, wręcz rewolucyjny, charakter wydaje się oczywisty. Chodzi bowiem o przemiany prawa polskiego, które mają charakter strukturalny, a jednocześnie z różnych względów przebiegają i muszą przebiegać szybko.

Podkreślić należy, że problemem nie jest samo występowanie tych procesów, ale głębokość zmian prawnych, które są ich rezultatem, ich szybkość oraz równoczesność. Na tę ostatnią cechę zwracam szczególną uwagę. Powoduje ona bowiem niezwykle często, że dopiero co osiągnięte wyniki jednego z procesów muszą być uznane za tymczasowe, a nawet – z perspektywy innego procesu – za już nieadekwatne. Jako prawnik, spotykam się z sytuacją, że instytucja wprowadzona do polskiego prawa na skutek transformacji ustrojowej zapoczątkowanej w 1989 r. okazywała się „za chwilę” niezgodna ze standardami prawa wspólnotowego

albo też nie w pełni odpowiadała tym standardom. Pomijam w tym miejscu fakt przygotowania wadliwych regulacji prawnych, co niestety niekiedy się zdarza. Jest to rezultatem ubierania w przepisy prawa koncepcji nierealnych ekonomicznie lub życiowo. Może to być również wynikiem zwyczajnie złej pracy legislacyjnej.

W tym stanie rzeczy ideą, która zaczyna królować w przeciętnych polskich umysłach prawniczych, jest idea wiecznej nowelizacji. Wyklucza ona wiarę w prawo jako *corpus iuris*. Idea ta jest raczej, jak można mniemać, wyrazem wiary w brak owego *corpus iuris*.

5. Za szczególnie istotny i brzemienisty w skutki dla kształtowania się umysłów prawniczych w omawianym tu zakresie uważam ostatni z wymienionych procesów. Tworzenie się społeczeństwa informacyjnego na skutek rozwoju nowych technologii, których symbolem jest Internet, stanowi chyba dla polskiego rozumu prawniczego, analogicznie do sytuacji w innych krajach wysoko i średnio rozwiniętych, najtrudniejsze wyzwanie. Co więcej, wyzwanie to nie jest jeszcze dzisiaj precyzyjnie sformułowane i nie wiadomo, czy zostanie kiedykolwiek wyraźnie określone.

Polski prawnik, „zaatakowany” ideą wiecznej nowelizacji, coraz częściej i wyraźniej zaczyna uświadamiać sobie, że w prawo, które nowelizuje, i rezultaty, które w ten sposób osiąga, wpisany jest duch tymczasowości wobec gwałtownie postępujących procesów digitalizacji życia społecznego.

Powszechnym jest przekonanie, że tradycyjne zasady i instytucje prawa, przykładowo fundamentalna zasada terytorialnego obowiązywania prawa, są nieadekwatne w warunkach społeczeństwa informacyjnego. Nie jest ważne, czy zapatrywanie to uznamy za w pełni uzasadnione. Istotne jest natomiast, że ono występuje i wzmacnia inne przekonanie – o tymczasowości prawa i ry-

chłej jego bezużyteczności w związku z postępem technik informatycznych.

W tych warunkach idea wiecznej nowelizacji jawi się jako jedyna słuszna.

6. Polski prawnik, niezależnie od stopnia wyczulenia na problemy techniczne, jest zmuszany brać udział w rewolucji technologicznej, której symbolem jest Internet. Ten nowy instrument umożliwia, w sposób nieporównywalnie lepszy i szybszy w porównaniu z przeszłością, dotarcie do tekstów prawnych, orzecznictwa sądów i wypowiedzi doktryny. Jako nauczyciel akademicki z radością odnotowuję fakt coraz większego zainteresowania studentów prawa Internetem i wykorzystywaniem sieci komputerowych w toku edukacji prawniczej. Niewątpliwie szkoły wyższe powinny dokonać dużego wysiłku, pomimo znanych trudności ekonomicznych, w celu zapewnienia dostępu do Internetu wszystkim studentom prawa.

Niezależnie od przydatności Internetu, matki wszystkich sieci komputerowych, jako narzędzia nauki i pracy prawnika, to nowe zjawisko otwiera nowe możliwości badań prawnych. Praktyka wyłania bowiem nowe problemy prawne w zakresie zawierania umów metodą elektroniczną, reklamy w Internecie, dokonywania czynności bankowych itp. Jak nigdy przedtem istnieje ogromne zapotrzebowanie na nowe rozwiązania legislacyjne w dziedzinach, w które wkracza Internet. Jak nigdy przedtem mają one szanse szybko być wdrażane do praktyki gospodarczej.

Nie będzie przesadą twierdzenie, iż rewolucja poprzez Internet wymusi głębokie zmiany w pracy prawnika. Przestanie on być wyłącznie arbitrem, doradcą prawnym, ale musi być również ekspertem wyposażonym, obok znajomości prawa, w wiedzę techniczną.

7. Nie jestem filozofem prawa. Pozwoliłem sobie jednak na te rozważania, ponieważ wiem, jak ważną dla mnie w wieloletniej pracy prawniczej jako teoretyka prawa, nauczyciela i ostatnio

również częściowo praktyka była idea *corpus iuris*. I taką, przynajmniej jako postulat, na pewno pozostanie. Uważam ją bowiem za zasadniczą dla kultury prawnej, wywodzącej się z tradycji rzymskiej, której częścią jest przecież bezspornie polskie prawo.

W rzymskiej tradycji prawnej przekonanie, że prawo to *corpus iuris*, jest równoznaczne z wiarą, że istotnym celem prawa i praktyki prawniczej jest sprawiedliwość rozumiana jako dobro i słusność. Właśnie za pośrednictwem idei *corpus iuris* pojęcia te tradycyjnie są uznawane za nie tylko „pojęcia moralne”, ale również „pojęcia prawne”. Idea ta zatem jawi się jako gwarant obecności tych pojęć w dyskursach prawniczych.

Mając powyższe na uwadze, zastanawiam się, czy przeciętnemu współczesnemu polskiemu prawnikowi, dla którego podstawową zasadą prawa jest idea wiecznej nowelizacji, zdołamy „oddać” należną mu ideę *corpus iuris*. Mówię „my”, bo jest to zdanie nas wszystkich, którzy przecież zajmujemy się, każdy we właściwy dla swojej profesji sposób, kulturą zawodową.

8. Przede wszystkim jednak zastanawiam się, czy osoby, które mają jeszcze wiarę w *corpus iuris*, zachowują ją na przekór temu, co nazwałem duchem tymczasowości. Myślę, że tylko „wierzący” są w stanie stworzyć dobre prawo dla społeczeństwa nowych technologii i nowych wyzwań społecznych.

KS. STANISŁAW BUDZIK

INTERNET I RZECZYWISTOŚĆ WIRTUALNA SZANSE I ZAGROŻENIA DLA KULTURY

1. KRÓTKA HISTORIA INTERNETU

Początek Internetu związany jest – jak wiemy – z rozwojem technologii militarnej. W trakcie tzw. zimnej wojny amerykańskie ministerstwo obrony zaczęło rozwijać plany opracowania takiej struktury komunikacyjnej, która pozwalałaby na zachowanie łączności między jednostkami wojskowymi nawet na wypadek katastrofy atomowej. Zamiast centralnego komputera, który zbiera i magazynuje wszystkie dane, zbudowano sieć, której węzły stanowiły połączone ze sobą komputery. W ten sposób informacje mogły docierać do celu rozmaitymi drogami, a komunikacja mogła zostać utrzymana nawet w wypadku wyłączenia – na skutek działań wojennych – większej liczby komputerów¹.

Po udoskonaleniu powyższej techniki i równoczesnym nadejściu fazy odprężenia w stosunkach międzynarodowych system ten przejęły amerykańskie uniwersytety celem sprawniejszej wymiany zasobów naukowych. Następnym krokiem była inwazja Internetu do gospodarstw domowych Amerykanów. Kilka lat później nowe techniki komunikacji przyjęły się na kontynencie europejskim,

¹ A. S c h w e n z e r. *Unbegrenzte Möglichkeiten? Das Internet als Chance und Herausforderung*. „Herder Korrespondenz” 50:1996 nr 10 s. 519.

przy czym powtórzyły się tu amerykańskie stadia rozwoju Internetu.

Od początku lat dziewięćdziesiątych poszczególne możliwości Internetu połączone zostały w tzw. Światową Pajęczynę, w skrócie zwaną WWW (od *World Wide Web*). Poczta elektroniczna czy uczestnictwo w międzynarodowych kręgach dyskusyjnych stały się dziś dla wielu użytkowników Internetu codziennością. Zastosowania te stanowią jednak tylko ułamek ogromnych możliwości Światowej Pajęczyny. Jest ona bowiem gigantycznym magazynem źródłowym informacji i analiz, bazą danych o niewyobrażalnym wprost zasięgu².

Trzy cechy charakterystyczne odróżniają Internet od dotychczas znanych sposobów przekazywania wiadomości, takich jak np. poczta, radio czy telewizja. Pierwszą z nich jest niesamowita SZYBKOŚĆ PRZEKAZU. Ogromne ilości informacji mogą być natychmiast przekazane z jednego krańca globu na drugi. Szybkość przekazu ma wpływ także na minimalizację jego kosztów.

Druga cecha to NIEZALEŻNOŚĆ OD MIEJSCA. Każda informacja ma niepowtarzalny „adres”, pod którym może być dostępna z każdego miejsca na kuli ziemskiej wyposażonego w odpowiedni komputer. Użytkownicy Sieci za pomocą jednego „kliknięcia” myszką przemierzają błyskawicznie strefy czasowe i granice kontynentów.

Trzecią specyficzną cechą nowej techniki przekazywania wiadomości jest INTERAKTYWNOŚĆ. Korzystający z Internetu nie są jedynie pasywnymi odbiorcami informacji. To właśnie oni biorą ster w swoje ręce i decydują o tym, z jakich informacji pragną skorzystać. Poza tym Internet daje możliwość bezpośredniego odniesienia się do otrzymanych właśnie informacji, zajęcia

² *Internet – porządkowanie chaosu*. „Świat Nauki” 1997 nr 5 s. 28.

stanowiska, twórczej wymiany zdań³. Do perfekcji doprowadzona jest interaktywność w tzw. RZECZYWISTOŚCI WIRTUALNEJ.

2. CO TO JEST RZECZYWISTOŚĆ WIRTUALNA?

Termin „rzeczywistość wirtualna” (po angielsku *virtual reality*) wywodzi się z informatyki. Oznacza on takie metody kształtowania grafik komputerowych, które umożliwiają użytkownikowi komputera ich trójwymiarowe oglądanie połączone z odbieraniem dźwięku i pozwalają na jego aktywne włączanie się w przebieg programu.

Rzeczywistość wirtualna to inaczej komputerowa symulacja rzeczywistości przez dostarczenie użytkownikowi wrażeń wzrokowych i słuchowych⁴. Na razie rzeczywistość wirtualna znacznie odbiega od rzeczywistości fizycznej, gdyż możliwości komputerów są ciągle jeszcze zbyt ograniczone. Jest to na razie raczej „trójwymiarowa grafika komputerowa z podkładem dźwiękowym” aniżeli „rzeczywistość wirtualna”. Ale sztaby fachowców pracują nad tym, aby dać człowiekowi jak najwierniejsze wrażenie rzeczywistości za pośrednictwem bodźców wzrokowych i słuchowych. Podejmuje się starania, aby komputer mógł oddziaływać na wszystkie zmysły człowieka, a nie tylko na wzrok i słuch.

Termin „rzeczywistość wirtualna” budzi szereg uzasadnionych wątpliwości. Przede wszystkim ze względu na mechanicystyczne albo raczej technozoficzne rozumienie rzeczywistości, jakie wydaje się ukrywać za tym pojęciem. Sugeruje ono, iż rzeczywistość da się w pełni opisać i odtworzyć za pomocą ograniczonej

³ S c h w e n z e r, jw. s. 520 n.

⁴ Ch. W e s s e l y. *Virtual Reality und christlicher Theologie – Theotechnologie*. „Theologisch-praktische Quartalschrift” 143:1995 nr 3 s. 235.

liczby parametrów. Nie uwzględnia faktu, że obraz rzeczywistości, jaki dostrzegamy naszymi zmysłami, jest bardzo wybiórczy i niekompletny. Czyli, inaczej mówiąc, rzeczywistość jest faktycznie o wiele bogatsza niż to, co dostrzegamy za pomocą zmysłów z naszej subiektywnej perspektywy⁵.

Również przymiotnik „wirtualna” pozostawia pewne niejasności. Według słownika wyrazów obcych „wirtualny” znaczy tyle co „teoretycznie możliwy” czy „mogący zaistnieć”. Z kolei w słowniku angielsko-polskim słowo „virtual” znaczy tyle co „faktyczny”, „rzeczywisty”, „prawdziwy”. Natomiast w słowniku technicznym języka angielskiego „virtual object” oznacza w optyce „przedmiot urojony”. To ostatnie znaczenie wydaje się najlepiej oddawać charakter rzeczywistości wirtualnej. Mamy tu bowiem do czynienia z wrażeniem rzeczywistości, która powstaje u człowieka przez celową stymulację jego zmysłów, która jednak nie jest identyczna z otaczającą go rzeczywistością fizyczną. W tym znaczeniu rzeczywistość wirtualna jest kolejnym ogniwem w długim szeregu środków zmieniających poczucie rzeczywistości u człowieka, takich jak alkohol, narkotyki, ale także np. pochłaniająca lektura książki.

W tym ostatnim przypadku, a więc kiedy czytelnik pochłonięty lekturą przenosi się niejako w fikcyjny świat fabuły, trzeba ze strony człowieka potężnej dozy wyobraźni, aby czarne znaki na papierze wywołały wewnętrzną wizję opisywanego świata. Natomiast w przypadku symulacji komputerowej otrzymujemy z zewnątrz gotowy obraz, bez konieczności wysiłku intelektualnego z naszej strony⁶.

⁵ Tamże s. 236 n.

⁶ Tamże s. 238 n.

3. ROLA NOWYCH MEDIÓW W „GLOBALNYM MIEŚCIE”

Błyskawiczny rozwój Internetu zdaje się przemieniać i dzielić ludzkość na skalę, na jaką nie uczynił tego dotąd żaden fenomen technicznego rozwoju. Z jednej strony obejmująca cały świat Pałeczyna łączy ludzi różnych ras, religii i kultur, z drugiej strony jednak pogłębia się przepaść między tymi, którzy mają dostęp do informacji, a tymi, którzy z takich czy innych względów są jej pozbawieni⁷.

„Internet często jest nazywany globalną wioską, co sugeruje, że jest to duża, lecz zżyta społeczność, mająca jeden system wartości i wspólne doświadczenia. Otóż ta metafora jest myląca. W Internecie współegzystuje wiele kultur, aczasami wchodzą one ze sobą w konflikt. W miejscach publicznych WWW ludzie rozmawiają i handlują zarówno z obcymi, jak i ze znajomymi czy przyjaciółmi. Lepszą metaforą jest więc duże miasto, które kojarzy się co prawda z nieograniczonymi możliwościami, ale również z milionami zagrożeń”⁸.

Jak każde dobre dzieło, Internet może być także łatwo nadużywany. Przemoc, pornografia, polityczny ekstremizm, propaganda sekt i dziwactw wszelkiego autoramentu – to zjawiska nieobce dla innych technik medialnych, takich jak prasa, radio czy telewizja, jednak Internet stwarza także w tej dziedzinie o wiele większe możliwości.

Mówi się także o uzależnieniu od Internetu u ludzi, którzy swój wolny czas spędzają przed komputerem, co powoduje brak

⁷ „Denn es [das Internet] erscheint noch zu sehr wie ein Spaltwerkzeug, das die gesellschaftliche Kluft weiter auseinandertreibt” (S c h w e n z e r, jw. s. 523).

⁸ P. R e s n i c k. *Filtrowanie informacji. Jeśli chcemy stwierdzić, czy program lub miejsce w WWW jest ciekawe i bezpieczne, powinniśmy przeczytać dołączoną do niego etykietkę*. „Świat Nauki” 1997 nr 5 s. 40.

tego czasu na kontakty w gronie rodziny i przyjaciół. W języku polskim osoba uzależniona od Internetu to siecioholik. Ocenia się, że uzależnienie zaczyna się przy przekroczeniu pewnej granicy czasu korzystania z sieci; mówi się, że jest to ok. 5 godzin na dobę⁹.

Skutki nie każą długo na siebie czekać. Pojawia się stępienie wrażliwości, uodpornienie na krzywdę, śmierć, gwałt i przemoc. Konsekwencją może być chłód uczuciowy w życiu, brak reakcji na autentyczną krzywdę, promocja przemocy we własnym środowisku, poczucie wyobcowania i frustracji, destabilizacja psychiczna jednostki¹⁰.

ZAKOŃCZENIE

Dążenie do informatyzacji i wirtualizacji życia, dążenie, które niewątpliwie będzie się w najbliższej przyszłości nasilało, stawia teologię wobec szeregu pytań. Chciałbym sformułować trzy takie pytania. Jedno natury praktycznej, drugie kerygmaticznej, trzecie systematycznej.

PRAKTYCZNE pytanie brzmi: Jak pomóc ludziom, zwłaszcza dzieciom i młodzieży, którzy stali się już niewolnikami Internetu i rzeczywistości wirtualnej? Jak pomóc im osiągnąć zdrowy dystans do przedmiotów, które – będąc dziełem ludzkich rąk – zaczynają brać człowieka w niewolę?

Pytanie KERYGMATYCZNE brzmi: W jaki sposób wykorzystać nowe technologie do głoszenia dobra, do zwiększenia skuteczności przepowiadania wartości chrześcijańskich? W jaki sposób włączyć teologię w Światową Pajęczynę oplatającą całą ziemię?

⁹ G. P e n k o w s k a. *Komputer i wolność*. W: *Media a edukacja. III Międzynarodowa Konferencja*. Poznań: Wydawnictwo eMPi² s. 72.

¹⁰ Tamże s. 71-72.

Nie chodzi tu już o pytanie, CZY należy to uczynić – to jest dziś dla ludzi Kościoła jasne i czyni się już bardzo wiele w tym kierunku – ale o pytanie, JAK uczynić to w sposób najbardziej efektywny.

Pytanie SYSTEMATYCZNE brzmi: Jakie fundamentalne zadanie ma do spełnienia w tym kontekście teologia jako refleksja człowieka nad rzeczywistością postrzeganą w świetle Objawienia i wiary?

Wydaje się, że zadaniem teologii powinno być wyraźne odgraniczenie się od redukcjonistycznych tendencji współczesnej technozofii, które nie są do pogodzenia z chrześcijańskim obrazem człowieka. Życie, o którym mówi Ewangelia, jest czymś zasadniczo bogatszym od tego, co rejestrowane jest przez ludzkie ucho i postrzegane przez ludzkie oko.

Życie w pełni musi ogarniać pełnię bytu, a nie tylko zmysłowy jego wymiar. Osobista zaś relacja między człowiekiem a człowiekiem jest czymś nieporównanie ważniejszym niż kontakt człowieka z maszyną, czym w ostateczności jest wszelka, najbardziej nawet dopracowana rzeczywistość wirtualna¹¹.

Być może, jak pisze jeden z zachodnich myślicieli, „w świecie, w którym technika staje się celem człowieka, a on jej sługą, teologia pozostała jedynym autorytetem, który jest w stanie przypomnieć technice o jej najistotniejszym zadaniu, jakim jest służba człowiekowi”¹².

Internet i rzeczywistość wirtualna stwarzają człowiekowi ogromne możliwości, narażając go równocześnie na szereg niebezpieczeństw. Zadaniem teologii jest nazywać te niebezpieczeństwa po imieniu i postulować taki rozwój nowych technologii, aby służyły człowiekowi w sposób całościowy, a nie stanowiły jedynie powierzchownej ucieczki od rzeczywistych problemów w świat złudnej *virtual reality*.

¹¹ W e s s e l y, jw. s. 242 n.

¹² Tamże s. 244.

STANISŁAW DĄBEK

BIBLIJNY ROCKMAN

The order is rapidly fading
(B. Dylan)

1. Sławna ballada Boba Dylana *The Times They Are A-Changing* z cytowanym wersem jest rodzajem plakatowej, sztandarowej wypowiedzi reprezentatywnej dla całego pokolenia lat sześćdziesiątych – pierwszej dekady rocka. Jeszcze dzisiaj, po latach ocalała jej sugestywność i niezwykła wręcz żarliwość. Można to zrozumieć, pamiętając o przede wszystkim socjologicznym kontekście i sile młodzieńczego wybuchu-buntu przeciw kulturze konsumpcyjnej wraz z jej ideologią technokratyczną. Jak pisał Theodore Roszak, amerykański teoretyk kultury, twórca terminu „kontrkultura” (1969; *Counter-Culture*): „Dramat, który odkryli kontestatorzy, polega na tym, że mając pełną świadomość bycia osobą, żyjemy w świecie, który gardzi naszą osobowością, w świecie, w którym obowiązującą zasadą działania jest rozbicie naszej indywidualności, przekształcenie jej w kupę gruzu po to, by z tych kawałków zbudować posłusznego, efektywnego i oczywiście sympatycznego funkcjonariusza” (1979)¹. Obszar kontrkultury (zwłaszcza w jej radykalnej postaci – w Stanach Zjednoczonych w latach ok. 1965-1970) był rozległy, odrzucając

¹ Cyt. za: A. J a w ł o w s k a. *Kontrkultura*. W: *Encyklopedia kultury polskiej XX wieku. Pojęcia i problemy wiedzy o kulturze*. Red. A. Kłosowska. Wrocław 1991 s. 64. Także dalsze stwierdzenia na podstawie tego artykułu.

z założenia wartości tworzące podstawę zachodniej cywilizacji: zarówno normy społeczne i etyczne oraz wzorce zachowań, jak i wartości duchowe z odczuwaną degradacją *sacrum*. Siłą kontrkultury było działanie zespołowe (m.in. tworzenie komun hippisowskich), ważną zaś i świadomą formę integracji stanowił nowy gatunek muzyki – rock. Powstał, mówiąc najogólniej, w wyniku poszukiwania nowych form ekspresji, jako rezultat inspiracji pewnymi odmianami przede wszystkim bluesa i jazzu. Była to muzyka tworzona spontanicznie, często zespołowo – anonimowo (podobnie jak muzyka ludowa), antyelitarna, służąca także odkrywaniu własnej osobowości. Rock autentycznie jednoczył ludzi, o czym świadczą liczne festiwale (w Stanach Zjednoczonych przede wszystkim „Festiwal Muzyki i Sztuki – Manifestacja Muzyki i Pokoju” Woodstock 1969, w Polsce Jarocin 1980-1994) oraz charyzmatyczne zespoły i ich liderzy, którzy jak apostołowie gromadzili tłumy, tworząc wzorce przekonań i zachowań. Warto więc pamiętać o podwójnej funkcji rocka: jako „wehikułu” służącego propagowaniu idei o silnym oddziaływaniu społecznym i równocześnie gatunku muzyki autonomicznej. Krytycy stosują często (nie całkiem uzasadnione) rozróżnienie na rock jako gatunek „autentyczny” i „nieautentyczny” pop. Także wówczas, w dekadzie rocka, narodził się (o czym się przeważnie nie pamięta) biblijny rockman, wprowadzając to symboliczne określenie w szerokim tego słowa rozumieniu. W tak trudnych i mało sprzyjających warunkach. Z przekonań bowiem apologeta i żarliwy uczestnik kontrkultury, z jednym, najistotniejszym wyjątkiem – nie negujący „tradycyjnej” religii, lecz przeciwnie, szukający w niej najgłębszego źródła inspiracji. Czy można się więc dziwić, że zarówno w Stanach Zjednoczonych, jak i w krajach Europy Zachodniej i w Polsce nie powstały wówczas bar-

dziej wartościowe dokonania tej odmiany rocka². Ważne natomiast, że została wówczas podjęta sama idea biblijnego rockmana – religijnego (także katolickiego) rocka. Nie jest to więc bynajmniej idea nowa.

2. Współcześnie natomiast, patrząc z szerszej perspektywy czasowej, wpisuje się ona w nowy kontekst zjawisk kulturowych (m.in. łącznie z pluralizmem, globalizmem czy konsumpcjonizmem). Trudno byłoby dzisiaj przeprowadzić wyraźną granicę między XIX-wiecznymi kategoriami pojęciowymi kultury wysokiej i niskiej. Elementy muzyki pop i rockowej przenikają do muzyki poważnej. Zawodowi kompozytorzy muzyki „klasycznej” piszą piosenki pop. Theodor W. Adorno (autor *Filozofii nowej muzyki*) w jednym z esejów z lat sześćdziesiątych mówi o pewnych symptomach przenoszonych z muzyki „lekkiej” na „klasyczną” (np. zasadzie gwiazdy i powstawaniu „panteonu” bestsellerów muzyki „klasycznej”), co prowadzi w konsekwencji do zmiany samej funkcji muzyki w społeczeństwie³. Dzisiaj zwraca się już uwagę na muzykę jako element codzienności (np. krajobraz miejski na tle wybranej muzyki, odbieranej z walkmana): „Decyzja, czy słuchać Beethovena, Bowiego czy muzyki balijskiej, sprowadza się do takiego samego wyboru jak przy decydowaniu, czy jemy dziś wieczorem dania włoskie, tajlandzkie czy francuskie”⁴.

Także rock – istotny początkowo element kontrkultury, w Polsce raczej kultury alternatywnej, wykształcił wiele odmian stylistycznych, m.in. ekspansywnego punk-rocka, u nas popularnego w dekadzie lat osiemdziesiątych. Różnicowały się również źródła

² Szerzej na ten temat zob. S. Dąbek. *Twórczość mszalna kompozytorów polskich XX wieku (1900-1995)*. Warszawa 1996 s. 320 nn.

³ T. W. A d o r n o. *O fetyszyzmie w muzyce i regresji słuchania*. W: *Sztuka i sztuki. Wybór esejów*. Przeł. K. Krzemień-Ojak. Warszawa 1990 s. 106 nn.

⁴ N. C o o k. *Muzyka*. Przeł. M. Łuczak. Warszawa 2000 s. 49.

inspiracji rocka; pojawiła się m.in. stylistyka muzyki barokowej (nawet u niektórych gitarzystów heavy metalu) i popu. Generalnie wiele szokujących wcześniej elementów kontrkultury weszło do obiegu kultury oficjalnej.

Biblijny rockman i rock religijny stał się dziś bardziej świadomy i, ze względu na siłę oddziaływania, paralelny do niekiedy dominujących nawet odmian rocka. Wyrośli charyzmatyczni, znakomici wykonawcy, którzy nie tylko w utworach (na scenie), lecz także (co dla rocka symptomatyczne) w codzienności głoszą wiarę w Chrystusa, oddziałując silnie na własnych fanów. Ich utwory i wykonania nie mają nic wspólnego z tandetą i kiczem, są natomiast „autentyczną” wypowiedzią w konwencji tego gatunku. Mimo to (zwłaszcza dla ludzi „z zewnątrz”) kontrowersje budzi duchowość tej muzyki. Formuluje się zarzut o obcości tradycji wielkich nurtów duchowości katolickiej (eucharystycznego czy maryjnego) i idiomu muzyki rockowej, bądź nawet o profanacji muzyki religijnej. Czy ta twórczość nie jest jednak wypowiedzią wyrosłą ze szczerego doświadczenia religijnego? Bądźmy także sprawiedliwi. Podobny zarzut formułowano wobec muzyki kościelnej m.in. okresu baroku, wykorzystującej tańce i świeckie arie: „Gdy kilku śpiewaków śpiewało [...] bardzo wymyślnie i dla próżnego zadowolenia, widziano nad organami diabła, który śpiewami ich napełniał wieki worek; może to służyć za przykład, jak bardzo nie podobają się Bogu arie canzon zmysłowych i tańców”⁵. Także w Bachowskich arcydziełach, jakimi są pasje, występują obszerne partie oparte na rytmach tanecznych (np. wolnej pawany), jezuici zaś propagowali pieśni kościelne z rytmami modnych wówczas tańców (np. szybkiej gagliardy). Być może celowa by tu była „instruktażowa” działalność Kościoła, tzn. pewna

⁵ A. A g a z z a r i. *La musica ecclesiastica* [Siena 1683]. W: *Polemiki wokół „Musica moderna”*. Red. Z. Szwejkowski. Polski przekład A. Szwejkowska. Kraków 1993 s. 21.

zinstytucjonalizowana forma pomocy ekspertów, jak to proponuje się ostatnio⁶. Niewątpliwie jednak najistotniejsza jest postawa antydoktrynerska i racjonalna, np. pragmatyka dialogu postulowana przez abpa J. Życińskiego wraz z propozycją m.in. tworzenia wielofunkcyjnych katolickich ośrodków kultury⁷.

Różne odmiany rocka propagują niekiedy skrajnie odmienne idee. Ma to bowiem służyć z założenia odkrywaniu własnej osobowości, poszukiwaniu własnej tożsamości; pozostaje też niezmienną istotą rocka. Pojawiają się także idee destrukcyjne, np. satanistyczne. Pamiętajmy o podwójnej funkcji rocka i jego kontekście socjologicznym, nie oskarżajmy więc samej muzyki i całego gatunku. Pamiętajmy o wcześniejszych konstatacjach Roszaka z okresu kontrkultury, które paradoksalnie nie straciły na aktualności.

Uwarunkowania kultury współczesnej doskonale rozumie Ojciec święty Jan Paweł II. W swoim liście do artystów akcentuje owocny, nigdy nie przerwany dialog Kościoła z artystami i, co istotne, „zakorzeniony w samej istocie doświadczenia religijnego i twórczości artystycznej”; podkreśla także, że dzięki twórczości człowiek kształtuje własne człowieczeństwo⁸.

⁶ M. P i e c z y k o l a n. *O fundamentalnej roli, jaką Kościół może i powinien odgrywać w wychowaniu muzycznym narodu. Cz. 4: Kościół i muzyka młodzieżowa*. „Ruch Muzyczny” 44:2000 nr 14 s. 8-10.

⁷ J. Ż y c i ń s k i. *Sacrum i kultura*. Tarnów 1996 s. 36-37.

⁸ *List Ojca świętego Jana Pawła II do artystów*. „L'Osservatore Romano” 20:1999 nr 5-6 s. 4.

JERZY BARTMIŃSKI

CZY KULAWY MOŻE POMÓC CHROMEMU?

W trakcie kampanii wyborczej w 1999 r. w jednym z największych polskich uniwersytetów kandydat na rektora przedstawiał rolę uniwersytetu w środowisku jako „drożdży życia kulturalnego, rozsądnika nowoczesnych technologii, nastawień innowacyjnych, promotora otwartości, ale też rzetelności i odpowiedzialności”¹. Moje poglądy na relację uniwersytet–kultura są o wiele bardziej pesymistyczne.

Zacznę jednak od skomentowania formuły tytułowej naszego panelu: „Etos akademicki a odpowiedzialność za kulturę”, która zawiera trzy presupozycje – jedną oczywistą, dwie prowokujące do dyskusji.

Po pierwsze, użyte w tytule hasło „odpowiedzialność”, pojawiające się w dyskusjach publicznych w sytuacjach zagrożenia pewnych wartości, można rozumieć jako sygnał, że współczesna kultura przeżywa kryzys i wymaga pomocy. I co do tego nie ma chyba większych wątpliwości.

Po drugie, kiedy mówimy o etosie, zakładamy istnienie czegoś, na co – sięgnijmy po definicję słownikową – składa się „sposób życia i postawa danej grupy społecznej oraz zespół wartości moralnych i obyczajowych, norm społecznych wyznawa-

¹ W. K a m i ń s k i. „Wiadomości Uniwersyteckie – Kwartalnik” (UMCS) 1999 nr 1 (61) s. 25.

nych i realizowanych w praktyce przez te grupę”². Tu powstaje wątpliwość, czy etos akademicki jeszcze istnieje – jako coś, co jest „wyznawane i realizowane”.

Trzecia sugestia dotyczy relacji kultura–uniwersytet i wiąże się z kluczowym pojęciem ODPOWIEDZIALNOŚCI. Odpowiedzialność jest odpowiedzialnością ZA COŚ, ale jest też odpowiedzialnością CZYJAŚ. W naszym przypadku do rozważenia proponowana jest teza, że za stan kultury odpowiada środowisko akademickie, uniwersytet. W każdym razie – także uniwersytet. Ta teza otwiera szerokie pole do refleksji krytycznych, także do rozważenia możliwości budowania pozytywnych programów konkretnych działań – i na tym polu chciałbym się zatrzymać. Chciałbym rozważyć zwłaszcza perspektywę, jak środowisko uniwersyteckie (rozumiem pod tym określeniem ogólniej środowisko wyższych uczelni, z politechnikami, akademiami medycznymi, artystycznymi, pedagogicznymi, zarówno państwowe jak społeczne i prywatne) może przysłużyć się kulturze narodowej. Moim zdaniem wymaga to jednak postawienia pytania bardziej podstawowego – o KULTURĘ W SAMYM UNIWERSYTECIE, o sposób uprawiania nauki, o poziom edukacji, o rzetelność we wzajemnych stosunkach między ludźmi. Jak z tym jest faktycznie? Jak być może i powinno? Co jest do zrobienia?

Sytuacja środowisk akademickich jest dziś, w okresie polskich przemian, ale i w skali ponadnarodowej, diagnozowana krytycznie. Na zły stan środowisk akademickich złożyły się różnorakie okoliczności, wymienić należy zwłaszcza takie jak:

- wieloletnia powojenna indoktrynacja ideologiczna, niszcząca wcześniejsze tradycje uniwersyteckiej korporacyjności;
- trwające wciąż materialne upośledzenie środowisk uniwersyteckich;

² Wedle definicji w *Praktycznym słowniku współczesnej polszczyzny*. T. 11. Poznań 1997.

– konieczność radykalnego zwiększenia liczby studentów i wymuszonego potrzebami nowoczesnego społeczeństwa wprowadzania (często bez odpowiedniego przygotowania) wielu nowych kierunków studiów.

Nie jest dobrze z poziomem i jakością kształcenia. „Uniwersytet przed reanimacją” – tak redakcja „Znaku” zatytułowała lutowy numer pisma z 2000 r. poświęcony kondycji polskich uczelni. Czterokrotny wzrost liczby studentów w ostatniej dekadzie i niewielki tylko wzrost kadry (7%) oraz nakładów na wyższe uczelnie dały efekt bylejakości. „Poważne zagrożenia dla poziomu kształcenia oraz uprawiania nauki w szkołach wyższych” dostrzegają nawet sprawujący władzę, optymistyczni z urzędu, ministrowie Jerzy Zdrada i Andrzej Wiszniewski³. Pojawiły się wręcz zjawiska patologiczne, z których najgroźniejsze jest rozbudowywanie systemu źle zorganizowanych, ale płatnych studiów zaocznych kosztem normalnych studiów dziennych oraz „quasi-prywatyzacja” niektórych wydziałów⁴, jak to określił Łukasz Turski. Szef MEN nie zawahał się mówić o oszustwach dokonywanych wobec studentów przez niektóre uczelnie.

Korzystnym zjawiskiem byłby dynamiczny rozwój – poza sektorem państwowym – uczelni wyższych prywatnych i społecznych kształcących odpłatnie, gdyby spełniły one merytoryczne wymogi stawiane szkołom wyższym i przeszły weryfikację przed państwową komisją akredytacyjną. Tak się jednak nie dzieje, szkoły te stanowią wypadkową aspiracji społeczności regionalnych, zdrowego dążenia młodzieży do uzyskania wykształcenia zwiększającego szansę na pracę i szukania przez niedopłaconych nauczycieli akademickich dodatkowych możliwości zarobkowania – i są nastawione na uzyskiwanie szybkich efektów w postaci dyplomu. Bazują na kadrze wypożyczonej z uczelni państwowych, same

³ W dyskusji na łamach wspomnianego numeru „Znaku” 2000 nr 2 s. 29.

⁴ Tamże s. 15.

o rozwój własnej kadry nie zabiegając. Z kolei podjęta z inicjatywy środowisk politycznych rozbudowa państwowych wyższych szkół zawodowych kształcących na poziomie licencjatów, oderwanych jednak od uniwersytetów, niesie niebezpieczeństwo wąskiego uzawodowienia absolwentów i niedoceniań tak potrzebnego w nowoczesnym społeczeństwie wykształcenia ogólnego.

Jeśli chodzi o aspekt naukowy środowiska akademickiego, pojawiło się niepokojące zjawisko, które prof. Maciej W. Grabski określił niedawno⁵ jako „proces upadku rzetelności” oraz „grzech banalności” („ponad 90 procent zawartości periodyków naukowych to banał”). Zjawisko to objawia się jako kradzież pomysłów, fala plagiatów, pisanie grzecznościowych recenzji, bylejąkość itp. Kard. Ratzinger pisał niedawno o patologicznych formach zarówno religii, jak i nauki: „Nauka staje się patologiczna, gdy zrywa związki z moralnym porządkiem społeczeństwa i uznaje wyłącznie swe własne możliwości jako swoją jedyną dopuszczalną miarę”⁶.

Postępujące urynkowanie życia akademickiego (nauki i dydaktyki) uderzyło w jego podstawy aksjologiczne, w tradycyjny etos akademicki. Obserwuje się przy tym nawet niechęć do podejmowania problemów związanych z etyką pracy naukowej i dydaktycznej. Można tu przypomnieć historię kodeksu etycznego wydanego przez Komitet Etyki w Nauce przy Prezydium PAN pt. *Dobre obyczaje w nauce. Zbiór zasad i wytycznych*⁷. Inicjatywa stworzenia tego kodeksu wyszła z Lublina, od byłego rektora Politechniki Lubelskiej, doc. Jakuba Mamesa, który opracował

⁵ *Grzech banalności. Rozmowa z prof. Maciejem W. Grabskim, prezesem Zarządu Fundacji na rzecz Nauki Polskiej*. „Rzeczpospolita. Plus–Minus” 1999 nr 47.

⁶ „Ethos” 1998 nr 44 s. 70.

⁷ Oprac. Komitet Etyki w Nauce przy Prezydium Polskiej Akademii Nauk. Warszawa 1994.

jego pierwszą wersję i opublikował w „Nauce Polskiej” w 1992 r. Zredagowany potem zespołowo na podstawie propozycji Mamesa kodeks PAN-owski spotkał się z bardzo chłodnym przyjęciem, zarówno ze strony mediów publicznych („Polityka”, „Tygodnik Powszechny”), jak uczelnianych (np. „Wiadomości Uniwersyteckie” UMCS). Dyskusji nad nim nie podjęto, ujawniła się raczej postawa dystansu i niechęci wobec samej idei rozważania problematyki współczesnej nauki w kategoriach etycznych.

We Wprowadzeniu do *Dobrych obyczajów w nauce* zreferowano racje krytyków i zwolenników kodyfikacji etycznych w nauce. Krytycyzm wobec koncepcji profesjonalnych kodeksów etycznych odnotowano w następujących słowach:

Zarzuca się im nieuchronną ułomność i niekompletność, przejawiającą się w niemożności zbudowania kodeksu, który mógłby rozstrzygnąć, co należy czynić w każdej konfliktowej sytuacji. Zarzuca się im także destruktywne oddziaływanie z wychowawczego punktu widzenia, na przykład wartościowanie powinności według stopnia ich skodyfikowania. Zwraca się uwagę na niebezpieczeństwo złego użycia kodeksów, a zwłaszcza wykorzystanie ich do celów służebnych wobec określonej ideologii lub polityki. Najnowsza historia Europy dostarcza wielu odstraszaających przykładów takich nadużyć, trudno się więc dziwić, że przeciwnicy kodeksów preferują autonomiczną postawę refleksyjną, indywidualną decyzję i indywidualne ryzyko moralne. Opowiadają się oni za etyką bez kodeksów.

Przeważają jednak argumenty na rzecz takiego kodeksu. Stanowi on werbalizację zasad postępowania wykształconych w danej grupie zawodowej, zbiór wartości w niej uznawanych i katalog zachowań ocenianych dodatnio pod względem moralnym. Zwolennicy kodeksów profesjonalnych widzą w nich środek uzupełnienia przepisów prawnych i służbowych, wykształcenia poczucia odpowiedzialności za społeczne następstwa działań zawodowych, promocji i nobilitacji zawodu, wzmocnienia więzi profesjonalnych, wreszcie uświadomienia sytuacji konfliktu moralnego i ułatwienia decyzji w sytuacjach konfliktowych⁸.

⁸ Tamże s. 5.

Kryzys w środowisku akademickim jest dziś może jeszcze bardziej widoczny niż kryzys we współczesnej kulturze. Nie będzie wielkiej przesady w stwierdzeniu, że taki etos akademicki, do którego odwołuje się np. ślubowanie doktorów, deklarujące ideę bezinteresownego poszukiwania prawdy, w ostatniej dekadzie w Polsce nie funkcjonuje. Mówi się półżartem, że ponieważ ślubowanie doktorskie jest składane po łacinie, składające je osoby przeważnie nie wiedzą, co deklarują, i nie czują się przez to do niczego zobowiązane.

Jak w tej sytuacji mówić o odpowiedzialności środowisk akademickich za stan kultury narodowej? Chciałbym w dalszym wywodzie umieszczone w tytule mojej wypowiedzi pytanie o rozstrzygnięcie zamienić na pytanie o uzupełnienie: Jak, pod jakimi warunkami kulejące – niedoinwestowane, dezorganizowane przez nacisk mechanizmów rynkowych – środowisko akademickie może pomóc przeżywającej permanentny kryzys współczesnej kulturze?

Spróbujmy sformułować pewne uwagi pozytywne (nie chciałbym ich nazywać postulatami) w tym zakresie.

Niewątpliwie rzeczywisty wpływ środowisk akademickich na kulturę dokonuje się poprzez kształcenie kadr, czyli formowanie elit. Choć dostęp do środowisk kulturotwórczych jest otwarty i droga prowadzi nie tylko przez uczelnie, to jednak ta ostatnia droga jest najszersza. Na ile jednak jest to droga nowoczesna, dająca i kompetencje, i inspirację do postaw innowacyjnych, kreatywnych? Czy kształceniu zawodowemu, profesjonalizmowi odpowiada tak dziś potrzebny wymiar humanistyczny, kulturowy, dający samym absolwentom lepszą jakość, bardziej funkcjonalną formację intelektualną, lepsze perspektywy poruszania się na rynku pracy. Kształtowanie programów leży w gestii rad wydziałów. Postulatem nowoczesności jest obecność w programach zawodowych komponentu ogólnokształcącego. Jest go za mało. Innym postulatem jest udostępnienie studentom możliwości studiowania dwu kierunków równocześnie – ale wciąż jeszcze zasada

na uczelniach (z niewielkimi wyjątkami) jest pozornie tańsza jednokierunkowość, dająca szybszy dostęp do określonego zawodu. I tylko zawodu, bez przygotowania do pełnej, także kulturowej partycypacji w życiu społecznym.

Najważniejszy jest jednak styl pracy środowiska akademickiego. W tym momencie przechodzę do zasadniczego wątku, który dotyczy kultury samego środowiska akademickiego czy – lepiej – uniwersytetu jako środowiska kulturotwórczego. Żywię przekonanie (może naiwną wiarę?), że spowodowane m.in. niedofinansowaniem, komercjalizacją i wadliwymi przepisami (artykuł 70 Konstytucji RP dotyczący tzw. bezpłatnego szkolnictwa wyższego) deformacje i patologiczne praktyki naukowe i dydaktyczne nie zniszczyły środowiskowej pamięci o zadaniach uniwersytetu i wyobrażenia o zasadach godnego postępowania w nauce i dydaktyce, tego wszystkiego więc, co składa się na kulturę środowiska rozumianą jako system wyznawanych i praktykowanych wartości, jego etos.

O ile jestem skłonny pesymistycznie oceniać aktualne możliwości ODDZIAŁYWANIA UNIWERSYTETU – w sensie środowiska akademickiego – na kulturę w jej obiegu i wymiarze szerszym, społecznym, o tyle możliwe wydaje mi się – i bardzo potrzebne – działanie do wewnątrz, ku samemu środowisku, działanie podnoszące poziom i jakość nauki i dydaktyki. Sam UNIWERSYTET JEST ŚRODOWISKIEM KULTUROTWÓRCZYM, instytucją kultury w sensie szerszym. Nauka, której służy, jest integralnym składnikiem kultury, dla kultury narodowej ważna jest wewnętrzna kondycja moralna i intelektualna uniwersytetu, jakość jego pracy, jakość stosunków międzyludzkich. Uniwersytet ma szansę funkcjonować w społeczeństwie jako kulturowy wzorzec dzięki temu, że „pracownikom nauki przypisuje się wysoką rangę w społecznej hierarchii i postrzega się ich jako autorytety w życiu społecz-

nym”⁹, jednak warunkiem spełnienia tej kulturotwórczej roli jest podtrzymanie w samym środowisku atmosfery rzetelności naukowej i edukacyjnej. Spełnienia nie tylko w płaszczyźnie deklaracji, lecz konkretnej praktyki.

ETOS AKADEMICKI – w tradycyjnym znaczeniu tego słowa – wymaga obrony, ale wymaga też rewizji. Obrony w części dotyczącej standardów etycznych, prawdomówności, poszanowania godności człowieka, praw autorskich, rzetelności w opiniach itd. W nauczaniu Jana Pawła II ta funkcja uniwersytetu jest formułowana dyrektywnie: „Uniwersytety ponoszą specyficzną odpowiedzialność za stymulowanie refleksji dotyczącej etycznego aspektu badań teoretycznych i stosowanych”¹⁰. Etos akademicki wymaga jednak też rewizji w części dotyczącej sposobu obecności na współczesnym rynku dóbr i usług. Aby mógł być akceptowany i podtrzymywany przez środowisko, nie może zawierać wewnętrznych sprzeczności ani punktów spornych. Aktualnie kontrowersje budzi np. zasada BEZINTERESOWNOŚCI, która znalazła się w konflikcie z zasadą rzetelności i prawdomówności. Od momentu, gdy uniwersytet znalazł się w sytuacji permanentnej konfrontacji ze środowiskiem działającym na prawach rynkowych i sam poddany został zasadom rynku wytworów i usług, utrzymanie zasady bezinteresowności w jej dotychczasowym kształcie (jak tego wymaga kodeks PAN-owski: „Pracownika nauki obowiązują przede wszystkim normy prawdomówności i bezinteresowności” – Rozdz. 1, pkt 1.1) nie wydaje się – w tradycyjnym sensie – możliwe, a przede wszystkim zasadne, wymaga nowego przemyślenia. Na przykład odpłatność za studia wyższe nie

⁹ Tamże s. 7.

¹⁰ *Przemówienie na forum rektorów uniwersytetów europejskich* 19 IV 1991. Cyt. za: J. Ż y c i ń s k i. *Europejska wspólnota ducha. Zjednoczona Europa w nauczaniu Jana Pawła II*. Warszawa: Wydawnictwo Fundacji ATK 1998 s. 209.

powinna być traktowana jako problem ideologiczny, polityczny czy tym bardziej moralny, lecz praktyczny. Ogólnie formułowana zasada bezinteresowności nie powinna stanowić argumentu przeciw wprowadzeniu rzetelnych rozliczeń za badania i naukę.

Kwestią wymagającą refleksji są GRANICE WOLNOŚCI W NAUCIE. Nowe sytuacje w skali globalnej i regionalnej, które nasuwają nowe dramatyczne pytania o to, co dopuszczalne, a co niebezpieczne dla człowieka, co może powinno zostać stanowczo zakazane. Pracownicy naukowcy w dobie przeszczepów, klonowania komórek, wykorzystywania ludzkich embrionów dla potrzeb przemysłu farmaceutycznego, manipulowania postawami ludzi poprzez propagandę ideologiczną i reklamę potrzebują wspólnej refleksji i szukania konsensu godzącego wartości czysto poznawcze, jakim służy nauka, z wartościami ogólnoludzkimi, społecznymi i narodowymi.

Wolność nauki może kłócić się z jej rolą SŁUŻEBNA. Dyskusja, jaka odbyła się w 7 lutego 2000 r. w Duszpasterstwie akademickim Lublina m.in. nad pojmowaniem dewizy UMCS: „Nauka w służbie ludu”, pokazała, że nie tylko hasło „lud” nie odpowiada duchowi czasu, ale i pojęcie służby. Słowo „służba” miałoby godzić w wolność i godność nauki, aspirującej do autonomii, absolutnej niezależności od ideologii i polityki. Czy jednak nauka może nie służyć ludziom? Idea „nauki służebnej” bynajmniej nie jest obca ani myśli chrześcijańskiej, ani też niezależnej myśli etycznej. Nauka ma postawić naturę w służbę człowieka – twierdził Franciszek Bacon; „powołaniem uniwersytetu jest służba prawdzie” – głosi Jan Paweł II; „nauka ma służyć osobowemu dobru człowieka” – czytamy w odredakcyjnym tekście w 44 numerze „Ethosu” z 1998 r., poświęconym etyce badań naukowych. Stajemy wobec trudnego dylematu wolności i powinności. Wedle Wprowadzenia do *Dobrych obyczajów w nauce*: „W ramach kodeksu nauka jest traktowana jako wartość autoteliczna, nie wymagająca uzasadnienia. W kodeksie stwierdza

się, że nauka służy człowiekowi, ale jest to jej cel, a nie powinność. Z najnowszej historii płynie smutna lekcja, że nawet najszlachetniej i najniewinniej sformułowana powinność czy służebność nauki prowadzi krótką drogą do jej ujarzmienia i podporządkowania czynnikom pozanaukowym dla celów pozanaukowych”¹¹.

W moim przekonaniu idea nauki w służbie człowieka ma perspektywę przetrwania pod warunkiem odrzucenia takiej interpretacji służby, która jest nam znana z przeszłości jako DYSPOZYCYJNOŚĆ wobec czynników zewnętrznych. Stawiałbym jednak pytanie o to, jak idea służby dobru człowieka może być rozumiana dzisiaj. Jak nauka uniwersytecka może ten wymóg spełniać pozostając sobą, autoteliczną dziedziną działalności człowieka? Jak może służyć kulturze? Sądzę, że jest to zagadnienie praktyczne, mieszczące się w ramach tego, co psychologowie społeczni, rozważając kwestie etyki badań społecznych, określają mianem „realizmu życiowego”¹².

1. Przez podejmowanie tematyki badawczej społecznie doniosłej? Na przykład problem globalizacji? Problemy relacji Polska–Europa? Polska a nasi sąsiedzi na Wschodzie: Rosjanie, Ukraińcy, Białorusini? Sytuacja społeczna i kulturowa polskiej wsi? Ochrona środowiska przyrodniczego i ludzkiego? Na moim polu filologii polskiej – zmiany sposobu funkcjonowania języka w nowych warunkach ustrojowych, językowe ułatwienia i bariery w kontaktach międzykulturowych?

¹¹ *Dobre obyczaje w nauce* s. 6.

¹² J. B r z e z i ń s k i. *Poznanie psychologiczne jako poznanie naukowe – problem granic*. W: *Człowiek – nauka – wiara. Materiały sympozjum dla uczczenia jubileuszu 2000-lecia chrześcijaństwa*. Warszawa: Uniwersytet Warszawski 1999 s. 86.

2. Może przez proponowanie nowych, atrakcyjnych i przyszłościowych kierunków, specjalności kształcenia młodzieży, kierunków otwierających młodym drogę w przyszłość?

3. Może przez tworzenie przejrzystych struktur dla uprawiania nauki i jej upowszechniania?

Chcę na koniec podkreślić potrzebę tworzenia PRZEJRZYSTYCH STRUKTUR I REGUŁ GRY zwłaszcza w zakresie najbliższym mi, tj. prowadzenia prac zbiorowych. Nie chodzi mi już o znane i smutne praktyki przywłaszczania sobie cudzych wyników badań, dopisywania się do prac wykonanych przez innych czy wręcz kompromitujące przypadki fałszowania wyników badań.

Ale jak honorować autentyczne prace zespołowe, w których uczestniczą liczni młodszy i starsi pracownicy na bardzo różnych zasadach: inicjowania, projektowania, zbierania materiałów, wykonywania obliczeń, redagowania wyników itd.? Sprawa ma swoją stronę finansową, np. w przypadku gdy prace zespołu uzyskują wartość rynkową albo gdy zespół zdobywa np. nagrodę pieniężną.

Z tym wiąże się pozyskiwanie pieniędzy na badania i sposób oceny wyników badań. Obecnie dominacja czynników urzędowych i tzw. układów nad czynnikami merytorycznymi jest zbyt duża. Brak mechanizmów kontrolujących i oceniających sprzyja nadużyciom, działa demoralizująco na młodych.

Konieczny jest udział w kontroli i ocenie wyników niezależnych badaczy spoza kręgu bezpośrednich wykonawców, spoza „układu”. Umożliwiają to otwarte konferencje naukowe poświęcone danej tematyce i publiczne dyskusje z udziałem różnych kompetentnych zespołów. Takie kontrolne, zdrowe mechanizmy należy wypracowywać. To jedno z wielu zadań, przed którymi stoi środowisko pracowników nauki.

JADWIGA PUZYNINA

ETOS AKADEMICKI A ODPOWIEDZIALNOŚĆ ZA KULTURĘ

Środowisko akademickie pojmuje tę odpowiedzialność w trojaki sposób¹:

- jako zobowiązanie do własnej i zespołowej pracy naukowej, do poszerzania wiedzy w tym zakresie, w jaki uczony jest szczególnie zaangażowany (czasem wiąże się to z badaniami interdyscyplinarnymi, czasem ze szczególnym ukierunkowaniem na organizację badań naukowych);

- jako odpowiedzialność za właściwe kształcenie studentów i młodej kadry naukowej²;

- jako poczucie odpowiedzialności za kulturę szerzej pojętą, sięgającą poza ramy uniwersytetu i kręgów naukowych. Wiąże się z tym wielorako rozumiana praca popularyzatorska: pisanie artykułów i książek, odczyty i wykłady, wystąpienia w mediach elektronicznych.

Sądzę, że w pełni negatywnie można oceniać tylko brak autentycznego poczucia odpowiedzialności uczonego za jakikolwiek z tych trzech zakresów jego działalności. Wybór jednego z nich jako szczególnego powołania człowieka nauki zależy od wielu

¹ Por. na ten temat: J. G o ć k o w s k i. *Ethos nauki i role uczonych*. Kraków 1996.

² To w mniejszym stopniu dotyczy pracowników zatrudnionych w instytucjach Polskiej Akademii Nauk, choć i oni w ostatnich latach coraz częściej włączają się w pracę dydaktyczną.

czynników: od jego temperamentu, siły pasji poznawczej, stopnia zaangażowania społecznego, od jego samooceny, zamiłowań i talentów dydaktycznych, popularyzatorskich, organizacyjnych, także od czynników zewnętrznych: czasu, miejsca zatrudnienia, układów w obrębie danej instytucji naukowej itp.

Są uczeni, którzy znakomicie łączą wszystkie wymienione wyżej typy działalności. W zakresie mojej dyscypliny (tj. językoznawstwa) można tu przypomnieć np. sylwetki naukowe profesorów Witolda Doroszewskiego, Zenona Klemensiewicza, Kazimierza Nitscha. Natomiast np. profesor Aleksander Brückner był tytanem pracy naukowej (w tym także recenzenckiej) i świetnym popularyzatorem nauki, ale w mniejszym stopniu zaangażowanym dydaktykiem uniwersyteckim.

Niejednokrotnie typ podejmowanej odpowiedzialności za kulturę zmienia się w ciągu życia uczzonego. Może to zależeć od warunków zewnętrznych, od zmian w poglądach, także od zdrowia i wieku: odchodząc na emeryturę często trzeba zrezygnować z szerszej działalności dydaktycznej, natomiast można pozostać bardzo aktywnym w pracy naukowej lub też przejść w większym stopniu na działalność popularyzatorską.

Wróćmy jednak do poczucia odpowiedzialności za kulturę niezależnego od wieku pracownika naukowego. (Mówię świadomie: pracownika naukowego, ponieważ ta odpowiedzialność nie ogranicza się bynajmniej do wielkich uczonych ani nawet do samodzielnych pracowników nauki.) Niewątpliwie bardzo istotne jest tu rozumienie konieczności aktywnego udziału w życiu naukowym, zarówno w sensie przyswajania nowych informacji, teorii i metodologii z danego obszaru nauki, jak też własnej, w jakimś sensie twórczej pracy naukowej. To ważny wymóg także dla tych, którzy jako główną sferę swojej działalności wybierają dydaktykę, popularyzację czy nawet organizację życia naukowego. Znane są trudności w tym zakresie, wiążące się z niedoborami finansowymi pracowników nauki i ich rodzin.

Powodują one szukanie różnego typu zajęć zarobkowych (choćby dydaktycznych czy też recenzenckich), ograniczających czas przeznaczany na lektury i pracę własną. Heroizm przejawia tu – i jest w stanie przejawiać – niewielu, od wszystkich natomiast można wymagać świadomości zobowiązań, jakie wiążą się z wyborem drogi naukowej, i jakiegoś stopnia przyzwoitości w wypełnianiu tych zobowiązań.

Niezwykle istotnym elementem etosu akademickiego jest stawianie sobie pytań zasadniczych, dotyczących tego, czym jest kultura, oraz tego, jak przedstawia się hierarchia funkcji danej dziedziny nauki w tak lub inaczej rozumianej kulturze. Podstawą tych pytań i odpowiedzi na nie jest system wartości pracownika naukowego, aktywna refleksja dotycząca zarówno aksjologicznego wymiaru kultury w całości, jak też najgłębszych sensów, zadań i celów, jakim ma służyć dana dyscyplina, a także tych, jakie ów pracownik wybiera sobie w jej obrębie. Tym, co niepokoi w postawach wielu ludzi nauki, jest przejmowanie charakterystycznego dla naszej współczesności pragmatyzmu, tracenia z oczu wartości fundamentalnych³, na których ma się opierać kultura i które winny wyznaczać ostateczny sens uprawiania danej dyscypliny naukowej. Sens, którego nie można tracić z oczu także wtedy, kiedy bezpośrednio służy się swoją pracą naukową czy też dydaktyczną jakimś wartościami instrumentalnym.

Chciałoby się, żeby wspólne wielu ludziom nauki było postrzeganie kultury, którą chcemy budować, jako wspólnoty wartości DUCHOWYCH, realizowanej przez ludzi, dla których prawda, piękno i dobro nie są czczymi sloganami, którzy widzą w nich podstawowe drogowskazy na drodze rozwoju jednostek i społeczeństw. Czy stanowią one dla uczonego zarazem transcendentne *sacrum*, czy tylko wykwit ludzkiej myśli i doświad-

³ Nawiązuję tu do artykułu ks. prof. T. Węclawskiego *Uniwersytet i wyzwania fundamentalne* („Znak” 2000 nr 2 s. 60-67).

czeń – to sprawa światopoglądu, wiary lub jej braku – ważne, żeby je uznać za fundament ludzkiego bytowania. Niestety, nie można się ludzi co do tego, że tak postrzegają kulturę wszyscy pracownicy naukowci. Dla dalszych losów Ziemi i jej mieszkańców wydaje się jednak ważne umacnianie szerokiego lobby tych (m.in. ludzi nauki), którzy nie schodzą na poziom behawioralno-hedonistycznych koncepcji człowieka i jego kultury.

Problem perspektywy, w jakiej postrzega się przedmiot swoich badań naukowych, wiąże się ściśle z ogólnym spojrzeniem na kulturę. Postaram się to pokazać na przykładzie własnym.

Mój przedmiot badań to język oraz wypowiedzi i teksty budowane z jego elementów. Praca poznawcza językoznawcy polega na badaniu budowy języka w ogóle czy też określonego języka określonej epoki, jego rozwoju i czynników ten rozwój determinujących. Polega też na badaniu różnych odmian języka, ich uwarunkowań zewnętrznych, rozwoju i funkcji. Polega wreszcie na wielostronnym badaniu wypowiedzi i tekstów, ich budowy, gatunków, funkcji. Tego rodzaju badaniami językoznawca wzbogaca kulturę w jej warstwie poznawczej, dotyczącej wiedzy o rzeczywistości. Jednocześnie jest to w dużej mierze wiedza o samej kulturze, której istotny, bardzo podstawowy składnik stanowią język i teksty. Jest to też wiedza o człowieku, o tym jak interpretuje on rzeczywistość, jak myśli, wartościuje, wyraża swoje emocje. Współcześnie istnieje silna tendencja do traktowania języka wyłącznie w sposób pragmatyczny, jako środka skutecznej komunikacji, przy czym ta skuteczność pojmowana jest jako osiągnięcie sukcesów zawodowych i materialnych. Wydaje się, że rzeczą pracownika nauki, której przedmiot stanowi język, wypowiedź i tekst, jest to, by nie lekceważąc tak pojętej instrumentalnej roli języka, stale jednak przypominał o jego pozapragmatycznej wartości jako składnika kultury. O tym, jak pasjonującym poznawczo zjawiskiem jest jego budowa i budowa tekstów, o tym, jak wiele się można dowiedzieć o człowieku,

jego percepcji rzeczywistości, o historii kultury własnego narodu, ilu doświadczyć przeżyć estetycznych, przyglądając się rodzimemu językowi. Jak wiedza o języku, o wieloznaczności, plastyczności, nieostrości wyrażań językowych ważna jest dla unikania głęboko sięgających nieporozumień w międzyludzkiej komunikacji, jak nawyk zastanawiania się nad znaczeniami słów i form językowych pomaga rozumieć otaczający świat i samych siebie. Rzeczą pracownika nauki jest też wskazywanie na etyczne aspekty wypowiedzi i tekstów językowych, na to, w jak dużym stopniu sposób, w jaki mówimy o świecie, komunikujemy się z innymi, jest nie tylko zależny od naszej kultury, ale też tę kulturę w nas i w innych kształtuje.

Postrzeganie w ten sposób przedmiotu podstawowego sensu swojej dyscypliny naukowej wpływa oczywiście na główny zakres własnej pracy w jej obrębie, wpływa też na typ dydaktyki i kieruje w stronę szeroko pojętej pracy popularyzatorskiej. Exemplum mogą tu stanowić przywoływane wyżej nazwiska wielkich polskich językoznawców.

ANDRZEJ SZOSTEK MIC

ETOS AKADEMICKI – ETOSEM ODPOWIEDZIALNOŚCI ZA PRAWDĘ

Uniwersytet to instytucja nie tylko dość szacowna, ale i – w swych zasadniczych rysach – dość trwała. Przez wieki podlegał on, oczywiście, wielu przemianom, dziś mnogie uniwersytety i inne wzorowane na nich szkoły wyższe bardzo się między sobą różnią, wszystkie one jednak zachowują – lub bodaj starają się zachować – pewne cechy wspólne. Wszystkie określić można jako wspólnoty profesorów i studentów, razem poszukujących prawdy. Z reguły też uniwersytety usiłują zachować równowagę między badaniami naukowymi (dociekaniem prawdy) a nauczaniem (jej przekazywaniem). Sama nazwa „uniwersytet” zdaje się przy tym przypominać, że prawda poznana w jednej dziedzinie wiedzy wiąże się jakoś z innymi jej obszarami. Stosownie do tego programy studiów nierzadko przewidują zajęcia wykraczające poza wąski zakres danej specjalności, tak by absolwent uniwersytetu był człowiekiem o szerszych horyzontach i aspiracjach niż te, na które otwiera go bezpośrednio wybrany przezeń kierunek studiów. Do specyfiki życia studenckiego należy przecież to właśnie, że nie zamyka się ono w kręgu obowiązkowych zajęć (w których – wedle opinii wielu – wręcz nie wypada uczestniczyć zbyt gorliwie), ale że otwarte jest na inne rodzaje aktywności naukowej i pozanaukowej. Uniwersytet nie byłby sobą, gdyby zabrakło w nim kół naukowych, chórów, teatrów, kabaretów, rywalizacji sportowej itd.

Ta specyfika uniwersytetu wyznacza i kształtuje pewien etos, przez który rozumiem rozpowszechniony i zaakceptowany w danym środowisku świat wartości, przekładający się na określone dyrektywy moralne. Chciałbym zatrzymać uwagę na niektórych elementach tego etosu; tych, które uważam za kulturowo „nośne”, a jednocześnie poważnie dziś zagrożone. Wszystkie one dotyczą prawdy: jej poszukiwania, rozumienia i głoszenia. Wciąż brzmią mi w uszach słowa, którymi Jan Paweł II zakończył swe rozważania tu, na dziedzińcu KUL-u, w 1987 r. Papież wołał: „Uniwersytecie! Alma Mater! [...] Służ prawdzie! Jeśli służysz prawdzie – służysz wolności. Wyzwalaniu człowieka i narodu. Służysz życiu!”. Trudno o tych słowach nie pamiętać na tym uniwersytecie, trudno do nich nie nawiązać, gdy mowa o etosie akademickim i odpowiedzialności za kulturę. Oto więc trzy dyrektywy, które – jak sądzę – etos akademicki szczególnie dobrze określają, a zarazem w specyficzny dla uniwersytetu sposób kształtują kulturę:

– SZUKAĆ PRAWDY DLA NIEJ SAMEJ

Uniwersytet nie ma, oczywiście, monopolu na takie dociekanie prawdy. Pasja poznawcza znamionuje człowieka jako człowieka i daje o sobie znać już w wieku dziecięcym, o czym najlepiej wiedzą rodzice atakowani do znużenia nienasyconą ciekawością swych pociech. Prawda obecna jest też (do czego wrócę na koniec) w innych dziedzinach kultury. O ile jednak w wielkim uproszczeniu rzecz można, że „naczelną kategorią” religii jest Bóg (lub *sacrum*), sztuki – piękno, moralności zaś dobro, o tyle w nauce chodzi po prostu o prawdę w klasycznym jej znaczeniu: o to, jak się rzeczy „naprawdę” mają. Tej postawy nie uchylają elementy sceptycyzmu i relatywizmu teoriopoznawczego, obecne w opiniach wielu naukowców. Powątpiewać o poznawalności jakiejś rzeczywistości lub nawet o jej istnieniu może tylko ten, kto prawdy o niej szuka. Zapewne, wyjąwszy filozofów, nie kłopotujemy się zazwy-

czaj o poznanie prawdy „w ogóle”. Profesorowie uczą, a studenci się uczą, określonej dziedziny wiedzy: historii, psychologii lub matematyki. Studenci mają przy tym nadzieję, że zdobyta na uczelni wiedza (nie tylko dyplom) przyda się im w życiu; że dostaną dobrą pracę, uzyskają godziwą pozycję społeczną itp. Ale ta praktyczna, życiowa perspektywa nie przekreśla znaczenia nakazu szukania prawdy dla niej samej; raczej go – jako fundament – zakłada. Żeby być w przyszłości dobrym historykiem, psychologiem lub matematykiem, trzeba chcieć poznać i zrozumieć to, co do zakresu tych dziedzin wiedzy należy. Temu celowi służy struktura zajęć akademickich: wykłady, ćwiczenia, seminaria, sympozja, dyskusje mają pobudzić studenta do takiego poszukiwania prawdy i w tym szukaniu go usprawnić. Dodajmy: w szukaniu bezparto- nowym i uczciwym, w którym liczą się tylko rzeczowe argumen- ty, nie zaś względy osobiste lub jakkolwiek pojęta opłacalność. Żadne bodaj przestępstwo nie jest tak piętnowane przez środo- wisko akademickie, jak oszustwa naukowe i koniunkturalność poglądów.

– SZUKAĆ PRAWDY WSPÓLNIE

Instytucją specyficzną dla uniwersytetu jest seminarium nau- kowe. Jego wartość polega nie tylko na tym, że lepiej niż wy- kłady i inne zajęcia uniwersyteckie pozwala ono zapoznać mło- dych adeptów wiedzy z erudycją profesora, z jego zainteresowa- niami, planami badawczymi itd. Ważniejsze jest to, że studenci stają się stopniowo naukowymi partnerami profesora. Seminarium pochodzi od łacińskiego *seminare*: zasiewać – i z założenia ma być rolą, w którą zapadają i na której dojrzewają nowe, cenne myśli. Seminarium, na którym dyskutuje się prace seminaryjne, magisterskie, doktorskie, jak również habilitacyjne, ale także przygotowuje sympozja i wspólne publikacje, najdobitniej wyraża naukowo-dydaktyczny charakter uniwersytetu, różniący go od czy-

sto badawczych instytutów naukowych z jednej strony, a od szkół poświęconych wyłącznie dydaktyce z drugiej. Taka koncepcja seminarium i całego uniwersytetu podyktowana jest nade wszystko tym, że prawda jest „za duża” na jeden umysł, nawet genialny, że trzeba szukać jej wspólnie. Seminarium potrzebne jest nie tylko studentowi, ale i profesorowi. Dyskusje naukowców bywają uciążliwe, nasycone są nieporozumieniami, a nierzadko i złośliwościami – ale nie ma innego sposobu przybliżania się do prawdy, jak wymiana myśli, rzeczowa i krytyczna refleksja nad poszczególnymi koncepcjami, dialog.

– SZUKAĆ PRAWDY CAŁEJ

W średniowieczu nie każda szkoła zasługiwała na miano uniwersytetu. Odnowienie i promocja Akademii Krakowskiej polegała między innymi na tym, że otwarto w niej teologiczne *studium generale*, bez którego pozbawiona była pełni uniwersyteckich praw. Dziś wiele uczelni obywa się bez teologii (choć coraz więcej w Polsce o nią zabiega), ale idea wielokierunkowości prowadzonych badań i zajęć dydaktycznych pozostała. Pozostała też taka struktura uniwersytetu, która pomaga odnaleźć *iunctim* pomiędzy poszczególnymi dziedzinami wiedzy, a więc: senat akademicki, instytuty międzywydziałowe, wykłady ogólnouniwersyteckie, indywidualny tok studiów, koła naukowe. Student, oczywiście, kończy określony kierunek studiów, ale opuszcza uczelnię jako absolwent uniwersytetu, nie zaś tylko jako magister fizyki lub teologii. Opuszcza ją dumny z otrzymanego tytułu, ale świadom też, jak niewiele wie i jak bardzo to, co wie (lub sądzi, że wie), odsyła go do dziedzin wiedzy, z którymi nawet pobieżnie nie zdążył się zapoznać. Uniwersytet dał mu nie tylko wiedzę, ale – co ważniejsze – nauczył go uczyć się dalej: nauczył go czytać, myśleć, zadawać pytania i szukać na nie odpowiedzi; nauczył nie

poprzestawać na tym, czego się już dowiedział, nauczył go szukać prawdy możliwie całe, możliwie do końca.

Czy rzeczywiście nauczył? Czy to, co powiedziano wyżej, jest relacją o faktycznym uniwersytecie, czy też zbiorem pobożnych życzeń? Zapewne ani jednym, ani drugim. Jest raczej skrótowym zapisem pewnych idei i postulatów wyrażających etos akademicki, które jednak – jak to zwykle bywa z ideami i postulatami – realizowane są w różnym stopniu. Co więcej, są powody do niepokoju, że ów etos akademicki przeżywa kryzys – i że kryzys ten kładzie się cieniem na kulturę całego społeczeństwa. Od zagrożeń nie jest wolna żadna z wymienionych trzech norm.

1. BEZINTERESOWNE POZNANIE PRAWDY A „ZAMÓWIENIA SPOŁECZNE”

Najprostszym zagrożeniem uczciwego szukania prawdy są plagiaty. Ale to nie największy problem; zdecydowana reakcja na nie przez środowiska akademickie świadczy o tym, że środowiska te są świadome powagi zagrożenia płynącego z tolerancji naukowych oszustw. Owszem, masowość studiów i publikacji utrudnia ich wytropienie, póki jednak oszustwa naukowe spotykają się z powszechnym potępieniem środowisk akademickich (a sądzę, że tak właśnie jest), póty zjawisko nie jest „statystycznie groźne”; uczelnie znajdują sposoby, by się temu procederowi przeciwstawić. Poważniejszy problem wiąże się z tym, że uczelnie nie są samowystarczalne finansowo, muszą więc liczyć się z zamówieniami rządowymi, z prawami rynku oraz ciśnieniem ze strony oczekiwań społecznych. Profesor, którego pasją są stonogi i który na swe badania potrzebuje funduszy (bo kto ich nie potrzebuje?), musi przekonać finansowych mocodawców (np. KBN), że warto takie badania wspierać. Jeśli mu się to nie uda, będzie musiał zmienić

przedmiot zainteresowań albo opłacać swe naukowe pasje z własnej kieszeni. Ta ostatnia możliwość jest mało atrakcyjna (zwłaszcza przy obecnym poziomie pensji profesorskich), na ogół więc naukowcy z góry szukają finansowo bardziej pożądanых tematów. To do pewnego stopnia zrozumiałe, łatwo jednak „przebrać miarę” i krótkowzroczną polityką finansową zubożyć polską naukę. O to właśnie niepokoił się przedstawiciele nauk humanistycznych, którym parę lat temu zakomunikowano, że Unia Europejska nie jest zainteresowana wspieraniem reprezentowanych przez nich dyscyplin wiedzy, chyba że pomogą one w porozumieniu Polski z Zachodem. U podłoża zaś tematów, na które jest polityczne zapotrzebowanie, leżą często oczekiwania na określone, „politycznie poprawne” wyniki. Na większą przychylność społeczną liczyć dziś może ten, kto zrównuje prawa ludzi i zwierząt, niż ten, kto akcentuje różnicę pomiędzy nimi. W dobie szukania zbliżenia polsko-ukraińskiego nie na czasie byłoby publikowanie danych świadczących o wzajemnej nienawiści i okrucieństwach; kto by zresztą chciał dziś takie książki drukować? Daleki jestem od zachęty, by podburzać przeciw sobie oba narody; chodzi mi o mechanizm wpływania na tematy podejmowanych badań. Oczywiście w porównaniu z cenzurą, jaka panoszyła się przed 1989 r., te zagrożenia mogą się wydać błahe. Ale dawna ideologia kompromitowała się swym prymitywizmem i jawnym stosowaniem przemocy. Dzisiejsze próby podważania autonomii badań naukowych i ich wyników mają natomiast charakter bardziej perswazyjny, bywa też, że stoi za nimi silny „argument” ekonomiczny i polityczny.

2. MASOWOŚĆ A ELITARNOŚĆ STUDIÓW

Piękną wizję seminarium naukowego zakłóca dziś postulat upowszechnienia wykształcenia wyższego; studia przestają być eli-

tarne. Co więcej, finanse uczelni, jej ranga i szanse rozwoju zależą w znacznej mierze od liczby studentów i korzystnej proporcji między profesorami a studentami (im więcej studentów na profesora, tym lepiej). Jak pobudzać do myślenia młodych adeptów nauki, jak dzielić się z nimi swymi naukowymi pasjami, jak prowadzić prace dyplomowe i rzetelny naukowy dialog, gdy liczba uczestników seminarium przekracza 20 osób? A kondycja finansowa uczelni i naukowców skłania tych ostatnich do podejmowania licznych dodatkowych zajęć bądź to na rodzimej uczelni (kursy zaoczne, wieczorowe, podyplomowe), bądź też w innych szkołach, zwłaszcza prywatnych. Kiedy taki profesor zdąży jeszcze prowadzić rzetelne badania naukowe? Czym dzieli się ze studentami? Skutki upowszechnienia naukowej chałtury wyjdą na jaw po latach – ale wyjdą na pewno. Dotkną nie tylko profesorów, ale i studentów, którym ograniczy się możliwość przeżycia intelektualnej przygody i skłoni do poprzestania na biernym „zaliczaniu” kolejnych wykładów i semestrów.

3. HORYZONTY INTELEKTUALNE A PERSPEKTYWY KARIERY ZAWODOWEJ

Ilu studentów bierze czynny udział w szeroko pojętym życiu studenckim (i jak to się odbija na ich studiach), ilu zaś poprzestaje na zaliczaniu obowiązujących zajęć? Trudno policzyć, zresztą te proporcje się zmieniają. Rzecz w tym, że naturalną tendencją każdej dyscypliny jest to, iż „puchnie” w coraz to nowe wykłady, ćwiczenia i lektury, oczekiwania rynku pracy są też takie, że „zwykłe” studia mogą nie dać pracy. Trzeba je więc dopełnić innymi atutami: znajomością języków, umiejętnością posługiwania się programami komputerowymi, ukończeniem dodatkowych kursów zawodowych. Ma to swoją dobrą stronę: mobilizuje studentów, pozwala odróżnić zdolniejszych i ambitniejszych

od „przeciętnych”. Ale ma też stronę złą: student nie ma już sił ani czasu, by swe zawodowe studia wzbogacić tym, co mu oferuje uniwersytet – dodatkowymi wykładami, aktywnością społeczną, twórczością artystyczną. Sama mnogość zajęć automatycznie nie poszerza umysłu, nie uczy myśleć, nie pobudza apetytów poznawczych.

Oczywiście uczelnie i uczeni starają się w różny sposób na te kłopoty reagować. Szukają sponsorów dla swych badań i uczą się je dobrze reklamować. Różnicuje się studia (zawodowe, magisterskie, doktoranckie), by zaspokoić potrzeby społeczne w zakresie przygotowania zawodowego, ale też nie utracić cennej elity intelektualnej. Przestrzeganie rozsądnego limitu zajęć dydaktycznych ma umożliwić studentom bardziej wszechstronny i zindywidualizowany rozwój. Temu samemu celowi służy coraz intensywniejsza współpraca z innymi uczelniami – krajowymi i zagranicznymi – która daje też wielkie szanse rozwoju profesorom i młodym pracownikom naukowo-dydaktycznym.

Gra idzie bowiem o wielką stawkę. Scharakteryzowany wyżej etos, wypracowany w środowisku uniwersyteckim i sprawdzony przez wieki, nie tylko wspiera uprawianie samej nauki – choć już w tej mierze rzutuje na kulturę, której nauka jest ważnym elementem. Znaczenie etosu akademickiego polega przede wszystkim na tym, że kształtuje on całą elitę społeczną, stwarza ramy dla tworzenia kultury i uzdalnia jej twórców do prowadzenia bynajmniej nie akademickich sporów. Uniwersytet – Alma Mater: Matka Rodzicielka – rodzi ludzi kultury. Bez poszanowania i uczciwego poszukiwania prawdy, bez zdolności prowadzenia rzeczowego dialogu z ludźmi o innych poglądach, bez otwartego umysłu wreszcie – trudno bowiem myśleć o tworzeniu kultury, zwłaszcza tej rozumianej wąsko, normatywnie, jako systemu wartości uznanych i kultywowanych w danej społeczności.

Warto pamiętać, że prawda nie sytuuje się obok innych wartości, takich jak *sacrum*, dobro i piękno; raczej leży u ich spodu. Dialog religijny to rozmowa o tym, kim „naprawdę” jest Bóg. Dzieło sztuki przekonuje o swej wartości jakąś, artystycznie wyrażoną, prawdą. W sporach etyków i polityków chodzi o to, co jest prawdziwym dobrem: takim, które pomaga żyć i dojrzewać ludzkiej osobie. W tym sensie stosunek do prawdy obecny jest w każdej dziedzinie kultury, w całym życiu społecznym. Stąd apel Papieża: „Jeśli służysz prawdzie – służysz wolności. Wyzwalaniu człowieka i narodu. Służysz życiu”.

WŁADYSŁAW STRÓŻEWSKI

ETOS AKADEMICKI A ODPOWIEDZIALNOŚĆ ZA KULTURĘ

Istnieje wiele tekstów, analitycznych i programowych, dotyczących uniwersytetów, ich roli i zadań. Na czoło wysuwają się tu Bolońska Wielka Karta Uniwersytetów Europejskich, a na naszym gruncie – przemówienie Kazimierza Twardowskiego *O dostojęństwie Uniwersytetu*. Obydwa teksty są w dalszym ciągu ważne; opierając się na nich można jednak zaakcentować pewne sprawy aktualne, pojawiające się w wyniku potrzeb, ale i zagrożeń widocznych w naszych czasach, zwłaszcza w naszym kraju.

1. Wszystko wskazuje na to, że uniwersytety, podobnie jak całe szkolnictwo wyższe w Polsce, obejmować będą coraz szersze rzesze młodzieży. Zjawisku temu należy jedynie przyklasnąć, zważywszy, że procent ludzi wykształconych jest w naszym kraju przerażająco niski. Wzrost liczby studentów jest jednak odwrotnie proporcjonalny do wzrostu kadry nauczającej, i to tak w aspekcie ilościowym, jak i jakościowym. Nie wolno jednak dopuścić do tego, by pożądaný wzrost liczby pracowników naukowych, zwłaszcza tzw. samodzielnych, dokonywać miał się kosztem zaniżenia wymagań im stawianych. Ułatwieniem zdobywania kwalifikacji stać się winny godziwe wynagrodzenia, gwarantujące pozostawanie na jednym, nie przeciążonym dydaktycznie etacie, stypendia, kursy specjalizacyjne, wyjazdy zagraniczne. Niewłaściwa natomiast byłaby likwidacja określonych stopni awansowych, na przykład habilitacji czy tytułów naukowych. Ich zniesienia domagają się najczęściej ci, którzy nie potrafią sprostać stawianym tu

wymaganiom: ułatwianie ich karier byłoby zabójcze tak dla nauki, jak i dydaktyki uniwersyteckiej.

Być może jedna z różnic między uniwersytetami a pozostałymi szkołami wyższymi polegać winna na tym, by liczba studentów przypadających na jednego nauczyciela akademickiego była na uniwersytetach znacznie niższa niż gdzie indziej. Umożliwiłoby to realizację tak ważnej w nauce relacji mistrz–uczeń i najwłaściwszego sposobu przekazywania wiedzy.

2. Dążenie do wykształcenia jak największej liczby młodych ludzi w możliwie krótkim czasie jest niewątpliwie potrzebą chwili. Bez spełnienia tego zadania staniemy wobec niesłychanie niekorzystnej sytuacji po wejściu Polski do Zjednoczonej Europy: będziemy dostarczycielami jedynie taniej siły roboczej, niewykwalifikowanych (lub nisko wykwalifikowanych) robotników, bez szans na zajmowanie eksponowanych (nie tylko publicznych) stanowisk w Unii. Może powtórzyć się to, co stało się z pierwszą, XIX-wieczną Polonią w USA: brak wykształcenia zamknął Amerykanom polskiego pochodzenia drogi do najwyższych urzędów, do Kongresu czy Senatu; przypominano sobie o nich jedynie w czasie kampanii wyborczych, gdy liczyła się tylko ilość głosów...

3. Z drugiej strony uniwersytety nie mogą sobie pozwolić na produkowanie absolwentów jedynie wedle kryteriów ilościowych, ludzi słabo wykształconych i źle przygotowanych do samodzielnej pracy. UNIWERSYTET MUSI BYĆ NASTAWIONY NA TWORZENIE ELIT. Jest to zadanie zarówno dydaktyczne, jak i wychowawcze uniwersytetu. Trzeba wytwarzać wręcz snobizm na człowieka głęboko wykształconego i kulturalnego pod każdym względem (także moralnym). Służyć temu winien i wysoki poziom nauczania, i kierowanie uwagi i potrzeb studentów na wartości niesione przez tzw. kulturę wysoką, przejawiającą się m.in. w wielkiej sztuce teatru, kina, muzyki, malarstwa itd. Powinny powstawać nie tylko specjalistyczne koła naukowe, ale i koła miłośników teatru, muzyki itp., odpowiednio kierowane, a nawet finansowane,

by udostępnić młodzieży kontakt z dziełami najwyższej próby. Inaczej będziemy pariasami Europy, niezdolnymi nie tylko do tworzenia, ale nawet konsumpcji dóbr kultury.

4. W parze z naciskami dotyczącymi zwiększania liczby studentów pójdzie tendencja do przesunięcia nacisku z badań naukowych na dydaktykę. NIE WOLNO DOPUŚCIĆ DO NARUSZENIA RÓWNOWAGI MIĘDZY PRACĄ NAUKOWĄ I PRACĄ DYDAKTYCZNĄ (zwraca na to uwagę także Karta Bolońska). Szczególną cechą, a zarazem wartością uniwersytetu jest harmonijne współdziałanie obu tych dziedzin. Więcej: badania naukowe winny mieć znaczenie priorytetowe, zwłaszcza jeśli od razu dopuszcza się do nich studentów (choćby tylko najzdolniejszych). Jest to jedyna droga dochodzenia do mistrzostwa, a zarazem jedyna, na której realizacja wspomnianej już relacji mistrz–uczeń może dojść do skutku.

5. Inne zagrożenie (częściowo także związane z koniecznością rozszerzania zakresu nauczania) to eliminacja tzw. nauk niepotrzebnych, tzn. nie przynoszących natychmiastowych rezultatów praktycznych. Pragmatyzacja nauki jest rzeczą szczególnie niebezpieczną, tragiczną w skutkach. Obserwowaliśmy już rezultaty troski wyłącznie o „nauki stosowane”. Nie wolno, rzecz jasna, ich nie doceniać. Ale choć rozwój nauki dokonuje się wieloma drogami, jedno jest pewne: bez badań podstawowych nie ma go w ogóle. Jeśli pozauniwersyteckie szkoły wyższe mogą sobie pozwolić na przekazywanie wiedzy zdobytej przez innych, uniwersytet musi pozostać instytucją badawczą, podejmującą także ściśle teoretyczne zadania, ważne dla nich samych, DLA WIEDZY JAKO WIEDZY, DLA ZDOBYWANIA PRAWDY DLA SAMEJ PRAWDY, choćby ich praktyczne zastosowania miały być zupełnie nieprzewidywalne.

6. W parze z tym postulatem idzie zadanie utrzymania uniwersytetu jako *universitas* wszystkich nauk, teoretycznych i praktycznych (wedle klasyfikacji arystotelesowskiej), przyrodniczych i humanistycznych, bardziej ogólnych (jak filozofia) i szczegó-

łowych (celowo nie wymieniam tu nauk „ściśłych” i ich ewentualnego przeciwieństwa, albowiem każda nauka, jako nauka, musi odznaczać się odpowiednim dla siebie rodzajem – niekoniecznie stopniem! – ścisłości). Bez równoległego równoprawnego uprawiania wszystkich nauk nie ma pełnego uniwersytetu, nie ma też dostatecznie wykształconego jego absolwenta. Nota bene z tego też powodu widziałbym potrzebę istnienia na uniwersytecie wydziału teologicznego, zaspokajającego potrzebę głębszego wniknięcia w problematykę tak dla kultury europejskiej ważną, jak ta, która wyrasta z wielostronnego badania Pisma świętego.

Nie wolno nie docenić także integrującej różne nauki i pogłębiającej poznanie rzeczywistości roli filozofii. Nie tu miejsce na dokładniejsze uzasadnianie tej tezy, wystarczy podkreślić, że tylko filozofia zmusza do całościowego widzenia rzeczywistości, do stawiania pytań najbardziej zasadniczych, i tylko ona – dobrze uprawiana (nie jako ideologia!) – uczy odpowiedzialnego, krytycznego, a zarazem precyzyjnego, logicznego myślenia. Nota bene propedeutyka filozofii powinna być nauczana już w szkołach średnich; o jej potrzebie świadczy chociażby fakt, że mimo jej braku pośród przedmiotów tam nauczanych, do olimpiady filozoficznej w tym roku stanęło ponad 1500 osób!

7. Kulturotwórcza rola uniwersytetu przejawia się w różnych dziedzinach życia, wszelako w sposób szczególny, wręcz pierwszoplanowy, realizowana być winna w kształceniu nauczycieli. Bez dobrze wykształconych nauczycieli, działających na wszystkich szczeblach szkolnictwa, nigdy nie wybrniemy z kulturalnego impasu, lecz będziemy pogrążyć się w przeciętności i „bylejakości”. Uniwersytet nastawiony powinien być zwłaszcza na kształcenie nauczycieli szkół średnich (gimnazjów i liceów) oraz coraz liczniej powstających kolegów przygotowujących do licencjatu. Należałoby przemyśleć także na nowo sposoby doksztalcania nauczycieli, zachodzi bowiem obawa, że to, co dzieje się obecnie, jest w wielu przypadkach spełnianiem zwykłej formalności, bez

troski o właściwy, wysoki poziom nauczania. Na kursach dla nauczycieli powinni uczyć najlepsi spośród nas, ludzie o najwyższym autorytecie naukowym, nie zaś przypadkowo, „naprędce” dobierani i słabo przygotowani asystenci. Kto wie, czy nie jest to najważniejsze zadanie, za które ponosimy odpowiedzialność – mówiąc nieco górnolotnie, ale jak najbardziej serio – przed Narodem i historią: przygotowanie kompetentnych, dobrze wykształconych i świadomych swych szczytnych zadań nauczycieli, którzy będą zdolni podnieść poziom intelektualny (i moralny!) naszego społeczeństwa. W ten sposób zamknęłoby się swoiste „koło edukacyjne”: odpowiednio wykształceni na uniwersytetach dobrzy nauczyciele będą przygotowywać dobrych kandydatów na studia; w ten sposób poziom intelektualny społeczeństwa ma szansę nieustannego wzrostu. Można wyśmiewać stare hasło: „Oświata ludu dokona cudu”, jestem jednak przekonany, że jest ono prawdziwe i ważne także dzisiaj... Tyle tylko, że pojęcie oświaty nabrało nieco innych, bardziej wymagających treści. A „cud” potrzebny jest bardziej niż kiedykolwiek przedtem.

8. Istnieje możliwość znacznego rozszerzenia kulturotwórczej działalności uniwersytetu poprzez odpowiednie wykorzystanie mediów, zwłaszcza radia i telewizji. Zdaje się, że w niektórych krajach już coś takiego istnieje (u nas była w swoim czasie tzw. Wszechnica Radiowa, ale telewizja jest tu lepszym pośrednikiem): transmisja wybranych wykładów uniwersyteckich, prowadzonych „na żywo”, po których wysłuchaniu zdobywa się prawo do ich zaliczenia i do egzaminu. Wyobrażam sobie, że można by w ten sposób przeprowadzać wiele uniwersyteckich, telewizyjnych kursów „naocznych” (bo już nie zaocznych!), zwłaszcza w zakresie nauk humanistycznych. Zorganizowanie odpowiednich sprawdzianów poziomu uzyskanej w ten sposób wiedzy, w postaci chociażby normalnych egzaminów indywidualnych, ustnych (by był jednak bezpośredni kontakt z wykładowcą), nie powinno nastręczać większych trudności. Trudności transmisji, przy

dzisiejszym stanie techniki, też są łatwe do przewyciężenia. Może by zainteresować tym pomysłem edukacyjny program TV?

*

Ograniczyłem się w tych uwagach do spraw, które wydają mi się szczególnie ważne „na dziś”. Jak już wspomniałem, w mocy pozostają ustalenia Karty Bolońskiej i rozważania Kazimierza Twardowskiego. Ukazał się tom 50 „Poznań Studies in the Philosophy of the Sciences and the Humanities” pt. *The Idea of the University*, książka F. A. Marka *Godność, dostojność i postanowienie Uniwersytetu* (Opole 1995), esej K. Twardowskiego o uniwersytecie w jego książce *Człowiek i transcendencja*. Nieskromnie sędzę, że i moje myśli z odczytu *O idei Uniwersytetu*, zamieszczone w książce *W kręgu wartości* (Kraków 1992), też nie straciły aktualności.

STEFAN SAWICKI

WOKÓŁ PROBLEMU: UNIWERSALIZM CHRZEŚCIJAŃSKI A TRADYCJA NARODOWA

1. Można by mieć wątpliwości do do potrzeby wiązania problematyki chrześcijaństwa z problematyką narodu. To, co najistotniejsze w chrześcijaństwie, jest skierowane ku pojedynczemu człowiekowi. Zbawienie dotyczy osoby, nie zbiorowości. Ale człowiek widziany był w tradycji judeo-chrześcijańskiej właśnie w kontekście wspólnoty. Dzieje zbawienia związane były z narodową wspólnotą Izraela, której przemienioną, uniwersalną kontynuacją jest Kościół. A życie Kościoła – to życie najróżnorodniejszych wspólnot: tych, które działają wewnątrz Kościoła, i tych, wewnątrz których działa Kościół. Wydaje się więc, że wspólnotowość jest – od pierwszych gmin chrześcijańskich – głęboko związana z podstawową misją Kościoła. Zbawienie człowieka dokonuje się we wspólnocie. Naród jest jedną z makrowspólnot, silnie obecną w dotychczasowych dziejach zbawienia.

2. W tradycji narodowej dostrzega się zawsze tendencję do odrębności, do uwyrażniania tego, co własne. Przejawia się to w wyznaczaniu i przestrzeganiu granic: językowych, kulturowych, nawet terytorialnych. Chrześcijaństwo równoważy tę tendencję wyodrębniającą – perspektywą uniwersalną, umniejszającą znaczenie granic: zarówno w wymiarze horyzontalnym, jak i wertykalnym. Zbliża do tego, co inne, nawet wrogie, podkreśla to, co wspólne. Skłania do reinterpretacji pojęć czasu i przestrzeni. Nieustannie wskazuje na człowieka jako na rzeczywistość jedno-

czącą; nie może go zasłaniać Francuz, Niemiec czy Polak. Przypomina, że – niezależnie od wszelkich odrębności – każda wspólnota narodowa jest częścią rodziny ludzkiej. W niej odnajduje – przez Tego, który jest ojcem wszystkich ludzi – swój sens.

3. Spotkanie chrześcijaństwa z tradycją narodową ma charakter szczególnej interakcji. Jest spotkaniem trudnym. Spotykają się bowiem dwie różne, niewspółmierne rzeczywistości: Kościół, który jest przede wszystkim znakiem eschatologicznym, i utrwalona struktura wartości – znak pamięci i świadomości historycznych doświadczeń ludzkiej wspólnoty. Wymaga to roztropności i umiaru z obu stron. Największym bodaj błędem ze strony chrześcijaństwa jest pokusa aktywizmu: szybkiego zwiększania ilościowego stanu Kościoła i bezpośredniego przekształcania zastanych form życia, często na wzór struktur wyrosłych z zupełnie innych tradycji. Kościół nie jest przedsiębiorstwem, którego wartość mierzy się doraźną efektywnością, ale Bożym światłem, które nas oświeca, świętością, która w nim trwa, sakramentem zbawienia obecnym dla nas i wśród nas. Musi zachować szacunek dla tradycji utrwalonych poza chrześcijaństwem. Droga inkulturacji to droga pośrednia, poprzez człowieka: cierpliwy i z miłością prowadzony dialog, ufność w moc słów Ewangelii, które – uwewnętrznione w ludzkiej świadomości – rodzić mogą „nowe”. – Błędem ze strony wspólnot narodowych jest dążność do zbyt daleko idącego oswojenia chrześcijaństwa, unarodowienia ewangelicznego przesłania, podporządkowania uniwersalnej misji Kościoła – celom narodowej wspólnoty, pokusa śpiewania psalmów na melodię własnego narodowego hymnu. – Te dwie mylne drogi w spotkaniu chrześcijaństwa z narodową tradycją stają się wręcz niebezpieczne, gdy wspierane są nakazami i siłą.

4. Obszarem, na którym trwa interakcja między tradycją narodową a chrześcijaństwem, jest obszar kultury. Obecność chrze-

ścijaństwa w kulturze, rozumianej najszerzej – jako dopełnianie przez człowieka tego, co jest naturą, przejawia się na dwóch poziomach: stematyzowanym i implicytnym. Poziom stematyzowany to instytucje kościelne, święta religijne, motywy chrześcijańskie w sztuce. Tu obecność chrześcijaństwa jest jawna, dobrze widoczna. Poziom implicytny to motywacje zachowań i postaw, inspiracje w zakresie obyczajów, wrażliwości na określone wartości. Chrześcijaństwo jest tu sferą korzenną, ukrytą, jej owoce – czynności i wytwory – nie muszą być na zewnątrz nacechowane religijnie. To przede wszystkim krąg ośmiu błogosławieństw. Jakkolwiek czym innym jest chrześcijaństwo, a czym innym kultura narodowa, w realnej rzeczywistości trwa ich wzajemne przenikanie. Może nastąpić daleko idące zbliżenie, a nawet identyfikacja, właśnie na poziomie głębokim, implicytnym, który jest zawsze poziomem kulturorodnym. Chrześcijaństwo wzbogaca wówczas kulturę narodową o wymiar nadprzyrodzony, a konkretna kultura narodowa umożliwia aktualizację tych potencjalnych wartości chrześcijaństwa, których inne wspólnoty nie dostrzegają. Sprzyja temu zbliżeniu długowieczne trwanie procesu inkulturacji, czasem towarzyszące wzrastaniu wspólnoty narodowej od jej początków. W tej sytuacji każde zubożenie jednej ze stron powoduje również zubożenie drugiej. A każde zagrożenie – solidarną reakcję.

5. Naród u jego początków wyznaczają czynniki etniczne, ale potem tożsamość narodowa wiąże się przede wszystkim z tradycją kulturową. Chrześcijaństwo nie tylko inspiruje kulturę, nie tylko dąży do tego, aby była ona „kształtem miłości”, nie tylko poszerza jej horyzonty myślowe, ale również użycza perspektywy, która umacnia i urealnia tradycję kulturową. Chodzi mi o tę więź szczególną między ludźmi, którą w języku wczesnego chrześcijaństwa określamy jako „obcowanie świętych”. Sądzę, że teologia kultury powinna nawiązywać do tej prawdy religijnej. W jej świetle nie tylko mógłby ulec pogłębieniu dialog między

różnymi wspólnotami kulturowymi, czyli dialog w perspektywie synchronicznej; także dialog w perspektywie diachronicznej, dialog z przeszłością mógłby zyskać inny, bardziej egzystencjalny wymiar, stając się modlitewną aktualnością. Dzięki bowiem „obcowaniu świętych” tradycja się uobecnia, a jej przemiany mogą się dokonywać w dialogu z tą uobecnioną przeszłością. Teraźniejszość uzyskuje wolny od doraźnych uwarunkowań i zaangażowań układ odniesienia dla swych ocen i decyzji. Chodzi o to, abyśmy umieli otworzyć się na pomocną mądrość, która staje się łatwiej dostępna w kontemplacyjnym „obcowaniu świętych”.

6. Dotychczas uwagi moje miały charakter teoretyczny. Spotkanie chrześcijaństwa z tradycją narodową bywa jednak różne. Każdy z nas staje wobec wspólnoty narodowej, Kościoła i tradycji – tu i teraz. Musi oceniać i wybierać – w prawdzie własnego sumienia. Wokół tej konieczności i powinności krąży nieustannie niezwykła twórczość poety o wyjątkowej intuicji teologicznej – Cypriana Norwida. Norwid-emigrant tęsknił do oddalonej Ojczyzny, był polskością, miłością do niej niemal „opętany”. Najbardziej jednak skłaniają do sprzeciwu wady tych, których się kocha. Demaskował więc poeta nieoświecony patriotyzm Polaków, skłonność do naśladownictwa („po-tworzenia”), przerost energii w stosunku do inteligencji, czyny wyprzedzające myśl. – Był świadomie i głęboko związany z Kościołem. Tak pisał w jednym z listów: „[Bez Kościoła] istnieć bym nie mógł, który jeden był mi zawsze we wszystkich momentach sieroctwa mojego p r a w d z i w y m i z u p e ł n y m”. Ale równocześnie dostrzegał cienie XIX-wiecznego chrześcijaństwa: brak miłosierdzia, zewnętrzną nowoczesność w Kościele, sformalizowanie języka religijnego, nowy faryzeizm, brak zrozumienia istoty Kościoła. – Norwid ogromnie cenił tradycję. Tradycja to dla niego *differentia specifica* pojęcia człowiek i miara rzeczywistego postępu. Przy tym jednak dążył do jej nieustannego

odnawiania. Był – jak Gombrowicz – rzecznikiem walki z formą, czyli wszelkim skostnieniem, „urzeczowieniem”, pustym ograniczeniem – w sztuce, obyczaju, kulturze. Był człowiekiem niepodległym, chrześcijaninem przekraczającym nieustannie granice dzielące człowieka od prawdy. Kulturę polską chciał widzieć jako syntezę rodzimych i europejskich tradycji. Horyzont europejski poszerzał o ogólnoludzki wymiar. Polak nie mógł być – przekonany – prawdziwym Polakiem, jeśli nie był przede wszystkim człowiekiem, a „szlachetny człowiek nie mógłby wyżyć dnia jednego w Ojczyźnie, której szczęście nie byłoby tylko procentem od szczęścia Ludzkości”. – Kierując się w swych rozeznaniach rzeczywistości mądrością Ewangelii, łączył Norwid w swojej twórczości – jak żaden inny polski pisarz – uniwersalizm chrześcijański z narodową tradycją. Sądzę, że mógłby być patronem naszej obecności w Europie.

ADAM BONIECKI MIC

UNIWERSALIZM KATOLICKI I TRADYCJA NARODOWA

Temat był wielokrotnie przewietrzany, a lansowana przez Jana Pawła II idea inkulturacji Ewangelii stała się okazją do nowych przemyśleń. Wiadomo dziś, po dwudziestu wiekach, że katolicki uniwersalizm z założenia nie niszczy tradycji narodowych, lecz wzbogaca je, otwiera, niekiedy nadaje nowy sens, a czasem oczyszcza narodowe tradycje z elementów negatywnych. W historii nie zawsze okazywał się on praktycznie aż tak uniwersalny i otwarty. Bywało, że w imię uniwersalizmu chrześcijaństwo narzucało np. modele europejskie, niszcząc lokalne tradycje i kulturę jako pogańskie (np. złoto na plafonie bazyliki S. Maria Maggiore pochodzi z przetopionych dzieł sztuki dzisiejszego Ekwadoru, ofiarowanych przez Kolumba Papieżowi). Generalnie jednak chrześcijański uniwersalizm zdał egzamin dziejów i dziś przez nikogo nie jest kwestionowany fakt, że z pnia chrześcijańskiego wyrosły rozmaite tradycje narodowe, co więcej – uniwersalne chrześcijaństwo uchroniło tradycje (kultury) partykularne od unicestwienia.

Osobny problem to pojęcie „tradycji narodowych”. Przypadek bliskiego mi abpa Jerzego Matulewicza dobrze to ilustruje. Litwin, który ukończył seminarium kieleckie i należał do kleru polskiego, po studiach w Petersburgu i potem we Fryburgu Szwajcarskim, gdzie zetknął się z najbardziej światłymi nurtami życia Kościoła, po okresie pionierskiej pracy w środowisku robotniczym w Warszawie, po odnowieniu polskiego Zgromadze-

nia Marianów został (z inicjatywy polskich biskupów) mianowany w 1918 r. biskupem wileńskim. Wśród tarć narodowościowych kierował się zasadą uniwersalności Kościoła. Polacy (środowiska endeckie) nie mogły mu wybaczyć, że jest Litwinem, że troszczy się zarówno o Polaków, jak i o Litwinów, a co gorsza – także o Białorusinów. Przeszedł prawdziwą gehennę. „Nie było miejsca dla sprawiedliwego” – napisał o nim kiedyś Stanisław Stomma. W 1925 r., po zawarciu konkordatu, pod presją Polaków, ustąpił ze stolicy wileńskiej.

W samym Kościele uniwersalizm bywa nieco zróżnicowany. Nieprzypadkowo Papież w Gnieźnie powiedział o tym, że „w wielkiej wspólnocie Kościoła niektóre języki wciąż jeszcze brzmią obco, daleko, dla ucha nawykłego do dźwięków romańskich, germańskich, anglosaskich, celtyckich”.

Niedościgłym przykładem pogodzenia patriotyzmu i chrześcijańskiego uniwersalizmu jest Jan Paweł II. Godne osobnego studium jest prześledzenie, czym jest dla Papieża polskość. Kiedy zaraz po wyborze z loggii błogosławieństw wyznawał: „lękałem się przyjąć tę nominację”, można było sądzić, że się lęka nie tylko ciężaru odpowiedzialności Piotrowego urzędu, ale także tego, że przerywa długi łańcuch papieży-Włochów. Lękał się Zachodu, obawiał się reakcji Włochów? Podczas pierwszego wystąpienia, jakby nie dowierzając sile łaciny i sile błogosławieństwa, odstępował od zwyczaju poprzedników i jakby chcąc pozyskać sobie sympatię, po włosku wygłasza improwizowane przemówienie.

Czy dlatego, że nie jest pewny reakcji Włochów, do tematu swego polskiego pochodzenia wraca w ciągu pierwszego miesiąca pontyfikatu dziesięć razy. W tym duchu pisze list do prezydenta Republiki Włoskiej. Jakby nie dowierzał, że jego polskie pochodzenie nie jest dla Rzymian problemem.

Nie mówi o sobie: „Papież z Polski”, ale mówi: „z dalekiego kraju”. Powie zresztą potem Frossardowi: „Polski papież?... raczej

należałoby powiedzieć «papież z Polski», tak jak Piotr Rzymianin z Galilei”.

Mówi: „Nie wiem, czy potrafię się wyśłowić w WASZYM języku”, i zaraz się poprawia: „w NASZYM”. Dwa dni później – 18 października – z podziwem mówi o odwadze i zaufaniu Kolegium Kardynalskiego, które wybrało papieża nie-Włocha; podczas inauguracji, w wielkim przemówieniu powie wprost: „Na Stolicę Piotra w Rzymie wstępuje dziś biskup nierzymianin. Biskup, syn Polski. Od tej chwili jednak staje się rzymianinem. Tak rzymianinem”.

W rozmowach z Frossardem wyraża wdzięczność dla swych rzymskich diecezjan za to, że jego, Polaka, przyjęli tak, jakby był „synem ziemi włoskiej”, a przecież mają prawo do biskupa tej samej co oni narodowości.

Ale te same fakty i wypowiedzi można interpretować inaczej. Trudno nie zauważyć mnóstwa „polskich gestów”, wykonywanych z niezwykłą swobodą, ba, pewnością siebie, takich jak, niemal natychmiast po wyborze, naruszające „watykańską etykietę” odwiedziny u przyjaciela Polaka w poliklinice Gemelli, jak wizyta w Mentorelli (polskie sanktuarium), audyencje dla Polaków i wyróżnianie polskich pielgrzymów podczas publicznych, z natury międzynarodowych, wystąpień: długie, improwizowane pozdrowienia Polaków na audyencjach generalnych, przemówienia na *Angelus*, specjalne audyencje dla Polaków, zupełne nieliczenie się z tym, że ktoś mu zarzuci, że więcej czasu poświęca Polakom aniżeli inny pielgrzymom.

A może Jan Paweł II był od początku przekonany o tym, że polskość jest jego silnym punktem. Zresztą ilekroć się do niej odwoływał, niezmiennie wywoływało to entuzjazm.

Papież chyba chciał do tego, że jest Polakiem, przyzwyczaić ludzi. Czynił to ze swobodą i... skutecznie. Dzisiaj, po dwudziestu przeszło latach, polskość Papieża nie jest już żadnym problemem, a on sam prawie o niej nie wspomina.

Jan Paweł II nie miał kompleksów na tle swej polskości. Kompleksy (obawy, urazy?) miało dalsze i bliższe otoczenie. Przytoczę dwie klasyczne wypowiedzi. Podczas pierwszej pielgrzymki do Polski, w katedrze częstochowskiej, przemawiając do kapłanów, znaczną część wystąpienia Ojciec święty poświęcił refleksji nad „polskością papieża”. Doskonale sobie zdawał sprawę ze stawianych mu zarzutów. Mówił więc: „Sugerowano, że papież usiłuje narzucić polski model kapłaństwa całemu Kościołowi. Podnosiły się głosy obawy, że Kościół nie wytrzyma z tą wizją kapłaństwa w dzisiejszym zsekularyzowanym świecie. A ja z Polski wyniosłem takie głębokie przekonanie, że tylko z tą wizją kapłaństwa Kościół wytrzyma...” I w dalszym ciągu, cytując rozmaite obawy--zarzuty, podkreśla: „ja z Polski wyniosłem to przeświadczenie...”

Drugi tekst został wygłoszony dziesięć lat później. 16 października 1988 r. w auli Pawła VI do przybyłych z Polski na beatyfikację o. Honorata Koźmińskiego pielgrzymów mówił o swoich doświadczeniach podczas dziesięciu lat pontyfikatu: „Pośród różnych doświadczeń mojego posługiwania stale jestem świadomy tego, ile zawdzięczam tutaj, temu dziedzictwu wiary, kultury i historii, jakie wyniosłem z mojej ojczystej ziemi. Zawdzięczam dlatego, że to dziedzictwo stale pozwala mi otwierać się na wielorakie bogactwo ludów i narodów we wspólnocie powszechnego Kościoła. Moje własne rodzime dziedzictwo nie ogranicza mnie w sobie, ale pomaga odkrywać i rozumieć innych...”

Na zagadnienie uniwersalizmu chrześcijańskiego i tradycji narodowych można spojrzeć jeszcze od innej strony. O ile uniwersalizm chrześcijański okazał się dla tradycji narodowych pożyteczny (nawet jeśli chrześcijaństwo było nadużywane do celów bynajmniej nie uniwersalnych), to dziś tradycje (kultury) narodowe stoją wobec konfrontacji nie z nieuniwersalizmem chrześcijańskiego, a z propozycją innego rodzaju „uniwersalizmu”.

Pisał o tym w „Tygodniku Powszechnym” (2000 nr 31) krakowski socjolog Kazimierz Krzysztofek w artykule-korespondencji z Kanady zatytułowanym *Personalizm konsumpcyjny*: „Ingerencja obywatelska z poszanowaniem «prawa do różnicy» jest postulatem niemal każdego z formułowanych dziś modeli pożądanego multi-kulturalizmu obecnych w dokumentach: ONZ, UNESCO, Rady Europy i Unii Europejskiej. Rekomendacje w nich zawarte są zalecane jako najwyższy i najbardziej «politycznie poprawny» standard demokracji, która chce uczynić ludzi obywatelsko równymi nie czyniąc ich jednocześnie kulturowo podobnymi”. Jednakże „nie ulega dziś wątpliwości, że na sprowadzenie jednostki do roli konsumenta idzie o wiele więcej energii m.in. mediów, niż na wychowanie do innych ról: obywatela, rodzica, syna czy córki”. Uniwersalizm, będący bardzo realną propozycją, to uniwersalizm marketingu. Kultura konsumpcyjna („konsumuję, więc jestem”, „pokaż, co konsumujesz, a powiem ci, kim jesteś”, „jesteś tym, co nosisz, jaki samochód prowadzisz” itp.) to zmiana tożsamości i propozycja uniwersalnej komunikacji. Uczy otwartości, życia bez blokady, rozbudza potrzebę osiągnięć, chroni przed etnocentryzmem i nietolerancją, leczy ze złej historii. Ta kultura nie zna pojęcia wroga. Jej kraina jest zamieszkała przez osobników mających te same upodobania, te same systemy wartości, te same problemy. Jej mieszkaniem to *homo mundialis*, wyzwolony z tożsamości kolektywnej, wyleczony z etnicyzmu.

Uniwersalizm Kościoła buduje na wartościach uniwersalnych, które – gorzej czy lepiej realizowane – przyniosły dla kultury i kultur partykularnych dobre owoce. Wartości te to godność człowieka, sprawiedliwość, miłość bliźniego, dobro wspólne itd. Różne tradycje narodowe wyrosłe z korzeni chrześcijańskich miały je za wspólny, uniwersalny punkt odniesienia. Wartości, na których zbudowany jest uniwersalizm świata-supermarketu, to przytaczana często przez kard. Ratzingera triada: wiara w postęp, absolutyzacja postępu naukowo-technologicznego i obietnica nowej

ludzkości. Jest to, owszem, uniwersalizm, ale uniwersalizm dla silnych. Jednym z jego przejawów jest niemal całkowite odwrócenie się bogatego świata od dramatów tzw. Trzeciego Świata, zwłaszcza Afryki. Wymieniona triada postawiona jest w miejsce Boga.

Nie sądzę, by w tej konfrontacji miał przegrać personalistyczny uniwersalizm chrześcijański. Nie tylko dlatego, że obejmuje on (w mniejszym czy większym stopniu) tylko małą część mieszkańców naszego globu, ale przede wszystkim dlatego, że uniwersalizm Kościoła, który w ciągu wieków dojrzywał i pogłębiał się, odpowiada naturze człowieka bardziej aniżeli uniwersalizm konsumentów.

GRZEGORZ GÓRNY

UNIWERSALIZM KATOLICKI A TRADYCJA NARODOWA

Aby zastanowić się nad związkami łączącymi uniwersalizm katolicki z tradycją narodową, należy rozpocząć od rzeczy prymarnych. Po pierwsze, należy odpowiedzieć sobie na pytanie, kim jest człowiek i jaki jest cel jego życia. Chrześcijańska antropologia mówi, że człowiek jest dzieckiem Bożym i dąży do zjednoczenia w miłości z Ojcem.

Skoro życie człowieka ma taki właśnie sens, to wszystko, co istnieje na świecie, posiada swoje miejsce w Boskim planie zbawienia. Trzej młodzieńcy w piecu ognistym śpiewają wręcz o nadprzyrodzonym celu istnienia całej przyrody. Bóg, który zstąpił w historię, nadał tej historii sens. Nadał także sens wspólnotom, w których ludzie żyją.

W świetle Objawienia to Bóg jest twórcą wszystkich narodów. Mówi o tym historia wieży Babel. Kiedy na skutek pychy ludzkość próbuje przekroczyć przyrodzoną sobie kondycję i usiłuje dorównać Bogu, budując wieżę sięgającą nieba, następuje interwencja Najwyższego. Bóg czyni dwie rzeczy. Po pierwsze, miecza ludziom języki (do tej pory posługiwali się jedną mową), po drugie – rozprasza ich po całej ziemi (do tej pory skupieni byli w jednym miejscu). Daje to początek różnicom między narodami. Bóg uznaje, że istnienie tych różnic będzie dla ludzi korzystniejsze niż jedność oparta na pysze i nierealnych ambicjach.

Ze Starego Testamentu wyczytać możemy również, że naród izraelski jest nie tyle narodem WYBRANYM – przecież Bóg nie wybrał go spośród innych istniejących nacji – co narodem wręcz STWORZONYM przez Boga. Jahwe przez usta proroka Izajasza mówi wprost: „Lud ten, który sobie utworzyłem” (Iz 43, 21). Zauważmy, że przed przymierzem Boga z Abrahamem nie ma żadnej historii tego narodu. Prawosławny teolog Andriej Kurajew pisze, że „Abraham nie miał nawet dzieci. Dopiero Najwyższy zaplanował wejść w przymierze z potomstwem bezdzietnego starca, więc mu je ofiarował. Mało tego, nakazał Abrahamowi złożyć w ofierze jego jedyne syna Izaaka – aby Izrael nie rościł sobie pretensji do rzekomego «naturalnego prawa do życia», aby zrozumiał, raz na zawsze, że swoje istnienie zawdzięcza wyłącznie darowi. [...] Taki jest ten naród, stworzony, żeby słuchać, żeby odpowiadać na słowo Boże. Naród zawdzięczający swoje istnienie przymierzu, zgodnie z którym to, co usłyszy, winien przekazać innym. Izrael został stworzony, by treści, którymi oddychał, mogły stopniowo ogarnąć cały świat, oczyszczając go z tego, co pogańskie”.

Jeżeli więc wszystko, co istnieje, ma swoje określone miejsce w Boskim planie zbawienia, jeżeli to Boska interwencja przyczyniła się do powstania narodów i jeżeli sam Bóg przeznaczył określoną misję Izraelowi, którego jako „duchowi semici” (według określenia Piusa XI) jesteśmy spadkobiercami z ducha – to logiczną konsekwencją takiego myślenia musi być uznanie, że w istnieniu narodów tkwi jakaś celowość zamierzona przez Boga.

Przedstawiciele współczesnej myśli politycznej uznają podobne myślenie za patologiczne. Argumentują, że nie należy mieszać różnych porządków: nadprzyrodzonego i doczesnego. Twierdzą, że być może odpowiadało to mentalności ludzi w czasach św. Augustyna, jest jednak anachronizmem dziś, w epoce sekularyzacji. Rzecz jednak w tym, że to sam Bóg już pomieszał te

porządku, osobiście wkraczając w doczesną historię w pewnej peryferyjnej prowincji cesarstwa rzymskiego. Co zaś znaczy przywołane tu słowo „sekularyzacja”? Otóż oznacza ono, że ludzie nie widzą działania Boga w swoim życiu, nie odczuwają Jego obecności w swoich rodzinach, miejscach pracy, szkołach, kościołach. Żyją tak, jak gdyby Boga nie było.

Jeśli brak nadprzyrodzonego spojrzenia na ludzkie dzieje, wówczas historia łatwo traci sens, staje się – jak pisał Szekspir – „opowieścią idioty, pełną wrzasku i wściekłości”. Nawet jeżeli sądzi tak większość ludzi, to chrześcijanin nie może myśleć w podobny sposób. Jan Paweł II, występując w 1995 r. na forum ONZ, tak scharakteryzował podstawową wspólnotę łączącą wszystkie kultury i narody: „Różne kultury są jedynie różnymi odpowiedziami na pytanie o znaczenie ludzkiej egzystencji. I właśnie tu odnajdujemy źródło szacunku, jaki należy się każdej kulturze i każdemu narodowi; każda kultura to próba przeniknięcia tajemnicy świata, a zwłaszcza osoby ludzkiej, każda jest formą wyrażenia ponadczasowego wymiaru życia ludzkiego. W sercu każdej kultury jest jej stosunek do największej z tajemnic: tajemnicy Boga. Nasz szacunek dla cudzej kultury jest zatem zakorzeniony w naszym szacunku dla próby, jaką podejmuje każda wspólnota, by odpowiedzieć na pytanie o życie ludzkie”.

W tym ujęciu narodowość jest zarazem dana, jak i zadana. Różnorodność kultur jest świadectwem różnych wyzwań, predyspozycji i zadań poszczególnych narodów. Wybrany jest więc każdy naród, ale każdy ma inną misję do spełnienia. Zygmunt Krasiński pisał, że każdy naród i każda kultura są różnymi nutami i akordami w wielkiej symfonii, jaką jest ludzkość. W takiej wizji nie ma nacjonalistycznego ekskluzywizmu, lecz panuje uniwersalizm, zakładający wzajemną współpracę i duchowe wzbogacanie się narodów. Owa koncepcja może stanowić antidotum na dwa przeciwstawne, lecz rozpowszechnione dziś zjawiska: z jednej strony na postępującą anomię społeczną, rwanie się więzi mię-

dzyludzkich; z drugiej zaś strony na bałwochwalstwo nacjonalizmu, prowadzące do ubóstwienia narodu.

Zobaczmy na przykładzie Polski, jaki klucz do zrozumienia jej dziejów podsuwa nam Jan Paweł II. W 1979 r. podczas pierwszej pielgrzymki do ojczyzny Ojciec święty powiedział: „Człowiek nie może siebie sam do końca zrozumieć bez Chrystusa. Nie może zrozumieć, ani kim jest, ani jaka jest jego właściwa godność, ani jakie jest jego powołanie i ostateczne przeznaczenie. Nie może tego wszystkiego zrozumieć bez Chrystusa”.

Na pytanie o sens, cel oraz istotę życia nie można więc odpowiedzieć, pomijając osobę Chrystusa. Ponieważ jednak ludzie nie żyją samotnie, lecz we wspólnotach, to samo pytanie, które dotyczyło jednostek, rozciągnąć można na zbiorowość. Na przykład na naród polski. Jak odpowiada na to Jan Paweł II? Otóż „nie można też bez Chrystusa zrozumieć dziejów Polski – przede wszystkim jako dziejów ludzi, którzy przeszli i przechodzą przez tę ziemię [...] nie sposób zrozumieć dziejów narodu polskiego – tej wielkiej tysiącletniej wspólnoty, która tak głęboko stanowi o mnie, o każdym z nas – bez Chrystusa. Jeślibyśmy odrzucili ten klucz dla zrozumienia naszego Narodu, narazilibyśmy się na zasadnicze nieporozumienie. Nie rozumielibyśmy samych siebie. Nie sposób zrozumieć tego Narodu, który miał przeszłość tak wspaniałą, a zarazem tak trudną – bez Chrystusa”.

Punkt wyjścia owej teologii narodu nie jest kolektywistyczny, lecz personalistyczny. To konkretni ludzie, zmagający się z własnymi słabościami, dokonujący osobistych wyborów, tworzą narody. Jeżeli są wierzący, to ich wiara nie może chronić się w sferze prywatności. Prawdziwa wiara emanuje na zewnątrz, wyraża się w całości ludzkiego doświadczenia, wkraczając tym samym w sferę publiczną i tworzącą kulturę. Taka jest po prostu dynamika wiary. Dlatego też postulat prywatyzacji wiary i jej separacji od życia publicznego jest w rzeczywistości pierwszym stopniem na drodze do jej zaniku. Zresztą życie Jezusa, który dla

każdego chrześcijanina jest wzorem do naśladowania, pokazuje, że daleka Mu była idea chronienia wiary w sferze prywatności.

Skoro – zgodnie ze słowami Papieża – Chrystus jest owym uniwersalnym kluczem do zrozumienia narodu, spróbujmy przyjrzeć się właśnie Jemu i Jego stosunkowi do własnego narodu. Otóż Jezus Chrystus był Żydem doskonałym. Jako jedyny zrealizował w pełni swoją żydowskość. Jako jedyny wypełnił Prawo – owych 613 przykazań Tory. Nie odrzucił swojej przynależności narodowej, ale ją przekroczył: „Nie sądzicie, że przyszedłem znieść Prawo albo Proroków. Nie przyszedłem znieść, ale wypełnić” (Mt 5, 17). Jedyny, który pozostawał w pełnej zgodzie z Prawem, był zarazem jedynym, który miał pełną łączność z Bogiem. Pokazał, że obcowanie z Absolutem dokonuje się w zakorzenieniu w Tradycji. Wskazał nam drogę, by nie odrzucać rzeczywistości, lecz ją transcendować. Pokazał, że łaska buduje na naturze, a nie wbrew niej.

Z określeniem żydowskości nie ma kłopotów. Według ortodoksyjnych Izraelitów żydowskość definiowana jest religijnie – jako przymierze z Bogiem. Przymierze to ma swoje wymogi, które ukonkretniają się w Prawie. Im ktoś bardziej przestrzega Prawa, tym pełniej realizuje swoją żydowskość. Co jednak powiedzieć na przykład o polskości, niemieckości, francuskości czy rosyjskości?

Chciałbym w tym miejscu przypomnieć poglądy wybitnego teologa prawosławnego o. Sergiusza Bułakowa, który zauważał, że chrześcijaństwo, chociaż jest powszechne, znajduje wyraz w różnych kulturach i językach (podobnie jak Odwieczne Słowo wcieliło się w konkretny naród i konkretną kulturę). Ponieważ jest skierowane do wszystkich ludzi, nie może być ograniczone do kręgu tylko jednej kultury. Zdaniem Bułakowa przeciwstawienie: narodowe – ogólnoludzkie jest pozorne, gdyż wartości ogólnoludzkie mogą najpełniej wyrażać się nie w jakiejś abstrakcyjnej formie, lecz w kulturze narodowej. Prawosławny teolog uznaje naród za organiczną formę ludzkiej jedności, zarazem

jednak odmawia jej miana wyższej i ostatecznej, ponieważ narodowość nie tylko łączy, ale i dzieli. Dlatego narodowość trzeba pielęgnować, żeby nie wyrodził się z niej chory nacjonalizm. Jak pisze Bułgakov, „uczucia narodowe należy zawsze trzymać na wodzy, poddawać je praktykom ascetycznym i nigdy nie oddawać się im bez granic”.

Podstawowym uświadomieniem sobie takich granic jest stwierdzenie, że to nie człowiek, lecz Bóg jest Panem Historii. To On, jako stwórca ludzi, uformował nasze dusze. Szukanie sensu życia nie polega więc na tworzeniu własnych koncepcji, lecz na odkrywaniu Bożych zamysłów i spełnianiu Jego woli. To samo prawo dotyczy życia zbiorowego: rodzin, wspólnot, narodów. Biblijne dzieje Izraela ukazują najpełniej, że być wybranym to znaczy być posłusznym woli Boga. Wybraństwo nie jest zasługą, nie ma więc powodu, by wbijało w pychę. Oznacza raczej budowanie w sobie postawy służebnej. Bo misja jest służbą.

Często można spotkać się z głosami, że narodowość jest kwestią przypadku. Niektórzy mówią o swojej narodowości jak o przekleństwie, inni jak o szczególnym wyróżnieniu. Tymczasem narodowość jest darem od Boga. Dar ten – jak w biblijnej przypowieści o talentach – można rozmnożyć, można go też zaprzepaścić. Wszystkie narody Europy mają te same źródła i wzorce: judeo-chrześcijańsko-hellenistyczno-romańskie. To samo dostaliśmy wszyscy, pozostaje jednak pytanie: co z tym zrobimy? Tutaj otwiera się zaś pole dla różnorodności w zależności od tego, jak poszczególne narody będą wcielać te uniwersalne wartości w daną kulturę. Nie oznacza to wcale postulatu uniformizacji i zastępnienia Europy w jednej homogenicznej kulturze chrześcijańskiej. W zależności od swojej specyfiki i predyspozycji każdy będzie dodawał coś nowego i oryginalnego do odpowiedzi na to samo podstawowe pytanie: o tajemnicę świata, tajemnicę człowieka, w końcu tajemnicę Boga.

Jak to jednak osiągnąć? Trzeba nam zatoczyć koło i znów wrócić do personalistycznych fundamentów tej teologii. Nie proklamujemy chrześcijańskiej Europy jakimś aktem politycznym, nie powstanie cywilizacja miłości na skutek jakiegoś głosowania. Jestem przekonany, że śluby jasnogórskie Narodu polskiego, dokonane z inicjatywy kardynała Wyszyńskiego, miały większy wpływ na nasze dzieje w XX wieku niż jakakolwiek konstytucja. Śluby te, będące rodzajem przymierza z Bogiem, pozostaną jednak puste, jeśli nie zostaną wypełnione konkretną treścią przez konkretnych ludzi, jeśli zobowiązania wówczas zaciągnięte zostaną złamane. Najważniejsze sprawy na świecie rozgrywają się bowiem w tajnikach ludzkiej duszy, w zakamarkach ludzkich serc.

GRZEGORZ PRZEBINDA

FIDES ET RATIO A ROSJA

Znana teza Fiodora Dostojewskiego: „Rozum i wiara wykluczają jedno drugie”¹ mogłaby stanowić światopoglądową podstawę prawie całej rosyjskiej myśli religijnej XIX wieku. Podobnie ówczesny „religijny nacjonalizm” żywił się w Rosji nie tylko przekonaniem o narodowym wybraństwie, lecz zarazem – na poziomie teoretycznym – opierał swe istnienie na przekonaniu o nieusuwalnej sprzeczności między wiarą a rozumem. Słowianofile, którzy w latach czterdziestych mijającego stulecia oparli swą filozofię na antyracjonalizmie w dziedzinie religijnej, musieli odrzucać całą europejską, zarówno katolicką jak i protestancką, refleksję religijno-filozoficzną. Najpełniej wyraził to Iwan Kiriejewski, jeden z ojców-założycieli i prawodawców tej doktryny, w traktacie pt. *O charakterze oświecenia w Europie oraz jego stosunku do oświecenia w Rosji* (1852). Sformułowałszy swe demaskacyjno-krytyczne uwagi o zachodniej filozofii od Arystotelesa do Hegla jako upadłym królestwie rozumu i sylogizmu, nie czynił większej różnicy między św. Tomaszem z Akwinu a autorem *Phenomenologii ducha*; co więcej – widział genetyczno-logiczną zależność między scholastyką a heglizmem. Akwinata uchodził więc w jego oczach za jednego z protoplastów ateizmu – Hegel prze-

¹ *Zapisi k „Dniewniku Pisatiela” 1876 g. Iz raboczich tietradiej.* W: F. M. D o s t o j e w s k i j. *Połnoje sobranije soczinienij w tridcati tomach.* T. 24. Leningrad 1982 s. 147.

cież pełnił w ówczesnej filozoficznej Rosji funkcję ANTYTEI-STYCZNĄ. Aleksy Chomiakow – drugi prorok słowianofilstwa – słusznie określiwszy heglowską historiozofię mianem „okrutnej immanencji” (czyli heroicznego ateizmu), także widział jej korzenie w europejskim średniowiecznym tomizmie. Od takiego poglądu był już właściwie tylko krok do „śmiałej” tezy Dostojewskiego, iż „papież – to przywódca komunizmu”². Swe nadzieje co do Rosji opierali słowianofile, a potem Dostojewski, na irracjonalnym fideizmie, sądząc, że to niepożądany alians wiary z rozumem (Anzelmowska *fides quaerens intellectum*) doprowadził do upadku katolicko-protestancką Europę.

Antyracjonalizm był więc podstawą rosyjskiego „religijnego nacjonalizmu” w dwojakim sensie: po pierwsze, jako podstawa wszelkiego, a nie tylko rosyjskiego nacjonalizmu (któryż to bowiem nacjonalizm opiera się na kategoriach racjonalnych?); po drugie, tam, gdzie kwestionował syntezę *fides z ratio* w filozofii europejskiej. Odrzucając jednak w totalny sposób *ratio*, rosyjski irracjonalny fideizm lat czterdziestych i pięćdziesiątych XIX wieku wielce zaniedbał sferę historycznej kultury i cywilizacji. To puste miejsce łatwo zapelniali zapadnicy-antyteiści (Aleksander Hercen) lub zwolennicy „materializmu dialektycznego” (ojciec marksizmu rosyjskiego Gieorgij Plechanow). Wielkie sukcesy ateizmu w Rosji 2. połowy XIX wieku wynikały przede wszystkim z intelektualnej słabości tamtejszego religijnego irracjonalizmu o nacjonalistycznym obliczu. Ówcześni rosyjscy ateści i antyteiści (oprócz wspomnianych: Hercena i Plechanowa, jeszcze późny Wissarion Bieliński, Michaił Bakunin, Nikołaj Czernyszewski, Piotr Ławrow) mieli swoje ważne racje, gdy z lekceważeniem odnosili się do antyracjonalizmu i narodowej ksenofobii rosyjskich doktryn *quasi-religijnych*.

² „Papa – przedwoditel kommunizma” (jw.).

Czyżby więc Rosja w gruncie rzeczy była skazana na tę fatalną dychotomię i rozszczępienie w dziedzinie refleksji o religii i kulturze-cywilizacji? Z jednej strony stojący murem nieprzejednani narodowcy-fideiści, a z drugiej – równie uparci – racjonalisci-ateiści, którzy – ustami Hercena – mogli sobie pozwolić na takie oto światopoglądowe impresyjki: „Spory między katolikami a prawosławnymi są prześmieszne – człowiek przenosi się błogosławioną myślą do wieków średnich. Typ owych sporów jest tylko jeden: «Skąd pochodzą wiedźmy – z Kijowa czy z Czernihowa?». Ludziom, którzy w wiedźmy nie wierzą, pozostaje tylko ziewanie... Są również protestanci, którzy ironizują nad jednymi i drugimi, dworując sobie z ich niewiedzy, ale zarazem są całkowicie przekonani, iż wiedźmy pochodzą z Żytomierza”³. Jeszcze w bardziej „naukowy” sposób wyrażał podobne przekonania Plechanow, gdy twierdził, iż w czasach obecnych wszystkie możliwości religii w odniesieniu do „świadomych proletariuszy” zostały już całkowicie wyczerpane⁴.

W książce *Od Czaadajewa do Bierdiajewa. Spór o Boga i człowieka w myśli rosyjskiej (1832-1922)*⁵ starałem się udowodnić, że powyższa dychotomia nie ogarnia, na szczęście, całej rosyjskiej myśli filozoficznej XIX stulecia. Prawdziwymi oponentami rosyjskich okcydentalistów-ateistów nie byli przecież słowianofile-irracjonalisci, lecz ci religijni myśliciele Rosji (Piotr Czaadajew, Pamfil Jurkiewicz, Władimir Sołowjow, częściowo – Nikołaj Bierdiajew), którzy umieli dostrzec łączność wiary z rozumem, a poprzez to – również pokrewieństwo Rosji z chrześcijańską i postoświeceniową Europą. Dopiero po napisaniu wspom-

³ A. I. G i e r c e n. *Sobranije soczinienij w tridcati tomach*. Moskwa 1954-1966 – t. 2 s. 257-258.

⁴ G. W. P l e c h a n o w. *Izbrannyje fitosofskie proizwiedienija w piati tomach*. Moskwa 1956-1958 – t. 2 s. 209.

⁵ Nakładem Polskiej Akademii Umiejętności. Kraków 1998.

nianej książki zapoznałem się z encykliką Jana Pawła II *Fides et ratio* i natychmiast zwróciłem uwagę na fragment dotyczący filozoficznego dziedzictwa Rosji i jego odniesienia do tytułowego problemu: „Przejawem owocnej relacji między filozofią a słowem Bożym są też śmiałe poszukiwania podjęte przez myślicieli bliższych nam w czasie, spośród których chciałbym wymienić takie postaci, jak John Henry Newman, Antonio Rosmini, Jascques Maritain, Etienne Gilson i Edyta Stein w świecie zachodnim, a w kręgu kultury wschodniej uczonych formatu Władimira S. Sołowjowa, Pawła A. Florenskiego, Piotra J. Czaadajewa, Władimira N. Łosskiego” (74).

Wskazując na Piotra Czaadajewa i Władimira Sołowjowa, Jan Paweł II wymienił tych dwóch XIX-wiecznych myślicieli rosyjskich, którzy wnieśli najbardziej istotny wkład w dzieło pogodzenia – mówiąc językiem Lwa Szestowa – racjonalnych Aten z filozoficzną Jerozolimą. Jan Paweł II, który umiał dostrzec i ocenić wkład filozoficznej Rosji w dzieło budowania „owocnej relacji między filozofią a słowem Bożym”, tym samym dopełnił swój ekumenizm nowym, niezwykle istotnym intelektualnym elementem. Zawsze bowiem będę bronić tezy, iż słowiańsko-ekumeniczne dokumenty Jana Pawła II mogą być w Rosji w pełni rozumiane tylko przy uznaniu niesprzeczności między wiarą a rozumem. Z encykliki *Fides et ratio*: „Wiara i rozum są jak dwa skrzydła, na których duch ludzki unosi się ku kontemplacji prawdy”. Z encykliki *Ut unum sint*: „[...] Chrzest św. Włodzimierza w Kijowie był jednym z wydarzeń centralnych na drodze ewangelizacji świata. Zawdzięczają mu wiarę nie tylko wielkie narody słowiańskie europejskiego Wschodu, ale także ludy żyjące za Uralem aż po Alaskę. W tej perspektywie jeszcze pełniejszego uzasadnienia nabiera wyrażenie, którym posłużyłem się wiele razy: Kościół musi oddychać obydwoma płucami!” Te fragmenty – dopełnione o zacytowany powyżej akapit z *Fides et ratio* – można połączyć w jeden nowy wywód: Rosja należy do

chrześcijańskiej Europy nie tylko dlatego, że przed tysiącem lat została ochrzczona przez św. Włodzimierza, ale również z tego powodu, że jej najwięksi religijni myśliciele nowych czasów umieli dostrzec i opisać wspólne pole między *fides* a *ratio*. Z tego też wynikał ich szacunek względem kultury i cywilizacji oraz ponadnarodowy uniwersalizm. I w tym właśnie kontekście można przywołać nieomal programową wypowiedź współczesnego rosyjskiego myśliciela, Siergieja Awierinciewa: „[...] chrześcijański Wschód nie może się obejść bez zachodniego doświadczenia ponad dwustuletniego funkcjonowania wiary wobec wyzwania rzuconego przez Oświecenie, bez tego wszystkiego, co zostało wypracowane przez zachodnią refleksję w sferze teologii moralnej i związanej z nią teologią prawa, bez zachodniego upodobania do niestrudzonego różnicowania niuansów, bez imperatywu intelektualnej uczciwości; w przeciwnym wypadku organiczne prawo demokratycznej cywilizacji będzie u nas wciąż rozgrywane jako karta atutowa przeciw chrześcijaństwu, która na poziomie «małej wiary» jeszcze raz okaże się kartą nie do przebicia. Zachodnie chrześcijaństwo słusznie nas napomina: «Bracia, nie bądźcie dziećmi w swoim myśleniu» (1 Kor 14, 20)” .

Aby jednak nie popaść w pychę oświeceniową i nie utożsamić wiary z rozumem, a Boga z człowiekiem – tak jak to czynił wielki europejski nauczyciel rosyjskich antyteistów, Ludwik Feuerbach – trzeba się również wsłuchać w drugi, prawosławny człon wypowiedzi Awierinciewa: „Chrześcijańskiemu Zachodowi pilnie jest dzisiaj potrzebne prawosławne poczucie tajemnicy, «bojaźni Bożej», ontologicznego dystansu pomiędzy Stwórcą a stworzeniem; potrzebuje on prawosławnej pomocy w walce z erozją poczucia grzechu, [...] mamy niekiedy prawo przypom-

nieć naszym zachodnim braciom: «Podstawą mądrości jest bojaźń Pańska» (Prz 1, 7)”⁶.

O wkładzie Piotra Czaadajewa i Władimira Sołowjowa w dzieło uświadamiania i rozwiązywania powyższych, jakże istotnych dla współczesnej refleksji nad religią problemów pisałem dość obszernie we wspomnianej książce. Tutaj chciałbym tylko jeszcze raz podkreślić, że wiara w niesprzeczność *fides* i *ratio* wyrażała się u obu myślicieli nie tylko przekonaniem o potrzebie rozwoju chrześcijańskiej kultury i cywilizacji, ale także sprzeciwem wobec *quasi*-prawosławnego rosyjskiego nacjonalizmu. Czaadajew twierdzący, że historia stanowi „wychowanie narodów przez Boga”, był zarazem przekonany, iż naród, który kształtuje swą historię podług Bożego planu, ma również „zamecione dróżki cywilizacji”. Narody wypełniające plan Opatrzności potrafią także prawidłowo zagospodarować „świat rzeczy powszednich” – dotyczy to zarówno historii Rosji, jak i Europy. Przypominał, że w Europie zniesienie niewolnictwa pańszczyźnianego dokonało się dzięki wysiłkowi chrześcijan, i pytał jednocześnie prawosławną Cerkiew, „dlaczego nie podniosła macierzyńskiego głosu przeciwko tej wstrętnej przemocy jednej części narodu rosyjskiego nad inną”. W konflikcie „prawdy” z „patriotyzmem” zawsze opowiadał się po stronie tej pierwszej, twierdząc, że jest mu całkowicie obcy postrzegający wszystko w różowych kolorach „patriotyzm szczęśliwego lenistwa”, obowiązujący we współczesnej mu Rosji.

Również Sołowjow był przekonany, że intuicja o związkach chrześcijaństwa z kulturą i cywilizacją może być właściwie rozwinięta tylko przy uznaniu łączności Rosji z Europą, chrześcijańską podług swej genezy i istoty. Swoją zdolność do „duchowej samodzielności” naród rosyjski udowodnił bowiem z chwilą przyswojenia sobie „pierwocin europejskiej kultury”. Bardzo wysoko

⁶ S. A w i e r i n c e w. *Przyszłość chrześcijaństwa w Europie. Próba orientacji*. Tłum. R. Mazurkiewicz. „Znak” 47:1995 nr 478 s. 4.

Sołowjow oceniał reformę cara Aleksandra II, określając ją mianem „zakończenia prac przygotowawczych” oraz jednoczesnym „nadaniem ludowi obywatelskiej pełnoprawności”. Zarazem twierdził krytycznie, że czas po reformie, zamiast być okresem odrodzenia rosyjskiego ludu przez „bardziej kulturalną warstwę”, stał się okresem wpływów „źle przyswojonych odpadów zachodniej historii”. Tymi słowami Sołowjow jednoznacznie potępiał współczesny sobie rewolucjonizm, socjalistyczny egalitaryzm i antyteizm, ale także niechrześcijański nacjonalizm, w innym miejscu określony przez niego mianem „zoologicznego patriotyzmu”. Pisał – a dotyczyło to szczególnie sytuacji w Rosji, która w swoim czasie nie przeszła „próby ognia humanizmu i Oświecenia” – o potrzebie dialogu wiary z kulturą. Kultura bez wiary jest martwa, ale wiara bez kultury jest na ogół „niemądra”, fanatyczna, i często przynosi plody zatrute. Na tej ostatniej intuicji oparł swój transcendentno-humansityczny uniwersalizm: „Historyczne doświadczenie zarówno obcych narodów, jak i nasze własne wystarczająco unaocznia, do czego prowadzi silna (albo sprawiająca takie wrażenie) wiara, jeżeli «oświecenie» jest słabe. Przeto *bliski* cel historycznego procesu i naszej społecznej działalności stanowi pełny rozwój i rozpowszechnienie humanistycznej kultury, która stanowi zarówno konieczny element zarówno samego chrześcijaństwa, jak i religii bogo-ludzkiej”.

*

Metropolita lubelski, organizując to seminarium, wyraził życzenie, aby dyskutanci, z jednej strony, unikali referatów o „przeglądowo-historycznym ujęciu”, a z drugiej – „skupili uwagę na tych chrześcijańskich inspiracjach kultury, które stanowią obecnie przedmiot dyskusji, w przyszłości zaś winny stać się dziedziną bliskiej współpracy zarówno ludzi Kościoła, jak

i twórców kultury”. Sądzę, że gdy dzisiaj dyskutujemy na temat uniwersalizmu katolickiego i jego stosunku do tradycji narodowej, możemy sporo zaczerpnąć od najlepszych przedstawicieli rosyjskiej myśli ubiegłego i obecnego stulecia (Piotr Czaadajew, Władimir Sołowjow, Siemion Frank, Nikołaj Łoski, Piotr Struwe). A czy z tego nie wynika, iż Rosja – poprzez swą religię, myśl, kulturę i literaturę – stanowi nieodłączną część chrześcijańskiej Europy?

WŁADYSŁAW PANAS

UNIWERSALIZM KATOLICKI A TRADYCJA NARODOWA (skrót)

1. Kiedy zastanawiamy się nad stosunkiem katolickiego uniwersalizmu do narodowej tradycji, to wypada przypomnieć, że relacja ta jest oparta na trwałym fundamencie, który nie podlega żadnym zmianom. Ani dzisiaj, ani kiedykolwiek indziej. Mówiąc językiem symbolicznym, z jednej strony stale obowiązuje Pawłowa formuła: „A tu już nie ma Greka ani Żyda, obrzezania ani nieobrzezania, barbarzyńcy, Scyty, niewolnika, wolnego, lecz wszystkim we wszystkich [jest] Chrystus” (Kol 3, 11), z drugiej zaś są wspólnoty etniczne ze swoimi tradycjami oraz Kościoły lokalne w Rzymie i w Koryncie, w Galacji i w Efezie, w Filipi i w Kolosach, w Tesalonice i na całym świecie. I ciągle chodzi o to samo: o delikatną i mądrą równowagę między powszechnym i poszczególnym, między uniwersalnym i partykularnym. Jedność, przenikająca wielość i różnorodność, oraz różnorodność i mnogość, odnajdująca swoje miejsce w jedności – oto podstawa tej relacji. Każde zachwianie, każde przechylenie na którąś z tych stron jest złe i przynosi określoną szkodę zarówno wartościom uniwersalnym, jak i wartościom partykularnym, zarówno potrzebie jedności, jak i potrzebie odrębności.

2. Tak więc ogólna zasada, określająca stosunek uniwersalizmu katolickiego do tradycji narodowej, pozostaje nienaruszona, ale zmianie ulegają jednak okoliczności i warunki, w jakich

realizuje się ona w świecie. W XX wieku pojawiły się i nieustannie przybierają na sile nowe zjawiska, które w jednakim bodajże stopniu zagrażają zarówno powszechnym wartościom chrześcijańskim, jak i partykularnym tradycjom etnicznym. Zjawiska te przybierają postać jakiegoś „nowego uniwersalizmu” lub też, ściślej rzecz traktując, pseudouniwersalizmu. Zostały już one nieźle rozpoznane i wystarczy wymienić je tu tylko hasłowo: jest to przede wszystkim, dokonująca się w rozmaitych dziedzinach życia, globalizacja oraz idąca w ślad za nią homogenizacja kultury. W samej refleksji musimy uwzględnić ten nowy kontekst, bo to on wyznacza faktyczną rangę problemu. Zapytajmy zatem: jak w świetle tych negatywnych procesów przedstawia się sprawa katolickiego uniwersalizmu i tradycji narodowej?

3. Wobec sformułowanej w ten sposób kwestii odpowiedź narzuca się niejako automatycznie: trzeba się bronić! Trzeba bronić chrześcijańskiego uniwersalizmu i trzeba bronić tradycji narodowej. Być może w nadchodzącej przyszłości Kościół powszechny będzie w świecie jedyną poważną instancją troszczącą się – właśnie w imię troski o uniwersalizm! – o poszczególne tradycje narodowe. Lecz czy te poszczególne wspólnoty etniczne wykażą się podobną troską o uniwersalne wartości chrześcijańskie? Pytanie nie jest bynajmniej retoryczne, albowiem istnieją takie style obrony, które – wbrew pozorom – przynoszą więcej szkód niż pożytków. W dość powszechnym bowiem przekonaniu, niestety, również jakoś praktykowanym, obrona narodowej tradycji ma polegać głównie na zamknięciu się w etnicznej twierdzy, możliwie szczelnie odciętej od otaczającego świata. Taka etniczna monada prawie *ex definitione* wchodzi w konflikt z inną etniczną monadą. I tak rzeczywistość ludzka przekształca się (a raczej mogłaby przekształcić się) w chaotyczny zbiór narodowych tradycji, które są wobec siebie permanentnie wrogo nastawione lub nawet – w skrajnych przypadkach – prowadzą ze sobą wojnę. W takiej sytuacji katolicki uniwersalizm zacząłby w szybkim

tempie partykularyzować się, stając się jakąś służebną ideologią dla różnego typu nacjonalizmów. Czy jest więc możliwa inna opcja, skuteczniejsza? Sądzę, że tak. Chodzi o takie pielęgnowanie narodowej tradycji, które nie gubi perspektywy uniwersalnej i które nie prowadzi do przeciwstawienia własnej tradycji innym tradycjom etnicznym. Słowem, chodzi o takie pojmowanie narodowej tradycji, w których troska i pamięć o własnej tradycji łączy się z troską i pamięcią o innych. Trzeba ponownie przemyśleć przytoczoną na wstępie formułę św. Pawła. I należy ją odpowiednio wypełnić. Może właśnie dzisiaj – bardziej niż kiedykolwiek – jest to zadanie szczególnie ważne i pilne.

