ETHOS

Rok 5

1992 Nr 1 (17)

* Od Redakcji: Zło z korzenia nieprawdy (T. S. i W. Ch.) **3**
* JAN PAWEŁ II, Przywrócić wartości Europie (fragment homilii wygłoszonej we Włocławku, 7 VI 1991) **13**

KORZENIE ZŁA

* Ks. Czesław S. BARTNIK, Szatan społeczny **19**
* Adam RODZIŃSKI, Zła wolność **29**
* Krzysztof KĄKOLEWSKI, Nie-poznanie jako źródło zła **35**

CZŁOWIEK TWÓRCĄ I OFIARĄ STRUKTUR ZŁA

* Jan PAWEŁ II, Grzech społeczny (fragment adhortacji „Reconciliatio et poenitentia") **51**
* Jacek FILEK, Ponura twarz Kaina czyli podstawowa struktura zła **54**
* Jan SZCZEPAŃSKI, Człowiek w strukturach zła **66**
* Bp Adam LEPA, Manipulowanie człowiekiem jako problem współczesnej pedagogii **77**
* Wojciech CHUDY, Kłamstwo jako korupcja antropologiczna **88**
* Michał GŁOWIŃSKI, Mowa i zło **97**

ZŁO W DOBRO PRZEMIENIAĆ

* Ks. Jerzy POPIEŁUSZKO, Zło dobrem zwyciężać (fragment ostatniej homilii) **107**
* Alicja GRZEŚKOWIAK, Karta Praw Rodziny Stolicy Apostolskiej na tle międzynarodowych aktów praw człowieka **109**
* Josef PIEPER, „Kto jest bez winy..." **132**
* Tadeusz STYCZEŃ SDS, Rodzina źródłem i szkołą życia **135**
* Ks. Alfred WIERZBICKI, Doświadczalny punkt wyjścia filozofii wyzwolenia **145**
* Tomasz SOLDENHOFF, Marka Hłaski niesienie Krzyża... **153**
* Michał POROWSKI, Ludzkie prawa więźniów **164**
* Dyskusja redakcyjna o strukturach zła (oprac. Karol Klauza) **179**

MYŚLĄC OJCZYZNA...

* Bp Józef ŻYCIŃSKI, Narcyz a Ojczyzna. O ostrożnym użytkowaniu alternatywy **185**

OMÓWIENIA I RECENZJE

* Irena SŁAWIŃSKA, My i Oni w polskiej literaturze łagrowej **191**
* Franciszka W. WAWRO, Dostrzec w umierającym człowieka (rec. książki *W stronę człowieka umierającego. O ruchu hospicjów w Polsce*, red. J. Drążkiewicz, Warszawa 1989) **197**
* Marek PIECHOWIAK, Na bezdrożach filozofii postępu (rec. książki Z. Krasnodębskiego: *Upadek idei postępu*, Warszawa 1991) **197**
* Ewa PODREZ, Czy wciąż jeszcze ethos lewicy?... (rec. książki A. Mencwela: *Etos lewicy*, Warszawa 1990) **209**
* Janusz PLISIECKI, Kino rzeczywistości ludzkiego wnętrza (o filmie K. Kieślowskiego *Podwójne życie Weroniki*) **214**

SPRAWOZDANIA

* Romualda HANKOWSKA, Zło i krzyż (sprawozdanie z wystawy *Zło dobrem zwyciężaj*, Włocławek X-XI 1991) **219**
* Wojciech CHUDY, Metafizyka a metafizyki. Ku diagnozie filozofii współczesnej (sprawozdanie z konferencji naukowej *Metafizyka na rozdrożu*, X 1991) **224**
* Jacek WOJTYSIAK, Zrozumieć politykę (sprawozdanie z XXXIII Tygodnia Filozoficznego KUL, III 1991) **228**
* Agata KOSS, Czy literatura może pomóc w rozumieniu rzeczywistości? (zapiski z II Tygodnia Polonistów KUL, XI 1991) **233**

PONTYFIKAT W OCZACH ŚWIATA

* Trzynasty rok pontyfikatu Jana Pawła II (Maria Filipiak) **238**

BIBLIOGRAFIA

* Jan Paweł II na temat człowieka w sytuacji zła (Maria Filipiak) **249**

* Noty o autorach **259**
* Summary **265**
* Contents **267**

OD REDAKCJI

ZŁO Z KORZENIA NIEPRAWDY

Zło współstanowi kontekst życia ludzkiego. Odkąd, przekraczając grzechem granicę „początku" teologicznego, człowiek zamieszkał w doczesności, jest zmuszony zmagać się ze złem w sobie i wokół siebie. Problem zła dotykający istotę ludzką z różnych stron: od strony przyrody, z ręki innych ludzi czy z własnej woli – jest jednym z najtragiczniejszych i – trzeba to powiedzieć – najbardziej fascynujących myśl człowieka problemów.

Na przestrzeni dziejów można zaobserwować nieprzerwany właściwie ciąg usiłowań geniuszu ludzkiego pragnącego zapanować rozumowo, moralnie lub artystycznie – nad złem. Można wymienić tylko kilka z najbardziej znaczących dla rodu ludzkiego przejawów borykania się z problemem zła; przejawów – dodajmy – wiążących się z dramatami egzystencjalnymi lub światopoglądowymi twórców. A więc Wolter i trzęsienie ziemi w Lizbonie, Dostojewski i dzieci krzywdzone przez choroby i ludzi, Tadeusz Borowski i Adorno wobec Oświęcimia oraz Szałamow i Sołżenicyn wobec Kołymy, wreszcie najbardziej współczesny przykład: doktor Nathanson i jego film *Niemy krzyk*.

U ostatecznych korzeni zła tkwi tajemnica stanowiąca teologiczną istotę grzechu, tajemnica, którą rozświetlić może dopiero odpowiedź na pytanie wielkiego Anzelma z Aosty: Cur Deus homo? Dlaczego Bóg człowiekiem? Ale jak daleko musi zawędrować już na drodze w głąb samego siebie ten człowiek, który to pytanie stawia? Czy nie musi mieć już za sobą drogi Pascala? „Nędza pcha do rozpaczy, duma do zarozumienia. Wcielenie ukazuje człowiekowi wielkość jego nędzy przez wielkość lekarstwa, jakiego było trzeba". Konieczna była aż taka interwencja! „Sprawa człowieka" musiała się stać „sprawą Boga-Człowieka", by człowiek odnalazł – wraz z Nim i w Nim – samego siebie.

Podejmując w niniejszym numerze „Ethosu" temat Człowiek wobec zła nie pretendujemy do podjęcia, a tym bardziej rozwiązania tego problemu w całej jego obszerności i złożoności. Zawartość numeru wypełniają w większości materiały omawiające problem zła z punktu widzenia różnych konkretnych dziedzin, w których ono występuje. Stąd ogólniejsza, a co się z tym wiąże, trudniejsza „w pierwszym czytaniu" optyka tego edytorialu, stawiającego sobie za cel zarysowanie całościowej wykładni numeru. Podejmujemy tę część problematyki zła, której aktualność jawi się może najbardziej groźnie w naszych czasach.

Zło w kontekście antropologiczno-etycznym to antywartość, która uobecniła się w świecie ludzkim, odkąd człowiek otrzymał wolność i stanął z nią w obliczu prawdy. Wartością współmierną do tej podstawowej sytuacji antropologicznej jest prawda o tożsamości człowieka, czyli prawda o jego godności.

Sprawa spełnienia tożsamości człowieka nie rozstrzyga się jednak bez reszty – wbrew temu, co sądził Sokrates – na płaszczyźnie samopoznania, lecz dopiero na płaszczyźnie wolnego wyboru i – mającego w nim swe źródło – działania. Samopoznanie dla samospełnienia człowieka, dla uzyskania przezeń pełni swej tożsamości jest warunkiem koniecznym, lecz nie wystarczającym. Jedynie wybory i działania, które posiadają znamię miłości, czyli znamię współmiernej odpowiedzi na prawdę o wartościach, zwłaszcza na prawdę o godności człowieka, są dopiero w stanie zagwarantować mu tę pełnię, która definitywnie rozstrzyga o jego tożsamości z samym sobą. Problem tożsamości człowieka sprowadzałby się więc do tego, by człowiek nie tylko poznał prawdę o sobie, lecz by ją także wybrał, by po prostu „czynił miłość". Osobliwością tej tezy jest zatem to, że ostatnie słowo w sprawie człowieka (anthropos) przenosi się z poznania (logos) na czyn (praxis), z antropologii do antropopraksji, oraz że dopiero w spełnianiu aktów miłości widzi dla człowieka możliwość samospełnienia, możliwość uzyskania „definitywnej definicji" samego siebie. Osobliwością tej tezy jest jednak i to, że w akcie poznania obiektywnej prawdy o człowieku, w antropologii, zwłaszcza zaś w akcie samopoznania, widzi konieczny – choć jeszcze nie wystarczający – warunek aktu miłości.

Odwieczny problem zła antropologicznego – „problem kainowy" – zasadza się na wyborze takiego działania, w którym nieobecna jest miłość. Człowiek człowiekowi (drugiemu, sobie, wspólnocie) czyni zło. W czynie tym objawia się, a poniekąd i warunkuje go, negacja prawdy o człowieku, będącej zarazem prawdą człowieka, właśnie koniecznym warunkiem jego tożsamości. Klasyczna koncepcja zła jako braku dobra ukazuje tutaj swoje antropologiczne oblicze: zło jako b r a k m i ł o ś c i, u podstaw którego leży b r a k p r a w d y.

Jeśli akt miłości jest aktem wyboru prawdy o człowieku, prawdy uprzednio rozpoznanej, to w takim razie sprawa samospełnienia człowieka może być zagrożona już na poziomie jego samopoznania, a to wskutek błędnego ujęcia prawdy o samym sobie. Błąd w samopoznaniu to coś, co ma miejsce – podobnie jak akt miłości – w samym podmiocie, w j e g o w n ę t r z u. Lecz ten, kto błądzi, nie wie, że błądzi. Błądzący jest raczej ofiarą błędu (wynikającego z „nie-poznania", jak to nazywa w tym numerze „Ethosu" Krzysztof Kąkolewski) niż jego autorem, zupełnie inaczej aniżeli w przypadku miłości, kiedy to sam podmiot decyduje się na wybór lub odrzucenie poznanej przez siebie prawdy o człowieku. Miłość może być wyłącznie dziełem samego podmiotu. Natomiast błąd może mieć swe źródło p o z a n i m

samym, może być „dziełem" kogoś z zewnątrz. Nie musi się przy tym wiązać z zaniedbaniem osób odpowiedzialnych za szerzenie oświaty i wykształcenia, z brakiem dopływu informacji, z ich niedomiarem. Niekiedy może się wiązać z ich nadmiarem. Człowiek może się stać obiektem zamierzonej dezinformacji. Niekiedy zaplanowany system indoktrynacji podsuwa mu w sugestywny sposób przeróżne półprawdy o człowieku w przebraniu wyzwalającej go prawdy. Jest to najskuteczniejszy sposób manipulowania człowiekiem. Wykorzystuje on bowiem do maksimum jego dobrą wolę. Korzysta z rozpędu jej dynamiki. Zwodzi i wodzi mocami jej własnej energii. Manipulowany nie zdaje sobie sprawy z tego, że jest obiektem ukrytych strzelców, że ktoś oddziałuje zdalnie na jego wybory przez kształtowanie jego świadomości. Jest przekonany, że sam o sobie stanowi, że kieruje się prawdą. Wybiera nie wiedząc, że wybiera to, co już za niego i dla niego ktoś inny wybrał. Taki „rząd duszami" możliwy jest zwłaszcza dla tego, kto zdołał w swym ręku skoncentrować znaczną siłę masowych środków przekazu.

Istnieje pewien – wcale nierzadki w dzisiejszym społeczeństwie – rodzaj ulegania złu, będący swoistym połączeniem drogi „nie-poznania" i drogi manipulacji. Jego istotą jest niechęć do otwierania się na prawdę, unikanie dialogu, z jednej strony; z drugiej zaś, bezkrytycyzm i intelektualna bezwolność. Ktoś, kto „poprzestaje na tym, co wie" lub nie lubi konfrontacji swoich poglądów z innymi, zamyka się często w wygodnym błędzie lub przyjmuje przypadkowe czy narzucone opinie jako własne. (W obecnym numerze „Ethosu" Czytelnik znajdzie kilka artykułów ukazujących zagrożenia płynące z tego typu postawy).

Często jednak ośrodki zdalnego sterowania ludźmi nie umieją sobie zapewnić spodziewanej skuteczności oddziaływania na ich wybory drogą samego tylko kształtowania ich przeświadczeń. Uciekają się wtedy do bardziej bezpośredniego – a przez to bardziej jawnego – sposobu manipulowania ludzkimi decyzjami. Są to groźba lub obietnica: groźba pozbawienia człowieka wartości niezbędnych dla jego egzystencji i normalnego rozwoju lub obietnica zdobycia ich w ułatwiony sposób. Formy i zasięg stosowanego tu – alternatywnie czy łącznie – przekupstwa lub przymusu mogą być najrozmaitsze. Wspólne im obu jest to, co je różni od metod manipulowania za pośrednictwem informacji: obie rezygnują z osłaniania prawdy jej pozorami.

Nie wolno nie widzieć i nie doceniać wagi tych zewnętrznych, pośrednich źródeł zagrożenia tożsamości człowieka. Upadek komunistycznego totalitaryzmu nie usunął całkowicie zła tkwiącego w niektórych strukturach prawnych, instytucjach czy mass mediach. Pojawiły się także nowe zagrożenia, które nazwać można strukturalnymi. Trzeba jednak dostrzegać również nieprzekraczalną granicę ich zasięgu. Jest nią próg ludzkiej wolności, owo: „mogę, nie muszę". Jest nią próg – nieodłączalnego wręcz od samego człowieczego sposobu bycia – pytania: Kim jestem naprawdę? Próg pyta-

Zło w kontekście antropologiczno-etycznym to antywartość, która uobecniła się w świecie ludzkim, odkąd człowiek otrzymał wolność i stanął z nią w obliczu prawdy. Wartością współmierną do tej podstawowej sytuacji antropologicznej jest prawda o tożsamości człowieka, czyli prawda o jego godności.

Sprawa spełnienia tożsamości człowieka nie rozstrzyga się jednak bez reszty – wbrew temu, co sądził Sokrates – na płaszczyźnie samopoznania, lecz dopiero na płaszczyźnie wolnego wyboru i – mającego w nim swe źródło – działania. Samopoznanie dla samospełnienia człowieka, dla uzyskania przezeń pełni swej tożsamości jest warunkiem koniecznym, lecz nie wystarczającym. Jedynie wybory i działania, które posiadają znamię miłości, czyli znamię współmiernej odpowiedzi na prawdę o wartościach, zwłaszcza na prawdę o godności człowieka, są dopiero w stanie zagwarantować mu tę pełnię, która definitywnie rozstrzyga o jego tożsamości z samym sobą. Problem tożsamości człowieka sprowadzałby się więc do tego, by człowiek nie tylko poznał prawdę o sobie, lecz by ją także wybrał, by po prostu „czynił miłość". Osobliwością tej tezy jest zatem to, że ostatnie słowo w sprawie człowieka (anthropos) przenosi się z poznania (logos) na czyn (praxis), z antropologii do antropopraksji, oraz że dopiero w spełnianiu aktów miłości widzi dla człowieka możliwość samospełnienia, możliwość uzyskania „definitywnej definicji" samego siebie. Osobliwością tej tezy jest jednak i to, że w akcie poznania obiektywnej prawdy o człowieku, w antropologii, zwłaszcza zaś w akcie samopoznania, widzi konieczny – choć jeszcze nie wystarczający – warunek aktu miłości.

Odwieczny problem zła antropologicznego – „problem kainowy" – zasadza się na wyborze takiego działania, w którym nieobecna jest miłość. Człowiek człowiekowi (drugiemu, sobie, wspólnocie) czyni zło. W czynie tym objawia się, a poniekąd i warunkuje go, negacja prawdy o człowieku, będącej zarazem prawdą człowieka, właśnie koniecznym warunkiem jego tożsamości. Klasyczna koncepcja zła jako braku dobra ukazuje tutaj swoje antropologiczne oblicze: zło jako b r a k m i ł o ś c i, u podstaw którego leży b r a k p r a w d y.

Jeśli akt miłości jest aktem wyboru prawdy o człowieku, prawdy uprzednio rozpoznanej, to w takim razie sprawa samospełnienia człowieka może być zagrożona już na poziomie jego samopoznania, a to wskutek błędnego ujęcia prawdy o samym sobie. Błąd w samopoznaniu to coś, co ma miejsce – podobnie jak akt miłości – w samym podmiocie, w j e g o w n ę t r z u. Lecz ten, kto błądzi, nie wie, że błądzi. Błądzący jest raczej ofiarą błędu (wynikającego z „nie-poznania", jak to nazywa w tym numerze „Ethosu" Krzysztof Kąkolewski) niż jego autorem, zupełnie inaczej aniżeli w przypadku miłości, kiedy to sam podmiot decyduje się na wybór lub odrzucenie poznanej przez siebie prawdy o człowieku. Miłość może być wyłącznie dziełem samego podmiotu. Natomiast błąd może mieć swe źródło p o z a n i m

samym, może być „dziełem" kogoś z zewnątrz. Nie musi się przy tym wiązać z zaniedbaniem osób odpowiedzialnych za szerzenie oświaty i wykształcenia, z brakiem dopływu informacji, z ich niedomiarem. Niekiedy może się wiązać z ich nadmiarem. Człowiek może się stać obiektem zamierzonej dezinformacji. Niekiedy zaplanowany system indoktrynacji podsuwa mu w sugestywny sposób przeróżne półprawdy o człowieku w przebraniu wyzwalającej go prawdy. Jest to najskuteczniejszy sposób manipulowania człowiekiem. Wykorzystuje on bowiem do maksimum jego dobrą wolę. Korzysta z rozpędu jej dynamiki. Zwodzi i wodzi mocami jej własnej energii. Manipulowany nie zdaje sobie sprawy z tego, że jest obiektem ukrytych strzelców, że ktoś oddziałuje zdalnie na jego wybory przez kształtowanie jego świadomości. Jest przekonany, że sam o sobie stanowi, że kieruje się prawdą. Wybiera nie wiedząc, że wybiera to, co już za niego i dla niego ktoś inny wybrał. Taki „rząd duszami" możliwy jest zwłaszcza dla tego, kto zdołał w swym ręku skoncentrować znaczną siłę masowych środków przekazu.

Istnieje pewien – wcale nierzadki w dzisiejszym społeczeństwie – rodzaj ulegania złu, będący swoistym połączeniem drogi „nie-poznania" i drogi manipulacji. Jego istotą jest niechęć do otwierania się na prawdę, unikanie dialogu, z jednej strony; z drugiej zaś, bezkrytycyzm i intelektualna bezwolność. Ktoś, kto „poprzestaje na tym, co wie" lub nie lubi konfrontacji swoich poglądów z innymi, zamyka się często w wygodnym błędzie lub przyjmuje przypadkowe czy narzucone opinie jako własne. (W obecnym numerze „Ethosu" Czytelnik znajdzie kilka artykułów ukazujących zagrożenia płynące z tego typu postawy).

Często jednak ośrodki zdalnego sterowania ludźmi nie umieją sobie zapewnić spodziewanej skuteczności oddziaływania na ich wybory drogą samego tylko kształtowania ich przeświadczeń. Uciekają się wtedy do bardziej bezpośredniego – a przez to bardziej jawnego – sposobu manipulowania ludzkimi decyzjami. Są to groźba lub obietnica: groźba pozbawienia człowieka wartości niezbędnych dla jego egzystencji i normalnego rozwoju lub obietnica zdobycia ich w ułatwiony sposób. Formy i zasięg stosowanego tu – alternatywnie czy łącznie – przekupstwa lub przymusu mogą być najrozmaitsze. Wspólne im obu jest to, co je różni od metod manipulowania za pośrednictwem informacji: obie rezygnują z osłaniania prawdy jej pozorami.

Nie wolno nie widzieć i nie doceniać wagi tych zewnętrznych, pośrednich źródeł zagrożenia tożsamości człowieka. Upadek komunistycznego totalitaryzmu nie usunął całkowicie zła tkwiącego w niektórych strukturach prawnych, instytucjach czy mass mediach. Pojawiły się także nowe zagrożenia, które nazwać można strukturalnymi. Trzeba jednak dostrzegać również nieprzekraczalną granicę ich zasięgu. Jest nią próg ludzkiej wolności, owo: „mogę, nie muszę". Jest nią próg – nieodłączalnego wręcz od samego człowieczego sposobu bycia – pytania: Kim jestem naprawdę? Próg pyta-

nia, które jest niezbywalnym prawem człowieka i zarazem osaczającą go wciąż znienacka powinnością. Pytanie to dyktuje najwyższą ostrożność w zrzucaniu odpowiedzialności za czyny jednostek na tzw. struktury i – odpowiednio – w usprawiedliwianiu aktualnego postępowania poszczególnych osób wyłącznie brakiem określonych warunków zewnętrznych. Nawet najbardziej wyrafinowany system dezinformacji i przemocy nie jest władny sam przez się zawładnąć człowieczeństwem, podmiotowością kogokolwiek. Zniewolenie, do jakiego zmierza system czy struktura, musi w końcu przybrać postać aktu zgody danego podmiotu na działania zniewalające, postać aktu samozakłamania i samozniewolenia. Akt kapitulacji wewnętrznej wobec aktu przemocy jest wciąż jeszcze aktem wolności. Poza tym tzw. system przemocy nie „staje się" nigdy sam przez się, lecz jest dziełem określonych, konkretnych osób ludzkich, i w swym powstaniu, i trwaniu. Oto dlaczego najbardziej radykalne zagrożenie człowieka pochodzi ostatecznie od niego samego, ze strony jego wolnego wyboru, wyboru negacji prawdy o godności człowieka, czyli ze strony negacji miłości. Popaść w najbardziej radykalny kryzys to wybrać nieprawdę, niemiłość i trwać w niej.

Smutną oczywistością doświadczenia, któremu w imieniu nas wszystkich przejmujące świadectwo składa Owidiusz swym: video meliora proboque deteriora tamen sequor (widzę i aprobuję to, co dobre, czynię zaś to, co złe), jest, że człowiek raz po raz wybiera tę antymiłość, że dokonuje śmiercionośnych aktów rozbicia swej tożsamości. Sama więc logika problemu samoidentyfikacji prowadzi nas do kolejnego, centralnego dla sprawy człowieka pytania: Czy w obliczu tych tragicznych faktów – skoro są tak częste – nie trzeba człowiekowi wyciągnąć wniosku, że nie ma on w sobie samym dość mocy, by wybrać miłość, czyli dość mocy, by wybrać i udźwignąć w niej samego siebie, ciężar i cenę swej tożsamości. Amor meus – pondus meum. Czy fakty te nie każą mu zwątpić w samego siebie, uznać, że jest „pasją daremną"? Czy nie usprawiedliwiają wręcz jakiejś ostatecznej, rodzącej rozpacz niewiary w samego siebie, skoro właśnie one ukazują mu jego własny status egzystencjalny jako naznaczony absurdem i – co gorsza – przez siebie samego spowodowany, więcej – ciągle nadal przez siebie samego powodowany, ciągle bowiem na nowo wybierany?

W tej właśnie perspektywie węzłowy dla sprawy tożsamości moralnej człowieka i jej poczucia problem: miłować albo nie miłować, przechodzi w problem-dramat: móc albo nie móc miłować. Odtąd: m ó c a l b o n i e m ó c b y ć s a m y m s o b ą (innymi słowy: będąc – bo nie mogąc nie być – człowiekiem rzeczywistym, móc albo nie móc stać się również człowiekiem prawdziwym) to pochodna: m ó c a l b o n i e m ó c m i ł o w a ć. W tej też postaci problem miłości staje się pytaniem, z którego pozytywnym rozwiązaniem człowiek dopiero może wiązać to wszystko, co odtąd już zasługuje wyłącznie na nazwę problemu samoocalenia, zbawienia i na miano jedynej dla człowieka n a d z i e i. Nadziei na prawdziwego człowieka, człowieka na

miarę prawdy o człowieku. Sens nadziei musi być współkonstytuowany przez wartość prawdy. Nadzieja w imię prawdy! Dać nadzieję człowiekowi to dać mu nadzieję na samoocalenie, a dać mu nadzieję na samoocalenie to dać mu nadzieję na: móc miłować, móc wybrać prawdę o sobie, móc wybrać czynem współmierną na nią odpowiedź. Nie ma innego problemu nadziei, jeśli słowo „nadzieja" ma nie kłamać, jeśli ma nie być użyte po to, by zasłonić człowiekowi dokładnie to, co winno mu przede wszystkim odsłonić: drogę do „móc miłować". Oto dlaczego właśnie w drodze na szczyt Golgoty, na szczyt Miłości, która się stała naszą „jedyną nadzieją", padły słowa: „Ja się na to narodziłem i na to przyszedłem na świat, aby dać świadectwo prawdzie" (J 18, 37).

Wszelka więc próba zlokalizowania problemu nadziei poza kontekstem „móc miłować" i poza horyzontem prawdy obiektywnej o człowieku oznacza zepchnięcie problemu na bezdroża. Oznacza fałsz już w samym jego stawianiu, wykluczający z góry możliwość trafnej odpowiedzi. Słabość ludzka – wspomagana powierzchownością myślenia – była, jest i zawsze będzie łatwym łupem piewców złudnych nadziei. Łatwo jest człowiekowi ulec pokusie dania wiary tym, którzy zdają się gwarantować mu bardziej atrakcyjną i zarazem krótszą drogę do pełni samego siebie; drogę, która ma mu właśnie zaoszczędzić owego – skrajnie trudnego – „móc miłować".

Nasz wiek XX jest jednak okresem szczególnie podatnym na powab różnych odcieni wypreparowanego z prawdy, a więc zmistyfikowanego pojęcia nadziei. Po okresie mitu klasy oraz mitu rasy, które owładnęły umysłami rzesz ludzkich i doprowadziły do nieobliczalnych ofiar, ludzkość wchodzi – a w wielkiej części już weszła! – na drogę powtarzającą dawny, bo sięgający epoki Oświecenia, schemat odwracania się od prawdy o człowieku. Na drogę wyzwolenia siebie – poza prawdą.

Dotykamy tu źródła bodaj większości przejawów zła antropologicznego naszych czasów. Jego istotą jest w y k o r z e n i e n i e człowieka z samego siebie i zastąpienie jego prawdy – natury – wzorem, modelem czy ideałem stosowanie do osobistej „strategii życia" dyktowanej przez „libido" (sentiendi, possidendi czy dominandi) lub – konformizująco – stosownie do potrzeb większości, epoki kulturowej czy ideologii. To zło nie jest na początku prymitywną demonstracją siły czy kłamstwa. Jest – można rzec – na miarę intelektualnych technik XX wieku. Realizuje się na drodze niezwykle zwodniczego, gdyż prawie niezauważalnego, eliminowania prawdy z miłości i – konsekwentnie – z nadziei. Zwodniczość operacji polega na podstawieniu pod słowo „prawda" znaczenia, które jest zaprzeczeniem jej autentyczności. I na pozostawieniu... słowa! Ma to swój efekt. Słowo, które dotąd znaczyło „odkrywać siebie", znaczyć ma odtąd „k r e o w a ć s i e b i e". „Konstatować prawdę o sobie" znaczy teraz „k o n s t y t u o w a ć p r a w d ę o s o b i e". Wyobraźnia twórcza zastępuje lub zdominowuje intelekt. Podmiot odnośnego aktu staje się z odkrywcy prawdy o sobie jej twórcą. Zostaje obwołany

autokreatorem. Droga do kreacji samego siebie staje się jedyną do... wyzwalającej prawdy o sobie!

Odpada tu więc z zasady potrzeba odkrywania prawdy o sobie przez samopoznanie. Odpada też obowiązek i trud dochowania jej wierności aktem najtrudniejszym ze wszystkich: czynem, będącym tejże prawdy wyborem, czynem miłości. Odpada „czynienie prawdy w miłości". Kryzys człowieka, zło trapiące ludzką kulturę wedle tej wykładni nie miałoby wcale polegać na zagubieniu siebie wskutek nierozpoznania samego siebie ani – tym bardziej – na sprzeniewierzeniu się samemu sobie przez „nie" aktem wolnego wyboru dla odkrytej w sobie prawdy o sobie, a więc, że ciągle nie dość „tak" dla tego, kim się w swym zapisie bytowym jest „od początku", że nie dość w człowieku miłości. Kryzys – widziany oczyma licznych zwolenników tej koncepcji z Zachodu i Wschodu – polega gównie na braku oryginalnego w y m y ś l a n i a siebie, „myślenia w przyszłość", na braku „twórczości sumień" („kreatywnej świadomości") w projektowaniu siebie, na braku pomysłowości w kreowaniu „prawdy" o sobie. Tylko bowiem taka „prawda" liczyć się może w perspektywie ludzkich nadziei. Odtąd ocalenie człowieka, jego nadziei, nie będzie polegać na tym, że „wraca on do siebie", do swego „początku", że się nawraca, że się rozpoznaje i wybiera siebie, lecz na tym, że człowiek swój początek sam określi, że go powoła do istnienia. Rewolucję miłości, rozumianą jako wybór prawdy wpisanej w byt człowieka, a odkrytej dzięki samopoznaniu, zastąpi rewolucja samostworzenia, rewolucja autokreacji, (s)twórczości.

Można postawić twierdzenie, że ukazany tu typ myślenia – stwarzającego imitacje nadziei oparte na imitacjach, czy wręcz falsyfikatach prawdy – jest jednym z głównych czynników destrukcji czy – jak się zwykło ostatnio powtarzać w literaturze filozoficznej – dekonstrukcji pojęcia i poczucia tożsamości człowieka w świecie współczesnym. Zło wypływające z wcielenia takiej postawy intelektualnej w życie praktyczne lub – zgodnie z tym, cośmy wyżej powiedzieli o „bezwiednym" uleganiu treściom podawanym przez środki przekazu – „nasiąkania" nią w trakcie nie dość krytycznej recepcji treści kultury, obejmuje szerokie przestrzenie działalności człowieka. Jego ślady – niejednokrotnie tragiczne – rozpoznać można w każdym bez mała przekroju społeczności ludzkiej. Począwszy od prostych stosunków międzyosobowych życia w rodzinie, poprzez szkołę i zakład pracy, sfery polityczne i grupy gospodarcze, aż po naukę, sztukę, a nawet Kościół. (Egzemplifikacją tych zjawisk są po części materiały zawarte w tym numerze „Ethosu"). Coraz częstszym owocem tej postawy są swoiste struktury (ideowe, polityczne i in.) powstałe na fundamencie consensusu co do formy kształtowania w sposób w istocie dowolny życia człowieka. Kształtowania, a nawet odbierania życia – jak w przypadku akceptacji aborcji.

Rozmiary zła i głębokość jego korzeni, które tu próbowaliśmy ukazać, nakazują pochylić się nad tym problemem z najwyższą uwagą. Tu nie chodzi

tylko o jedną z wielu formacji ideowych pluralistycznego świata. To skutek „zwichnięcia" antropologicznego, które utrwalając przez kilka wieków skrzywioną optykę widzenia człowieka, może – jeśli nie zastosuje się odpowiedniej terapii – doprowadzić do „katastrofy antropologicznej". Konstatacja ta ma walor nie tylko namysłu badawczego, ale i alarmu.

T.S. i *W.Ch.*

JAN PAWEŁ II
PRZYWRÓCIĆ WARTOŚCI EUROPIE

JAN PAWEŁ II

PRZYWRÓCIĆ WARTOŚCI EUROPIE*

[...]

A zatem – podjąć to, co każdy z nas ma w sobie z ducha i z Ducha Świętego. Nie dać się też uwikłać całej tej cywilizacji pożądania i użycia, która panoszy się wśród nas i nadaje sobie nazwę europejskości, panoszy się wśród nas, korzystając z różnych środków przekazu i uwodzenia. Czy jest to cywilizacja – czy raczej antycywilizacja? Kultura – czy raczej antykultura? Tu trzeba wrócić do elementarnych rozróżnień. Przecież kulturą jest to, co czyni człowieka bardziej człowiekiem. Nie to, co tylko „zużywa" jego człowieczeństwo.

Wróćmy jeszcze do czytań dzisiejszej liturgii. Czytamy w Liście do Efezjan: „zginam kolana moje przed Ojcem [...], aby według bogactwa swej chwały sprawił w was przez Ducha swego wzmocnienie siły wewnętrznego człowieka" (Ef 3, 14.16).

Czyż nie dotykamy tu samych podstaw ludzkiej kultury?

U początku jest Bóg – jest Ojciec, który stwarzając człowieka na swój obraz i podobieństwo, czyni go wrażliwym na działanie Ducha: Ducha Prawdy, Dobra i Piękna. To są przecież te odwieczne wymiary wszelkiej kultury i każdej z ludzkich kultur. Także i naszej, polskiej – tej, która stanowi o nas poprzez stulecia naszych dziejów.

A dalej pisze Apostoł: „Niech Chrystus zamieszka przez wiarę w waszych sercach; abyście w miłości wkorzenieni i ugruntowani, [...] zdołali ogarnąć duchem [...] i poznać miłość Chrystusa, przewyższającą wszelką wiedzę, abyście zostali napełnieni całą Pełnią Bożą" (Ef 3, 17-19).

A więc: u początku Ojciec i Stwórczy Duch – a w samym sercu ludzkich poczynań i dążeń ludzkiej twórczości i pracy: Chrystus. Miłość Chrystusa, która pozwala człowiekowi „przewyższać" samego siebie. Stanisław, wasz

---

* Fragment homilii wygłoszonej przez Ojca świętego w czasie czwartej wizyty w Polsce podczas Mszy św. na lotnisku we Włocławku 7 VI 1991 roku. Tekst publikujemy za: *Jaka wolność? Jaka Europa?*, „L'Osservatore Romano" 12 (1991) nr 6, s. 6-8. Tytuł pochodzi od redakcji „Ethosu".

rodak z Rostkowa w diecezji płockiej, zwykł był mawiać: „do wyższych rzeczy jestem stworzony". Miał świadomość, że człowiek jest sobą, gdy gotów jest siebie przewyższać. Wypowiedział tę samą prawdę w swoim prostym, młodzieńczym języku, co wielki Pascal.

Wraz z wszystkimi przeto, którzy przeszli przez tę nadwiślańską ziemię, wraz z Księdzem Jerzym, który nie opodal stąd znalazł męczeńską śmierć na wiślanym spiętrzeniu, zginam moje kolana przed Ojcem i proszę o „wzmocnienie siły człowieka wewnętrznego", proszę o wzmocnienie siły człowieka wewnętrznego dla wszystkich synów i córek mojej Ojczyzny u progu czasów, które nadeszły – i które idą.

„Jezu cichy i pokornego serca, uczyń serce moje według serca Twego". Tak może mówić człowiek do Boga, który stał się człowiekiem, który jako człowiek nosi całą pełnię bóstwa i całą niezmierzoną głębię tajemnicy powołania człowieka w Bogu, w tym właśnie ludzkim sercu. Nosi też w tym ludzkim sercu, na końcu przebitym włócznią, całą tajemnicę ceny, wartości, jaką ma człowiek, całą tajemnicę odkupienia.

A cóż to jest odkupienie, jak nie przywrócenie wartości. Nie jest przywracaniem wartości człowiekowi spychanie go do tego wszystkiego, co zmysłowe, do tych wszystkich rodzajów pożądania, do tych wszystkich ułatwień w dziedzinie zmysłów, w dziedzinie życia seksualnego, w dziedzinie używania. Nie jest dźwiganiem człowieka, nie jest miarą kultury, nie jest miarą europejskości, na którą tak często powołują się niektórzy rzecznicy naszego „wejścia do Europy".

Przede wszystkim my wcale nie musimy do niej wchodzić, bo my w niej jesteśmy. Pierwszy premier III Rzeczypospolitej mówił to w Radzie Europejskiej w Strasburgu: w jakiś sposób zawsze byliśmy i jesteśmy w Europie. Nie musimy do niej wchodzić, ponieważ ją tworzyliśmy, i tworzyliśmy ją z większym trudem, aniżeli ci, którym się przypisuje albo którzy sobie przypisują patent na europejskość, wyłączność.

A co ma być kryterium, co ma być kryterium wolności? Jaka wolność? Na przykład wolność odbierania życia nie narodzonemu dziecku?

Moi drodzy bracia i siostry, ja pragnę jako Biskup Rzymu zaprotestować przeciwko tekiemu kwalifikowaniu Europy, Europy Zachodniej. To obraża ten wielki świat kultury, kultury chrześcijańskiej, z któregośmy czerpali i któryśmy współtworzyli, współtworzyli także za cenę naszych cierpień. Tu, na tej ziemi kujawskiej, tu, w tym mieście męczenników to musi być powiedziane głośno. Kulturę europejską tworzyli męczennicy trzech pierwszych stuleci, tworzyli ją także męczennicy na wschód od nas w ostatnich dziesięcioleciach – i u nas w ostatnich dziesięcioleciach. Tak, tworzył ją Ksiądz Jerzy.

On jest patronem naszej obecności w Europie za cenę ofiary z życia, tak jak Chrystus. Tak jak Chrystus, jak Chrystus ma prawo obywatelstwa w świecie, ma prawo obywatelstwa w Europie, dlatego że dał swoje życie za

nas wszystkich. Ma prawo obywatelstwa wśród nas i wśród wszystkich narodów tego kontynentu i świata, przez swój krzyż.

Tajemnica Serca, które przebodli, tajemnica serca, w które się wpatrywali. To są ci wielcy pionierzy Europy – w przeszłości i na przyszłość taką miarę europejskości przyjmujemy, taką miarę europejskości pragniemy podjąć i kontynuować i nie pozwolimy sobie zaniżyć tej miary.

Tak, oczywiście, Europa to są także dzieje wielkich kryzysów, dzieje kryzysu europejskiego, który ma wiele korzeni, który trwa i rozwija się, i w naszych czasach ma także swój dalszy ciąg, w tym stuleciu niestety tragiczny dalszy ciąg. To przecież w tym stuleciu stworzono światopogląd, w imię którego człowiek może odbierać życie drugiemu człowiekowi dlatego, że jest innej rasy, ponieważ należy do takiej grupy etnicznej, ponieważ jest Żydem, ponieważ jest Cyganem, ponieważ jest Polakiem. Rasa panów i rasa niewolników. A potem znowu mit klasy. To wszystko jest także dziedzictwo europejskie, ale z tego się mamy wyzwalać! Europa potrzebuje odkupienia!

Uroczystość Serca Bożego jest uroczystością odkupienia Europy, odkupienia świata. Świat potrzebuje Europy odkupionej.

Moi drodzy, darujcie te słowa gorące, może to dlatego, że dzień jest trochę chłodny, ale jest też genius loci, jest to miejsce, jest to przedziwne miejsce. Może nie tak bardzo znane na świecie, w Europie, nie tak bardzo znane – Włocławek – które nosi w sobie ten przedziwny zapis w naszym stuleciu, który jest jak gdyby odpowiedzią na tamten zapis całej cywilizacji nienawiści, śmierci, całej cywilizacji śmierci. Zapis cywilizacji życia, życia przez śmierć, tak jak Chrystus, tak jak serce Boże. Jego ostatnim jakby świadkiem, świadkiem tego zapisu jest właśnie Ksiądz Jerzy. Nie wolno go traktować – niech Bóg broni, nie myślę, że ktokolwiek to tak widzi albo próbuje – nie wolno go traktować tylko o tyle, o ile służył pewnej sprawie w porządku politycznym, chociaż była to sprawa do głębi etyczna. Trzeba go widzieć i czytać w całej prawdzie jego życia. Trzeba go czytać od strony tego wewnętrznego człowieka, o którego prosi Apostoł w Liście do Efezjan. Tylko ten właśnie człowiek wewnętrzny mógł być świadkiem, takim świadkiem naszych trudnych czasów, naszego ostatniego dziesięciolecia, jakim był.

Wraz z wszystkimi powtarzam ostatni passus, wraz z wszystkimi, którzy przeszli przez tę nadwiślańską ziemię, wraz z Księdzem Jerzym, zginam moje kolana przed Ojcem: proszę o „wzmocnienie siły człowieka wewnętrznego", błagam o „wzmocnienie siły człowieka wewnętrznego" dla wszystkich synów i córek tej ziemi, mojej Ojczyzny, teraz, u progu czasów, które nadeszły i które idą!

KORZENIE ZŁA

Ks. Czesław S. BARTNIK

SZATAN SPOŁECZNY

Szatan jest pewną społecznością osób w sobie. Tworzy on społeczność własną. Posiada relacje nie tylko do poszczególnej jednostki, ale także i do zbiorowości ludzkich. [...] Nie ma państwa złego z natury lub złych struktur społecznych, które determinowałyby moralność jednostki. Ale społeczność może się stać „środowiskiem zła", może być złe w sensie sytuacji grzechu i ogólnej złorodności.

Stajemy wobec problemu korzeni zła społecznego naszego wieku. Istnieją różne spojrzenia na ten problem, często różniące się nawet co do tego, co jest złem, a co dobrem. Chrześcijaństwo patrzy na ten problem w świetle swojej mądrości integralnej, a głównie w świetle objawienia. Jest to więc patrzenie od strony teologii historii, teologii społecznej i teologii polityki. W spojrzeniu tym znajdą się elementy teologicznie pewne oraz tylko hipotetyczne, w zależności od dziedziny zbawczej lub doczesnej.

SEKULARYZACJA ZŁA I JEJ KONSEKWENCJE

Oprócz ogólnie znanych, naukowych prób wyjaśnień zła współczesnego, przed wierzącymi staje problem najbardziej tajemniczy w postaci podstawowej zasady tego zła, źródła jego źródeł, ostatecznego odniesienia. Docieramy wówczas do samego oskarżyciela człowieka przed historią, uwodziciela ludzkości i przeciwnika Boga. Mówimy o szatanie i jego misterium nieprawości.

Ten punkt odniesienia musi być uwzględniony[1]. We współczesnym zsekularyzowanym świecie – paradoksalnie – uległo sekularyzacji nawet samo wyobrażenie szatana (diabła). Inaczej mówiąc, zniknął z oczu szatan realny, a na jego miejsce chce wkroczyć abstrakcja, fikcja lub tylko kategoria. Nauka o szatanie nie należy do centralnych prawd objawienia chrześcijańskiego, ale się z nim wiąże[2]. W wielu religiach należy do prawd głównych, w niektó-

---

[1] Postuluje to Kongregacja Nauki Wiary w dokumencie: *Fede Cristiana e demonologia*, „Enchiridion Vaticanum" Bologna 1975, t. V, nr 1347-1393.

[2] Zob. Jan Paweł II, *„Położę nieprzyjaźń". Człowiek uwikłany w walkę z mocami ciemności* (katecheza środowa), w: tenże, *Wierzę w Jezusa Chrystusa Odkupiciela*, Città del Vaticano 1989, s. 74-79.

BIBLIOTEKA UNIWERSYTECKA

rych szatan ma przeobrażać się w dobro i ma dostąpić „zbawienia" (mazdaizm, jecydzi, apokatastaza). W gruncie rzeczy jest to negacja szatana, który miałby być tylko względną i przejściową strukturą czy postacią egzystencji.

W chrześcijaństwie objawienie mówi wprost i bezpośrednio (directe) o Bogu, Trójcy Świętej, zbawieniu, człowieku odkupionym od zła, a dopiero pośrednio i wtórnie (indirecte, in obliquo) o szatanie, anty-Trójcy, grzechu i niezbawieniu. I ten drugi dział nie jest dogmatyzowany. Wiara bowiem jest ze swej istoty pozytywna: uczy, rozjaśnia, buduje, zbawia. Niemniej i ta druga „strona" objawienia jest realna.

Nie można tedy nauki o szatanie, złu i grzechu redukować jedynie do jakichś sił anonimowych, działań bezpersonalnych, stanów ogólnych i niehumanistycznych struktur świata doczesnego. Tymczasem szatan bywa dziś rozumiany jako kreacja wyobraźni, a w najlepszym razie jako błąd techniczny, kataklizm, wypadek, siła nie opanowana przez człowieka, moc kosmiczna i przyrodnicza wroga człowiekowi, bezrezultatowość działania, ciemność fizyczna lub psychiczna, czy wreszcie jako antagonistyczna idea polityczna. Sekularystyczne interpretowanie szatana łączy się z religijnością nierealistyczną, subiektywistyczną, „techniczną", z jakimś dodatkiem do industrializacji, z polisą ubezpieczeniową, pigułką na wewnętrzne uspokojenie, lękiem czysto naturalnym. W konsekwencji i zło moralne nie ma dziś charakteru religijnego, nie stanowi grzechu, nie jest osobowym naruszeniem Boga czy człowieka jako osoby, lecz ma również charakter techniczny, materialny, jest niezawinionym błędem w sztuce, czymś anonimowym, bez źródła, przypadkiem niekorzystnym, nieoznaczonością lub niewymiernością czynu.

Należy więc powrócić do osobowego rozumienia zarówno szatana, jak i grzechu. Osobowe rozumienie szatana jest konieczne dla interpretacji zła moralnego w rzeczywistości oraz konsekwencji fizycznych tego zła. Gdyby szatan nie był osobą, świat byłby spłaszczony do jednego wymiaru technicznego, martwego, bezdramatycznego. Dzieje nie byłyby prawdziwymi dziejami, najwyżej procesem przyrodniczym i materialnym. Bóg byłby „zbyteczny", a więc również bezosobowy. Nie byłoby właściwego zła w człowieku i dramat stanowiący istotę stawania się człowiekiem byłby pozorny, absolutnie zdeterminowany, jednokierunkowy. Nie byłoby również zasady zła jako takiego, sumowania się zła w człowieku i w historii ludzkości, nie byłoby podstawy dla ogólnej interpretacji zła. Żadne zło nie miałoby właściwego odniesienia do osoby ludzkiej. Dlatego i apokatastaza prowadzi do negacji Boga osobowego, istnienia nieba, potrzeby odkupienia i zbawienia, do negacji sensowności Jezusa Chrystusa jako Boga-Człowieka. Dobro i zło są sobą dopiero wtedy, gdy mają relację do osoby jako swego źródła, pola i celu. Bóg apersonalny lub jednoosobowy byłby „potworem". Gdyby więc szatan nie był osobowy, to rolę szatana musiałby spełniać człowiek jako źródło dobra albo zła. Bez szatana osobowego trzeba by było zmienić całkowicie teologiczną antropologię. Czy jednak zło moralne nie niweczy osoby? Niwe-

czy w aspekcie spełnienia ontologii jej zadanej, ale nie w aspekcie procesu osobowego stawania się wiecznego. Szatan jest bytem realnym, nie tylko kreacją ideową.

Niekiedy też szatana rozumiano indywidualistycznie: jako zjawisko (lub osobę) zamknięte w sobie samym, jako sprawę stosunków jednostki ludzkiej z Lichem, albo jako pojedyncze, bez społecznych konsekwencji, wydarzenie. Tymczasem chrześcijaństwo uczy o społecznym wymiarze szatana. Co to znaczy? Szatan jest pewną społecznością osób w sobie. Tworzy on społeczność własną. Posiada relacje nie tylko do poszczególnej jednostki, ale także i do zbiorowości ludzkich. Jest więc kategorią społeczną: mentalną, dążeniową, prakseologiczną. Szatan tworzy szczególne środowisko zła w relacji do społeczeństwa: rodziny, ludu, narodu, imperium.

OECONOMIA DIABOLICA

Według Apokalipsy św. Jana istnieje szczególna oeconomia diabolica, przeciwstawiona ekonomii Bożej, zbawczej, ale i stwórczej. Ekonomia Boża jest z istoty swej społeczna. Bóg nie jest ani bezosobowy, ani jednoosobowy. Bóg jest Trójcą Osobową. Następnie człowiek, jako absolute individualis et singularis, byłby bytem tragicznym. Jest on osobą – poprzez inne osoby, wespół z innymi, dla innych. I tak tworzy się Ciało Chrystusa, Lud Boży, wspólnota istnienia i treści, Kościół, a więc Chrystus społeczny. Nie ma Kościoła bez osoby, ale nie ma też chrześcijanina bez Kościoła jako społeczności osobowej. Tak jest i z realizacją człowieczeństwa. Choć człowiek jest wolny i decyduje o sobie, to jednak czyni to w wolności i możności zbiorowej, w Kościele, na mocy Kościoła, dla stanowienia Kościoła, tego „Świętego Zwołania Osób". Działanie staje się sobą tylko w społeczności osobowej.

Podobnie i szatan nie jest zrozumiały w żaden sposób dla myśli indywidualistycznej. Mówi się wprawdzie, że szatan jest „samotnością", w przeciwieństwie do Boga i do człowieka, ale jednak trzeba tu poczynić rozróżnienie: w pozytywnym sensie ontologii społecznej szatan jest z istoty swej antyspołeczny, antykolektywny i antywspólnotowy, ale w sensie negatywnym fenomenologii działania (celów, dążeń, czynów) – jest kolektywny, społeczny, wspólnotowy. Społeczność tę trzeba rozumieć dialektycznie: nie – w sensie ontycznym, twórczym i sprawczym, tak – w sensie kumulacji zła, zagrożenia wymiaru dziania się człowieka, depersonalizacji. Jest on społeczny – w sensie negatywnym, antyspołeczny – w pozytywnym sensie społeczności. Ostatecznie szatan jest antyosobowy i antyspołeczny, ale zawsze z relewancją społeczną.

Dobrze ukazuje to nauka zawarta w Objawieniu św. Jana, napisana językiem apokaliptycznym. Jest to język metaforyczny, kosmicyzujący, personifikacyjny, ale oddaje doskonale dramatyczne wymiary istnienia. Jest tam

tedy mowa o „trójcy szatańskiej", która jawi się w tym języku jako „anty-Trójca": Smok (Wąż Starodawny), Bestia pierwsza i Fałszywy Prorok – Bestia druga (Ap 13, 11 nn.; 16, 13). Jest to trynitologia szatańska, będąca podstawą szatańskiej ekonomii zła społecznego. Każda postać z triady jest określoną zasadą zła społecznego: principium sine principio, potomstwo szatana, indywidualnego i społecznego, oraz wylanie ducha zła na całą rzeczywistość. Następnie ta „ekonomia szatańska" sama w sobie staje się szatańską ekonomią dziejów. Po prostu w dziejach odzwierciedla się triada zła: „I ujrzałem wychodzące z paszczy Smoka i z paszczy Bestii, i z ust Fałszywego Proroka trzy duchy nieczyste jakby ropuchy: a są to duchy czyniące znaki – demony, które wychodzą ku królom całej zamieszkałej ziemi, by ich zgromadzić na wojnę w wielkim dniu wszechmogącego Boga" (Ap 16, 13-14). Jest to niejako modalizm szatański: szatan jawi się w trzech postaciach zła – źródła, ucieleśnienia i specjalnej praxis.

Głową triady jest szatan (diabeł), nazywany Smokiem, Wężem starodawnym (por. Ap 12, 3 nn.). Jest to swoiste osobowe źródło zła – źródło przez negację Boga jako Istniejącego i jako Prawdy, Dobra, Życia, Wolności, Zbawienia.

Antytezą Syna Bożego, Logosu, Słowa Bożego jest „Bestia" lub „Bestia pierwsza" (Ap 13, 1 nn.). Bestia to ucieleśnienie szatana w historii świata, w konkretnej społeczności, państwie, kulturze. Jest to antyobraz Syna Bożego, jest to antysynostwo Boże. Bestia jest zbiorowym także anty-Chrystusem – naśladuje historię Chrystusa, dezawuuje ją, spłyca, ośmiesza, imituje cuda, mękę, zmartwychwstanie, panowanie nad śmiercią, królowanie nad światem. Jest to fałszywy odkupiciel ludzkości, pozór soteriologiczny, samoobsesja fałszu (por. Mk 3, 22 n.; Łk 11, 20; Ap 13, 1-10; 11, 17; 2, 8; 2 Tes 2, 9; 1 J 2, 18; 4, 3). Chrystus ma przymiot Jahwe: „Który jest" (Wj 3, 14). Bestia jest odwrotnością tego: „Która nie jest" (Ap 17, 8; 17, 11). Jak Chrystus był człowiekiem „niebieskim" (1 Kor 15, 48), tak Bestia wciela się w jakiegoś „człowieka grzechu" (2 Tes 2, 3).

Antytezą Ducha Świętego jest Fałszywy Prorok, czyli „Bestia druga" (Ap 13, 11 nn.; 16, 13; 19, 20; 20, 1-10). Jest to zły duch. Tworzy on „synagogę szatana" (Ap 2, 9; 3, 9), czyli społeczność szatańską, anty-Kościół. Gromadzi wspólnotę anty-Chrystusową i sprawuje liturgię szatańską z kłamstwem, mordem i śmiercią jako obiatą, czyni cuda, znaki i rozwija antywiarę. Wznosi żywy obraz Bestii na swój sposób misyjnej, niszczącej osobowość człowieka indywidualnego i społecznego. Imię Bestii ma być jedynym prawem życia: ustroju, gospodarki, polityki, kultury, wspólnoty międzynarodowej (Ap 13, 11-17; 14, 9).

Jak istnieje Ciało Chrystusa, Chrystus społeczny i królestwo Boże, tak istnieje – w odwrotności środowiska ludzkiego – społeczność szatańska, atmosfera szatańska egzystencji: królestwo diabła (por. Mt 12, 27; Mk 3, 24-27; Łk 11, 15-22), królestwo „śmierci i Otchłani" dom szatana, miasto dia-

belskie, wspólnota „synów diabła", „ciało diabła", civitas diaboli. Królestwo diabła nie jest absolutne, jest ono raczej alternatywne i uzależnione od człowieka, ale posiada swoją spójność międzyosobową, swoją logikę zła, swojego ducha uniwersalnej nienawiści. „Każde królestwo – mówi Ewangelia – wewnętrznie skłócone, pustoszeje. I żadne miasto ani dom, wewnętrznie skłócony, nie ostoi się. Jeśli szatan wyrzuca szatana, to sam z sobą jest skłócony, jakże się więc ostoi jego królestwo?" (Mt 12, 25-26). I tak królestwo Belzebuba walczy z królestwem Chrystusa i Ducha Bożego (por. Mk 3, 24-27; Łk 11, 15-22).

W doczesności Bestia tworzy swoje królestwo zła moralnego, religijnego, duchowego, a w konsekwencji i fizycznego: „I w [...] królestwie [Bestii] nastały ciemności, a ludzie z bólu gryźli języki i Bogu nieba bluźnili" (Ap 16, 10-11). W ten sposób dzieje się wspólnota synów ciemności (por. Ef 5, 8), synów diabła (por. 1 J 3, 10), diabła i aniołów jego (por. Mt 25, 41), „miasto wiarołomne" (Ap 21, 8). Św. Augustyn nazwał tę społeczność regnum diaboli, corpus diaboli i civitas diaboli. Miało to być antytezą w stosunku do civitas Dei i civitas terrena. Św. Tomasz z Akwinu nazywa szatana „głową grzeszników"[3], co oznacza, że szatan tworzy swoje „ciało społeczne". Szatan tworzy rodzaj antyświata jako „władca tego świata" J 12, 31; 14, 30; 16, 11), jako „bóg tego świata" (2 Kor 4, 4). Jego oddziaływanie odnosi się głównie do sfery zbawczej, gdzie tworzy historię niezbawienia i antyhistorię ludzką, ale wtórnie interpretuje na swój sposób także świat doczesny i dzieje stwórcze jako „rządca tych ciemności" i jako „pierwiastek duchowy zła na wyżynach niebieskich" (Ef 6, 11-12; 2, 2)[4]. Szatan nie dominuje w tym świecie, nie jest elementem kosmicznym, fizycznym lub socjalnym, ale stanowi wieczną pokusę, przez którą oddziałuje na człowieka żyjącego w łonie świata.

Szatan streszcza, sumuje i rekapituluje zło moralne jako oskarżyciel, wróg, niszczyciel, morderca, ojciec zakłamania i depersonalizator (por. J 8, 44; 1 J 3, 8; Jk 1, 13-15). Działa warunkowo – poprzez zgodę osoby ludzkiej – ale realnie i głęboko. Nie wkracza w umysł, wolę ani mechanizm działaniowy, ale gotuje „zewnętrzne" zasadzki w postaci ciemności, niewiedzy, ignorancji, słabości, wad, grzechów i różnych obciążeń. Działa poprzez pokusę, opętanie, zwodniczość, pożądliwość, utopie, nierealizm, nieopanowanie seksualne, zwątpienie, niewiarę, fałszywe pochlebstwo. Na swój sposób winterpretowuje się on w bieg wydarzeń, historię i konkretną sytuację, którą człowiek odczytuje. Szatan tworzy też ciąg „dziedziczenia" zła, naśladowania zła i hermeneutyczny horyzont pesymizmu. Niekiedy też wzmaga nieciągłość historyczną, prowadzi do zagubienia ciągów prawdy, dobra i spra-

---

[3] STh III, 8, 7 i 8.

[4] Por. Jan Paweł II, *„Położę nieprzyjaźń". Człowiek uwikłany w walkę z mocami ciemności* (katecheza środowa), s. 74-79.

wiedliwości, karykaturuje wolność, pogłębia zmęczenie osobowe oraz taedium vitae (wstręt do życia). Próbuje tworzyć mylne przesłanki działania ludzkiego, oddziałuje osłabiająco na twórczość osoby ludzkiej, kumuluje zło w historii indywidualnej i społecznej; próby życia chce obrócić w klęski, dezercje, defetyzm. Stara się podsuwać fałszywe interpretacje tragedii, cierpienia, bólu, nieszczęść. Rozpościera wokół człowieka, jako jednostki i społeczności, sytuację grzechu sprzyjającą rozwojowi zła: grzech świata, grzeszną strukturę społeczną, osobowe i środowiskowe zarzewie grzechu (por. Mt 4, 1 nn.; 1 P 5, 8-9; Ef 6, 11-18).

Szatan szuka również pewnego dopełnienia się w człowieku, pewnego spełnienia swego zła, osiągnięcia wszystkich konsekwencji swej złości moralnej. Chodzi przy tym nie tyle o strukturę człowieka, ile raczej o historię człowieka. I dlatego można tu mówić o ekonomii zła w dziejach świata.

WIECZNY BÓJ

Chrześcijaństwo ma polemologiczną wizję świata i życia ludzkiego. Nie jest to wizja psychasteniczna. Biblia patrzy na egzystencję ludzką jako na walkę (por. 2 Kor 10, 3; Ef 6, 12. 14; 2 Tm 4, 7; Ap 12, 7. 17; 13, 4). Wszelką egzystencję, indywidualną i uniwersalną, wypełnia walka między zbawieniem a niezbawieniem, prawdą a fałszem, dobrem a złem, pięknem a brzydotą, wolnością a niewolą, sprawiedliwością a niesprawiedliwością, prawością a nieprawością, pokojem a wojną. Historia chrześcijańska streszcza się w walce Chrystusa z anty-Chrystusem (1 J 2, 18. 22; 2 J 7). Jest to walka królestwa z antykrólestwem, królestwa Bożego z królestwem szatana, Kościoła z „ciałem diabła", św. Michała z aniołami swymi przeciwko szatanowi i „aniołom jego" (Jdt 9; Ap 12, 7). Szatańska triada nie jest bezczynną fikcją, lecz jest rzeczywistością zwalczającą gwałtownie i nieustannie Trójcę Świętą, Jezusa Chrystusa, Kościół, Maryję i Ewangelię.

Szatan jest realną próbą negacji historii zbawienia (por. Dz 9, 4 nn.): „i odszedł rozpocząć walkę z resztą [...] potomstwa [Niewiasty]" (Ap 12, 17). I tak promieniuje negatywnie na społeczną egzystencję człowieka: mordy, nienawiść, kult władzy doczesnej, pycha, antyetyka, grzech jest czynnym wyznaniem antywiary, a śmierć niewinnych jest aktem kultu szatana. Szatan przy tym nie może wymyślić niczego nowego przez całą historię; jest wieczną regresją, monotonią, nudą, repetowaniem tego samego. Obejmuje całą oikoumene, choć są zawsze obszary bardziej bezpieczne, „przygotowane przez Boga" (Ap 12, 6), choć szatan zawsze „ma mało czasu" (Ap 12, 12), choć zawsze ostatecznie przegrywa (por. Ap 12, 9; 14, 8 nn.; 15, 1 nn.; 16, 10 nn.) i choć złe społeczności pośpiesznie przemijają (por. Ap 17, 10 nn.).

Szatan ma szerszy wymiar działania w społeczności niż w jednostce. Ze wspólnoty grzechów z diabłem rodzą się w dziejach potworne społeczeństwa: imperia, mocarstwa, królestwa, państwa, księstwa, miasta, regiony,

rodziny. Są potworne obiektywizacje: Babilony, Rzymy pogańskie, cezarowie, władcy grzechu (por. Ap 17, 8 nn.). Jawią się demoniczne struktury społeczne: moc antyludzka, zauroczenie porażające, trony nierządu, ucisk, zniewolenie, krew, ogień (por. Ap 13, 3 nn.). Toczy się bój między władzą Bożą a antywładzą szatańską. Biblia obawiała się zawsze wielkiej władzy państwowej, choć szanowała władzę jako taką. Władzę publiczną na świecie trzeba najpierw umoralnić i chrystianizować. Inaczej cała społeczność robi się przestępcza, zbrodnicza, nierządna, jak Wielka Nierządnica, Macierz nierządnic i obrzydliwości ziemi (por. Ap 17, 1 nn.), jak Roma pijana „krwią świętych i krwią świadków Jezusa" (Ap 17, 6). Szczególną pokusą dla wielkich imperiów jest ich wielkość materialna. Służy im cały aktualny świat ludzki, służą im królowie świata-państwa i trudno znaleźć miejsca i czasu dla Kościoła świętego (por. Ap 17, 12 nn.). I tak jawią się społeczeństwa rozboju, nieprawości, pożerania się, wojen i łamania człowieka. Nikt nie wyciąga nauki z faktu, że z czasem wasale napadają na swoje mocarstwo centralne, rozbijają je w pył i palą ogniem (por. Ap 17, 16), jak to robiono z Rzymem: Alaryk I król Wizygotów w roku 410, Attyla król Hunów w – 452, i Genzeryk król Wandalów w roku 455.

Nie ma państwa złego z natury lub złych struktur społecznych, które determinowałyby moralność jednostki. Ale społeczeństwo może się stać „środowiskiem zła", może być złe w sensie sytuacji grzechu i ogólnej złorodności. Złem społecznym bywa zagrożony nawet Kościół w swym wymiarze czysto ludzkim. Toteż Prymat Piotrowy jest tu niezbędnym ratunkiem przed groźbą rozbicia Kościoła. Świadek Rzymski Chrystusa (por. Ap 11, 2 nn.) jest jednym z podstawowych czynników antydemonicznych w historii.

W historii realizuje się ciągle typ „Babilonu" (Ap 18, 2 nn.), czyli antyhistorii społecznej. W ślad za tym jawią się siedliska demonów, kryjówki wszelkiego ducha nieczystego, pieczary patologii społecznej, antyreligia, demoniczny kult grzechu nieczystego. Społeczeństwa coraz częściej opierają się na pseudoreligii lub wprost na antyteizmie intelektualnym, emocjonalnym i prakseologicznym. Życie społeczne bywa budowane coraz wyraźniej na antytezie w stosunku do Kościoła katolickiego: na powszechnej nienawiści, grzechu, obozach śmierci, łagrach, niewoli i powszechnym samozakłamaniu (por. Ap 19, 2 nn.). Toteż Kościół katolicki okazuje się coraz wyraźniej – jak uczy Vaticanum II – sakramentem społecznym, sakramentem uświęcania całego świata.

Już Apokalipsa widziała zagrożenie w patologicznych strukturach społecznych. Wielkie imperia, państwa i „ideologiczne" społeczeństwa bywają skażone buntem przeciwko wartościom religijnym i ludzkim. Coraz częściej wznoszą się imperia zła: kult człowieka jako boga, wyżycie się w dominacji człowieka nad człowiekiem, nowe bałwochwalstwo, samouwielbienie jednostek i grup, kupowanie zwolenników ideologii, traktowanie haseł jako narzędzia zniewolenia, prozelityzm demoniczny, „apostolstwo" nieprawości:

„ognia", narkomanii, alkoholizmu, panseksualizmu, zboczeń, nienawiści życia, demon niszczenia stworzenia Bożego (por. Ap 13, 4 nn. 16, 13 n. 22, 15).

Kościół katolicki był zawsze przekonany, że jest zobowiązany ingerować w życie publiczne, choćby pośrednio: poprzez budowanie wartości. Społeczeństwo świeckie winno mieć swój wzór w Kościele Chrystusowym, a patologia i niemoralność muszą być eliminowane, niekiedy nawet karane. Niesłusznie odchodzi się od pedagogicznej koncepcji państwa, na rzecz koncepcji ubezpieczeniowej. Bóg zresztą czyni samą historię sędzią złych społeczeństw (por. Ap 18, 8-9). Prześladowanie Kościoła przez jakieś państwo równa się samozniszczeniu tego państwa: „Wesel się nad nią, niebo, i święci, apostołowie, prorocy, bo przeciw niej Bóg rozsądził waszą sprawę" (Ap 18, 20). Idąc za tą myślą musimy powiedzieć, że mocarstwa nie uwzględniające praw Boga Żywego będą zawsze upadały: Asyria, Babilon, Persja, Rzym, Trzecia Rzesza Niemiecka, Związek Radziecki, Chiny komunistyczne, Indie... Upadną również Stany Zjednoczone Ameryki, a także ewentualna Zjednoczona Europa, jeśli nie oprą się na religii, na wartościach duchowych, na nieskończonej godności człowieka Bożego. Królestwo Boże ciągle nadchodzi. A wraz z nim era człowieka Bożego. Nastaje era ludów i narodów według Bożej ekonomii dziejów.

Wszelkie społeczności, także i złe, służą ostatecznie ściśle planom Bożym: „bo Bóg natchnął ich serca, aby wykonali Jego zamysł, i to jeden zamysł wykonali – i dali Bestii królewską swą władzę, aż Boże słowa się spełnią" (Ap 17, 17)[5].

MUNDUS REFRIGESCENS

Myśliciele patrystyczni i średniowieczni uczyli nieraz, że „świat ziębnie" z czasem, zwłaszcza jeśli chodzi o wartości duchowe. W czym miałoby się to przejawiać dziś? Za najgłębszą przyczynę zła społecznego katolicyzm podaje upadek znaczenia religii w życiu społecznym, a więc jej rozkład, podział, ateizm, antyteizm, odrzucenie najwyższych wartości lub ich relatywizacja. Od renesansu notuje się ciekawy okres religijny: rozwój w aspekcie indywidualnym (pogłębienie religijności jednostek, większa liczba jednostek wysoce religijnych, więcej świętych, większa konsekwencja między wiarą a etyką wielu itp.), a jednocześnie upadek w aspekcie społecznym. Powstaje sytuacja paradoksalna, że nawet wysoko rozwinięte jednostki natrafiają na barierę co do paralelnego rozwoju życia społecznego. Odkrywa się kryzys duchowy na płaszczyźnie społecznej człowieka. Stajemy przed potrzebą dalszej i zarazem nowej chrystianizacji życia socjalnego, gospodarczego, polity-

[5] *Pismo św. Nowego Testamentu*, tłum. bp K. Romaniuk, Poznań 1980.

cznego, kulturalnego i ekologicznego. Świat społeczny okazuje się środowiskiem i konsekwencją życia ludzkiego i chrześcijańskiego.

W życiu publicznym pogłębia się zagrożenie ze strony „szatana społecznego": gubienie tożsamości ludzkiej, anonimowość życia, ateizacja, bałwochwalczy kult człowieka, pycha zbiorowa, hedonizm, alienacja ideologiczna i techniczna, przeobrażenie natury w miasto i cywilizację, ubóstwianie władzy nad drugim człowiekiem, paranoidalna subiektywizacja będąca pokusą postępu. Odrzuca się społeczny wymiar wiary, etykę ewangeliczną, wolność obiektywną i słuszną, a Dekalog zastępuje się prawem stanowionym i użytecznością materialną. Chrześcijaństwo jest usuwane z umysłu społecznego, z dążeń zbiorowych, z nauki, sztuki, polityki, światopoglądu i z komunikacji międzyludzkiej. U podstaw wszelkich wizji i teorii społecznych leży ateizm teoretyczny i praktyczny. On ma być źródłem życia zbiorowego, harmonii, postępu, uniwersalizmu, tolerancji, demokracji, ekumenizmu, równości, obiektywizmu, godności ludzkiej, języka sekularystycznego. Nietrudno dostrzec zasadę i praktykę szatana jako potencjalne zwieńczenie tego stanu rzeczy.

Tymczasem analiza współczesnych totalitaryzmów ateistycznych wykazuje, że negacja Boga w życiu publicznym prowadzi wprost do satanizmu społecznego. Ateizm niszczy optymizm, tolerancję i ekumenizm, by na koniec zniszczyć samo życie społeczne w imię walki wszystkich przeciw wszystkim. Pewne punkty oparcia dla życia normalnego stanowią odruchy naturalne: przyjaźń międzyludzka, miłość, potrzeba człowieka, ale punkty te okazują się za słabe w sytuacjach trudniejszych. Ateizm nie jest zdolny stworzyć życia normalnego, demokracji, tolerancji, pokoju, nadziei, rozwoju, postępu, kultury, nauki, sodzologii, poszanowania świata zwierząt, roślin, materii. Jest antykreacyjny, antyzbawczy oraz depersonalizujący człowieka i anihilacyjny względem całej rzeczywistości. Totalitaryzmy współczesne (hitlerowski, stalinowski, chiński, kubański, niektóre socjalizmy sekularystyczne) doprowadziły życie społeczne do absurdu i do swoistego satanizmu społecznego.

Dzisiaj na forum społecznym walka między Chrystusem a Antychrystem wzmaga się ogromnie. Szatan walczy z Duchem Świętym niszcząc osobę człowieka, relacje międzyludzkie i osobowość społeczną[6]. Przeciwnik człowieka społecznego zmienia w historii strój od zwierzęcego do togi, zmienia broń od miecza do złego słowa w mass mediach, w sztukach, w systemie społecznym. Ale istota walki pozostaje ta sama: „Walka ta, zaczęta ongiś u początku świata, trwać będzie do ostatniego dnia"[7].

Społeczność nie jest bynajmniej zniewolona przez szatana, zdeterminowana ani do końca określona, ale otrzymuje w nim niebezpieczne i weryfi-

---

[6] Por. Jan Paweł II, *Dominum et vivificantem*, Watykan 1986.

[7] KDK nr 37; por. 13; KK 35.

kujące centrum pokuszenia. Dlatego w społecznościach współczesnych występują wyraźnie pewne loci diabolici, które wzmagają złorodność moralną. Są to: radykalna negacja Boga, podeptanie idei człowieka jako osoby, mord społeczny (łagry, obozy śmierci), rasizm, terroryzm, egoizm indywidualny i grupowy, fałszowanie Ewangelii, pesymizm życia, utrata zmysłu życia ludzkości (zabijanie nienarodzonych, eutanazja, częste samobójstwa), socjopatologia, obszary beznadziei, rozpaczy i ciemności, znieprawienie pedagogii, uprzemysłowienie grzechu, zwłaszcza seksualnego, zadawanie niewoli duchowej, odcinanie się od tradycji i dziedzictwa narodu, wieloraka alienacja, utrata zmysłu transcendencji, materializacja języka ludzkiego, negowanie nieśmiertelności, ideologia „śmierci Boga", zakradanie się „odoru" szatana do świątyń.

Głównym locus diabolicus są błędne kierunki myślowe. Poza materializmem, ateizmem i antyteizmem wchodzą tu w grę dzisiaj także: niektóre aspekty i konsekwencje idealizmu, nominalizmu, subiektywizmu, myśli analitycznej, strukturalizmu, sekularyzmu, bałwochwalczego scjentyzmu i innych kierunków. Wyznania chrześcijańskie dają za mały odpór oziębieniu żaru religijnego w myśli, sercu i czynie. Uzależniają się one coraz bardziej od życia doczesnego i tracą swoje wnętrze chrześcijańskie. Do tego dołączają się nurty właściwe czasom upadku religijnego: spirytyzm, teozofia, naturalizm i rozliczne synkretyzmy chrześcijańskie.

Również Polska była – i jest po części nadal – szczególnym poligonem walki triady szatańskiej z Trójcą Świętą. Ataki najdotkliwsze: ze strony sąsiadów, hitleryzmu i marksizmu, oraz od wewnątrz, ze strony wielu odmian ateizmu rodzimego i proweniencji międzynarodowej. Głównym przedmiotem ataków jest polska wierność Ewangelii i etyka chrześcijańska. Do niedawna szatan rozniecał ataki głównie na życie Polaków, teraz zaś głównie na moralność ewangeliczną, w tym w związku z życiem nienarodzonych. I u nas chce się stworzyć społeczeństwo zadowalające się pseudoreligią: o wymyślonym Bogu, o pseudoliturgii, o bałwochwalczym egoizmie. Po ataku na Kościół, na Ewangelię, na Urząd św. Piotra, idzie atak na człowieczeństwo: na obraz Boży, na wiarę w nieśmiertelność, na wolność chrześcijańską, na absolutny wymiar osoby ludzkiej jako Dziecka Bożego. Chodzi o zniszczenie nie tylko osobowości społecznej Narodu polskiego, ale i – zwrotnie – osobowości indywidualnej, o zgniecenie jej podmiotowości, zatarcie duchowości i zniszczenie otwarcia na świat najwyższych wartości. Także społeczeństwu polskiemu grozi „oziębienie" żaru ludzkiego.

Szatan społeczny nie jest metaforą literacką, jest relacją rzeczywistą. Należy więc rozwijać przede wszystkim ideę i rzeczywistość Chrystusa Społecznego, Kościoła Ludzkości, Społeczeństwa Bożego. Nie jest możliwe oparcie się „inspiracjom" szatana społecznego bez chrystianizowania – na sposób twórczy – całego życia publicznego, we wszystkich jego dziedzinach i aspektach.

Adam RODZIŃSKI

ZŁA WOLNOŚĆ

Kryzys moralnego rozeznania, prowadzący ku wolności złej, to kryzys sumień odciętych przez fałszywą optykę od wglądu w to, co „rzeczywiście rzeczywiste".

Wewnętrzna wolność człowieka to nie tyle sama możność dokonywania wyboru między rzeczami, które jawią się nam jako tak czy inaczej wartościowe, względnie możność działania na rachunek własny, ile raczej rezultat dłuższego przestrzegania słusznej preferencji wobec konkurujących ze sobą wartości, rezygnowania z niektórych na rzecz innych, a przede wszystkim jest to cenny owoc konsekwentnego odrzucania tego wszystkiego, co jest moralnie antywartościowe. W optyce chrześcijańskiej chodzi tu o stały wysiłek woli współpracującej z łaską Bożą, dzięki któremu osiągamy panowanie nad żywiołem naszych myśli, pragnień i pożądań. Przynajmniej więc na tyle, na ile żywioł ten nie bierze nas w niewolę całkowitą, możemy pomyślnie urzeczywistniać to, co jest możliwe obiektywnie, a co równocześnie wskazuje nam czy dyktuje rozum.

Podkreślić jednak warto, że wszystkie te wysiłki i całą tę współpracę naszych władz psychicznych z nadprzyrodzoną mocą i pomocą Boga umożliwia nam właśnie owo wspomniane wyżej, wstępne niejako minimum wolności, najwidoczniej przysługujące samej naturze człowieka, bo spontanicznie dające znać o sobie w punkcie, z którego startuje i rozwija się proces świadomego życia duchowego, doprowadzający z czasem człowieka do łatwego i skutecznego sterowania od wewnątrz samym sobą, zwłaszcza w sprawach jawiących się jako żywotne i doniosłe.

Tego rodzaju wolność „początkowa" towarzyszy nam i uczestniczy czynnie w podejmowaniu prób stopniowego wyzwalania się ze stanu, w jakim każdy z nas znajdował się w pierwszych latach po swym narodzeniu, stanowi ona także – jak wiadomo – warunek nieodzowny poczytalności i kwalifikacji moralnej naszych czynów. Łatwo zauważyć, że nie może ona nam nie odpowiadać jak podmiotom „chcącym chcieć", że stanowi coś, co jest dla człowieka z samej swej istoty wartościowe, że – jak się to czasem upraszczająco mówi – po prostu jest całkiem swoistą wartością dającą się zaobserwować, zrozumieć i określić ściśle. Nie jest to wartość moralna, ta bowiem sprowadza się do godziwości, względnie chwalebności konkretnych aktów autode-

terminacji osobowej: zarówno tych, które pozostają w nas samych i kształtują naszą osobowość, jak i tych, które jakoś uzewnętrzniają się w działaniu, owocują postrzegalnym dziełem. Niemniej i wartość samej możności wybierania czegokolwiek, wartość, którą bym najchętniej nazwał „decyzyjną", wpisuje się na swój sposób w konkretne ludzkie czyny, właśnie jako ludzkie, czyli wypływające z pełnej natury gatunku homo sapiens.

W swej książce *Osoba i czyn* Karol Wojtyła nadaje tej formalnie ludzkiej, odpodmiotowej proweniencji czynów miano „wartości personalistycznej", mając na uwadze, że pozwala ona nam każde konkretne, nacechowane nią działanie (lub uchylenie się od niego, boć i to jest określonym czynem) uznać za sposób stanowienia o sobie cenny z samego już tego tytułu generalnie i ceniony przez osoby ludzkie. Chodziłoby tu więc o cenność czy doniosłość angażowania się w imieniu własnym, o poczytalność czynu pojawiającą się całkiem niezależnie od tego, czy jest on dobry moralnie, czy zły: czy kwalifikuje się do aprobaty moralnej, czy do odrzucenia. Może więc być nawet bardzo „niepersonalistyczny" w potocznym przymiotnika tego rozumieniu, czyli nie umotywowany personalistyczną hierarchią wartości; wystarcza, że odpowiada naturze ludzkiej z tej przyczyny, że wyraziła się w nim wolna wola.

Cenny to dar Boży wolna wola, zwłaszcza gdy jest mocna. Silna wola dobra jest ontologicznie, tzw. „dobra wola" dobra jest inaczej. Zdolność osobowościowego określania czy choćby tylko „projektowania" siebie, zdynamizowana decyzją nieliczenia się w zajmowaniu postaw i w postępowaniu ze stałą i powszechną wartością osoby jako podmiotu odniesionego wzorczo do godności Osób Absolutu, psuje nie tylko moralny sens zewnętrznej ludzkiej aktywności, ale również osobowościowe jej zaplecze i podłoże, które przestaje wówczas harmonizować z samą osobą jako wartością bezwarunkową i niezmiennie nadal zobowiązującą. Słusznie też delikwent staje się przedmiotem powszechnej (de iure) nagany i dezaprobaty i choć osobą pozostaje, może zostać odseparowany od Boskiej Wspólnoty Osób.

W działalności haniebnej moralnie możność uaktywnienia się w sposób wolny funkcjonuje więc – definitywnie wziąwszy – antywartościowo; niekiedy tak dalece i tak radykalnie, że o kimś słusznie powiedziano: „Byłoby lepiej dla tego człowieka, gdyby się nie narodził" (Mt 26, 24). Zaistnieć jako osoba, a nie narodzić się, to tragedia niewątpliwa, ale – jak z tego widać – bynajmniej nie największa.

Mamy tu najwyraźniej do czynienia z wolnością, która uległa dewiacji przez uczestnictwo aktywne w dziejącym się złu, i to tym większej, im bardziej – przy zwiększającym się zakresie odpowiedzialności – zmniejsza się u kogoś poczucie tej odpowiedzialności w sposób zawiniony. Możności działań sprawczych towarzyszą mianowicie u człowieka wprost nieograniczone możliwości w zakresie samozakłamania: ustawicznie nachodzi go pokusa przeobrażania swoich kamieni w chleb. Bywa i tak, że rodzone dzieci gotów byłby

potraktować jako abstrakcje, traktując równocześnie kreowane przez siebie abstrakcje niczym własne dzieci.

Skoro każdy akt woli jest z samejże swojej definicji pewną formą pożądawczego zdynamizowania treści umysłowej, pojawia się tu przed nami problem inny jeszcze: na ile mianowicie owa wolność moralnie zdegradowana (i utrzymująca się w takim stanie w sposób permanentny) współpracuje z przyznawaniem sobie przez jej posiadaczy i użytkowników prawa do arbitralnego rozstrzygania o tym, co się czynić godzi lub nie godzi, tworzenia subiektywnie zadekretowanego systemu przeświadczeń na temat godnej człowieka egzystencji. Otóż wydaje się, że związek między wolnością złą, bo zmierzającą do samozniewolenia, a tego rodzaju arogancją ludzkiego podmitu obstającego przy kreatywnej swobodzie sumienia jest dość ścisły. Chodzi tu o podstawy, potencjalności i tendencje zbieżne.

Aksjologiczny nacisk rzeczywistości obiektywnej, a więc i ciężar moralnych zobowiązań, zredukować można i złagodzić „ucieczką w niewiedzę", apriorycznym założeniem o fikcjonalności metafizycznych treści i „rzeczy samych w sobie", tych nawet, jakie funkcjonują powszechnie u samych zdroworozsądkowych podstaw języka potocznego. Wtedy już można „stwarzać" człowieka od początku, koncypować ethos satysfakcjonujący najbardziej wyszukane smaki, zaspokajający nie eschatologicznie, ale na bieżąco wszelkie głody ciała i ducha. I dzisiaj przecież nierzadko tak się dzieje, jak działo się na skalę szczególnie spektakularną w III i IV wieku, kiedy to wysoce „uduchowieni" manichejscy wrogowie nie tylko chrześcijańskiej wiary, ale również tego, co cielesne, pozwalali znienawidzonemu, buntującemu się ustawicznie ciału na perwersje i ekscesy rzekomo obojętne dla „ducha", który miał zresztą rezydować tylko w jednostkach „oświeconych" tą właśnie doktryną. Libidoniczny libertynizm i permisywizm lansowany bywa i dzisiaj – choć w imię założeń mniej elitarystycznych – jako jedynie szczęściodajna droga „wyzwolenia" czy „samostworzenia siebie" wedle modnych reguł kreacji artystycznej.

Jak łatwo zauważyć, oddziaływanie wolności złej na jakość i styl życia moralnego to temat dla opasłych dzieł, w których na każdej prawie stronie pojawić by się musiał termin „wartość". Również więc ten skromny esej musi termin ten przywołać od czasu do czasu, co jest ryzykowne bez poczynienia w jego bagażu znaczeniowym koniecznych rozróżnień. W tym stanie rzeczy pozwólmy sobie tutaj na dygresję, bez której dalszy ciąg wywodów narażony byłby na nieporozumienia.

Otóż na przykład co innego mamy na myśli mówiąc o szlachetności moralnej, godziwości czy chwalebności postaw czynów ludzkich rzeczywistych, inaczej zaś istnieć dla nas będzie tego rodzaju kwalifikacja jako cechująca postacie fikcyjne czy rozumiana całkiem abstrakcyjnie. Dotyczy to również wolności: czym innym jest wolność jako pewien „protokolarnie zarejestrowany" układ rzeczy, a czym innym będzie wolność pojęta jako współczynnik

zasługi względnie winy, czegoś, co godne jest aprobaty lub nagany. Najważniejsze jest tu jednak to, czym będzie dla nas wartość w ogóle, w jakiej kategorii myślenia ulokujemy sobie to generalne pojęcie, jaki w ślad za tym status ontologiczny i rzeczywistościowy będziemy mogli przyznać temu wszystkiemu, do czego nas pojęcie to odsyła. Sprowadźmy to zagadnienie do konkretów.

Konkretne rzeczy bywają równocześnie na wiele różnych sposobów dla nas wartościowe, tzn. odpowiadają nam, są dla nas cenne rozmaicie: lekarstwo, które wartościowe jest instrumentalnie ze względu na stan zdrowia kogoś, komu może pomóc, reprezentuje zazwyczaj określoną wartość pieniężną, a więc – potencjalnie przynajmniej – wymienną. Zdrowie samo z kolei wartościowe jest dla nas samo przez się, jest stanem naszego organizmu odpowiadającym nam z natury rzeczy, choć może zaistnieć sytuacja, w której człowiek z całkiem słusznych powodów wolałby być chory. Gdybyśmy natomiast powiedzieli, że mógłby ktoś ze słusznych powodów postąpić niesłusznie, byłaby to już jawna niedorzeczność. W ten sposób dochodzimy do czegoś, co człowiekowi nie może nie odpowiadać, co cenne jest bezwarunkowo, niejako raz na zawsze. Tak wartościowy jest każdy chwalebny moralnie czyn, cenny zresztą nie tylko jako źródło moralnej zasługi, ale i jako generujący z reguły różne inne dobra osobowe. Zasługuje on na powszechną chwałę z racji swego odpowiadania równie powszechnej, bo podstawowej i elementarnej, godności człowieka.

Homo sapiens zachowywać się również może nierozumnie, i to właśnie dlatego, że posiada rozum. U samych podstaw i źródeł swojego myślenia może zamiast godzić się z prawdą o każdym człowieku, a więc i o sobie, jako o kimś niezbywalnie cennym dla analogicznych ognisk życia duchowego, „godzić w prawdę", starając się zignorować ją, okaleczyć czy przytłumić.

Osoba ludzka określa siebie osobowościowo w różny sposób. Rodzą się stąd różne rodzaje dobra i zła, w tym również dobra i zła moralnego; niekiedy osobowość pogłębia się i szerzej otwiera ku szansom i perspektywom przyszłości, lecz bywa i tak, że nadmiar zaangażowań pozbawia ją swobody manewru, sama zaś osoba traci aksjologiczną orientację i nie wie, jak żyć. Dzieje się to właśnie za sprawą złej wolności: zachłannej, agresywnej, sięgającej po środki przemocy. Im większe jest przy tym całe to bogactwo zainteresowań i uaktywniających się uzdolnień, tym gospodarować nimi trudniej w sposób należycie konsekwentny i sensowny. Z nadmiaru możliwości i życiowych szans rodzi się nie tylko bałagan, nierzadko również chęć, czy nawet jakaś pasja władania innymi, podporządkowywania ich swojej własnej woli lub wręcz samowoli, niekiedy w tym jedynie celu, by doznawać poczucia przewagi krępując wolność cudzą. Podziw bierze, jak często jednostki takiego pokroju, czasem psychopatyczne w sposób oczywisty, uzyskiwały i uzyskują faktyczną dominację nad „uciekającymi od wolności" rzeszami konformistów. Tak to już widać jest, że gdy jedni za wszelką cenę „muszą chcieć", inni „chcą musieć", i nie ma na to rady.

Inną postacią złej wolności jest ta, jaką usiłuje się oprzeć na fałszywie – bo bez nieodzownych ograniczeń – interpretowanej zasadzie „in dubiis libertas" (w rzeczach wątpliwych wolność). Prawa osoby ludzkiej powszechnie są cenione i – przynajmniej teoretycznie – uznawane. Pojawiają się jednak myśliciele, którzy zakładają z góry całkiem arbitralnie, że osoba ludzka, a więc i godność ludzka, to nie jest stabilny, zawsze jednakowo imperatywnie miarodajny dla postępowania fakt, ale pewien proces „tworzenia się osoby", bycia nią coraz bardziej i narastający w każdym z nas od jakiegoś zera. W ślad za tym kwestionują aksjonomiczne konsekwencje podmiotowości osobowej bliskiej temu zeru – ich zdaniem – we wczesnych prenatalnych stadiach rozwojowych ludzkiego organizmu i z samego takiego właśnie zakwestionowania wyciągają wniosek o dopuszczalności moralnej i prawnej (de lege ferenda) tego, co eufemicznie zwie się „usuwaniem ciąży". Wniosek to zahaczony o przesłankę pozbawioną podstaw, mieszającą pojęcie osobowości z pojęciem samej osoby. Osobowościowo Grabek z *Balladyny* stał się „kimś", kiedy go okrzyknięto królem, podczas gdy w ściśle osobowym sensie Dafne „w bobkowe drzewo przemieniona" pozostaje sobą (nawet w baśniach inaczej być nie może). Różnicę tę – dla dziecka nawet całkiem oczywistą – odnotować warto; ale choćbyśmy wbrew temu, co przynajmniej dla niektórych proste i jasne, przyjęli, że spór co do pełnego a limine człowieczeństwa płodu ma charater filozoficzno-światopoglądowy i prawodawcom starającym się zająć wobec niego stanowisko oficjalnie neutralne – w ustrojach przestrzegających ścisłego rozdziału Kościoła od państwa – może przedstawić się jako problem teoretycznie nie do rozstrzygnięcia, to przecież samo już faktyczne zaistnienie pokaźnej rozbieżności zdań na temat tego, jak to z tym jest naprawdę, przemawia w sposób najzupełniej jednoznaczny za koniecznością opatrzenia poważną sankcją karną tego (nielekarskiego zresztą, boć nieleczniczego) procederu. Poważne wątpliwości towarzyszące z natury rzeczy każdemu rzeczywistemu prawdopodobieństwu nie dają tu prawodawcom „wolnej ręki" – wprost przeciwnie, wiążą ich w sposób ścisły jurysprudencyjnie i moralnie.

Kryzys moralnego rozeznania, prowadzący ku wolności złej, to kryzys sumień odciętych przez fałszywą optykę od wglądu w to, co „rzeczywiście rzeczywiste". Tymczasem sumienie to nie jest pierwszy lepszy „głos" osobowości ludzkiej odzywający się w intelekcie i wskazujący mu konkretne cele. Kali w rozmowie ze Stasiem dowodzący, że „dobrą" jest rzeczą zawłaszczać cudze krowy, mógłby się powołać na to, że tak właśnie od dzieciństwa uformowane ma „sumienie"; gdyby jednak wiedział, co to jest takiego rzecz godziwa w odróżnieniu od pożytecznej i przyjemnej, wymówka taka musiałaby mu się wydać nie na miejscu, niczym kiepski żart.

Osoba ludzka jest substancją duchowo-materialną o potencjalnej przynajmniej samowiedzy, ale to nie jest jej pełna definicja. Jej podmiotowość ściśle osobowa ujawnia się dopiero w obliczu innych osób w godnościowo-

-uprawnieniowym i dylekcjonalnym do nich odniesieniu, stanowi więc człowiek osobowej ludzkiej godności upodmiotowienie indywidualne, lecz nabierające sensu dopiero we wspólnocie. Zadaniem osoby jest wprowadzać w życie interpersonalne ład wyznaczony jej niezmienną aksjologiczną konstytucją, nie pozbawiony wolności wybierania między tym, co moralnie dobre, a tym, co jeszcze lepsze. Wolność osobowościowego „projektowania siebie" jest cenna sama w sobie, cenna jest bowiem sama możność wprowadzania w tkankę życia duchowego tego, co godziwe i chwalebne, uobecniania w nim godności ludzkiej z całą pełnią jej aksjonomicznych konsekwencji. Ilekroć osoba rozmija się z tym swoim przeznaczeniem i zadaniem, przeczy prawdzie o sobie, a wolność jej odcinając się od swego źródła traci swą aksjologiczną rację bytu, przeradza się w swych owocach we własne przeciwieństwo, obraca się w niewolę.

Krzysztof KĄKOLEWSKI

NIE-POZNANIE JAKO ŹRÓDŁO ZŁA

Zło jest pozornie „tanie", „łatwe", „przystępne", z jego pomocą można wiele osiągnąć. Działa często błyskawicznie, ale w określonym krótkim czasie. Potem trzeba wszystko oddać. [...] Zło jest chorobą nie do końca zbadaną i nie do końca zrozumiałą. Wielu decyduje się na nią zapaść, ale czy przewidują powikłania?

Zamawiając tekst redakcja nie zapytała mnie, czy jestem dobry. Liczyła na sprawność umysłu i zaawansowanie pisarskie. Czy wolno kwestię zła rozpatrywać abstrakcyjnie? Czy wolno badać ten problem na przykładach złych czynów innych, obcych nam ludzi, naszych wrogów lub osób ewidentnie przeklętych? Należy analizę sprowadzić do samego siebie. Stalin, Hitler tak, ale ja?

Obserwujemy, jak setki tysięcy ludzi ucieka od swojej przeszłości, zapiera się jej przez ukrywanie, przemilczanie, liczenie na zapomnienie. Samoskarżenie jest złe, gdy następuje pod presją, gdy jest kłamliwe. Ośmieszone zostało przez tzw. samokrytykę marksistowsko-leninowską, choć z punktu widzenia systemu była ona skutecznym instrumentem. Mieliśmy dwie fale wypierania się przeszłości – jedną przy fałszowaniu życiorysów pod naciskiem stalinizmu, co czynili ludzie niewinni, drugą mamy teraz, gdy większość byłych członków partii stara się zmusić innych do zapomnienia, że byli komunistami. Sądzę, że ich myśl biegnie takim torem: okazało się to tak nieważne w moim życiu, że szkoda nawet o tym wspominać. Nieważne, czy przeciwnie: wyniosło ich ponad innych kosztem innych i zmieniło tak bardzo, że dziś zapominają, iż to ich zmieniło? A czy dla tych innych czyjaś przynależność do partii komunistycznej w miejscu pracy, w związku zawodowym, w parafii, rodzinie była obojętna?

Wypominanie przeszłości stało się w pół-Polsce lat 1989-1991 nietaktem towarzyskim i przez byłych stalinistów jest przyrównywane do stalinizmu. Ci, którzy ukrywają swoją przeszłość, prowadzą grę w amnezję. Osoby te pozostały takie, jakie były, i nadal posługują się właściwą neomarksizmowi metodą ataków osobistych i przewrotności: były członek AL, wybitny propagandysta PRL, stały felietonista polityczny, były dyplomata wyspecjalizował się w atakowaniu Wałęsy, człowieka nieskalanego pod względem wierności Polsce, ciągle używając przy tym słowa „moralność" i ostrzegając przed nim, jako totalitarnym dyktatorem. Oto jest problem zła w swoim

zawikłaniu. Człowiek, nawet jeśli odszedł od zła, często nie umie dobra czynić inaczej, niż w sposób, jakiego wyuczył się, gdy czynił zło.

Gdy proponowałem, by powołać Dobrowolne Sądy Dekomunizacyjne, którym poddaliby się wszyscy, którzy by chcieli się oczyścić i sami określić stopień swojej winy, zwrócono mi uwagę, że ulegam schematowi samokrytyki. Czy sama walka ze złem jest dobrem? Czy przemoc nad przemocą to już dobro? Czy negacja kłamstwa jest prawdą? Czy odwrócenie nieprawdy na nice nie prowadzi do innej nieprawdy? Przewrotność, obmowa, imfamia. Tej pokusie ulegamy, bo chcemy przez poniżenie innych wywyższyć siebie, a tylko siebie jeszcze głębiej pogrążamy.

Przypuszczam, że upadek rządów królewskich w Polsce wynikł z zawiści o władzę króla, jaką żywiła magnateria, a za nią szlachta, nie potrafiąc zrozumieć, że silny suweren przyniósłby im większą korzyść, niż rozpad państwa.

Jeśli jest prawdą, że Stalin w młodości uwielbiał *Ogniem i mieczem* Sienkiewicza, to możemy zapytać: czy straszliwe walki bolszewików o utrzymanie władzy nie były wzorowane na wielkiej polskiej powieści? Stalin w opisie buntu kozackiego piórem Sienkiewicza szukał wzorów dla rozwinięcia marksizmu-leninizmu w stalinizm i kreował niektóre rzeczy – jak sąd ludu, zalew ludzkiej czerni, okrucieństwo dające do myślenia przeciwnikom tylko jedno: „zginiemy". Tak więc dzieła pisane „ku pokrzepieniu serc" były napisane z taką maestrią i wyczuciem drgnień, jakie przebiegają przez rozbudzone i rozszalałe masy, że można to było zmienić w siłę polityczną?

Poza dobrem i złem istnieje trzeci obszar – neutralny. Totalitaryzmy podniosły do rzędu spraw etycznych rzeczy takie, jak: ubiór, uczesanie, pochodzenie socjalne itp., co stanowiło pretekst do kontroli i wnikania w życie obywateli. Komunizm przegrał dlatego, że demonizował obszar neutralny nadając mu ujemne znaczenie: faliste dachy, cybernetyka, jazz, coca-cola, ubrania jeansowe, posiadanie ziemi – same przez się istnieją między dobrem i złem. Zaliczone do zła (w stosunku do komunizmu) obciążyły komunizm walką ponad siły. By zniszczyć rolników, komuniści weszli przeciw nim w sojusz ze swoim największym wrogiem – rządem USA, wzbogacając tzw. imperialistów poprzez kupowanie żywności – po to, by uczynić niepotrzebną politycznie niebezpieczną warstwę chłopską w ZSRR. Ze spraw obojętnych etycznie komunizm czynił kodeks moralny po to, by Dekalog zepchnąć do rzędu spraw nieistotnych. Problemy zaś etycznie ważne uważał za obojętne i neutralizował je. Neutralizacja ta była jeszcze groźniejsza od zbrodni w imię reżimu, bo popełniały ją jednostki – a atrofia dotknęła całe społeczeństwa.

Kiedyś Kościół uważał za istotny problem, czy ziemia kręci się wokół słońca, czy na odwrót – teraz, w XX wieku, idzie za daleko w przyjmowaniu teorii ewolucji. Teoria ewolucji jest hipotezą taką samą, jak kiedyś twierdzenie, że ziemia jest rodzajem stołu opartego na kolumnach. Fakt, że jasz-

czurka ma kręgosłup podobny do człowieka, a na ziemi żyły i żyją podobne do niego istoty, nie świadczy ani na korzyść ewolucjonizmu, ani kreacjonizmu. Gdyby Darwin i jego epigoni obserwowali ziemię z odległości, badając jednostki poruszające się na ziemi, a nie czerpiące napędu z motoru biologicznego, doszliby do wniosku, że na najniższym stopniu rozwoju znajdują się rowery: mają dwa koła, nie mają silnika. Wyżej stojące motorowery dały początek motocyklom. Potem ewolucja tych ruchliwych jednostek doprowadziła do połączenia dwu motocykli, i to był skok w rozwoju, który można nazwać jakościowym. Z nich wykształciło się to, co ziemianie nazywają samochodem. Następnym ogniwem ewolucji było pojawienie się autobusów, ciężarówek i wreszcie skrzydeł samochodu, rozwój samolotów od maleńkich awionetek do samolotów ogromnych rozmiarów. Darwin siedzący na Kasjopei dodałby: jednokołowe pojazdy (taczki) po trochu zanikają.

Dezinformacja jest złem. Natomiast informacja o największym nawet złu nie jest złem, wbrew temu, co sądzili władcy Persji zabijając gońców przynoszących złe wieści, a potem ludy nowożytne wprowadzając cenzurę.

Złem jest rozpowszechnianie bezpodstawnej informacji, np. że umysł ludzki jest w stanie wszystko zrozumieć. Kierunek, który nazwę ignotyzmem, powinien zająć się hipotezami na temat tego, czego nie wiemy. Niewiedza, do której nadmiernie przywykliśmy, wiele mówi. Niewidzialne otacza nas zewsząd. Nie wiemy, czego nie widzimy. Wszędzie, gdzie spojrzymy, są niewidzialne nieskończoności.

To, że nie wiemy, określa nas bardziej, niż ten ułamek, o którym coś wiemy. Zbadanie jednej tajemnicy prowadzi do odkrycia następnej – bardziej tajemniczej, złożonej, zawikłanej. Słowo „wszechświat" nic nie znaczy. Nie wiemy, gdzie się znaleźliśmy. Z tą niewiedzą odejdziemy. Nie wiadomo nawet, co jest naszym ograniczeniem: czy tajemnica czasu, który być może nie istnieje, a jest funkcją pamięci istot biologicznych i maszyn na ich podobieństwo stworzonych? Czy naszym ograniczeniem jest krótkość życia, która powoduje, że zaledwie przystosowaliśmy się do życia, a już musimy je opuścić? Długość życia, która potrzebna byłaby do pełnego rozwoju jednego człowieka, trzeba by określić w miliardach lat. Człowiek widzi wszystko w niezmiernie krótkich przedziałach czasu. Nieskończoności nie wolno dzielić, więc nie sposób obliczyć, jakiej części czasu człowiek – nawet jako ludzkość od swojego początku – jest świadkiem. Ale przyjmując nawet skończoność istnienia tego, co nazwaliśmy sobie wszechświatem, a wszechświatem nie jest, bo jest nie wiadomo czym, wyrażenie małości tej liczby cyframi zajęłoby tu więcej miejsca niż te rozważania. Przyszłości ani przeszłości prawdopodobnie nie ma – jest jednoczesność. Przyszłość jest nam nie znana z powodu naszej ułomności. By przekazać myśl o bezgranicznej niewiedzy, posłużę się skrajnym przykładem: Hiena pożera mózg podróżnika odkrywcy. Poza tym, że czuje smak, jest nieświadoma wszystkiego innego, a najdalej jest od wyobrażenia, że ten mózg wiedział i co wiedział. Również po-

dróżnik mało wiedział o wewnętrznym świecie hieny. Pomiędzy światami stoją mury niewiedzy, a każdy atom jest światem. Każdy istniejący obiekt jest nieskończenie podzielny i ma odrębny czas, który biegnie od powstania obiektu aż do jego końca. Nic nie jest jednoczesne, wszystko jest równoległe. Rozdzieliliśmy wygodnie, co oglądamy, na makroświat i mikroświat, a tymczasem nie ma nic „nazewnątrz" i „dowewnątrz". Może drogę zamyka nam mała pojemność pamięci? Albo za mała ilość połączeń w mózgu? Mózg nie może pojąć nawet samego siebie. Nadmiar wiedzy rozsadziłby taką istotę jak człowiek. Brak wiedzy jest naszą ochroną: może pewnych rzeczy nie wolno nam wiedzieć, bo to nas zniszczyłoby, bo Bóg za to karze?

Jeśli – jak fantazjują niektórzy – potop był ucieczką z innej planety, którą ludzkość zniszczyła, a arka – rakietą, która przeniosła życia na kulę ziemską, to właśnie było wywołanie nadmiernej siły, która człowiekowi nie jest potrzebna i człowiek nie wie, co z nią zrobić. Nadmiar potęgi zniszczył poprzednią ludzkość. Po latach, gdy rakiety zardzewiały, a ludność zdziczała, przedstawiono to nieszczęście w postaci potopu i naruszenia owocu drzewa wiadomości dobrego i złego. Ponieważ wiedza została wyzwolona nie dla poznania Boga, pozostawił nam dalej te same środki Jego poznania.

Moje zwątpienie w Boga, które przeszło w przekonanie o utracie wiary, wynikło z wielkiego wstrząsu tak zwanej „nieobecności Boha" na ziemiach wschodniej Europy w latach 1939-1945. Gdy miałem 11, 12 czy 13 lat, najciężej przeżywałem zagładę Żydów, z którymi łączyło mnie niezmiernie mało: jeden kolega w klasie, przebicie się mojej matki w 1937 roku przez bojówkę stojącą przed masarnią, bo właścicielem jej był Żyd. Mieszkaliśmy na Marszałkowskiej. Opowiedział mi późniejszy mój przyjaciel Rywan Rywanowicz, że przed wojną bał się chodzić Marszałkowską. Przesłaniał twarz bokiem kołnierza – tak niepokoił go jego żydowski wygląd. Tu prawie nie widywało się Żydów. Jeżdżąc na grób ojca, poległego w obronie Warszawy, na Powązki Wojskowe, w zamkniętym nie zatrzymującym się tramwaju, mijałem środek getta. Widziałem rówieśników, którzy mieli na nogach po kilka par pończoch, a i tak wyłaziły im z nich kolana i pięty. Widziałem trupki tak małe, że wystarczyła strona gazety, by je przykryć.

Gdy wyjechaliśmy na Kielecczyznę z obawy przed głodem, w getcie małego miasteczka nie było muru, tylko druty kolczaste. Ginęło tu więcej Żydów, bo wydawało im się, że tak łatwo jest przejść! Zanim ruszono getto w tym miasteczku, pędzono przez nie do ramp dworca towarowego getta zebrane z okolic, gdzie nie było kolei. Rozciągnięta kolumna: im bliżej końca, tym bardziej tragiczna. Końcówkę, ostatni szereg ciągle wybijano. Nim ukazali się zza zakrętu, niósł się wielki, chóralny jęk. Jakiś fantastyczny w swojej straszliwości był obraz pierwszej szóstki tego pochodu. Szli w niej sami olbrzymi. Trzymali na rękach sześciu starców, skurczonych, malutkich, z brodami, które wydawały się dłuższe, niż ich ciała.

W piękne, słoneczne, jesienne dni, kiedy dojrzewają sady – likwidowano getta na Kielecczyźnie. Stwarzało to przejmującą grozą oprawę. Cierpiałem nostalgię za całym przyszłym życiem, którego może nie przeżyję, bo będzie mi zabrane. Może żałowałem Żydów z pobudek egoistycznych, bo za rok, dwa widziałem siebie w takiej kolumnie? Gdy wiele lat po wojnie miałem możliwość rozmowy ze zbrodniarzami hitlerowskimi, wybierałem specjalistów od przesiedleń, od General Plan Ost, by wyczytać im z ust, co zamierzali zrobić z Polakami. Decyzja Führera w tej sprawie nie zapadała. Było to źródłem nerwicy władz GG, SS i Policji, które nie wiedziały, czy celem jest tzw. „ostateczne rozwiązanie", czy doprowadzenie liczebności Polaków do 5-8 milionów i wysiedlenie na Syberię?

Tymczasem byłem, jako członek narodu podludzi – uprzywilejowany. W stosunku do tego, co spotkało Żydów, mnie działo się dobrze. Stworzyłem teorię, która oburzała dorosłych: sytuacja Żydów ma się tak do sytuacji Polaków, jak ma się sytuacja Polaków do sytuacji Niemców. Jakże Polacy byli pochłonięci własnym nieszczęściem! Było ono niezmierzone, ale nie można go było przeżyć naprawdę, nie myśląc o Żydach. Oburzało mnie krytykowanie ofiar, np. za to, że nie chwyciły za broń. Straszliwe sny mówiły mi, jak zmęczeni są ci, których wypędzają z ich mieszkań, jak przejmująca jest ich tęsknota za spokojem, bezpieczeństwem, domem, życiem. Wtedy znalazłem sobie ofiarę: samego Boga. Gdzie była Jego straszliwa dłoń, która zatrzymałaby pochód Żydów ku śmierci, porywałaby po jednym Niemcu z obstawy i ciskała z wysokości tysiąca metrów o ziemię? Chwilami rzucałem Bogu bluźniercze wyzwania, jak ci, którzy rzucili je Chrystusowi: „Ukaż swoją potęgę". Kazałem Bogu udowadniać, że jest, bym raczył w Niego wierzyć. A gdy odpowiadało milczenie, prawem paradoksu uważałem to za pogardliwą odpowiedź Boga, choć zarazem uważałem, że w Niego nie wierzę. Napawa mnie dziś najgłębszym wstydem moje zuchwałe oczekiwanie, że Bóg zechce mi udowodnić Swoje istnienie, bo ja tego chcę, że mogłoby Mu zależeć na takim głupcu, że chciałby go pozyskać i przypodobać mu się.

Negacja Boga wyznacza Jego kształt. Zawodowi ateiści: diakoni, kapłani i biskupi niewiary, z zaprzeczenia budują zarys Jego sylwetki. Człowiek uważający się za niewierzącego często ma dokładniejszy obraz Boga niż ten, który Go wyznaje. Niewierzący zna nawet szczegóły, którym odmawia bytu. Ateizm jest nową schizmą, w której Bóg jest określony drobiazgowo. Oczywiście na sposób i podobieństwo człowieka. Bo słusznie powiedziano, że człowiek stworzył Boga na swój obraz i podobieństwo, ponieważ Bóg jest niepoznawalny i człowiek do poznania Boga musi dążyć przez poznanie człowieka, stworzonego na Jego podobieństwo. Bóg jest tak trudny, że mało mówiące Objawienie i tak wydaje się chwilami być wymowne. Człowiek nie może poznać Boga i musi się z tym pogodzić. Może Go doznawać w chwilach jasności. Ale ta jasność pochodzi z zewnątrz, spoza człowieka.

Okres, gdy wierzyłem, że nie wierzę, nawet – zrządzeniem losu – przydał mi się w poszukiwaniach Boga. Niewiara to też rodzaj wiary. Jeden z marksistów powiedział mi: „wierzę, że Boga nie ma".

W okresie rozwijającej się we mnie niewiary – jak sądziłem wtedy – byłem po raz ostatni w życiu u spowiedzi. Powiedziałem księdzu, że nie wierzę, jestem z powodu karteczki niezbędnej do stopnia z religii i sprawowania. Mimo to ksiądz dał mi rozgrzeszenie i pozwolił przystąpić do Komunii. Powiedziałem, że tego nie zrobię. On na to: „gdybyś nie wierzył, byłoby ci wszystko jedno". Do Komunii nie przystąpiłem. Miałem 17 lat. Tak mój powrót do Kościoła został półotwarty. Byli księża, którzy zapowiadali mi, że na zawsze będę potępiony. Rzecz dziwna, dziś słabości Kościoła, błędy jego kapłanów, ich grzechy nie tylko nie podkopują mojej wiary, ale ją wzmagają: Bóg posłużył się tak kruchym materiałem jak człowiek, jak ziemska instytucja, jak ongiś wybrał wodę i proch, by stworzyć człowieka. Kruchość Kościoła, a nie jego potęga, budzi we mnie większy podziw.

Wtedy nie rozumiałem dobra i zła, tak jak je pojmuję dziś. Uważałem, że księża winni być wyposażeni w cechy nadnaturalne. Stąd moje inkwizytorstwo wobec inkwizytorów, szkolnych księży katechetów, których wyzywałem na pojedynki w czasie lekcji. Obawiali się o swój autorytet i miażdżyli mnie szyderstwami: „uważasz, że myśl jest wypociną mózgu?" Na obozie harcerskim ksiądz kapelan nakazywał codzienną obecność na Mszy św. całej drużyny obozowej. Uważałem to za pospolitowanie Mszy, odzieranie jej z niezwykłego charakteru. „Nikt ci nie każe się modlić, tylko być na Mszy" – mówili koledzy. Ksiądz kapelan wziął mnie na rozmowę na dukt leśny i kazał opuścić obóz, a od września szkołę. Nie czułem się winien. Postanowiłem nie opuszczać szkoły. Popłynąłem na drugą stronę jeziora, gdzie mieścił się obóz przygotowawczy przed Festiwalem Młodzieży i Studentów. W kąpielowych spodenkach, w aurze znakomitego pływaka, człowieka, który nie czyta szkolnych lektur, przede wszystkim Orzeszkowej i Konopnickiej, a zna jedną książkę Freuda, jedną Nietzschego i kilka Dostojewskiego, pod urokiem zła, zakochany w złu, które zamierzałem wyrządzić złemu księdzu, zostałem przyjęty przez lewicowych młodych intelektualistów, będących już w trakcie przeróbki na komunistów. Wtedy nie wiedzieli, co ich czeka. Pierwszy raz zetknąłem się z ludźmi, którzy nie wierzą w Boga i nie boją się do tego przyznać, wyznają niewiarę z dumą. Atmosfera czegoś nowego, czego jeszcze nie znałem, straszliwego, niebezpiecznego, coś straceńczego pociągało mnie bardziej, niż poddanie się wyrzuceniu ze szkoły. Postanowiłem zostać i walczyć. Niepostrzeżenie dla siebie, przepłynąwszy trzy i pół kilometra stylem klasycznym do komunistycznego brzegu – stanąłem po stronie totalizmu.

Było to dla mnie n o w e dobro. Jak kiedyś chrześcijaństwo zaczęte w stajence, tak teraz komunizm rozpoczęty od paru kartek *Manifestu* opanuje świat. Komunizm na długo przed powstaniem PAX-u i tzw. teologii wyzwo-

lenia przedstawiany był młodej inteligencji polskiej jako nowe chrześcijaństwo. Chciano młodym udzielić daru bycia pierwszymi apostołami. W tej grupie było dużo dzieci z rodzin żydowskiej burżuazji i poszlacheckiej inteligencji. Jedni znajdowali Mesjasza, drudzy wyrywali się z zaułka polskości i stawali się „całym światem". Zbieżność między *Międzynarodówką* a hitlerowską pieśnią *A jutro cały świat* nikogo nie uderzała. Nienawiść do Zachodu – u Żydów za pozostawienie ich samych wobec śmierci, a u katolickich inteligentów za pozostawienie ich we władzy Stalina – była przez komunizm wykorzystana. Wygrywał na swojej wygranej. Jedynym człowiekiem, który miał odwagę powiedzieć wprost, o co chodziło, był nie lubiany dziś Roman Bratny: „nie chcieliśmy dłużej pełznąć pod wiatr historii".

„Nawet Chiny już do nas należą – chwaliliśmy się – Paryż zobaczymy z wieżyczek czołgów". Polska władająca Chinami, w roli zdobywczyni Paryża? Nauka niewiedzenia. Wiedza, co wiedzieć wolno, a czego nie wolno. Obronę interesów społeczeństwa polskiego nazywano nacjonalizmem i szowinizmem. Rozbudowa imperium rosyjskiego była internacjonalizmem. Nieprawdą jest, że byliśmy przez komunizm oszukiwani. Chcieliśmy być oszukani. Człowiek sam wybiera wpływ, któremu chce ulec. W przejściu na stronę czerwonego totalizmu były trzy elementy: strach, oportunizm, samookłamanie. Gdy okłamujemy siebie, stajemy się mistrzowskimi, niebezpiecznymi dla siebie kłamcami.

Technika powiązana jest z etyką. Błędnie wykonana operacja, nieumiejętnie postawiony most, źle przeprowadzony przez sędziego proces jest na tyle wadliwy technicznie, na ile jest nie do przyjęcia etycznie. Przypominam, że Hoess nie mógł sypiać i cierpiał na chorobę przewodu pokarmowego wywołaną poczuciem winy: obóz Auschwitz-Birkenau był niedostatecznie sprawny technicznie. Liczba umierających była zbyt mała w stosunku do przywiezionych.

Od czasu dobrowolnego oddania się Chrystusa na ofiarę zaczął rozpowszechniać się Dekalog, wcześniej strzeżony przez kapłanów żydowskich, którzy nie przypuszczali, że będący poza narodem wybranym poganie są w stanie zrozumieć zakazy Boga. Tryumf Dekalogu przez tysiąclecia, jako miary nadrzędnej nad techniką, etyką, filozofią, nauką skutecznego działania, prawem, obyczajami, ciągle przypomina nam o konieczności powrotu do tego źródła praw.

Na ile zabijam innych (istnieje zabijanie selektywne, częściowe, codzienne), na tyle zabijam siebie. Na ile ujmuję człowieczeństwa innym, na tyle ujmuję go sobie.

Są ludzie głęboko gardzący – ponieważ gardzą sobą, a sami są ludźmi, fakt bycia człowiekiem uważają za hańbiący, godzien kary, obciążający innych. Próbują być ponad-ludzcy, szukając protez: władzy, pieniędzy, sławy. Tym nie wystarczy rozkazywać ani tłumaczyć, ich trzeba leczyć. Na ile ludz-

kość jest chora na siebie, chora na samowyniszczenie – na tyle potrzebna jest wiedza lekarska, która wskazywałaby na psychopatię działań i teorii.

Postęp jest niezmiernie powolny. Ludzkość wlecze się ku czemuś, co ją czeka, dostosowując swój marsz do tych, którzy idą na końcu. Kierunek, w jakim posuwa się, nie jest jasny z powodu braku mądrości i głupoty (głupota według mnie to czynny brak zrozumienia). Człowiek odczuwa większy lęk przed miłością niż przed śmiercią. Od czasu wydłużenia się przeciętnej życia, przeciętni ludzie nie myślą o śmierci. Poczucie nieśmiertelności zostaje zapewnione przez ciągłe kupowanie, uleganie modzie i reklamie, wyrzeczenie się własnego życia na rzecz namiastki, jaką jest konkurencyjny świat telewizji. Odwrócenie się od dzieci i przekazywanie ich w ręce zawodowych opiekunek (czym innym były dawne mamki, bony, nursy ludzi lepiej sytuowanych: były one wewnątrz domu, rodziny). Matki są już często tylko ródkami. Wyzwolenie kobiet jest okrutnym pomysłem wielkiego kapitału, by użyć ich zmasowanej siły roboczej dla konkurencji na rynku pracy, a ich zarobków dla zwiększenia rynku. W podobnym celu popchnięto młodzież do buntu – po to, by tworzyła tzw. podkulturę, która jest niczym innym, jak bezgranicznie chłonnym rynkiem na ubrania, motocykle, rowery, namioty, plecaki, płyty, taśmy i odtwarzacze.

Następuje złudzenie pośpiechu i postępu. Poddanie się reklamie powoduje zanik zmysłu krytycznego, atrofię wymagań. Oddzielne tańczenie w dyskotece, gdzie nieważna jest obecność drugiej osoby, a ważne są popisy taneczne, tricki, nawet nie muzyczne, a świetlne, roztopienie w masie i bezosobowości. To, czego nie nazywa się już „kochankiem" a „partnerem", przypomina wymienną część. Obojętne jest, kto mówi te same banały, tym samym brudnym językiem, w takich samych jeansach.

Źródło konsumizmu, hitleryzmu, terroryzmu, anarchizmu i komunizmu jest wspólne. Można go wywieść z geniuszu zapomnianego filozofa Maxa Stirnera (J.K. Schmidt). Marks i Engels wydali swój *Manifest komunistyczny* dwa lata po ukazaniu się głównego dzieła tego filozofa pt. *Einzige und Eigentum*. Poświęcili 399 stron – prawie tyle samo stron, ile liczyła książka Stirnera – polemice z nim, ale za życia jej nie opublikowali. Została znaleziona i wydrukowana pt. *Święty Maks* i włączona do *Ideologii niemieckiej*. Czemu Marks i Engels nie przyznali się do tego, że aż tak wielką wagę przywiązywali do myśli tego filozofa? Władysław Tatarkiewicz w *Historii filozofii* przyznaje wagę dziełu Stirnera, ale twierdzi, że Marks i Stirner są sobie przeciwstawni. Na parę lat przed śmiercią Profesora prowadziłem z nim dyskusję, podczas której usiłowałem go przekonać do mojej tezy: Stirner zasiał taką myśl: „Jestem dla siebie wszystkim [...] dobro i zło nie mają dla mnie znaczenia. To, co Boskie, jest sprawą Boga, to, co ludzkie, jest sprawą Boga, to, co ludzkie, jest sprawą człowieka".

Moja prababka przekazała babce, ta mojej matce, a matka mnie powiedzenie: „zło się samo zje". Idąc dalej powiem, że „zło wchłonie zło, a dobro

zrodzi dobro". Teza ta jest pociągająca, ale wynika z pragnienia izolacji od zła. Nieocierania się o zło nawet w walce z nim, by się nie zbrudzić złem, bo z walki ze złem człowiek wychodzi, na skutek nieczystego sposobu walki przeciwnika, zbrukany, zniesławiony, a może zarażony złem.

Historycy sami ulegają historii, jaką piszą. Budzą tęsknotę do turniejów, potyczek średniowiecznych. Ale także wtedy Turcy i Tatarzy zaskakiwali rycerstwo „brudnym sposobem" prowadzenia wojen. Nie ma ucieczki od zła, nawet w praprzeszłość. W 1970 roku dyskutowałem w USA z hippisami, ucharakteryzowanymi na apostołów z *Ostatniej wieczerzy* Leonarda: „wychodzisz z kwiatami, a jeśli hitlerowcy, czerwoni Rosjanie czy Chińczycy gwałciliby i mordowaliby twoją siostrę, też dawałbyś im kwiat, proponując pokój?" „Wtedy – jeden z nich odrzekł – ofiarowałbym siebie na miejsce siostry". Powiedziałem im, że mordercy sami wybierają ofiary i nie lubią, gdy ktoś się w to wtrąca prośbami, bo uważają, że to ogranicza ich władzę.

Ledwie doszedłem do wniosku, że dobro w pewnym stopniu jest kwestią techniczną, a nie polityczną czy etyczną, że zła nie warto popełniać – zajmować sobie nim czasu, który na ziemi jest tak krótki, że można by go inaczej spożytkować – komuniści zaczęli mi się narażać. Godność osobista to warunek istnienia, ale duma jest ciężarem. Zorientowałem się, że komuniści upokarzają także swoich, swoich nawet bardziej. Spostrzegłem, że przeciwnicy reżimu cierpią spokojnie i dumnie. Zwolennicy, oskarżeni niesprawiedliwie, cierpią też z powodu niesprawiedliwości. Pod koniec tego okresu w moim życiu poznałem wdowę po Brunonie Jasieńskim, którą dopiero co wypuszczono z obozu stalinowskiego. Zwierzyła mi się, że tam należała do tajnej organizacji komunistycznej wśród więźniów, którzy dążyli do przetrwania, by przedstawić Stalinowi dowody swej niewinności. Dzięki temu nie zatracili godności. To ich trzymało, jak strażników – członków przeciwstawnej organizacji bolszewickiej, trzymała rosnąca liczba zgonów wrogów ludu.

Zajmowałem się wtedy interwencjami w obronie tzw. szarych ludzi w „Sztandarze Młodych". Moim założeniem było, że „zło powodują urzędnicy, a car o niczym nie wie". Podstawiono mi człowieka do obrony, który był w rękach UB. Gdy zaangażowałem się w ratowanie tego kogoś przed niesprawiedliwością, mój niby kolega redakcyjny zaczął szantażować mnie tym szantażowanym przez UB. Ujawnił mi, niby w tajemnicy, że ktoś, kogo bronię, jest szpiegiem. Komunizm w tej chwili skończył się dla mnie na zawsze i nieodwołalnie. Wolałem cierpieć jako jego wróg. W latach 1956-1957 szalałem biorąc za wzór Babinicza, Rozłuckiego – czy jak napisał o mnie zaszczycając mnie ks. prałat Wójcik z Suchedniowa – Pawła-Szawła. Pierwszym kościołem, w którym później wystąpiłem z odczytem, była bazylika w Kielcach, mieście, gdzie zaczęły się moje wielkie błędy. Kościół wybaczył mi bezwarunkowo. To był już inny Kościół, po męczeństwie lat 1948-1981.

Stara sprawa żydowska z lat 1939-1945 nagle odżyła jesienią 1952 roku. Mamy dziś wiele danych wskazujących na to, że Stalin chciał dokończyć dzieła Hitlera, zaczynając od oskarżenia lekarzy – Żydów. Proces epoki, sprawa podobna do tragedii atomowej poruszyła licznik Geigera historii. To jakiś dziwny, tajemniczy papierek lakmusowy być narodem wybranym. Stalin stanął w moich oczach w jednym szeregu z Hitlerem także dlatego, że okazał taki sam jak Hitler brak mądrości: Hitler zamiast Rosji przywrócić prawosławie, obdzielić chłopów ziemią, a potomka carów żyjącego na Zachodzie porwać i obwołać carem, sam popsuł wszystko. Zacząłem widzieć związek między brakiem mądrości a zbrodniczością. Mądry wie, że wielu rzeczy nie warto zdobywać, a te, które warto, nie dadzą się zdobyć przez zło.

Można więc zło widzieć jako błąd techniczny czy intelektualny. Strzec się złych uczynków to postępować jak człowiek, który nie wchodzi w błoto, by nie ubrudzić sobie butów. Było to technokratyczne ujmowanie – jakby powiedział Tadeusz Kotarbiński, prakseologiczne przyjmowanie zła jako okrężnej drogi do dobra. Dobra dopatrywałem się w odkryciach i wynalazkach uwalniających człowieka, mając za źródło zła, „niedobra" – niewiedzę, „nie-poznanie".

Ja boję się nie prześladowań, a strachu współofiar, które lojalne wobec prześladowców przyjmują zło jako rzecz sobie należną i konieczną. Tak głęboko w siebie nie wierzą, że oczekują jakiejś kary; tylko wiedzą za co, i gdy przychodzi, pochylają głowę.

Znajomy lekarz, mający pełne informacje o korupcji, wymuszaniu, szantażu i bandytyzmie w pewnym miasteczku powoływał się na przekaz św. Jana o „nadstawianiu drugiego policzka". Kiedy mafia kazała mu sprzedać sobie samochód za 1/3 ceny w zamian za przyznanie talonu na inny, przyjął to doświadczenie. Dopiero, gdy zażądano od niego kart choroby, by mieć informacje do szantażu, odmówił. Pozwalał rozprzestrzeniać się złu, odmówił tylko uczestnictwa w nim. Teraz, gdy mafia zachwiała się, ochrania on swojego byłego prześladowcę, chcąc mu odpłacić dobrem za zło.

Czy uleganie złu nie obciąża nas grzechem ułatwiania, prowokowania do grzechu tych, którzy cofnęliby się, gdyby liczyli się ze sprzeciwem? Co innego Chrystus: dał Apostołom polecenie o policzku, bo co znaczyłaby wiara w Chrystusa, gdyby broniono Go przed męczeństwem mieczami? Ale czy my wobec zła mamy nadstawić drugi policzek i wywołać chęć zadania ciosu? Słabych, lubiących przemoc to właśnie zachęci. Człowiek zawsze jest odpowiedzialny za innych, także za swoich prześladowców. Niech swoją słabością czy uległością nie daje im dostępu do grzechu. W okresie domniemanej niewiary zastanawiałem się, czy Chrystus nie sprowokował swoich prześladowców? Czy nie jest winien ich grzechu? Przeczytałem cztery Ewangelie pod kątem rzekomo koniecznego czynu Judasza, bez którego nie byłoby

zbawienia. Stwierdziłem, że Judasz nie był niezbędny. Chrystusa wszyscy znali.

Niesamowite jest wydobywanie wątku Judasza, gdy miało się ich podstawianych. Człowiek zaczyna tęsknić za dobrem jak za wakacjami w hiszpańskiej Galicji. Widzi, że podstawieni ludzie za wcześnie dali się złamać szantażem lub przyciągnęła ich zapłata. Widoczna jest miałkość zła jako elementu konstrukcyjnego, na którym się buduje. Złe czyny wydają nas złym ludziom. Ludzie bardziej źli, złym czynią podwójne zło.

Krzywdziciele nie wybaczą skrzywdzonym przez siebie. Czynią z nich potworów, aby uzasadnić potworność swojego czynu. Propaganda totalitarna zawsze wyprzedzała przemoc przygotowując ją przez zniesławienie ofiar.

Zło krystalizowało się w słowie, nim skonkretyzowało się w formie fizycznego unicestwienia czy uwięzienia. Czy nienawiść wyprzedza krzywdę, czy krzywda wyprzedza nienawiść do ofiary? Czy jest tak i tak, na zmianę: nienawiść, krzywda, nienawiść?

Społeczny charakter ludzkości obciąża nas zależnością od innych, od ich opinii, od poczucia naszej przewagi nad nimi lub od ich poczucia przewagi nad nami. Uganiamy się nie za szczęściem, ale za dowodami, że jesteśmy szczęśliwi.

Strażnik jest bardziej zależny od więźnia, niż na odwrót: on musi więzić. Bez więźniów nie istniałby, więzień bez strażników – tak. Przeczytałem *Mein Kampf* i stwierdziłem, że to zło powiązane jest z czymś dalszym niż brak mądrości: z idiotyzmem, z odchyleniem. Zło jako choroba umysłu? Wyobraźmy sobie film, w którym prześladowca byłby widoczny, a ofiara niedostrzegalna. Wszystko wymaga pracy. Wysiłki prześladowcy, jego gwałtowne gesty, miny, zmęczenie wydadzą nam się śmieszne. Ileż zaangażowania. Bezmiar wysiłku, ofiar, które ponieśli hitlerowcy, by nas dręczyć, i poszło to „na marne". Ofiarami byli bowiem także dręczyciele. Współczucie dla krzywdziciela nie jest wcale przewrotnością chrześcijan, ale najgłębszym impulsem. „Po co oni to robią?" Po co Niemcom był Lebensraum, gdy dziś są potęgą na skraweczku ziemi? Decydują o większej ilości spraw świata, niż w ostatecznym rachunku decydował Hitler. Po co Rosji przy bezgranicznych obszarach, których nie potrafiła użytkować, była malutka Estonia? Albo Łotwa? Albo Litwa? Wydaje się śmieszna ta mania kolekcjonowania przestrzeni. Czy zbrodnia katyńska przydała się Rosji? Wątpię. Obozy w Auschwitz-Birkenau zniszczyły nie tylko historię ludzkości, ale napiętnowały Niemców na zawsze. Widzimy nieopłacalność zła na dłuższą metę.

Nie chcę być w czyjeś władzy, tym bardziej nie chcę swojej władzy nad nikim. Po co mi to by było? Co ja bym z tymi podwładnymi robił?

Przychodzi jasność, najpierw co do rzeczy najprostszych: zło jest w rękach samych ludzi. Mają w rękach klucz do absolutu. Bóg zostawił nam o wiele większy margines swobody, niż sądzimy. Tylko wybitne jednostki wy-

korzystują część swojej potęgi i dlatego nazywamy je wybitnymi. Wolność człowieka zależy od tego, czy sam jest u siebie w niewoli. Wielki problem Dostojewskiego: krzywda niewinnych dzieci. Krzywdzicielami są ich rodzice. Część ludzi cierpi na nadmiar wolnej woli, może im nie trzeba było jej dawać, ale Bóg dał ją wszystkim. A dzieci umierające na raka? Czy nie należało już w średniowieczu odkryć przyczyn raka i znaleźć remedium? Dlaczego tak się z tym spóźniono? Czemu spóźniono się z ospą, dżumą, cholerą, chorobą Heine-Medina? Czemu dopiero teraz reagujemy na głód w Indiach? Dlaczego tak spóźniono się z tym, by wszyscy ludzie mieli obuwie i nie chodzili boso?

Mając wszystkie dane, by porzucić przemoc, tortury, nędzę, choroby, ludzkość trwa uporczywie w swoich błędach. Zło to sprawa zaniedbań ludzkości. Zrozumiałem, że wtedy Niemcy mieli wszystko w swoich rękach. Byli ludźmi i Bóg im zaufał, nawet esesmanom. Mieli pełnię wolnej woli. „Nie są tak głupi, żeby wierzyli, że jeden naród może zabić drugi naród" – odpowiedział pewien Żyd na propozycję ucieczki i ukrycia się. Stalin nie wierzył w zbrodniczą głupotę Hitlera, że zaatakuje jedyne państwo życzliwie do niego nastawione. A co robił Stalin, tworząc z USA sztucznego wroga, czym lata po swojej śmierci sprowokował Stany do anemicznej, ale – przy takiej potędze – straszliwej samoobrony. Wystarczyło, że wysunęli mały palec w Afganistanie dając Stingery, wyswobadzając Grenadę, małą wysepkę, nie opuszczając całkowicie Polski w stanie wojennym, uderzając w Kuwejcie – i już wyzwolili Rosjan od części zbrodni i nieprawości, które czynili sobie i innym.

Dzieci się rodzą dobre, inteligentne i ufne. To nie jest przypadkowe. Dopiero potem, gdy mają 5-7 lat czysty obraz ich duszy, z którą przychodzą na świat, zostaje zmącony.

Zło jest pozornie „tanie", „łatwe", „przystępne"; z jego pomocą można wiele osiągnąć. Działa często błyskawicznie, ale w określonym krótkim czasie. Potem trzeba wszystko oddać. Zwraca się ono przeciw temu, który go użył. Zło, jako środek techniczny, jest tanie, ale w ostateczności kosztuje więcej. Falowanie historii nie jest mierzone czasem jednego pokolenia czy nawet czterech.

Cofam moje szaleńcze oskarżenie Boga z 1942 roku. Moja nieufność i niewiara zniknęły. Wzrosły wymagania: próbuję zacząć od siebie. Człowiek zwiększa ilość zła, albo ją zmniejsza wchłaniając w siebie zło, które go spotyka, nie oddając go wrogom ani nie oddając niewinnym, by skompensować swoją krzywdę. Poczucie krzywdy bywa równie groźne jak nienawiść.

Moi krzywdziciele mnie nie obchodzą. Lubię ich za to, że uczestniczyli w moim życiu, choć narzucili mi się ze swoimi prześladowaniami, przeszkadzali mi w prowadzeniu życia takiego, jakie chcę wieść. Przede wszystkim określiłbym ich jako natrętów, wisusów klasowych: od brutalów szkolnych nie ma ucieczki. Źli ludzie pozostają w pewien sposób naiwniejsi od do-

brych. Zło jest chorobą nie do końca zbadaną i nie do końca zrozumiałą. Wielu decyduje się na nią zapaść, ale czy przewidują powikłania?

Złem powinni zajmować się nie tylko teolodzy i etycy, ale także psychiatrzy, psychologowie, teoretycy skutecznego działania. Zło winno być unicestwione jako anomalia, słabość, może największa, jaka może cechować człowieka.

Wyobraźmy sobie, że wniknęliśmy na chwilę za kulisy postanowień Bożych. Jestem pewien, że za zło jest kara, jaką jest złe życie. Ale za dobro nie ma nagrody poza dobrym życiem. Co byłoby, gdyby za dobro była jeszcze inna nagroda? Źli zabraliby dobre uczynki dla siebie. Nihilista Piotrowski pierwszy zaangażowałby się w dobro, gdyby wiedział, że przyniesie mu to sławę, zaszczyty, pieniądze.

Zło występuje też rozrzedzone: jako reklama samochodów z silnikami dwusuwowymi, zachwalanie papierosów czy wódek. Zło występuje pod pozorem „mniejszego zła", na które rzekomo lepiej się godzić. Małe zło przyjmowane jest jako forma dobra. To rodzi modę na tolerancję. Ta tolerancja jest pozorem, by nie sprzeciwiać się złu.

Po wojnie w Polsce zbrodniarze sądzili zbrodniarzy. Agentów gestapo ukrywano przed aresztowaniem, by nie stali się niebezpieczniejsi jako agenci UB. Dramatyczne rozwarstwienie między dobrem a złem zostało przez totalizm zatarte. Polska stała się krainą ni-zła-ni-dobra. Chodziło o rozrzedzenie nienawiści do ustroju, o wciągnięcie ofiar do wspólnictwa, o to, by same siebie pilnowały, by zniwelować granice odpowiedzialności, szantażować miliony na skalę niespotykaną.

Typy sataniczne w XX wieku żyją obok nas. Postaci jak z baśni, z czasów, do których tęsknimy, albo jak z horroru. Kiedy falami nadchodzą zbezczeszczenia pamiątek żydowskich, łamanie krzyży na cmentarzach katolickich i niszczenie pomników armii radzieckiej, zawsze wiemy, że robi to ta sama ręka. Wydział sataniczny KGB, który dziś kryje się pewnie pod szyldem spółki importowo-eksportowej. Zło upostaciowane, wcielone, „diabeł wcielony". Jeszcze w XIX wieku było to żartobliwe powiedzenie. Dziś dziennikarze i filmowcy mogą badać takich ludzi, jak Piotrowski, Sierow, profesorowie Fleischhackee czy Strughold.

Ludziom słabym, przeciętnym, zdanym na myśli z drugiej ręki, dostosowane do przeciętności odbiorcy, masom, w których życie coraz głębiej sięga telewizja i reklama, zło jawi się jako coś ciekawszego niż dobro. Źli boją się i „trzymają fason" udając nieustraszonych. Dobrzy nie trzymają fasonu. Ilu ludzi zniszczyło w sobie dobroć, bo się jej wstydziło? A tymczasem za zło często biorą się fajtłapy, tchórze, ludzie nieudani i świadomi, że się nie udali, wzywają zło na pomoc, by wynagrodzić sobie brak sukcesów, poczucie niższości. Tacy tworzą bandy o nieprofesjonalnym charakterze, a nawet stają się terrorystami, wstępują do skrajnych ugrupowań politycznych, głoszących przemoc. Obserwacja krajów pod panowaniem komunistów wyka-

zała, że werbowano prawie zawsze ludzi słabych, z trudem radzących sobie samodzielnie, tchórzliwych, czy tych, którzy agresją mścili się na otoczeniu.

Ludzie wstydzą się dobroci, bo przemoc mylona jest z siłą, a dobroć ze słabością. Przemoc jest sposobem istnienia słabych, będących w zmowie. Dobro czyni się samotnie, wyzywając świat. Dobrzy narażają się często na nie kończącą się walkę, podczas gdy źli jej unikają, dusząc opór w zarodku. Dobrzy, walcząc z przemocą, muszą być mężni, czekać na ciosy, wystawiać się na cierpienia niewyobrażalne dla złych.

Zaraźliwość zła przypomina rozprzestrzenianie się choroby: zło wrodzone, zło epidemiczne i zło endemiczne.

Stopień ingerencji Boga w życie ludzi jest przedmiotem jednej z najważniejszych dyskusji. Moja Matka w chwilach niebezpieczeństwa prosiła Boga o oddalenie wroga tak, jakby sądziła, że Bóg przesuwa armie, jakby ludzie byli Jego wojskiem ołowianym. Bóg zawsze jej wysłuchiwał. Nie robił dla niej tylko tego, o co Go nie prosiła, np. nie ocalił majątku. „Rycerza Niepokalanej" czytuję dla jego przedostatnich dwu stron, gdzie są podziękowania Matce Boskiej i św. Maksymilianowi. Wiara wywołuje działanie Boga? Gajowniczek ocalał w Oświęcimiu jeszcze wielokrotnie, bo ofiara św. Maksymiliana kazała współwięźniom opiekować się Gajowniczkiem. Legendarny komendant „Szary", który od wrześniowej wojny 1939 roku nie złożył broni poprzez AK, WIN, więzienia stalinowskie, pierwszą „Solidarność" i internowanie, twierdzi, że Bóg jest zawiedziony, że jest tak mało próśb. On czeka. „Proście Boga, proście Go gorąco i stale, a przekonacie się" – mówił niedawno do mnie i mojej żony. Ale Bóg czeka też daru od każdego z nas.

CZŁOWIEK TWÓRCĄ I OFIARĄ STRUKTUR ZŁA

JAN PAWEŁ II

GRZECH SPOŁECZNY*

Grzech w znaczeniu prawdziwym i właściwym jest zawsze aktem konkretnej osoby, ponieważ jest aktem wolności poszczególnego człowieka, nie zaś aktem grupy czy wspólnoty. Człowiek ten może być uwarunkowany, przymuszony, przynaglony przez istotne i działające z siłą czynniki zewnętrzne, może również ulegać skłonnościom, wadom, przyzwyczajeniom związanym z jego własnym stanem. W wielu przypadkach owe czynniki zewnętrzne i wewnętrzne mogą w mniejszym lub większym stopniu ograniczyć jego wolność, a zatem zmniejszyć także odpowiedzialność oraz winę. Jest jednak prawdą wiary, którą potwierdza także nasze doświadczenie i rozum, że osoba ludzka jest wolna. Nie można lekceważyć tej prawdy, obarczając grzechem poszczególnego człowieka rzeczywistość zewnętrzną – struktury, systemy itd. Oznaczałoby to poza wszystkim innym przekreślenie godności i wolności osoby, które się przejawiają – nawet w sposób negatywny i katastrofalny – również i w odpowiedzialności za popełniony grzech. Dlatego w każdym człowieku nie ma niczego bardziej osobistego i nieprzekazywalnego, jak zasługa cnoty czy odpowiedzialność za winę.

Grzech, będący czynem osoby, wywołuje najpierw i przede wszystkim skutki w samym grzeszniku: w jego relacjach z Bogiem, który jest fundamentem ludzkiego życia; w jego duszy, osłabiając wolę i zaciemniając rozum.

W tym punkcie musimy zatem zadać sobie pytanie, do jakiej rzeczywistości odwoływali się ci, którzy podczas przygotowań do Synodu i w czasie jego trwania często mówili o grzechu społecznym. Wyrażenie i pojęcie, jakie za nim się kryje, posiadają różne znaczenia.

Mówiąc o grzechu społecznym trzeba przede wszystkim uznać to, że ze względu na ludzką solidarność, równie tajemniczą i niepojętą, co

---

* Jest to fragment adhortacji apostolskiej Jana Pawła II *Reconciliatio et poenitentia*, nr 16. Przedrukowujemy go za wydawnictwem Libreria Editrice Vaticana, [Watykan 1984], s. 45-49. Tytuł pochodzi od redakcji „Ethosu".

rzeczywistą i konkretną, grzech każdego człowieka w jakiś sposób dotyka innych. Jest to drugie oblicze owej solidarności, która na poziomie religijnym rozwija się w głębokiej i wspaniałej tajemnicy wspólnoty świętych (świętych obcowania), dzięki której możliwe było stwierdzenie, że „każda dusza, która się podnosi, dźwiga świat”[1]. Temu prawu wstępowania odpowiada, niestety, prawo zstępowania; stąd można mówić o wspólnocie grzechu: dusza, która upada przez grzech, pociąga za sobą Kościół i w pewien sposób cały świat. Innymi słowy, nie ma grzechu, nawet najbardziej wewnętrznego i tajemnego, najściślej indywidualnego, który odnosiłby się wyłącznie do tego, kto go popełnia. Każdy grzech rzutuje z mniejszą lub większą gwałtownością, z mniejszą lub większą szkodą na całą strukturę kościelną i na całą ludzką rodzinę. W tym pierwszym znaczeniu można bezsprzecznie przypisać każdemu grzechowi charakter grzechu społecznego.

Niektóre grzechy stanowią jednak, ze względu na ich przedmiot, zamach skierowany przeciwko bliźniemu – a ściślej, mówiąc językiem ewangelicznym – przeciwko bratu. Są one obrazą Boga, ponieważ obrażają bliźniego. Grzechy te zwykło się określać jako społeczne; jest to drugie znaczenie terminu. W tym sensie społeczny jest grzech przeciwko miłości bliźniego, tym cięższy w Prawie Chrystusowym, że w grę wchodzi drugie przykazanie, które jest „podobne do pierwszego”[2]. Społeczny jest w równym stopniu każdy grzech popełniony przeciwko sprawiedliwości bądź w odniesieniach osoby do osoby, bądź osoby do wspólnoty, bądź też wspólnoty do osoby. Społeczny jest każdy grzech przeciwko prawom osoby ludzkiej, poczynając od prawa do życia, nie wyłączając prawa nienarodzonych, czy przeciwko nietykalności fizycznej, każdy grzech przeciwko wolności drugiego, zwłaszcza przeciwko najwyższej wolności, jaką jest wolność wyznawania wiary w Boga i wielbienia Go; każdy grzech przeciwko godności i czci bliźniego. Społeczny jest każdy grzech przeciwko dobru wspólnemu i jego wymogom w całej rozległej sferze praw i obowiązków obywatelskich. Społeczny może być grzech popełniony czynem lub zaniedbaniem ze strony przywódców politycznych, ekonomicznych, związkowych, jeśli mając po temu władzę, nie angażują się z roztropnością w dzieło ulepszenia czy przemiany społeczeństwa według wymogów i możliwości na danym etapie dziejów; także ze strony pracowników, którzy nie dopełniają obowiązku obecności i współpracy w budowaniu przez przedsiębiorstwa dobrobytu dla nich, dla ich rodzin i dla całego społeczeństwa.

Trzecie znaczenie grzechu społecznego dotyczy stosunków pomiędzy różnymi wspólnotami ludzkimi. Stosunki te nie zawsze są w zgodzie

---

[1] Wyrażenie to pochodzi od pisarki francuskiej Elisabeth Leseur, *Journal et pensées de chaque jour*, Paris 1918, s. 31.

[2] Por. Mt 22, 39; Mk 12, 31; Łk 10, 27 n.

z zamysłem Boga, który pragnie, by na świecie panowała sprawiedliwość, wolność i pokój wśród jednostek, grup i narodów. Stąd walka klas, bez względu na to, kto jest za nią odpowiedzialny, niekiedy ten, kto ustala jej reguły, stanowi zło społeczne. Stąd uporczywe przeciwstawianie się bloków państw innym blokom, jednego narodu – innemu narodowi, grup – innym grupom w łonie tego samego narodu, również stanowi zło społeczne. W obydwu przypadkach należy postawić pytanie, czy za owo zło, czyli za grzech, można przypisywać komuś moralną odpowiedzialność. Trzeba przyznać, że takie rzeczywistości i sytuacje, jak wyżej wskazane, w swym upowszechnieniu, a nawet gigantyczności, jako fakty społeczne prawie zawsze stają się anonimowe, podobnie jak złożone i nie zawsze możliwe do rozpoznania są ich przyczyny. Dlatego jeżeli mówi się o grzechu społecznym, to określenie to ma tutaj znaczenie wyraźnie analogiczne. W każdym razie mówienie o grzechach społecznych, choćby w sensie analogicznym, nie powinno nikogo skłaniać do pomniejszania odpowiedzialności jednostek, ale winno być odwołaniem się do sumień wszystkich, aby każdy we własnym zakresie podjął w poważny sposób i z odwagą odpowiedzialność za zmianę istniejącego zła i sytuacji, z którymi nie można się pogodzić.

Jacek FILEK

PONURA TWARZ KAINA
czyli podstawowa struktura zła

Złośliwość incydentalnego zła polega między innymi na tym, iż skupiając na sobie uwagę zakrywa zło bardziej pierwotne, sam fundament zła, [...] zło jako bycie złym, zło jako charakterystykę stanu, a nie charakterystykę wydarzenia.

1. Czy rozsądnie jest zaufać złu? Czyżby miało być ono prawdomówne, prostolinijne, zgoła pozbawione przewrotności? Jeśli jednak przyjąć, iż do jego istoty przynależy złośliwość, nieustanne zwodzenie, fałsz, to czy – pytam nadal – rozsądnie jest ufać, iż wcale nie wprowadza nas ono w błąd co do swego istotnego usytuowania, iż w ogóle nie skrywa swej istotowej podstawy? Czy nie rozsądniej będzie zachować ostrożność i dopuścić możliwość, iż istotnie rozgoszczone jest ono nie tam właśnie, gdzie przede wszystkim rzuca się w oczy, lecz raczej tam, gdzie nie bylibyśmy skłonni podejrzewać jego prawdziwego schronienia? Przecież fałsz (greckie „pseúdos") polega właśnie na tym – jak uczył już Arystoteles – iż „pewne rzeczy [...] z natury swej mają zdolność objawiać się albo nie takimi, jakimi są, albo takimi, jakimi nie są"[1]. Nie idzie o to, iż zło miałoby nie być złem, lecz o to, czy uderzając w zło tam, gdzie ono najbardziej ostentacyjnie wystawia się na widok, gdzie zdaje się być całkowicie bezsporne, rzeczywiście uderzamy w jego podstawę? Czy nie szydzi ono wówczas z nas bezpieczne w swej kryjówce?

2. Czym jest to, co przede wszystkim przedstawia się jako zło? Człowiek współczesny jest tu raczej jednomyślny – bezspornym złem są zbrodnie przeciwko ludzkości, zbrodnie faszyzmu, zbrodnie komunizmu. Bezspornym złem jest również to wszystko, czym bulwersuje tak nieomylnie bulwarowa prasa: mord, gwałt, znęcanie się, bezczeszczenie, gorszą nas już w samych nagłówkach gazet. „Wydarzyło się ...". Zło ma charakter wydarzenia. „Pewien człowiek uczynił ...". Zło ma charakter uczynku. Są to wydarzenia, uczynki, których sposób oddziaływania na dowiadującą się o nich publiczność określić trzeba jako uderzający, szokujący. Oto mamy do czynienia z jakąś niesamowitą kondensacją zła. Kondensacja ta identyfikowana bywa

---

[1] Arystoteles, *Metafizyka*, V 29, przełożył, wstępem, komentarzem i skorowidzem opatrzył K. Leśniak, Warszawa 1983.

ze złem w ogóle. Co z kolei prowadzi do uspokajającego przekonania, iż kiedy tak pojęte zło się nie wydarza, kiedy nie jest czynione, zła nie ma. Aż owa niepokojąca cisza znowu przerwana zostanie jakimś wstrząsającym wydarzeniem, jakimś gorszącym nas czynem.

Formalną cechą tak pojętego zła jest jego oczywista i powszechna „zauważalność". Każdy, kto się o nim dowiaduje, od razu rozpoznaje, iż to zło właśnie.

3. Wychodzące na jaw zło (owe wydarzenia, czyny) daje się policzyć, podsumować i jako takie porównywać. Suma tak policzonego zła w jednym obszarze społecznym porównana z sumą policzoną w innym obszarze społecznym może okazać się na przykład wyraźnie niższa. Stąd już prosty wniosek, iż porządek panujący w owym pierwszym obszarze jest lepszy, czy przynajmniej mniej zły, niż porządek panujący w obszarze drugim. W ten sposób na przykład pospolici mordercy dowodzili przez całe lata sześćdziesiąte i siedemdziesiąte moralnej wyższości polskiego realnego socjalizmu nad kapitalizmem. Ukrytą przesłanką tak pojętego dowodzenia jest założenie związku przyczynowo-skutkowego między porządkiem społeczno-politycznym a sumą wydarzającego się zła. Pewne jakości tych porządków miałyby szczególną moc generowania (tak pojętego) zła. Z jednej strony, próbuje się obronić autonomię i osobistą odpowiedzialność jednostki, uznając, iż: „nie zawsze można zrzucić odpowiedzialność na innych – ani nawet na niewłaściwe struktury społeczne. Obciążanie tych struktur odpowiedzialnością za wszelkie zło i cierpienie to nowoczesna, społeczna forma dawnego manichejskiego dualizmu"[2]. Z drugiej zaś strony, próbuje się w wielkości sumy przejawiającego się w wydarzeniach i w czynach zła znajdować argument przeciwko danemu porządkowi społeczno-politycznemu.

4. Sądzę, iż zarówno ilościowe potraktowanie problemu zła, jak i poszukiwanie jego źródeł na zewnątrz samej osoby czyniącej zło – są manowcem. Zło jest czymś o wiele bardziej uporczywym i opierającym się czasowi, niż przemijające porządki społeczno-polityczne, a źródło zła jest raczej czymś wewnętrznym niż zewnętrznym.

Nazbyt incydentalne rozumienie zła skłania do traktowania go jako wtórnego wobec struktur społecznych. Ale jeżeli będziemy pamiętać, że struktury te nie są przecież czymś wiecznym, lecz są powoływane do istnienia właśnie przez człowieka i nieustannie przezeń w swym istnieniu podtrzymywane, to bardziej zasadna będzie tendencja wyjaśniania zła struktur poprzez zło człowieka, a nie odwrotnie, zła człowieka poprzez zło struktur. Człowiek bowiem jest zły nie dlatego, że struktura jest zła, lecz to struktura

[2] E. Schillebeeckx, *Tajemnica nieprawości i tajemnica zmiłowania. Pytania wyrastające z ludzkiego cierpienia*, „Znak" 29(1977) nr 2-3, s. 284.

jest zła, bo zły jest człowiek. Innymi słowy, to natura człowieka warunkuje naturę struktury, a nie natura struktury – naturę człowieka.

Zapytajmy tedy, abstrahując właśnie od zewnętrznych uwarunkowań, jak w ogóle możliwe jest owo bulwersujące wydarzenie, ów wstrząsający nami zły czyn?

a) Przypadek Sokratesa – błąd rozumu

„Na to, co złe – twierdził Sokrates – nikt z własnej woli i chęci nie pójdzie, ani na to, co uważa za złe. To, zdaje się, nawet nie leży w naturze człowieka, żeby chciał iść w kierunku, który uważa za zły, zamiast w dobrym"[3]. W przekonaniu Sokratesa – poświadcza W. Jaeger – wola ludzka z natury jest wolą posiadania dobra: „człowiek nigdy nie może pragnąć czegoś, czego nie uważa za dobre dla siebie"[4]. Chcieć, znaczy chcieć dobra. Jeżeli człowiek w ogóle wybiera zło, to nie wybiera go jako zło, lecz jako dobro. Po prostu myli dobro ze złem. Nie wie, co naprawdę jest dobre. Pierwotnym jego złem nie jest tedy wybranie zła i czynienie zła, lecz złe rozumienie dobra. Chce dobra, nie chce zła, czyni zło, bo zawodzi go rozum. Wybrał zło, rozumiejąc, że wybiera dobro.

Grek może się mylić, ale to jedyna słabość, do jakiej jest skłonny się przyznać. S. Kierkegaard twierdzi, że „duch greczyzny nie ma odwagi powiedzieć, że człowiek świadomie może uczynić zło, że wiedząc, co jest słuszne, może niesłusznie postąpić"[5].

b) Przypadek św. Pawła – błąd woli

Greckiej niezdolności do wybrania zła przeciwstawia się rzymską zdolność wybrania zła. „Widzę rzeczy dobre i pochwalam je, a za grzesznymi idę" – pisał Owidiusz w *Metamorfozach*. Rzecz dla Sokratesa nie do pomyślenia. Św. Paweł zaś wyznaje: „Nie czynię bowiem dobra, którego chcę, ale czynię to zło, którego nie chcę"[6]. Wbrew pozorom formuła ta jest radykalnie niesokratejska, niegrecka. Nie idzie w niej bowiem o chcenie dobra w ogóle; dobra w swej konkretności jeszcze nie rozpoznanego i nie określonego, lecz o dobro już rozpoznane i określone. Tu nie ma już miejsca na sokratejski błąd rozumienia. Tutaj już nie rozum zawodzi, lecz sama wola: człowiek chce dobra, nie chce zła, czyni zło, bo zawodzi go chcenie. Wybrał zło, chcąc wybrać dobro. Ale wybrał zło, wiedząc, że to zło. Chrześcijanin, w przeciwieństwie do Greka, wyznaje słabość swej woli. Th. Merton, pisząc:

---

[3] Platon, *Protagoras*, tłum. W. Witwicki, Warszawa 1958, s. 109, XXXVIII C-D.

[4] Por. W. Jaeger, *Paideia*, tłum. M. Plezia, t. II, Warszawa 1964, s. 237.

[5] S. Kierkegaard, *Choroba na śmierć*, w: tenże, *Bojaźń i drżenie. Choroba na śmierć*, tłum. J. Iwaszkiewicz, Warszawa 1972, s. 244-245.

[6] Rz 7, 19; por. św. Tomasz z Akwinu, *Wykład Listu do Rzymian*, rozdz. VII, wykład 3, tłum. i oprac. J. Salij OP, Poznań 1987, s. 111-115.

„Nie wybieramy nigdy zła jako zła – tylko jako pozorne dobro”[7] – jest paradoksalnie bardziej grecki niż chrześcijański.

O ile dla Sokratesa źródłowym złem było złe rozumienie dobra, to dla św. Pawła będzie nim złe chcenie dobra. W obu jednak przypadkach zło, przynajmniej w intencjach interpretatorów, myślane jest incydentalnie, tzn. jako pojedynczy wybór, pojedyncze zdarzenie, pojedynczy czyn.

c) Św. Augustyn – przezwyciężenie incydentalności

„Złem bowiem jest złe używanie dobra”[8] – powiada św. Augustyn. Nadal jest tak, iż człowiek chce dobra, a nie chce zła. Skąd przeto zło? – Człowiek nie tylko „chce” dobra, on je już posiada. Posiada dar życia, dar rozumienia, dar wybierania, dar miłowania, a nade wszystko dar przeznaczenia. Posiadanym dobrem człowiek gospodaruje. W swym gospodarowaniu człowiek może nie podołać dobru, może „źle używać” dobra. Człowiek więc nie tyle wybiera zło, odwracając się od dobra, co oszołomiony posiadanym dobrem nie umie mu sprostać i trwoni je. W tym sensie słusznie zauważa S. Weil, iż „możliwością Zła jest Dobro”[9].

Jednakże – co tu dla nas najistotniejsze – „złe używanie” nie ma charakteru pojedynczego wydarzenia, jakiegoś jednorazowego czynu, lecz jest czymś permanentnym. Oto „źle używam” swego życia: nie kradnę, nie cudzołożę, nie zabijam, nie daję fałszywego świadectwa, dzień święty święcę, czczę ojca swego i matkę swoją, a mimo to „źle używam” powierzonego mi daru życia, a wraz z nim daru możności, czyli wszystkiego tego, co w mojej mocy. To „złe użycie” może być czymś zgoła niepozornym, pozbawionym jakiejkolwiek ostentacji, nie rzucającym się w oczy, wręcz niezauważalnym, ale pozostaje złem, i to najstraszliwszym złem – chybiam bowiem nie jednorazowym postępkiem, lecz całym swym życiem rozmijam się ze swym przeznaczeniem.

d) J. G. Fichte – zło przed wybraniem zła

J. G. Fichte był bodaj pierwszym, który ukazał – czas bowiem dojrzał – nową otchłań zła. Dopiero po nim S. Kierkegaard mówił o owej możliwości „wybrania niewybierania” i niepozyskania siebie, F. Nietzsche o braku odwagi objawienia własnego bogactwa i o nędzy „poprzestawania na małym”, a M. Heidegger o upadaniu w „Się”.

Dotychczas odnajdowaliśmy człowieka jako stojącego w obliczu wyboru dobra bądź zła i człowiek ten wybierał zło, ponieważ albo źle rozumiał

---

[7] Th. Merton, *Posiew kontemplacji*, tłum. M. Morstin-Górska, Kraków 1989, s. 88.

[8] Św. Augustyn, *O naturze dobra*, tłum. M. Maykowska, w: tenże, *Pisma filozoficzne*, t. IV, Warszawa 1954, s. 186.

[9] S. Weil, *Cahiers*, t. I, Plon 1951, s. 176; H. Rousseau w swej książce *Bóg zła* (tłum. A. Kotalska, Warszawa 1988) komentuje cytowaną myśl S. Weil, nazywając ją „frapującą formułą” (por. s. 93), dla nas zaś myśl ta ma charakter oczywistości.

dobro, albo źle dobra chciał, albo źle dobra używał. Teraz jednak ten człowiek nie wybiera już zła, nie wybiera też dobra. Teraz ten człowiek w ogóle już nie wybiera. Lęka się, nade wszystko bowiem pragnie, by pozostawić go w spokoju. Jest mu „dobrze", osiągnął „wieczność" na swą miarę – ułożył się w „utartej koleinie". On nie jest władny wybrać ani zła, ani dobra, nie jest władny wybrać czegokolwiek, bo nie włada już sobą i zarazem jeszcze nie włada sobą. Władanie sobą oznaczałoby zbyt wielki wysiłek i zbyt wielkie ryzyko. Przeto włada nim i unosi go fala, jej mądrość jest jego mądrością. I tak oto jest „b e z - w ł a d n y". „Bezwładność – pisał Fichte – [...] jest prawdziwym, wrodzonym, radykalnym złem, które tkwi w samej naturze ludzkiej"[10].

Tak pojęte zło jest pierwotniejsze od wszelkiego zła rozumianego jako przedmiot wyboru i zarazem znacznie lepiej zabezpieczone. Schroniło się ono w miejscu, gdzie doprawdy nie powinno się go szukać. „Bez-władny" przecież nie wybiera zła, on w ogóle nie dochodzi do wyboru, on jest „niewinny", jest poza złem (i dobrem). To ten drugi, „samo-władny", stojąc w obliczu wyboru wybrał zło i oto to zło nas gorszy. Przywieramy do niego i sądzimy, że jesteśmy już na właściwym tropie zła.

Jednak mimo całej odmienności wskazanego przez Fichtego zła, jako bezwładu egzystencji, pozostaje ono szczególnym przypadkiem Augustiańskiego „złego używania" dobra. Wyraźniej natomiast niż owo „złe używanie" dobra prezentuje się nam ono jako stan, a nie jako zdarzenie, jako stałe usposobienie, a nie jako jednorazowy czyn, jak sposób życia, a nie jako sposób postąpienia w jakiejś konkretnej sytuacji.

5. Doszukując się pierwotnego usytuowania zła, badanie nasze przekroczyło poziom pojedynczych wydarzeń i czynów i dotarło do ich podstawy, tzn. do całościowo pojętego złego sposobu życia, z którego dopiero poszczególny zły czyn wyrasta i na gruncie którego daje się dopiero pojąć. Czyn rozpatrywany sam w sobie, poza podstawą, z której się wyłania, jest abstrakcją. Z reguły, padając ofiarą podstępności zła, badanie skupia się na ostentacyjnie manifestującym się złu, skondensowanym w konkretnym czynie czy wydarzeniu. Złośliwość owego incydentalnego zła polega między innymi na tym, iż skupiając na sobie uwagę zakrywa zło bardziej pierwotne, sam fundament zła, tj. owo straszliwe, a niezauważalne i nie dające się przedstawić, jakby nieobecne w żadnej chwili, a rozgoszczone w całym czasie, niewinne, bo przecież właśnie nic bezpośrednio nie czyniące – zło jako bycie złym, zło jako charakterystykę stanu, a nie charakterystykę wydarzenia. Człowiek bowiem pierwotnie nie c z y n i zła, lecz w bardziej podstawowym sensie j e s t

[10] J. G. F i c h t e, *Zło moralne* (fragm. z *Das System der Sittenlehre*), w: Z. Kuderowicz, *Fichte*, tłum. J. Garewicz Warszawa 1963, s. 144.

w stanie zła. Dlatego „gorsze niż zły postępek – napisze D. Bonhoeffer – jest bycie złym”[11].

Rozważmy naszkicowane wyżej przejście na możliwie najbardziej dobitnym przykładzie. Oto czyn: Kain zabija Abla. Wydawałoby się „kliniczny” przypadek zła – zło uczynku Kaina. Każdy widzi, że Kain jest zły. Gdyby udało się przeszkodzić Kainowi, zła by nie było. Ale przecież Kain nie dlatego jest zły, że zabił, lecz na odwrót, dlatego zabił, ponieważ był zły. Jeśli tedy uda się nam nawet przeszkodzić Kainowi, to wcale nie unicestwimy zła w jego podstawie. Kain pozostanie nadal zły. A to oznacza, iż żadna policja, żadna strukturalna prewencja nie jest w mocy uwolnić nas od zła w Kainie.

Jeszcze zanim zabił, twarz Kaina była już ponura. „Dlaczego twarz twoja jest ponura? – pyta Bóg Kaina – Przecież gdybyś postępował dobrze, miałbyś twarz pogodną; jeżeli zaś nie będziesz dobrze postępował, grzech leży u wrót i czyha na ciebie” (Rdz 4, 6-7). Grzech jako nowe zdarzenie, jako dokonany właśnie grzeszny uczynek, nie jest tu pierwszy, nie jest początkiem zła. Grzech dopiero „leży” i „czyha”, a dostęp znajduje do człowieka, kiedy ten nie żyje dobrze, kiedy w nim „usposobienie jest wciąż złe” (por. Rdz 6, 5). I Kain zabija swego brata. „A dlaczego go zabił? – pyta św. Jan – Ponieważ czyny jego były złe [...], kto zaś nie miłuje, trwa w śmierci. Każdy, kto nienawidzi swego brata, jest zabójcą” (1 J 3, 12-15).

I oto widoczny staje się najgłębszy powód, dla którego badanie stale zatrzymuje się przy zewnętrznym złu i dla którego publiczność tak chętnie czyta prasę bulwarową i kroniki kryminalne: jeżeli zło w swej istocie jest tym właśnie, że Kain zabija Abla, to ja nie jestem zły, ja bowiem tego nie czynię. Jeżeli zaś zło miałoby w swej istocie być wewnętrznym stanem, polegającym na braku miłości, to któż z nas nie jest zabójcą, któż wolny jest od zła! A jednak „całe to zło z wnętrza pochodzi” (Mk 7, 23), tam zostaje przygotowane. Przejawienie się w zewnętrznym czynie wcale nie jest warunkiem istnienia wewnętrznego zła, istnienia „złego usposobienia”. „Chociaż wszystko, mówiąc zwyczajnie, jest w porządku – zauważa Kierkegaard – całe życie może być jednym grzechem”[12], i drwi z przekonania, iż „można tylko czasami grzeszyć”.

Zły postępek ma się do bycia złym tak jak część do całości. „Niepodobna – pisał Michel de Montaigne – uporządkować części temu, kto nie ma w głowie kształtu całości”[13]. A tymczasem „nikt nie czyni stałego planu życia; zważamy jeno cząstki. [...] żaden wiatr nie jest pomyślny temu, kto nie wie, do jakiego portu płynie. [...] Wszyscy jesteśmy jakoby strzępki”[14].

---

[11] D. Bonhoeffer, *Wybór pism*, tłum. A. Morawska i inni (fragmenty *Ethik*, tłum. M. Urban), Warszawa 1970, s. 155.

[12] Kierkegaard, dz. cyt., s. 228.

[13] M. de Montaigne, *Proby*, tłum. T. Żeleński (Boy), t. II, Warszawa 1985, s. 48.

[14] Tamże.

„Zważamy jeno cząstki" i pytamy: co zrobiłeś? jak postąpiłeś? Albo: co powinienem zrobić? jak postąpić? Podczas gdy pytanie winno brzmieć: dla czego żyjesz? czemu służysz? – Mamonie? Albo – kiedy zwracam się do siebie – jak żyć? jakim być? I trudno tu powiedzieć coś więcej ponad to, co już przed siedmiuset laty powiedział w swym pouczeniu duchowym Mistrz Eckhart: „Niech ludzie zbyt wiele się nie zastanawiają, co mają robić, więcej natomiast myślą o tym, jacy mają być. Gdyby oni sami, ich postawa, były dobre, wtedy również ich uczynki mogłyby jaśnieć pełnym blaskiem. Jeśli ty jesteś sprawiedliwy, takie będą również twoje uczynki. Nie próbujmy opierać świętości na działaniu, budujmy ją raczej na bytowaniu, bo nie uczynki nas uświęcają, lecz my mamy je uświęcać. Najświętsze nawet nie będą nas w najmniejszym stopniu uświęcać, brane tylko jako uczynki. W jakiej mierze jesteśmy święci i istniejemy, w takiej samej uświęcamy nasze uczynki: posiłek, sen, czuwanie i wszystko inne. Kto nie jest wielki w swym bytowaniu, temu nie pomogą największe nawet uczynki. Płynie z tego następująca dla ciebie nauka: całą swą gorliwość masz poświęcać na czynienie siebie dobrym, a więc nie na to, co czynisz oraz jakie są twoje uczynki, ile raczej na to, co stanowi ich podstawę"[15].

6. Jeżeli dopytując się o zło potrafimy już poprzez zewnętrzność złych czynów docierać do ich wewnętrznej podstawy i jeżeli pojmujemy zarazem, iż podstawa ta, owo bycie złym w swym wnętrzu, jest niezależna bytowo od zaistnienia zła zewnętrznego, tj. złych uczynków, to oto stajemy wobec największego paradoksu i równocześnie wobec najgłębszej kryjówki zła. Paradoksu – tak bowiem przywykliśmy do pojmowania zła jako zła incydentalnego, że kiedy ktoś mówi o byciu złym jako permanentnym stanie wewnętrznym, jako złym sposobie bycia w ogóle, to w pierwszym rzędzie wyobrażamy sobie jakieś pasmo nikczemności, jakąś nieprzerwaną sekwencję złych uczynków albo choćby ich zamierzeń. Tymczasem może się zdarzyć, iż ów „będący źle" nie dopuszcza się żadnego złego postępku ani go nawet nie zamyśla, a jednak pozostaje bardziej zły niż ten, który dopuścił się zła, popełnił zły czyn. Tutaj zdrowy rozsądek musi się już żachnąć. Jakże to? Świadomy grzesznik i złoczyńca mają być mniejszym uosobieniem zła niż ten, co jedynie cicho grąży się w swej wewnętrznej nijakości i biernie poddaje się dyktatowi tego, co zewnętrzne, nie czyniąc zgoła niczego złego? – Oddajmy głos tym, którzy mieli odwagę pomyśleć ów paradoks.

Kierkegaard: „Być w ścisłym znaczeniu grzesznikiem to wprawdzie rzecz daleka od jakiejkolwiek zasługi. Ale z drugiej strony, gdzie u licha, można znaleźć tak istotną świadomość grzechu w życiu, które tak tonie w szarzyźnie, płaskim małpowaniu «innych», że prawie nie można go tak nazwać,

---

[15] Mistrz Eckhart, *Pouczenia duchowe*, w: tenże, *Traktaty*, tłum. W. Szymona, Poznań 1987, s. 22, Pouczenie 4.

gdyż jest zbyt bezduszne, aby je nazwać grzechem"[16]. I to właśnie jest największy grzech, to jest „stan grzechu", to jest „trwanie w grzechu". „Trwanie w grzechu jest większym grzechem niż poszczególne grzechy, jest grzechem par excellence. [...] Niewątpliwie większość ludzi żyje mając niewielką świadomość swojego ja [...]. Życie ich cechuje pewna miła naiwność i gadatliwość, są w nim jakieś czyny, jakieś wydarzenia, to i owo; tu zrobią coś dobrego, tu znowu coś złego i znowu wszystko od początku"[17]. A jednak – powtórzmy – „chociaż wszystko jest w porządku, całe życie może być jednym grzechem"[18].

Nietzsche: „Zasie rzeczą najgorszą są myśli małe. Zaprawdę, lepszy jest zły czyn, niźli mała myśl! [...]. Zły czyn jest jako wrzód: swędzi, drapie, wreszcie na zewnątrz się przebija – mowa jego jest rzetelna. «Patrz, jam jest chorobą» – tak mówi zły czyn; i to jest jego uczciwość. Lecz myśl mała jest jako plecha grzybia: pełznie, przeciska się i, zda się, n i g d z i e j e j n i e m a – aż póki całe ciało nie zmurszeje i uwiędnie od małych grzybów"[19].

Wyjaśnijmy, nie idzie tu o to, by głosić pochwałę (czy choćby usprawiedliwienie) świadomie dokonywanego grzechu – kondensującego w sobie i objawiającego wewnętrzne zło – w opozycji do nieświadomego pogrążania się w życiu, będącym owym grzechem par excellence. Nie o to idzie, by głosić pochwałę (czy choćby usprawiedliwienie) „uczciwości" złego czynu w opozycji do tych, „co w bagnie siedząc, tak z sitowia przemawiają: «Cnotą jest cicho w bagnie siedzieć. Nie kąsamy nikogo i schodzimy z drogi każdemu, co gryźć chce; we wszystkiem jesteśmy tego przekonania, jakie nam da»"[20]. Nie. Idziemy tą śliską i niebezpieczną drogą, bo chcemy wytropić zło w jego najgłębszym schronieniu, bo wiedząc o jego przewrotności zakładamy, iż w sposób istotny rozgościło się tam właśnie, gdzie spodziewa się być bezpieczne. I to z głębi tego schronienia uderza ono i działa w świecie. Nie usprawiedliwiamy przeto świadomego grzesznika i złoczyńcy, ale nie pozwalamy się im zatrzymać w naszym zmierzaniu ku kryjówce zła.

I cóż się nam oto ukazuje? – Nic! Nic godnego uwagi. Nic nie rzuca się w oczy. Nic nie gorszy. Wobec ostentacyjnej „zauważalności" zła czynu, owo zło bycia, zło podstawy, zdaje się być czymś „niezauważalnym", wobec jaskrawości złego czynu, czymś beznadziejnie szarym, wobec jego drastyczności i wyjątkowości, czymś banalnym i przeciętnym, wobec jego skondensowania w chwilę, czymś rozproszonym w całym czasie. Trzeba by właściwie

---

[16] K i e r k e g a a r d, dz. cyt., s. 253.

[17] Tamże, s. 259-260.

[18] Por. przypis 12.

[19] F. N i e t z s c h e, *Tako rzecze Zaratustra*, tłum. W. Berent, Warszawa-Kraków 1913, s. 119 (podkreślenie - J. F.).

[20] Tamże, s. 127.

powiedzieć, że „n i g d z i e g o n i e m a", nie daje się bowiem wskazać poprzez jakieś „tu" albo „tam". Nasza wyćwiczona w chwytaniu wyraźnie określonych jakości zdolność pojmowania kapituluje w obliczu nieokreśloności tego zła i skłonna jest w końcu uznać jego niewinność. Niewinność? Tak. A czy zważywszy na przynależne istocie zła złośliwość i przewrotność można było spodziewać się innej charakteryzacji?

7. Spróbujmy jednak opisać to coś, co tu opisowi się opiera. Będzie przecież ono zawsze jakimś „złym używaniem" dobra, jakim jest życie, i będzie najchętniej ową Fichteańską „bez-władnością".

A zatem: Nie postrzegam swego życia jako zadania. Przede wszystkim nie chcę cierpieć i nie chcę nawet myśleć o śmierci. Kurczowo trzymam się życia. Jestem znużony codziennością, ale wytrącenie mnie z niej najbardziej mnie przeraża. Pragnę spokoju. Martwi mnie, iż muszę pracować. Nie lubię swej pracy, męczy mnie, ale muszę zarabiać. Chciałbym jak najwięcej zarabiać. Sprawia mi przyjemność, kiedy mogę kupić sobie to, co widzę u innych. Złości mnie bowiem, kiedy inni mają, a ja nie mam. Boję się zostać sam. Chciałbym być podziwiany i kochany, ale nie wierzę, bym takim, jakim naprawdę jestem, mógł rzeczywiście być podziwiany i kochany. Czasem więc trudzę się, by udawać kogoś innego, ale i to nuży mnie, a prócz tego napawa lękiem – a nuż zostanę zdemaskowany. Boję się też śmieszności. Z niejednego zrezygnowałem, niejedno ukryłem, obawiając się, że okażę się śmieszny. Lubię ciekawostki. Poza tym przywiązuję się do rzeczy. Właściwie, to chciałbym dużo posiadać, chciałbym być milionerem. Czasami nawet zadaję sobie trud ponad miarę, a czasami nawet poniżam się, a wszystko po to, by więcej posiadać. Ponadto, lubię różne przyjemności. Nie mam ich za wiele, ale nie chciałbym, by mi i te odebrano. Czasami oburza mnie coś, co wydaje mi się szczególnie złe. Tak, że nieraz nie potrafię o tym zapomnieć. Na szczęście znowu wydarza się coś nowego i zapominam. Nie pragnę wstrząsów, ale właściwie powinienem dostać jakieś wyższe stanowisko – bardziej by mnie szanowano i mógłbym odegrać się wówczas na A.

Charakterystyka ta mogłaby być zapewne krótsza, a dobitniejsza, celniejsza. Miejmy nadzieję, iż daje ona jednak wyobrażenie, o jaki to „niewinny" sposób życia idzie. Choć ciągle może dziwić, dlaczego takie bycie miałoby właśnie być źródłowym byciem źle.

Zapytajmy, skąd takie życie bierze siły, by codziennie się odnawiać i przy życiu utrzymywać? Przecież brak mu wszelkiej pozytywnej żarliwości. Nie jest służbą wielkim wartościom, nie jest umiłowaniem prawdy, dobra, piękna. Nie jest walką o sprawiedliwość, wolność, godność. Nie ma w nim żadnej wielkości. Skupione powierzchownie na sobie, na własnym trwaniu, niezdolne jest ani do wielkiej miłości, ani do wielkiego oburzenia. Niezdolne oddać się niczemu wielkiemu, a przecież nieustannie siebie trwoni. Chętnie godzi się na niejedno, byleby zostawić je w spokoju. Rządzi nim „mała

myśl". Z jakiego to źródła, pytamy, czerpie ono swe siły? Otóż, ożywiane ono jest siłą tzw. niższych namiętności i niższych instynktów: chęcią zysku, chęcią posiadania, zawiścią, pragnieniami konsumpcyjnymi, minimum satysfakcji społecznej, a nade wszystko strachem i kurczowym trzymaniem się życia dla samego życia. To na gruncie tego sposobu bycia, na gruncie jego beznadziejności i nijakości, rodzi się i kulminuje horrendalne zło ekscesu.

Zbyt wielu żyje bez miłości, bez nadziei, zbyt wielu żyje ożywianych jedynie niższymi namiętnościami. Obojętność i rezerwa, jaką zachowują wobec możliwego zadania, wobec szansy porywu, oddania się, ich mała wiara, wszystko to jest właśnie ową „niewinnością" radykalnego zła.

8. Jest rzeczą pierwszorzędnej wagi, by uświadomić sobie, iż cała nasza cywilizacja zbudowana jest na niezawodności tego właśnie człowieka.

Struktury społeczne mogą zmieniać się o tyle, o ile nie obniżają w sposób istotny osiągniętego poziomu cywilizacyjnego. Jeżeli to czynią, ich czas jest policzony. Mający charakter podstawy dla różnych struktur społecznych poziom cywilizacji materialnej wymaga dla swego utrzymania, jeżeli już nie podnoszenia, gigantycznej energii ludzkiej. Innymi słowy, wysoka aktywność produkcyjna i społeczna jest warunkiem istnienia świata człowieka na obecnym poziomie cywilizacyjnym. Co jest źródłem tej aktywności? Z jakiego typu rezerwuaru energii czerpie ona dzień za dniem swe siły? Źródłem tej aktywności są przede wszystkim owe niższe namiętności: chęć zysku, chęć posiadania, rozbudzane pragnienia konsumpcyjne, zawiść, potrzeba awansu itd., a z drugiej strony, zwykły strach przed zagrożeniami, przed bólem, poniżeniem, nędzą, śmiercią. Owe niższe namiętności odznaczają się – ze względu na swe zakotwiczenie w „ciele i krwi" człowieka – niespotykaną wśród namiętności szlachetnych, namiętności ducha, intensywnością i upórczywością. Są przeto niewyczerpywalnymi, najpotężniejszymi źródłami energii. Ugodzenie w te źródła musiałoby natychmiast prowadzić do zmierzchu cywilizacji.

Oto rzeczywista etyczna sytuacja świata człowieka, potęgowana jeszcze w swym dramatyzmie zakłamaniem i zafałszowaniem – niechęcią przyznania się przed samym sobą, iż tak właśnie jest.

Wszelkie próby „urządzenia" świata na bazie energii uzyskanej z namiętności szlachetnych, na umiłowaniu prawdy, dobra i piękna, czy choćby na umiłowaniu wielkości, muszą zawsze skończyć się niepowodzeniem. Mobilizacja energii etycznej zawsze będzie miała charakter okazjonalny, ponieważ u jej podstaw tkwi incydentalnie pojęte zło. Nie dość przeto, iż tak zmobilizowana energia ma negatywny rodowód, to skazana jest nieuchronnie na przemijalność. Daleko jej do uporczywości odnawiającej się dzień po dniu energii niższych namiętności. I nawet tam, gdzie energia etyczna jest pozytywna w swej genezie, jej źródłem bowiem jest umiłowanie dobra, to nie tylko, że zakres jej występowania nie daje się porównać z zakresem energii

etycznej, to jeszcze kondensuje się ona najczęściej i wyczerpuje w tzw. dobrych uczynkach, bo i dobro skłonni jesteśmy pojmować incydentalnie, zapoznając w ten sposób bardziej podstawowe b y c i e d o b r y m.

Boleśnie doświadczyła tego w ostatnich latach Polska. Gigantyczna mobilizacja energii etycznej w obliczu dziejącego się zła zdmuchnęła z powierzchni ziemi stary porządek. Ale energia ta z istoty swej dobyta została, by dokonać czynu. Jej mobilizacja była okazjonalna, przeto nie mogła określać ona w sposób stały naszego bycia, a jedynie nasz sposób zachowania się w konkretnej sytuacji społeczno-historycznej. Ethos walki ze złem nie może być ethosem codziennego trudu. Codzienne życie ludzi i codzienność państwa, o ile nie mają się załamać, nie mogą nie czerpać energii z owych zawsze czynnych źródeł, jakimi są chęć zysku, pożądanie stanowisk itd. Tak jednak uzyskiwana energia jest przecież energią etycznie negatywną.

Trzeba to wyraźnie powiedzieć – cywilizacja nasza wspiera się na negatywnych etycznie źródłach energii i jako taka nigdy nie usunie zła w jego podstawie. Może poprzez rozmaicie pomyślane zabiegi prewencyjne ograniczać możliwości uzewnętrzniania się zła, ale jest bezradna wobec kumulowania się go w ludzkim wnętrzu i przeto zawsze narażona na wybuchy tak skumulowanego zła. Materialny sukces tej cywilizacji był możliwy właśnie dzięki maksymalnemu „oswojeniu" i wykorzystaniu tej negatywnej energii. To zaś, co zdaje się nam być „postępem" moralnym ludzkości, polega jedynie na zręcznym sterowaniu tą energią, tak by przy maksymalnym jej wyzyskaniu możliwie maksymalnie ograniczyć jej niszczące oddziaływanie na otoczenie. Cywilizacja ta nie usuwa przeto zła, lecz je jedynie „cywilizuje". Nie może go usunąć, ponieważ na nim stoi. Chęć zysku, żądza sławy, pięcie się po szczeblach kariery, marzenie o władzy – to filary naszej cywilizacji. Ileż trzeba iluzji, by godzić je z ideałem chrześcijańskim.

Jesteśmy oczarowani dobrodziejstwami cywilizacji, choć karcimy ją z powodu dokonywanej dewastacji środowiska naturalnego. A przecież zatrucie środowiska jest niczym wobec zatrucia duchowego, wobec dewastacji duszy ludzkiej.

Coż po filozofii, cóż po dobru w takich czasach? Przecież jakiekolwiek istotne uderzenie w zło w podstawie obróciłoby w perzynę cały ten wspaniały świat. Ilu bowiem spośród miliardów znajdzie dość sił w sobie, by dzień po dniu dźwigać ten świat, jeśli powiedzie się nam wytępić zeń chciwość i żądzę władzy i jeśli uda się nam usunąć zeń strach i tępą uległość?

A więc zbawienie ma być rzeczywiście udziałem jedynie nielicznych, a reszta będzie dalej ochoczo pędzić ku przepaści?

Jeśli zdobędziemy się już na odwagę pomyślenia tego wszystkiego i jeśli znajdziemy w sobie wystarczająco silne źródło pozytywnej energii etycznej, energii określającej nie jedynie nasz okazjonalny czyn, lecz całość naszego bycia, to zapytajmy się samych siebie: a co z innymi, a co ze światem? Jeśli bowiem – powtórzmy – t e n nasz świat ma trwać, zbawić możemy się jedy-

nie w pojedynkę. Jeżeli zaś zbawić miałoby się nas więcej, większość, to ów świat musi lec w gruzach. Oto wybór. Jednakże z punktu widzenia t e g o świata tak radykalne sprzeciwienie się złu i pójście za pełnią dobra jest tylko jeszcze jedną z pokus. Świat t e n czuje się na tyle silny, by ścierpieć i to dziwactwo. Zniesie i wykarmi i fanatyków dobra. A nawet spróbuje i na nich zarobić.

9. Kain nie zabija już tak pochopnie Abla. Jego namiętność została ucywilizowana. Powściągnął ją, bo zrozumiał, iż mu się to opłaca. Społeczeństwo zaś wiele skorzystało na rywalizacji jego firmy z firmą Abla. Ale twarz Kaina nadal jest ponura.

Jan SZCZEPAŃSKI

CZŁOWIEK W STRUKTURACH ZŁA

Siły ludzkie, które można wykorzystać w eliminowaniu zła z życia jednostek i społeczeństwa, nie tkwią w zbiorowościach ludzkich, ale tkwią w indywidualnościach ludzi.

ZAGADNIENIE

Sformułowany powyżej tytuł tych rozważań stwierdza, że zło istnieje jako względnie samodzielny czynnik egzystencji człowieka, że wytwarza własne struktury i że człowiek jest w te struktury uwikłany. Sformułowanie to sugeruje także, że zło jest czynnikiem zewnętrznym w stosunku do człowieka, że nie tkwi ono w samym człowieku, nie jest emanacją jego własności, a zatem chcąc przezwyciężyć zło i wyeliminować je z życia ludzi, trzeba rozpoznać struktury zewnętrzne zła, by znaleźć skuteczne metody i środki jego eliminacji. Tu jednak nasuwa się kilka pytań, które stanowić będą wytyczne naszych rozważań. Dlaczego zło utrzymuje się w życiu ludzi tak uporczywie? Dlaczego wszystkie próby eliminowania zła z życia ludzi nie były tak skuteczne, jak się tego spodziewano, a wiele, jeżeli nie większość, tych prób kończyło się intensyfikacją zła? Czy opisując i przeprowadzając jakieś klasyfikacje postaci zła, nie powinniśmy zwrócić uwagi na te postacie zła, które wynikają z gatunkowych, społecznych i psychicznych cech człowieka? Czy istnieje jakiś obszar egzystencji człowieka wolny od zła?

By podjąć próbę odpowiedzi na te pytania i starać się opisać różne postacie struktur zła pętające człowieka, musimy rozpocząć od chociażby ogólnikowych określeń, co mamy na myśli używając terminów „człowiek" i „zło". Następnie podejmiemy próbę opisu istniejących struktur zła, by zanalizować możliwość jego eliminacji.

CZŁOWIEK

Nauka, filozofia, teologia, wiedza potoczna tworzą różne koncepcje i obrazy człowieka. Zacznijmy od możliwie realistycznego spojrzenia. Według statystyk ONZ w pierwszej połowie roku 1990 na naszym globie żyło około 5 miliardów 300 milionów egzemplarzy gatunku homo sapiens – by użyć możliwie najbardziej neutralnego określenia. Ta masa ludzka jest bardzo zróżnicowana i tworzy różne rasy, narody, kultury, religie, ideologie, ustroje polityczne, itp. Co zatem i kogo mamy na myśli używając nazwy

„człowiek"? Z punktu widzenia ontologii możemy mówić o kilku istotnych sposobach istnienia człowieka:

a) Człowiek istnieje jako gatunek homo sapiens. Jako taki jest przede wszystkim organizmem biologicznym posiadającym cechy wspólne wszystkim egzemplarzom gatunku. Podlega prawom biologii, zmierza przede wszystkim do podtrzymania gatunku, do utrzymania organizmu i przekazania genów następnemu pokoleniu. By żyć, musi zaspokajać potrzeby biologiczne, społeczne, psychiczne i kulturowe, a zaspokajanie potrzeb włącza go w mechanizmy konkurencji, konfliktów interesów, w walki i wojny, ale także w mechanizmy symbiozy, współżycia i współdziałania, w akty solidarności. Stosunek człowieka do przyrody był i jest wyznaczany czy współwyznaczany przez jego cechy gatunkowe, zwłaszcza jego relacje do innych gatunków zwierząt, a także roślin.

b) Człowiek istnieje jako członek zbiorowości społecznej czy zbiorowości społecznych, jako istota społeczna wyposażona w cechy wspólne z innymi ludźmi i cechy podobne do cech innych ludzi. Jako istota społeczna człowiek słucha reguł przez społeczeństwo ustalonych, nakazów prawa, obyczajów, moralności, internalizuje wartości tego społeczeństwa i jego kultury. Uczestnicząc w różnych formach życia zbiorowego, człowiek uczestniczy także w rozbieżnych interesach różnych grup, współpracuje z innymi lub ich zwalcza, zależnie od sytuacji i konstelacji warunków życia tych grup. Lecz ta dominacja społeczeństwa nad człowiekiem nie jest nigdy absolutna, gdyż człowiek jako jednostka jest wyposażony w mechanizmy psychiki, zdolności poznawania rzeczywistości, zdolności oceny, decyzji, woli – słowem, w to wszystko, co jest opisane w podręcznikach psychologii.

c) Możemy więc stwierdzić, że człowiek istnieje także jako jednostka myśląca i działająca, krótko – jako osoba zdolna do działań autonomicznych, mogących się przeciwstawić naciskom grup społecznych, wzorów kultury, impulsów psychicznych i popędów biologicznych. Jako osoba jest istotą łączącą w działaniu cechy gatunkowe, społeczne, psychiczne, i jest osobowością koordynującą zjawiska i procesy życiowe tych wszystkich zakresów istnienia, angażując także cechy indywidualne, nie występujące u innych ludzi.

d) I wreszcie ujmujemy człowieka jako indywidualność, jako kompleks cech właściwych jednej, i tylko jednej osobie, jako mechanizm zdolny ingerować we wszystkie procesy życiowe jednostki – gatunkowe, społeczne, psychiczne – ujawniając w nich te własności, które wyróżniają osobę od wszystkich pozostałych miliardów egzemplarzy homo sapiens.

Mówiąc w dalszych rozważaniach o człowieku w strukturach zła, będę miał na myśli przede wszystkim człowieka jako indywidualność, jako tę postać istnienia człowieka, która nie jest zależna od cech gatunkowych ani cech społecznych, ani od internalizowanych wartości kultury, ale jest światem

autonomicznym, zdolnym do samodzielnego tworzenia własnego świata wewnętrznego i do przekształcania świata zewnętrznego.

ZŁO

Nie powtarzając zbyt wiernie tego, co na temat zła możemy znaleźć w encyklopediach teologii i filozofii, w podręcznikach etyki i w analizach antropologów opisujących wyobrażenia zła w różnych kulturach – przyjmę dla dalszych rozważań dość dowolnie skonstruowaną definicję zła, dostatecznie szeroką, by chociaż częściowo objęła także inne koncepcje. Uważam, że zło jest zjawiskiem występującym nie tylko w świecie zachowań ludzkich, lecz że jest zjawiskiem występującym w całym świecie żywym. Złem jest niezawinione cierpienie. Oczywiście, interesuje nas tutaj przede wszystkim zło występujące w świecie ludzkim, zło doświadczane przez człowieka, ale nie możemy nie pamiętać o tych postaciach zła, których doświadczają także rośliny i zwierzęta. Zło jest zjawiskiem nie tylko ze świata zachowań i działań ludzkich, ale jest zjawiskiem ze świata istnienia życia. Zło jest nie tylko kategorią religijną i etyczną – jest kategorią życia.

Istnieje wiele postaci i rodzajów zła. Zło czynione roślinom nie budzi ludzkich reakcji i na ogół obojętnie przyglądamy się męce ściętych kwiatów konających w wazonach, a przecież cierpią podobnie jak myszy doświadczalne okaleczone przez uczonych. Zło czynione zwierzętom wywołuje protesty towarzystw opieki nad zwierzętami – na ogół mało skuteczne. Ale nas tu interesuje zło występujące w świecie ludzkim, cierpienia zadawane ludziom, od drobnych złośliwości, przez coraz szersze zakresy cierpień, do ludobójstwa włącznie.

Zanim przejdziemy do rozważań nad strukturami zła, musimy odpowiedzieć na pytanie: w jakim zakresie zło jest emanacją cech gatunkowych, społecznych, psychicznych jednostki, a w jakim wynika z przyrodzonego porządku świata? Czy eliminacja zła wymaga zmiany jednostki ludzkiej, zmiany zależnej od jej woli, czy też wymaga zmiany struktur zewnętrznych w stosunku do poszczególnej osoby ludzkiej? Sformułowanie naszego zagadnienia – „człowiek w strukturach zła", sugeruje, że chodzi nam przede wszystkim o zło świata zewnętrznego. Ale sprawa wymaga dokładnego zbadania. Albowiem struktury zła, zewnętrzne w stosunku do osoby A, mogą być emanacją dążeń, woli, decyzji, działań osób B, C i innych. Do zagadnienia tego wrócimy rozważając konkretne przejawy struktur zła. Znane są często powtarzane twierdzenia o immanentnych rodzajach zła, niejako „wbudowanych" w świat, wynikających z obojętnego okrucieństwa przestrzeni kosmicznych, przyrody niszczonej bezlitosnym czasem, współzawodnictwa o przeżycie występującego w świecie istot żyjących.

STRUKTURY ZŁA

Przyjmując potoczne określenie terminu „struktura", jako całości uporządkowanej według zasad trwałego przyporządkowania elementów składowych, będę nazywał strukturą zła takie trwałe porządki rzeczywistości, które służą zadawaniu cierpień niezawinionych lub które służą celom osiąganym przez zadawanie cierpień. Jest to definicja niezwykle szeroka, pozwalająca zaklasyfikować jako strukturę zła niemal każdą organizację życia zbiorowego, gdyż każda z nich może stać się czynnikiem zadającym niezawinione cierpienia. Z takiej definicji zła wynika teza na pozór paradoksalna, stwierdzająca wszechobecność zła. Przyjmując taką tezę, musimy także założyć, że zło występuje w różnych stopniach intensywności, że jest stopniowalne i że jest czynnikiem niezbędnym egzystencji świata.

Analizując struktury zła świata ludzkiego, musimy rozpocząć od rozważenia cech gatunkowych człowieka rodzących zło nieuchronne. Bo przecież gatunkowa egzystencja człowieka wymaga nieustannego zabijania roślin, zwierząt i bliźnich. Hodujemy rośliny przeznaczone na spożycie i nie przejmujemy się zupełnie ich losem, nie przejmujemy się także badaniami stwierdzającymi, że są one istotami doznającymi, traktujemy je tak, jak niegdyś Kartezjusz traktował zwierzęta jako maszyny nie zdolne do odczuwania cierpień. Homo sapiens hoduje zwierzęta i zabija je codziennie w tysiącach czy milionach egzemplarzy, by wykarmić te kilka miliardów ludzi, a przecież nic nie zmieni gatunkowej konieczności spożywania białka zwierzęcego. Można więc spojrzeć na gatunek ludzki z perspektywy drobiu, cieląt, wieprzy i krów codziennie zabijanych, nieraz w warunkach wyrafinowanego okrucieństwa. Zabijanie jest usprawiedliwiane genetyczną strukturą organizmu człowieka – człowiek zabija zwierzęta, bo chce żyć, i z tego samego powodu zabija także rośliny. Lecz genetyczna, tzn. określona genotypem struktura organizmu, i od niej zależny porządek życia wymagają także bezustannego zabijania bliźnich. Codziennie, w toku produkcji różnych środków służących do zaspokojenia potrzeb gatunkowych człowieka, w wypadkach przy pracy giną setki, jeśli nie tysiące ludzi, by wyprodukować dla pozostałych ubrania, domy, wyposażenie mieszkań, żywność, ogrzewanie itp. I chociażby zostały przez filozofów i teologów wymyślone najbardziej przekonujące uzasadnienia dla takiego porządku życia opartego na powszechnym zabijaniu, i chociaż Bóg bezgranicznie miłosierny człowiekowi ten grzech gatunkowy wybacza, to jednak we wrażliwym umyśle i w odczuciu moralnym człowieka pozostaje niepewność wątpliwości i gorycz niedoskonałości człowieczeństwa. Genetyczna struktura gatunku „ustawia" relacje człowieka do innych gatunków istot żywych, ale przede wszystkim do innych ludzi, skazując na współzawodnictwo, na konflikty, walkę, wojny, zabijanie nieintencjonalne, bezwiedne, ale także intencjonalne i organizowane celowo, jak wojny i ludobójstwo.

Zobaczmy więc, kiedy i w jakich warunkach struktury współżycia społecznego ludzi stają się strukturami zła. Problem jest bardzo ważki, gdyż ludzie w swoich wysiłkach eliminowania zła przez tysiąclecia sądzili, że skuteczną drogą do jego eliminacji jest uspołecznienie jednostek, że zło wynika z egoizmu jednostek nie umiejących i nie chcących rozumieć swoich bliźnich, że zło rodzi się z egoizmu, chciwości, żądzy władzy i bogactwa, słowem – antyspołecznych cech jednostek. Sądzę, że jest to tragiczna pomyłka. Można bowiem wykazać, że każda forma współżycia społecznego „zawiera" także elementy i czynniki rodzące niezawinione cierpienia. Nawet w życie kochających się rodzin „wbudowane jest" współzawodnictwo między dziećmi, mechanizmy emocjonalne zazdrości, podejrzliwości, niechęci, a często i bezinteresownej nienawiści, rodzące niezawinione cierpienia. Każda, nawet mała grupa społeczna, posiada hierarchię pozycji, prestiżu, władzy i mniej lub bardziej wyraźną walkę o te pozycje, a w wielkich społecznościach politycznych walka o władzę może przyjmować formy okrutne i bezlitosne. Te zjawiska występują i w organizacjach powołanych do czynienia dobra, i w społecznościach religijnych, gdyż są one przejawem struktury zła z konieczności „wbudowanej" w każdą postać współżycia zbiorowego. Uspołecznienie, czyli wpojenie człowiekowi cech i własności wymaganych przez współżycie, musi także obejmować cechy i własności pozwalające na radzenie sobie z tymi zjawiskami, tzn. uspołecznienie musi także przygotować jednostkę do czynienia zła, do zadawania cierpień innym, by osiągać własne cele życiowe. Stąd też każda próba eliminowania zła przez uspołecznienie ludzi prowadziła także do intensyfikacji zła.

Ten problem relacji struktur społecznych do zła jest upraszczany, dla wygody ludzkiej próżności, rozróżnieniem struktur czyniących zło i struktur czyniących dobro. Zgłaszam poważne wątpliwości, gdyż każda grupa społeczna, mająca za cel czynienie dobra, a więc organizacje powołane do niesienia pomocy ludziom zagrożonym cierpieniem, cierpiącym, np. wskutek chorób, wypadków losowych, wojen czy kryzysów gospodarczych i politycznych – każda z tych organizacji musi być odpowiednio zorganizowana, musi posiadać odpowiednią strukturę i hierarchię stanowisk, pozycji, prestiżu i władzy, a zatem wystąpują w niej te same zależności, współzawodnictwo, konflikty poglądów, spory o metody działania, jak w każdej innej organizacji. Po prostu cele organizacji nie zmieniają jej członków w aniołów. Są oni ludźmi z takim samym wyposażeniem genetycznym jak wszyscy inni. Jako członkowie społeczeństwa podlegają prawom współżycia i współdziałania, które zawsze mogą tworzyć pewne postacie zła.

FUNKCJE ZŁA

Nie podejmuję tutaj zagadnienia genezy zła i genezy struktur zła. Po prostu stwierdzam: jest ono faktem egzystencji, jest nieuniknionym towarzy-

szem życia ludzkiego, jest kontrastem dobra, jak ciemność nocy jest kontrastem jasności dnia. Jest ono nieuniknione, gdyż nieuniknione jest cierpienie w życiu człowieka, a granica między cierpieniem zawinionym i niezawinionym jest bardzo niewyraźna. Nie brak poglądów wyrażających tezę o konieczności cierpień jako potężnego mechanizmu korekcyjnego, zmuszającego człowieka do doskonalenia siebie i swoich działań, by unikać cierpień, a także zmuszającego go do rozumienia cierpiącego bliźniego i niesienia mu pomocy. Nie brak teorii, jak np. C. G. Junga, mówiących, iż zło jest przeciwstawieniem dobra, ale także energią mobilizującą dobro, wyzwalającą działanie dobra. Nie brak także poglądów stwierdzających, że bez zła nie ma dobra, które jest tylko próbą eliminowania zła, zło zatem jest faktem pierwotnym. Są to oczywiście poglądy bardzo dyskusyjne. Problem można by postawić na gruncie badań historycznych lub na gruncie antropologicznych badań empirycznych, przez określenie faktów zła, częstości ich występowania, ich natężenia, oraz przez określenie faktów dobra i ich empirycznego czy historycznego stwierdzenia. Można sobie także wyobrazić socjologiczne analizy empiryczne zdefiniowanego dobra i zła, ich wzajemnych oddziaływań i ich relacji w procesach dziejowych. Może na gruncie takich analiz dałoby się sprecyzować i określić empirycznie zjawisko zła „koniecznego", wynikającego z podstawowych struktur gatunkowej i społecznej egzystencji człowieka.

Problem powstaje w toku rozważań nad istotą człowieczeństwa. Możemy je rozpatrywać z różnych punktów widzenia, np. filozofii egzystencjalnej, teologii, antropologii empirycznej, psychologii, psychiatrii i innych nauk o człowieku, przede wszystkim historii. Chciałbym tu podkreślić wagę analizy zachowań ludzkich, w których przejawia się rzeczywista wartość człowieka. Przez zachowania rozumiem nie składanie deklaracji i werbalne określanie wartości, ale konkretne działania modyfikujące stany rzeczy i zachowania innych ludzi. Słowem, chodzi tu o „człowieczeństwo empiryczne", a nie o filozoficzne czy inne abstrakcyjne konstrukcje człowieka. Chodzi także o określenie skali zachowań ludzkich: od „skrajnie dobrych" do „skrajnie złych", jako podstawy opisu funkcji zła w życiu jednostek i zbiorowości.

Teorie człowieka są raczej nastawione na jego idealizację. Koncepcje teologiczne idealizują człowieka, ponieważ jest on tworem Boga doskonałego i nosicielem nieśmiertelnej duszy. Jest więc tworem dobra i jego przeznaczeniem jest dążenie do dobra, gdyż inaczej nie zostanie zbawiony. Filozofowie ulegają zwyczajnej ludzkiej próżności i rozpatrują cechy człowieka przede wszystkim w świetle jego zdolności do czynienia dobra. Historycy wprawdzie zmuszeni są do odnotowywania ludzkich szaleństw i okrucieństw, ale przecież starannie opisują przejawy dobra błyszczące jak pęki promieni w ciemnym labiryncie dziejów. Ewolucjoniści socjologowie obserwują przejawy dobra zinstytucjonalizowanego i stwierdzają, że przecież stale rozszerza się zakres oświaty, podnosi się stan higieny i rozszerza zakres powszechnej

służby zdrowia, że opieka społeczna i ubezpieczenia wszelkiego rodzaju obejmują coraz więcej obywateli, że rozbudowuje się instytucje opieki nad sierotami, dziećmi niepełnosprawnymi, nad osobami starymi i chorymi itp. Historycy podkreślają, że nawet w takich warunkach tryumfującego zła, jak obozy koncentracyjne, łagry, obozy eksterminacji, przejawiały się najczystsze ludzkie dążenia do dobra i czyniono dobro nawet za cenę życia. Zatem idealizujące koncepcje człowieka mają empirycznie i statystycznie przeliczalne uzasadnienia.

Można to wykazać podejmując nawet bardzo uproszczoną próbę klasyfikacji działań ludzkich, gdzie na jednym biegunie ulokujemy działania dobra i postawimy postacie św. Franciszka i ojca Kolbego, a następnie lokować będziemy czyny dobre, przechodzić do czynów moralnie obojętnych, następnie do czynów potocznego zła wynikającego ze zwykłej obłudy i konformizmu, do zła wynikającego z ambicji i egoizmu, do zła zamierzonego i stosowanego jako metoda osiągania złych celów, gdzie na drugim biegunie znajdzie się wojna, ludobójstwo i torturowanie dzieci.

W perspektywie takiej klasyfikacji możemy postawić pytanie: czy biorąc pod uwagę przyrodzone cechy gatunku ludzkiego i naturalne cechy społeczeństw ludzkich, możemy sobie wyobrazić istnienie i funkcjonowanie społeczeństwa bez zła? Wyobraźmy sobie dowolny naród, którego członkowie nagle, w któryś poniedziałek rankiem, zaczną skrupulatnie przestrzegać nakazów przykazań religijnych i moralności i będą postępowali zgodnie z nimi. Jak długo taki naród się utrzyma? I tutaj zaraz nasuwa się drugie nieuniknione pytanie: jaki jest konieczny zakres zła w społeczeństwie zapewniający jego przetrwanie? Każdy podręcznik historii powszechnej powie nam, że wielkie imperia i potężne państwa budowano wojną, podbojem, wyzyskiem, rabunkiem, eksterminacją – słowem, metodami skoncentrowanego zła. Jednak dokładniejsze zbadanie tych procesów powstawania i utrwalania się imperiów pokaże nam, że czynnikami ich trwałości były jednak elementy dobra, stanowiące o ich atrakcyjności wśród jego obywateli czy poddanych. Ale jednak nie istniało dotychczas państwo, w którym rządziłoby tylko dobro, w którym wyeliminowano strach przed karą, w którym nie istniałby kodeks karny. Czyżby więc nasuwał się wniosek, że w każdym społeczeństwie ludzkim dobro i zło muszą współistnieć, że struktury zła są potężną koniecznością utrzymującą także te struktury, które powołane zostały do czynienia dobra?

PROBLEM ELIMINACJI ZŁA

Gdy rozpatrujemy wskazane powyżej continuum zachowań ludzkich, od działalności świętych do działalności ludzi będących uosobieniem cech szatańskich, musimy sobie postawić pytanie: w jakich warunkach ludzie są skłonni czynić dobro, a w jakich uważają, że powinni czynić zło? Czy nie

jest tak, że ludzie spełniając czyny okrutne żywią przekonanie, że są to czyny konieczne? Pamiętnik komendanta obozu w Oświęcimiu wskazuje, że był on przekonany o konieczności tego, co czynił, a nawet o swoistej wielkości tego zadania dla utrzymania potęgi państwa narodu niemieckiego. Politycy zazwyczaj uzasadniają swoje działania koniecznościami politycznymi, historycznymi i racjami wysoce etycznymi. Przeglądając dokumenty lub prasę dowolnego kraju z dowolnego okresu rozpoczęcia jakiejś wojny, z łatwością stwierdzimy, że każda z tych wojen była rozpoczynana w obronie pokoju, wolności, honoru i innych ideałów, a więc w imię dobra. Zostawmy na boku grupki cynicznych polityków osłaniających swoje niecne czyny hasłami wysokich ideałów, a zwróćmy uwagę na postawy i działania przeciętnych obywateli w takich sytuacjach. Otóż ogromna część narodów dała się ponieść entuzjazmowi i, jak to widzieliśmy w krajach europejskich w roku 1914, poszła na pola bitew w uniesieniu i z przekonaniem, że idzie w bój o święte sprawy. W roku 1939 entuzjazm był już znacznie mniejszy, ale przekonanie o konieczności walki było szeroko podzielane. Otóż to łączenie dobra, jakim jest wolność i honor, z zabijaniem bliźnich, a więc ze złem oczywistym, jest jednym z istotnych mechanizmów utrzymywania się zła. Powoduje on, że te działania, które teoretyk może oddzielić i ułożyć w przejrzystej skali wyraźnie oddzielającej poszczególne rodzaje czynów, są w życiu codziennym splecione i połączone, przenikają się, powodując, że kwalifikacje moralne czynów ludzkich są utrudnione nieprzejrzystością materii. Dlatego przeciwnicy wojny wskazują, że jest ona zabijaniem, powoduje ogromne cierpienia ludności cywilnej, zostawia wielkie zbiorowości sierot, kalek i chorych, a obrońcy wojny wskazują, że mobilizuje ona siły narodu, ujawnia bohaterstwo i zdolność do poświęcania się dla innych ludzi, że kładzie podstawy wielkości narodu, utrwala jego spójność i tworzy jego chwałę. Obie strony zapatrzone w swoje racje nie są zdolne dostrzegać racji oponentów.

Jakie są przyczyny trwałości zła i małej skuteczności stosowanych metod jego eliminacji z życia ludzi? Chodzi nam o zło „ludzkie", gdyż zła kosmicznego i zła przyrody pozaludzkiej człowiek zmienić nie może. Ale zło działań ludzkich wydaje się możliwe do eliminacji, gdyż wolna wola człowieka daje mu możność nieczynienia zła. A jednak mimo wysiłków podejmowanych od tysiącleci przez religie, filozofie, władców, reformy prawne, rewolucje, organizacje filantropijne i inne, zło utrzymuje się stale w postaci nędzy, głodu, wyzysku, prześladowań, terroru władzy i terroru organizacji, ucisku, niewolnictwa, ludobójstwa, itp. Dlaczego działania w imię dobra i walka o dobro nie przynoszą oczekiwanych rezultatów?

Rozpatrzmy krótko trzy zjawiska, trzy próby eliminacji zła: reformy, rewolucje i walkę o dobro.

Reformy zjawiają się wtedy i w takich warunkach, kiedy w jakimś państwie istniejące prawa, struktury polityczne i gospodarcze oraz organizacje działań publicznych, zamiast rozwiązywać problemy obywateli w sposób dla

nich korzystny, swoimi działaniami wywołują skutki ujemne i szkodliwe. Proces reformy bywa zazwyczaj długi i przechodzi przez następujące etapy: najpierw sformułowana zostanie ocena ujemna istniejącego stanu rzeczy i wskazane te elementy istniejących struktur, które ją powodują. Następnie grupy ideologów i teoretyków formułują zasady mogące usunąć te działania ujemne. Te zasady zostają z kolei przełożone na język praw przez parlamenty lub rządy. Nie dokonuje się to bez walki ze zwolennikami dawnego porządku, który przecież był korzystny dla jakichś grup obywateli. Uchwalone prawa zostają wdrożone w życie i dostosowane do całości sytuacji w społeczeństwie i gospodarce. To wdrażanie dokonywane jest przez odpowiednie instytucje zatrudniające „neutralnych ekspertów" nie interesujących się ideami refomatorów, ale codziennymi koniecznościami funkcjonowania państwa i gospodarki. Ich nie interesują wzniosłe idee dobra społeczeństwa, bo oni wiedzą lepiej, „co jest możliwe". Wynik reformy jest zatem wynikiem wielu kompromisów dokonywanych na kolejnych etapach przeprowadzania reformy, a jednym ze skutków jest utrzymanie niektórych elementów zła. Czasami bywa, że reforma zostanie zupełnie spaczona i zamiast dobra przynosi intensyfikację zła.

Podobnie ma się sprawa z rewolucjami. Przechodzą one przez wiele etapów: zaczyna się od ostrego niezadowolenia z istniejącego porządku społecznego, politycznego i gospodarczego; to niezadowolenie zostaje wyartykułowane przez intelektualistów w postaci ideologii społecznej i teorii ekonomicznej; wokół tej ideologii organizują się grupy działaczy rozrastające się w ruch społeczny, tworzą partie polityczne; następnie narasta napięcie i wybucha otwarta walka obalająca istniejącą władzę; do władzy dochodzą ideologowie i działacze istniejących ruchów, ale zostają oni szybko usunięci przez radykałów, często w obronie rewolucji radykałowie odwołują się do terroru, zostają zapomniane ideały, dla których rewolucję przeprowadzono, terror prowadzi do kontrrewolucji i często restauracji uprzedniego porządku. Ten schemat jest oczywiście tylko teoretyczną konstrukcją socjologiczną, ale pokazuje dobrze, jak rewolucja, rozpoczęta w imię dobra, zostaje zmuszona do podjęcia metod zła dla swojej obrony i w końcu staje się dla społeczeństwa „drogą przez mękę", czasami też zostaje wykorzystana przez zbrodniczych maniaków dla swoich celów.

Zarówno reformy, jak i rewolucje są przykładami walki o dobro. Podkreślam słowo „walki", gdyż walka ta jest zawsze głównym źródłem zła w sprawach ludzkich, bez względu na to, dla jak szlachetnych i dobrych celów jest rozpoczynana. Zatem każda walka o dobro także z konieczności rodzi zło. Wynika to z natury walki. Polega ona na zmierzeniu się dwóch sił przeciwstawnych, zmierzających do zmuszenia przeciwnika do uznania wyższości drugiej strony lub do jego zniszczenia, gdy odmawia kapitulacji. Walka toczy się o jakiś cel, ale te cele nie wyznaczają metod i narzędzi prowadzenia walki. Gdy jakaś grupa podejmuje walkę o dobro (obojętnie jak określone),

wtedy ten cel określa zakres potrzebnych środków do przezwyciężenia grup uznających cele przeciwne, przez daną grupę określane jako zło. Rychło okazuje się, że ci, którzy określili cele walki, nie mogą nią kierować, ze względu na brak kompetencji. Walka wymaga bowiem specjalistów mogących zapewnić zwycięstwo, tzn. złamać przeciwnika, zmusić go do kapitulacji lub go zniszczyć, a specjaliści w prowadzeniu walki mało się troszczą o jej wzniosłe cele – oni widzą tylko konieczność zwycięstwa technicznego. Stąd też walki polityczne, ekonomiczne, socjalne, ideologiczne, a zwłaszcza militarne prowadzone w imię dobra, gdy osiągną zwycięstwo, są już daleko od ich pierwotnych celów. Widzimy to zwłaszcza w walkach politycznych prowadzonych przeciw ustrojom utożsamianym ze złem, gdy wreszcie zostaną pobite i złamane, a na ich miejsce wejdą obrońcy dobra, jakże często ci, którzy czekali na wynik tej walki, z rozczarowaniem stwierdzają, że wzniosłe ideały z początku walki zostały zmieszane z elementami zła.

Ludzie bowiem, jako przedstawiciele gatunku, a także jako członkowie społeczeństwa, muszą słuchać praw swojego gatunku i swojego społeczeństwa, a zwłaszcza jako osobowości i osoby dysponujące mechanizmami psychiki, jako wyznawcy i nosiciele wartości kultury, uznają także konieczność czynienia zła, gdy zaślepieni fanatycznymi przekonaniami chcą realizować dobro siłą i naciskiem społecznym. Mówiąc metaforycznie – każdy członek gatunku, każdy członek społeczeństwa i każda osoba uspołeczniona nosi w sobie korelaty zła istniejącego w zewnętrznych strukturach, stąd w walce o dobro wykorzystuje elementy złe, przekreślając możliwość pełnej realizacji celów. Jest jednak jeden sposób istnienia człowieka, który może być niezależny od wszelkich struktur zła, mechanizm życiowy mogący skutecznie eliminować zło z życia człowieka, a mianowicie – indywidualność.

INDYWIDUALNOŚĆ A ELIMINACJA ZŁA

Indywidualność jest tą sferą istnienia człowieka, w której nie występują żadne cechy społeczne ani gatunkowe, która składa się z cech i własności nie występujących u innych ludzi i która wytwarza własny świat wewnętrzny, nie mający żadnych korelatów świata zewnętrznego. W zakresie swojej indywidualności człowiek jest sam ze sobą, w jego świecie wewnętrznym nie ma innych ludzi i dlatego nie ma w nim także zła. Zło bowiem rodzi się w świecie międzyludzkim ze wzajemnego oddziaływania między społecznymi strukturami i ich korelatami w społecznej naturze człowieka, czy w naturze gatunkowej, biologicznej. Przez tysiąclecia filozofowie, teologowie, politycy szukali doskonalenia człowieka w jego – różnie definiowanym – uspołecznieniu, sądząc, że słabość natury ludzkiej może wesprzeć wspólnota ludzka, pomagając mu przeciwstawić się złu. Sądzę, że jest to nieporozumienie, czy też niedostateczne zrozumienie mechanizmów funkcjonowania człowieka, osoby działającej w strukturach społecznych. Włączanie osoby w te mecha-

nizmy z konieczności włącza ją także w mechanizmy konkurencji, konfliktów, walki o pozycję, posiadanie, władzę, prestiż, itp., a więc w mechanizmy rodzące zło. W społeczności jednostka nie umiejąca walczyć, współzawodniczyć, jest skazana na przegraną, na cierpienia, niezależnie czy współzawodniczy o uznanie w grupie koleżeńskiej, czy o stanowisko prezydenta w państwie. Sądzę, że te siły ludzkie, które można wykorzystać w eliminowaniu zła z życia jednostek i społeczeństw, nie tkwią w zbiorowościach ludzkich, ale tkwią w indywidualnościach ludzi: w tej sferze istnienia człowieka, w której on o nic nie walczy, nie dąży do żadnych dóbr stanowiących przedmiot pożądania także dla innych ludzi. Jest to sfera istnienia bardzo mało zbadana. Mechanizm życiowy indywidualności pozostaje dla ogromnej większości ludzi nieuświadomiony. Uwaga uczonych i filozofów koncentrowała się na osobowości i osobie, a indywidualność nie jest przez nich traktowana jako czynnik samodzielny i jest sprowadzana do różnic indywidualnych. Tylko w twórczości artystów plastyków, pisarzy, muzyków zwraca się uwagę na cechy indywidualności przejawiającej się w ich dziełach. Ale indywidualność przejawiająca się w małej twórczości gospodyni domowej i robotnika przy taśmie produkcyjnej uchodzi uwagi badaczy człowieka, chociaż sumowanie i syntetyzowanie tej małej twórczości jest decydującym czynnikiem rozwoju społeczeństw.

Jako indywidualność człowiek może istnieć poza strukturami zła, poza społecznymi koniecznościami czynienia zła, a zatem może istnieć w „przestrzeni", w której nazwy „zło" i „dobro" tracą sens. Czy jednak indywidualność może się wyzwolić ze związków ze społeczną osobowością, z uwikłania w sprawy społeczeństwa i czy może się wyzwolić ze związków z cechami gatunkowymi? Czy może stać się podstawowym czynnikiem określającym zachowania człowieka, tak jak w twórczości określa cechy dzieła artysty? Czy człowiek może wyzwolić się z działań rodzących zło i, uświadomiwszy sobie swoją indywidualność, postępować w świecie społecznym zgodnie z jej istotą? Oto pytania dla badaczy człowieka, chcących opisać i wyjaśnić funkcjonowanie indywidualności w życiu poszczególnych osób i w życiu społeczeństw, oraz dla reformatorów i moralistów, chcących uwolnić człowieka od – jak się wydaje – immanentnego zła.

26 XI 1990

Bp Adam LEPA

MANIPULOWANIE CZŁOWIEKIEM JAKO PROBLEM WSPÓŁCZESNEJ PEDAGOGII

Podczas gdy w wychowaniu idzie zawsze o kogoś, tj. o człowieka i jego osoby rozwój, to w manipulacji chodzi z reguły o coś, co zasadniczo istnieje poza człowiekiem i jego rzeczywistym dobrem, a czemu podporządkowane jest zdobywanie człowieka, zawładnięcie nim i dowolne dysponowanie.

Wbrew pozorom, zjawisko manipulowania człowiekiem jest dziś nader powszechne. Funkcjonuje ono niezależnie od systemu władzy i poziomu kultury, choć w ustrojach totalitarnych bywa rozbudowane do rozmiarów wręcz gigantycznych[1]. Wszak utrwalenie swojego panowania totalitaryzm zawdzięcza w dużej mierze szeroko i skutecznie stosowanej manipulacji.

Różnymi kanałami przenika minipulacja w głąb społeczeństwa: w uprawianej polityce, w prowadzonym handlu (reklama), w propagowanej modzie, a nawet w działalności oświatowej i edukacyjnej. Jednakże najbardziej skutecznym kanałem dla działań manipulatorskich są środki masowego przekazu[2].

Artykuł ukazuje zjawisko manipulacji jako realne zagrożenie dla rozwoju osobowego jednostki z wyraźnym podkreśleniem, że jest to jeden z ważnych i trudnych problemów we współczesnej praktyce wychowawczej oraz w pedagogice.

1. POJĘCIE MANIPULOWANIA CZŁOWIEKIEM

Zjawisko manipulowania jest następstwem specyficznej aktywności jednostki czy grupy społecznej, ukierunkowanej na konkretnego człowieka albo na określoną społeczność. Obecnie interesuje nas człowiek, jako przedmiot oddziaływania mediów masowych. Jeżeli – zdaniem H. I. Schillera – przekazy (w masowej komunikacji) celowo kształtują fałszywy obraz rzeczywistości, a ponadto tak oddziałują na świadomość człowieka, że nie jest w stanie zrozumieć warunków, w jakich żyje on sam i całe społeczeństwo, to

---

[1] J. Binkowski, *Mit den Massenmedien leben. Möglichkeit und Grenzen der Manipulation,* Schweinfurt 1970; B. N. Biessonow, *Burżuazyjna propaganda manipulacyjna*, Warszawa 1976; J. Kossecki, *Jak sterować społeczeństwem*, Warszawa 1984.

[2] Bp A. Lepa, *Media masowe nośnikiem manipulacji*, „Wiadomości Diecezjalne Łódzkie" 1991, nr 4-5, s. 114-116.

stają się przekazami manipulatorskimi[3]. Narzucanie fałszywego obrazu świata, a zatem nieprawdziwych informacji o samym człowieku, będącym przedmiotem zabiegów manipulacyjnych, o świecie, w którym on żyje, oraz o uwarunkowaniach jego egzystencji, stanowi istotę manipulacji. Niejako z natury manipulacji wynika też konieczność ukrywania jej rzeczywistych celów. Podkreślają to liczne jej definicje[4].

Aktywności manipulującej człowiekiem towarzyszą ponadto odpowiednie intencje. Podejmowane w tym zakresie zabiegi realizują zawsze cele istniejące poza człowiekiem. Już samo fałszywe odczucie rzeczywistości nie jest dobrem człowieka, którym się manipuluje, lecz przynosi oczekiwane korzyści manipulatorom. Pojęcie zatem manipulacji zawiera w sobie wyraźny aspekt pejoratywny, wynikający z oczywistej krzywdy, jaką wyrządza się człowiekowi poddanemu tego rodzaju zabiegom. Z grupy działań ściśle manipulatorskich należy wykluczyć przeto pewne zabiegi stosowane w lecznictwie czy w toku niektórych badań, gdy dezinformuje się człowieka dla jego dobra albo dla dobra samych badań, z jednoczesnym wykluczeniem jakiejkolwiek krzywdy. Sytuacja taka zaistnieć może np. w zachowaniu lekarza i rodziny wobec człowieka nieuleczalnie chorego czy w pewnych technikach badawczych, stosowanych w metodach projekcyjnych (psychologia, pedagogika). Takie jakby manipulacyjne zabiegi stosowane są dość często także w wychowaniu małego dziecka. I to nie jest manipulacja.

Warunkiem skutecznej manipulacji jest jej niedostrzegalność. Z kolei funkcjonowanie fałszywego obrazu świata w świadomości człowieka prowadzi do układu błędnego koła. Taki bowiem obraz świata przeczy stale istnieniu działań manipulatorskich, one same zaś utrwalają jego status i czynią go niepodważalnym.

Znajomość omawianego zjawiska manipulacji oraz jej mechanizmów jest w społeczeństwie znikoma. Zrozumiały wyjątek w tym zakresie stanowią m.in. osoby uprawiające dziennikarstwo lub przygotowujące się do tego zawodu, choć i tu można zauważyć pewne zróżnicowanie, a nawet wyraźną ewolucję. Wskazują na to badania przeprowadzone w latach 1979-1982 w 300-osobowej grupie studentów Instytutu Dziennikarstwa i specjalizacji dziennikarskiej Wydziału Dziennikarstwa i Nauk Politycznych Uniwersytetu Warszawskiego[5]. W ramach ankiety respondenci opisywali m.in. znaczenie

---

[3] H. I. Schiller, *Sternicy świadomości*, Kraków 1976, s. 13. Manipulacji nadaje się niekiedy szersze znaczenie, określając ją jako „sterowanie ludźmi wbrew ich interesom, jak również wbrew ich woli" – J. Kossecki, *Granice manipulacji*, Warszawa 1984, s. 6.

[4] Oto jedna z takich definicji. „Manipulacja jest posłużeniem się przez nadawcę informacją do osiągnięcia pożądanego przezeń skrycie celu za pomocą świadomego zniekształcenia obrazu rzeczywistości, co ogranicza możliwość racjonalnej oceny oraz refleksyjnej reakcji ze strony odbiorcy, w sposób zakamuflowany przesądza o jego postawie i w jakimś stopniu go uzależnia" – M. Szulczewski, *Informacja i współdziałanie*, Warszawa 1982, s. 52.

słowa „manipulacja". Zadanie to wykonywali trzykrotnie: w roku 1980, 1981 i 1982. Najwięcej ankietowanych opisało manipulację jako „kierowanie ludźmi bez ich wiedzy i woli, często z ich szkodą". Ujawnił się tu wyraźny postęp: w roku 1980 opinię tę wyraziło 72% badanych, w roku 1981 – 89%, natomiast w roku 1982 – 92%. Najbardziej wyraźna i zarazem znacząca jest różnica między rokiem 1980 a 1981. Pozostali respondenci przez manipulację rozumieli wykonywanie precyzyjnych czynności, sposoby załatwiania spraw, procedurę itp.

Znaczenie słowa „manipulacja" wyrażone przez większość badanych ujmuje istotę tego zjawiska, choć nadaje mu sens najszerszy. Wydaje się, że obraz sytuacji wyłoniony w badaniach, zwłaszcza zaś wyraźna ewolucja w rozumieniu manipulacji, wiąże się w jakimś stopniu m.in. z pierwszymi publicznymi oświadczeniami niektórych znanych dziennikarzy na temat praktyk manipulacyjnych sprzed sierpnia 1980 roku, a także z żywą dyskusją toczoną w publicystyce tego okresu, a demaskującą fakty manipulowania człowiekiem w funkcjonowaniu mediów masowych[6].

Zabiegi manipulacyjne dają o sobie znać na bardzo wielu polach ludzkiej aktywności, przybierając różnorakie formy i oblicza. Dlatego też próba ich wyczerpującej klasyfikacji wymagałaby odrębnego opracowania. Pobieżnie więc wymieńmy najważniejsze rodzaje manipulacji. Najczęściej wyróżnia się manipulację handlową, polityczną, naukową, ideologiczną. Jest ponadto, w odniesieniu do inicjatorów, manipulacja indywidualna i społeczna (grupowa). Jest wreszcie manipulacja spontaniczna i zorganizowana. Ze względu na rezultat istnieje manipulacja skuteczna, daremna oraz ze skutkiem bumerangowym, a więc odwrotnym do zamierzonego.

2. ŚRODKI I METODY STOSOWANE W MANIPULOWANIU

Zwraca uwagę wielka obfitość i różnorodność środków stosowanych w zabiegach manipulacyjnych. Podstawowe ich grupy to przede wszystkim stereotypy, mity, kamuflaż i plotka[7]. Dokładne ich omówienie jest zadaniem

---

[5] G. Majkowska, *Czy arbitralny znaczy sprawiedliwy? Z badań nad znaczeniem wyrazów, ich stałych i zmodyfikowanych połączeń we współczesnej polszczyźnie*, „Przekazy i Opinie" 1983, nr 1, s. 40-53.

[6] Zob. np. *Oświadczenie Zarządu Głównego SDP z dnia 10 VIII 1981 r.*, „Tygodnik Powszechny" 1981, nr 35; J. Szczęsny, *Raport o stanie komunikacji społecznej*, „Ład" 1981, nr 18; T. Pikulski, *Nic nie znaczycie*, „Polityka" 1981, nr 45.

[7] Zob. np. J. P. Stern, *Manipulacja za pośrednictwem cliché*, w: *Język i społeczeństwo*, red. M. Głowiński, Warszawa 1980, s. 282-298; K. Thiele-Dohrmann, *Psychologia plotki*, Warszawa 1980, s. 116-136; ks. A. Lepa, *Katecheza i świat stereotypów*, „Katecheta" 1985, nr 1, s. 3-12; E. Wolicka, *Obecność mitu – wczoraj i dziś*, „Zeszyty Naukowe KUL" 1986, nr 2, s. 31-46; S. Zapaśnik, *Kłamstwo polityczne*, „Kultura i Społeczeństwo" 1989, nr 3-4, s. 123-139. W niektórych opracowaniach wymienione środki manipulacji traktowane są także jako techniki propagandowe.

w tym miejscu niewykonalnym. Przyjrzyjmy się natomiast liście niektórych środków stosowanych w ramach kamuflażu na polu informacji. Występują one, rzecz zrozumiała, nie tylko w ramach tzw. wielkiej manipulacji. Mogą być użyte także w różnych układach interpersonalnych, np. w płaszczyźnie koleżeństwa, w konstruowaniu plotek dla prywatnych potrzeb, w relacjach do przełożonych czy podwładnych itp. Wzajemne informowanie się odgrywa wszak w interakcji rolę istotną[8]. Oto najczęściej spotykane tego typu środki w mechanizmach manipulowania człowiekiem:

– Informacje nieprawdziwe
– Informacje nieważne albo mało ważne z pominięciem najważniejszych
– Informacje bardzo ważne, przekazywane jednak jako mało ważne albo wręcz bez znaczenia
– Informacje spreparowane w wyniku celowych interwencji
– Informacje uwieloznacznione, aby utrudnić zrozumienie
– Informacje przekazywane w nadmiarze, aby poprzez chaos spowodować dezinformację

Wszystkie wymienione przykładowo środki manipulowania zawierają w sobie negatywny stosunek do prawdy. Niektóre z nich występują w różnorakich postaciach. I tak na przykład „preparowanie" komunikatu z ważnej konferencji może polegać na pominięciu głównych jej uczestników, na przemilczeniu najważniejszych uchwał, na zniekształceniu okoliczności miejsca, czasu itp.

Aby środki stosowane w manipulacji mogły osiągnąć zamierzony cel, a więc, aby mogły funkcjonować sprawnie i skutecznie, winny być zastosowane odpowiednie m e t o d y. Jest ich wiele. Wymieńmy choćby niektóre. H. I. Schiller wskazuje na dwie, jego zdaniem zasadnicze, metody stosowane w manipulowaniu człowiekiem: f r a g m e n t a c j ę oraz n a t y c h m i a s t o w o ś ć i n f o r m o w a n i a[9]. Fragmentacja jest tą metodą, która uniemożliwia człowiekowi dostrzeganie rzeczywistości w jej pełnym wymiarze. Narzuca więc „punktowe", a zatem wybiórcze spojrzenie na życie i jego problemy. W krajach zachodnich skutecznym nośnikiem tej metody staje się często reklama, której udział w poszczególnych kanałach informacji masowej jest dość znaczny.

W ścisłym związku z fragmentacją funkcjonuje metoda natychmiastowości informowania. Błyskawiczność w przekazywaniu wiadomości, charakterystyczna dla tej metody, pociąga z kolei za sobą dwie bardzo ważne konsekwencje: potęguje siłę jednych informacji, inne zaś informacje dezaktualizuje, prowadząc tym samym m.in. do dezinformacji i wzmagając skuteczność oraz zasięg manipulowania odbiorcą.

---

[8] E. R o t h, E. A r d e l, W. K l i m e s c h, *Zależności między strukturą aktu komunikowania a strukturą postaw odbiorcy*, „Przekazy i Opinie" 1979, nr 3, s. 117 n.

[9] S c h i l l e r, dz. cyt., 41-48.

Metodą stosowaną w sferze samego języka jest nadawanie pewnym słowom nowej zupełnie treści. Słowo jest to samo, inny zaś jest jego sens[10]. Jeżeli zabiegi takie dokonywane są na słowach-drogowskazach, pociągają za sobą nieobliczalne szkody, sięgają bowiem korzeni, z których wyrosnąć może groźny społecznie kamuflaż. Uważa się powszechnie, że język jest najbardziej funkcjonalnym i skutecznym tworzywem w działalności manipulatorskiej.

Na obszarze kamuflażu funkcjonuje również znana, choć nie dostrzegana zawsze metoda powtarzania. Częste powtarzanie pewnych sądów i opinii niweluje, a przynajmniej w znacznym stopniu łagodzi opory w ich przyjmowaniu, co w rezultacie stwarza możliwość pełnej akceptacji nawet treści wyjątkowo kłamliwych. Powszechność tej metody sprawia, że upatruje się w niej znaczącą cechę, charakterystyczną dla całej manipulacji[11].

Metodą, której funkcjonowanie bywa często w masowych przekazach nie zauważane, jest przemilczanie[12]. Dotyczyć może ono zarówno pewnych informacji w procesie społecznego komunikowania, jak i niektórych osiągnięć u ludzi będących partnerami (rywalami?) w pracy, we współzawodnictwie, na drodze do kariery itp. Celowe rugowanie określonych składników z całych bloków informacji czyni tę metodę skutecznym narzędziem w konstruowaniu wszystkich typów kamuflażu.

Metodą manipulowania człowiekiem może być również celowo przygotowane odwołanie się do emocji ludzi, którzy stali się adresatami danej informacji. Przybiera ono wtedy różne formy, np. budzenie antypatii, a nawet nienawiści w stosunku do określonych idei, osób lub grup społecznych, wywoływanie stanów lękowych, antagonizowanie ludzi. Do metody tej ucieka się niekiedy człowiek także w uprawianiu małej manipulacji, obecnej np. w bogatych relacjach koleżeńskich, sąsiedzkich, rodzinnych, w zespołach współpracowników itp.

Inną metodą stosowaną w manipulowaniu człowiekiem jest rozmyślne i konsekwentne eliminowanie wszystkich elementów danej informacji, które by mogły podważyć jej wiarygodność. W wyniku tych zabiegów informacja przekazywana jest jako niewzruszony pewnik, choć w rzeczywistości zasługuje zaledwie na miano hipotezy czy supozycji. W sukurs tej metodzie przychodzi często argument z rzekomej powszechności w recepcji danej informacji. W rezultacie zastosowania tej

---

[10] J. Bralczyk, *O języku polskiej propagandy politycznej*, w: *Współczesna polszczyzna*, red. H. Kurkowska, Warszawa 1986, s. 336-354; A. Zagrodnikowa, *Słownictwo i frazeologia w publicystyce prasowej w Polsce 1980-1983*, „Zeszyty Prasoznawcze" 1986, nr 2, s. 27-38.

[11] „Manipulacja polega też często po prostu na wielomówstwie, stosowaniu «waty», przytępiającej wrażliwość na wszystko, co się czyta, czego się słucha". Zob. wywiad M. Bajer z J. Puzyniną: *To, co do nas należy*, „Tygodnik Powszechny" 1984, nr 46.

[12] K. Pisarkowa, *O komunikatywnej funkcji przemilczenia*, „Zeszyty Prasoznawcze" 1986, nr 1, s. 25-34.

metody, już w samym przekazie informacyjnym może się pojawić zawężenie lub poszerzenie stopnia powszechności z zastosowaniem zwrotów, które pozornie niewiele znaczą, jak np.: „Powszechnie przecież wiadomo, że..." albo „Już nawet każde dziecko wie o tym, że..."

Kolejną metodą, stosowaną również w kontaktach międzyludzkich, jest i n g r a c j a c j a. Metoda ta opiera się na zabiegach przymilania się, wkradania w łaski, ujmowania sobie innych. Mechanizm manipulowania drugim człowiekiem czy grupą ludzi opierałby się w tym przypadku na odpowiednim zwiększaniu atrakcyjności samego manipulanta[13].

W kontrolowanym procesie wychowania, wybór oraz stosowanie środków i metod podporządkowane są takim wyznacznikom, jak zasady skutecznego działania, możliwości rozwojowe wychowanka, jego duchowe dobro, oczekiwania Kościoła i narodu itp. Tymczasem w manipulacji nie przebiera się zasadniczo w środkach i metodach, byleby tylko okazały się one skuteczne i nie zostały ujawnione. Jeżeli zaś manipulanci posługują się technikami propagandowymi, chętnie zapożyczają formy i metody z dydaktyki, którą łączą dość silne związki z propagandą[14].

3. MANIPULOWANIE CZŁOWIEKIEM ZAGROŻENIEM DLA ROZWOJU JEGO OSOBOWOŚCI

W obecnej części rozważań nakreślony zostanie obraz najważniejszych zagrożeń, przed którymi stoi człowiek poddawany zabiegom manipulacji. Najbardziej liczącym się punktem odniesienia w ocenie tych zagrożeń jest w praktyce wychowawczej rozwój osobowości człowieka.

Jak podkreślono wyżej, manipulacja prowadzi do zafałszowanego obrazu rzeczywistości u człowieka, ale na tym nie poprzestaje. Stawia sobie bardziej odległe cele, które z uporem i konsekwencją osiąga. Oto niektóre z nich, realizowane na odcinku masowego przekazywania informacji:

- Odwracanie uwagi osób manipulowanych od pewnych, nieraz bardzo ważnych faktów, zjawisk, wartości, konfliktów itp.;
- Rozbudzanie zaufania do własnego wyłącznie przekazu (pochodzącego od manipulatorów) oraz nieufności i uprzedzeń wobec przekazów konkurencyjnych;
- Niwelowanie indywidualności u osób manipulowanych z jednoczesnym tworzeniem postaw uniformistycznych, z czym wiąże się tendencja do całkowitego ujednolicenia postaw i opinii
- Kształtowanie u manipulowanych postaw oportunizmu, dyspozycyjności, a nawet serwilizmu.

---

[13] M. L i s - T u r l e j s k a, *Ingracjacja, czyli manipulowanie innymi ludźmi za pomocą zwiększania własnej atrakcyjności*, w: *Osobowość a społeczne zachowanie się ludzi*, red. J. Reykowski, Warszawa 1976, s. 325-363.

[14] Zob. J. K o b l e w s k a, *Propaganda i wychowanie*, Warszawa 1974, s. 74.

Z powyższego widać bardzo wyraźnie, że dla manipulatorów sam człowiek nie jest wcale celem. Jest jedynie mało liczącym się pionkiem w skomplikowanych często rozgrywkach. Staje się zatem środkiem i narzędziem do osiągania celów, które istnieją poza nim. Ostatecznie bowiem, jak pisał C. W. Mills, manipulacja zdąża do p o z y s k a n i a społeczeństwa[15]. Obszar urzeczywistnianych w manipulacji celów stanowi tę podstawową płaszczyznę, która jednoznacznie wyjaśnia, dlaczego działaniom propagandowym przypisuje się często charakter manipulatorski[16]. Jednym z głównych celów propagandy jest bowiem pozyskiwanie, a więc także oddziaływanie na jednostkę, aby w końcu stała się zwolennikiem, sprzymierzeńcem, stronnikiem itp. Sam zaś człowiek i jego prawidłowy rozwój znajdują się poza sferą zainteresowań zarówno propagandy, jak i manipulacji[17].

Podczas gdy w wychowaniu idzie zawsze o k o g o ś, tj. o człowieka i jego osobowy rozwój, to w manipulacji chodzi z reguły o c o ś, co zasadniczo istnieje poza człowiekiem i jego rzeczywistym dobrem, a czemu podporządkowane jest z d o b y w a n i e człowieka, z a w ł a d n i ę c i e nim i dowolne d y s p o n o w a n i e. Wychowanie czy formowanie człowieka odbywa się zawsze w wyniku ścisłego współdziałania wychowawcy i wychowanka, natomiast w działalności manipulatorskiej jest on „zdalnie sterowany" i dlatego mówi się o nim, że staje się nosicielem „paczkowej świadomości".

Jednym z podstawowych składników każdej pedagogii jest autorytet[18]. Jego brak skazuje działania wychowawcze na niepowodzenie. Widać to bardzo wyraźnie w zabiegach manipulatorskich, które stanowią przeciwieństwo działalności wychowawczej. W obrębie wielkiej manipulacji, w następstwie której pada często ofiarą całe społeczeństwo, miast autorytetu istnieje wielka anonimowość, oparta na wykalkulowanych założeniach. Jej „funkcjonowanie" prowadzi ostatecznie do chaosu moralnego, pustki światopoglądowej i postępującej degradacji osoby ludzkiej. Skutki te widoczne są najbardziej w manipulacjach stosowanych w systemach totalitarnych[19].

Autorytet przyjmuje różnorakie oblicza, w zależności od tego, jakich relacji międzyludzkich dotyczy: w łonie rodziny, we wspólnocie Kościoła, w

---

[15] C. W. Mills, *Elita władzy*, Warszawa 1961, s. 400.

[16] Jak wiadomo, jednym ze środków stosowanych w manipulowaniu człowiekiem są stereotypy. Zdaniem A. Schaffa, wspólnym mianownikiem, do którego można sprowadzić wszystkie pragmatyczne funkcje stereotypów (obronną, integracji społecznej, ideologiotwórczą i polityczną), jest p r z e s ł a n i a n i e rzeczywistości społecznej. Zob. A. S c h a f f, *Pragmatyczna funkcja stereotypów*, „Kultura i Społeczeństwo" 1979, nr 4, s. 55-65.

[17] Ks. A. L e p a, *Informacja społeczna w praktyce wychowania chrześcijańskiego*, „Wiadomości Diecezjalne Łódzkie" 1981, nr 3-4, s. 66-75.

[18] M. K r e u t z, *Osobowość nauczyciela-wychowawcy*, w: *Osobowość nauczyciela*, red. W. O k o ń, Warszawa 1962, s. 139-204; H. S t o l z, *Autorität und Elternliebe*, Berlin 1976; ks. A. L e p a, *Autorytet wychowawczy w pedagogii rodziny wielkomiejskiej*, „Wiadomości Diecezjalne Łódzkie" 1978, nr 4-6, s. 110-116.

[19] Zob. np. bp A. L e p a, *Anatomia manipulowania*, „Niedziela" 1990, nr 46.

strukturze szkoły czy w funkcjonowaniu państwa; ale też w nauce, polityce i moralności. Jest bezcenną siłą napędową w tych wysiłkach człowieka, które urzeczywistniają jego duchowe możliwości i prowadzą do wszechstronnego rozwoju. Zniekształcenia zachodzące w strukturze i funkcjonowaniu autorytetu paraliżują w znacznym stopniu działalność jednostki i społeczeństwa. Z kolei autorytet wynikający z dojrzałej i ciągle doskonalonej osobowości jest fundamentem poprawnych i skutecznych zabiegów wychowawczych.

Refleksja nad autorytetem prowadzi ponadto do skonstatowania szczególnie znaczącej prawidłowości. Oto brak autorytetu w liczących się stosunkach interpersonalnych rekompensowany bywa często zabiegami manipulatorskimi. Odnosić się to może zarówno do ojca w rodzinie czy nauczyciela w szkole, jak i do władzy sprawowanej w społeczeństwie[20]. I tak np. dyrektor zakładu pracy, który nie posiadał wśród swojej załogi autorytetu, ucieka się często do „chwytów" manipulatorskich; również wychowawca, którego nie było stać na zbudowanie autorytetu, w różnoraki sposób wyrównuje ten brak w stosunku do wychowanków, usiłując ich pozyskać np. nadmiernym liberalizmem, tanimi atrakcjami, nie mieszczącymi się w ambitnej pedagogii, albo też stosując zabiegi typowe dla autorytaryzmu, który jest zawsze patologią autorytetu osobowego.

Idąc jeszcze dalej w obecnej refleksji, można postawić pytanie, w jakim stopniu i jak długo pseudowychowawca, a więc manipulant zdolny jest zachować pozory autorytetu. Należy sądzić, że w tyglu prób i doświadczeń, jakie składają się na interakcję w obrębie każdej pedagogii, prawdziwość autorytetu ujawnia się w sposób ewidentny i natychmiastowy, demaskując zarazem żałosne niekiedy jego imitacje.

Nie tylko nieświadomość otaczającej rzeczywistości oraz urzeczowienie osoby ludzkiej grozi odbiorcom mediów masowych. Innym zagrożeniem dla rozwoju osobowości jest niweczenie więzi wspólnotowych, które człowiek zdołał zadzierzgnąć. Więzi te przeżywa człowiek najpierw w swojej rodzinie, później doświadcza ich w układzie partnerstwa z rówieśnikami i dorosłymi sąsiadami, aby je już w nowy sposób nawiązać z nauczycielami i wychowawcami, tym razem zasadniczo na fundamencie miłości pedagogicznej. Tymczasem w układach interpersonalnych, utworzonych przez mechanizmy manipulatorskie, nie ma miejsca na partnerstwo, miłość, ofiarną służbę czy postawę empatii, uwzględniającą punkt widzenia i aktualne przeżycia drugiego człowieka[21]. Są one wyparte postawą zleceniodawcy i egzekutora oraz

---

[20] „Przy modelu klasycznego społeczeństwa demokratycznego – pisze C. W. Mills – manipulacja nie wchodzi w grę, ponieważ formalny autorytet ma samo społeczeństwo i jego reprezentanci, których ogół wysuwa lub odwołuje" – Mills, dz. cyt., s. 416.

[21] Zob. E. Trzebińska, *Empatia jako forma komunikacji interpersonalnej*, „Przegląd Psychologiczny" 1985, nr 2, s. 417-437; J. Reykowski, *Motywacja, postawy prospołeczne a osobowość*, Warszawa 1986, s. 90-134; I. Wojnar, *Edukacja kulturalna i kształcenie postawy empatycznej. Rola sztuki*, w: *Edukacja kulturalna a egzystencja człowieka*, red. B. Suchodolski, Wrocław 1986, s. 153-169.

pozycją (ze strony osoby manipulowanej) przedmiotu, instrumentu, czy wręcz niewolnika, choć w działaniach manipulatorskich można spotkać cały arsenał zabiegów pozorujących sprawiedliwość, przyjaźń, solidarność, a nawet miłość. Sam manipulant nie jest zdolny do zadzierzgnięcia więzi wspólnotowej z jednostką czy grupą społeczną, na którą oddziałuje. W przeciwieństwie bowiem do pedagoga wykazującego postawę ofiarnej służby wobec wychowanka, manipulant wypełnia jedynie określone zlecenia, w których ustalaniu często sam uczestniczy. Jest więc raczej funkcjonariuszem niż partnerem. Wyrafinowana zaś kalkulacja w jego działaniu, skrytość i anonimowość usuwają na plan dalszy to wszystko, co mogłoby stanowić kiedyś zręby rodzącej się więzi wspólnotowej. W psychologii społecznej postawę człowieka nastawioną na manipulowanie innymi nazywa się makiawelizmem. Cechy osobowe bowiem znajdujące się w obrębie tej postawy wyłożone zostały wraz ze stosowną argumentacją przez N. Machiavellego[22].

Prawdziwa pedagogia respektuje i rozwija wolność człowieka. Jego wychowanie tylko wtedy wykazuje realne warunki zaistnienia i rozwoju, gdy pedagog uznaje wolność wychowanka i pomaga mu w jej doskonaleniu. Wszak stale rozwijana wolność wewnętrzna człowieka stanowi podstawowy warunek osiągnięcia ideału wychowawczego, co najpełniej znajduje swój wyraz w dziele kształtowania osobowości[23]. Przezwyciężanie więc (a nie ucieczka czy ignorowanie) różnorakich zniewoleń prowadzi człowieka na wyższy poziom doskonałości duchowej. Przy czym nie bez wpływu na ten proces pozostaje stan wolności wewnętrznej samego wychowawcy. Ulegając przeto zniewoleniu w następstwie zastosowanej manipulacji, wychowawca traci w jakimś stopniu zdolność do twórczego oddziaływania na wolność wewnętrzną swoich wychowanków.

Wychowanie „w wolności" i „do wolności" jest jakimś ryzykiem dla pedagoga, lecz ostatecznie stanowi ono cenę, jaką się płaci za owoce skutecznego wychowania. Z punktu widzenia tak pojętej pedagogii tylko te czyny i zachowania wychowanka nabierają liczącej się wartości, które rodzą się w tyglu wolnych decyzji. A zatem jedynie jako wolny człowiek uczestniczy on aktywnie i wszechstronnie w procesie własnego wychowania.

W manipulowaniu zaś człowiekiem, choć stosowane środki i metody mają w nim spowodować „tylko" decyzję przystąpienia, akceptacji, poparcia itp., to jednak w gruncie rzeczy ignorują jego wolność. W tym sensie manipulacja człowiekiem jest grą prowadzoną poza jego wolą, a nawet świado-

---

[22] N. Machiavelli, *Książę*, Warszawa 1984, Zob. M. Jarymowicz, *Makiawelizm – osobowość ludzi nastawionych na manipulowanie innymi*, w: *Osobowość a społeczne zachowanie się ludzi*, red. J. Reykowski, Warszawa 1976, s. 293-324.

[23] B. Nawroczyński, *Przymuszać czy wyzwalać?*, w: tenże *O wychowaniu i wychowawcach*, Warszawa 1968, s. 122-147; ks. P. Poręba, *Ideał wychowawczy w Deklaracji*, „Ateneum Kapłańskie" 1968, nr 6 (359), s. 406-413.

mością. Z kolei wzbudzenie poczucia wolności u człowieka czy poszerzenie jej wewnętrznego obszaru jest dla manipulacji aktem, który ogranicza jej siłę i skuteczność. Samo natomiast „wychowanie", w którym nie respektuje się wolności wychowanka, czy wręcz ignoruje się ją, przechodzi z czasem na pozycję działań manipulatorskich.

4. WNIOSKI

Z dotychczasowych rozważań wynika, że manipulowanie człowiekiem za pośrednictwem mediów masowych wywiera wysoce negatywny wpływ na osobowość jednostki. Zagrożony jest przede wszystkim jej rozwój. Oto wnioski, które mogą się okazać pożyteczne w praktyce wychowawczej i w pedagogice.

a) Praktycznie biorąc, każdy człowiek narażony jest na wpływy różnorakich manipulacji. Nie ma dziś ludzi znajdujących się poza ich wpływami. Przy czym możliwość bycia manipulowanym zwiększa się wraz z rozwojem (ilościowym i jakościowym) środków społecznego przekazu. Natomiast nie każdy człowiek ulega tym wpływom. A zatem, wbrew sceptycznym poglądom w tej dziedzinie, istnieje realna możliwość uniknięcia przykrych skutków ze strony działań manipulatorskich. Wymaga to jednak pewnych zabiegów ze strony nauczycieli i wychowawców, a także przyjmowania określonych postaw i wysiłków przez osoby, które stały się (czy mogą się stać) przedmiotem manipulacji. Takie postawy, jak krytycyzm wobec doświadczanych zjawisk, wnikliwe obserwowanie ostaczającej rzeczywistości czy stałe pogłębianie wiedzy o najważniejszych mechanizmach mediów masowych mogą ochronić człowieka przed groźnymi skutkami manipulowania. Konkretnym wsparciem dla tych postaw może się stać znajomość podstawowych technik i zasad funkcjonującej propagandy. Postulaty te wytyczają ważne zadania przed szkolnictwem i duszpasterstwem, a także przed nauką o mediach masowych i o wychowaniu.

b) Nauczyciele i wychowawcy, a także moraliści i duszpasterze spotykają dziś nie tylko te osoby, które doświadczają skutków manipulowania. Dotrzeć mogą także do tych osób, które na stałe, wręcz zawodowo zajmują się działalnością manipulatorską. Mogą to być np. dziennikarze, autorzy publikacji i programów (w radiu i telewizji), czy też różnego rodzaju dysponenci. Są to również specjaliści z dziedziny propagandy, występujący najczęściej jako doradcy i koordynatorzy. Trzeba ich przekonać, że człowiek manipulujący innymi sam dokonuje dewastacji własnej osobowości. Z tej racji przeto nawet najmniejsze przejawy makiawelizmu u młodego człowieka winny zaniepokoić i skłonić do odpowiednich inicjatyw tych wszystkich, którzy są odpowiedzialni za jego wychowanie (rodzice, nauczyciele, duszpasterze, katecheci itp.).

c) Wychodząc z faktu, że tylko ukrywana manipulacja może się stać skuteczna, należy zjawisko to konsekwentnie ujawniać, pilnie obserwować i nazywać po imieniu, przestrzegając jak najgłośniej (publikacje, wykłady, wypowiedzi w mediach masowych itp.) wszystkich jej adresatów – zarówno aktualnych, jak i potencjalnych, przed grożącym negatywnym wpływem. Istotną rolę do spełnienia mają tu rodzice i nauczyciele, wychowawcy i duszpasterze oraz publicyści. Znacznym wsparciem dla ich wysiłków byłaby fachowa pomoc osób pracujących zawodowo w mediach masowych, które są zawsze najpotężniejszą tubą dla działań manipulatorskich.

d) Zręczne ukrywanie mechanizmów manipulacji, stawianie przez długie lata na wszechobecną propagandę i funkcjonowanie bezwzględnej cenzury to najważniejsze przyczyny dotkliwego braku publikacji z tej dziedziny. Jeżeli ukazywały się sporadycznie, to ujmowały tę problematykę stronniczo, aby nie narazić się dysponentom propagandy oficjalnej. Publikacje o manipulacji były często jeszcze jedną formą manipulowania jednostką i społeczeństwem. Tak było np., gdy dowodzono ponad wszelką wątpliwość, że manipulacja funkcjonuje wyłącznie w krajach kapitalistycznych.

Istnieje zatem paląca potrzeba podjęcia szeroko zakrojonych badań nad zjawiskiem manipulacji. Badania takie, prowadzone z punktu widzenia pedagogiki, psychologii i socjologii będą mogły rzucić wiele nowego światła na zjawisko manipulowania człowiekiem, dostarczając cennego materiału tym wszystkim, którzy zatroskani są o duchowe dobro i wszechstronny rozwój człowieka. Przedstawione zaś uwagi i refleksje pomyślane zostały jako ogólny szkic, sygnalizujący jeden z wielkich problemów współczesnej edukacji i prowadzący do dalszych, pogłębionych już poszukiwań.

Wojciech CHUDY

KŁAMSTWO JAKO KORUPCJA ANTROPOLOGICZNA*

Zło wiążące się z kłamstwem jest wielostronne i uderza we wszystkie podmioty uczestniczące w nim, zarówno świadomie, jak i nieświadomie. Każdy z uczestników kłamstwa – tak sprawca, jak i ofiara – płaci za nie. [...] Ostrze kłamstwa wymierzone jest przeciwko człowiekowi lub wspólnocie ludzkiej, jednak teologicznie rzecz biorąc – stanowi zamach na autorytet prawdy najwyższej.

Pierwotna zdroworozsądkowa intuicja na pytanie o charakter kłamstwa odpowiada, iż jego istotą jest przeciwieństwo prawdy. Intuicja ta nie jest ścisła. Teoriopoznawczo rzecz biorąc, przeciwieństwem prawdy jest fałsz. Prawdę stanowi zgodność poznania z rzeczywistością. Gdy zgodności tej nie ma, istnieje fałsz sądu, zdania czy nawet teorii. Kłamstwo występuje jakby na wyższym piętrze przejawów ludzkiej aktywności. Jego przeciwieństwem jest prawdomówność. Jednak intuicja potoczna nie wprowadza nas w błąd. Kłamstwo w istocie rzeczy u d e r z a w p r a w d ę: począwszy od prawdy logicznej, poprzez prawdę bytu ludzkiego, czyli sens życia człowieka, aż po prawdę stanowiącą punkt odniesienia wszelkiego sensu i w rozprawach o charakterze religijnym pisaną z dużej litery.

PRAWDOMÓWNOŚĆ A KŁAMSTWO

Najogólniejsza definicja kłamstwa – celowe wprowadzenie kogoś w błąd – ujawnia różnicę dziedzin oraz różność strukturalną kłamstwa i fałszu, resp. prawdomówności i prawdy. Sposób istnienia sfery logicznej jest obiektywny i niezależny od tego, kto angażuje w nią swój umysł i siły ekspresji. Zdanie „Trójkąt ABC ma cztery kąty" jest fałszywe, a „Przez większość dnia 27 grudnia 1991 roku padał w Lublinie śnieg" – jest prawdziwe bez względu na to, czy ktoś zechce je wypowiedzieć i z jaką intencją to uczyni. Ktoś może się pomylić i w tym drugim zdaniu użyć „czerwca" zamiast „grudnia", ale i tak nie wypowie wtedy kłamstwa.

Inna sytuacja jest wtedy, gdy wchodzimy na płaszczyznę prawdomówności lub kłamstwa. Czym innym jest błąd, pomyłka poznawcza czy przejęzy-

---

* Artykuł ten ukazał się w wersji popularnej w miesięczniku oo. jezuitów „Przegląd Powszechny" (1990, nr 6/826, s. 393-411). Według zamierzeń autora miał on nosić tytuł *Kłamstwo korupcją prawdy, człowieka i społeczeństwa*; wskutek nadzwyczaj w tym kontekście niefortunnego błędu redakcji ujrzał światło dzienne pod tytułem: „Kłamstwo koncepcją prawdy, człowieka i społeczeństwa".

czenie, a czym innym kłamstwo. Kłamstwo zakłada fałsz (zdanie fałszywe) oraz uczestnictwo w nim człowieka, a w dalszej konsekwencji społeczeństwa. Najistotniejsze w kłamstwie jest posługiwanie się przez człowieka fałszem i uczestnictwo innych ludzi, wzajemne oddziaływanie tych ludzi na siebie za pomocą fałszu.

Pojawienie się człowieka posługującego się ekspresją prawdy lub fałszu i zdolnego do zastąpienia jednej ekspresji drugą niezwykle komplikuje analizę. Oprócz pytania o środki owej ekspresji – bogatą zwłaszcza w XX wieku problematykę „technologii kłamstwa" – ujawnia się cały kontekst pragmatyczny problemu kłamstwa. A więc między innymi pytanie o cel podmiotu kłamiącego, o stosunek tego celu do samoświadomości tego, który kłamie, zwłaszcza świadomości prawdy dla jego życia (otwiera się tu cała gama pytań antropologicznych!); o hierarchię wartości i miejsce, jakie zajmuje w niej wartość prawdy; wreszcie pytanie o relacje istniejące pomiędzy kłamiącym a okłamywanym[1].

„Nałożenie" się na planszę teoretyczną wyznaczoną przez opozycję wartości wyróżnionych: prawda-fałsz wymiaru antropologicznego i pragmatycznego związanego z działaniem człowieka wywołuje natychmiast problematykę moralnospołeczną. Kłamstwo zawsze będzie niosło ze sobą wartość moralną (ściślej: antywartość); zawsze będzie angażowało ludzi w rzeczywistość moralną: zawsze będzie związane z dobrem lub złem moralnym. Przy czym wartości te wiążą się w tym przypadku w sposób nierozerwalny z komunikacją, czyli czynnikiem istotnym powstawania i istnienia społeczeństwa (communio). Stąd np. św. Tomasz z Akwinu omawia problematykę kłamstwa w części *Sumy teologicznej* (II-II, 110, 1-4) poświęconej filozofii bytu społecznego[2].

Swoistym potwierdzeniem owego, można rzec, rdzennego dla fenomenu kłamstwa charakteru zła jest manipulacja. Jej szczególnie wieloczynnikowe, agresywne i efektywne działanie[3] polega ostatecznie na tym samym mechanizmie, co funkcjonowanie kłamstwa. Niejawność środków, a najczęściej także i rzeczywistych celów zabiegów manipulatorskich, każą widzieć w manipulacji skłanianie za pomocą kłamstwa do działania (lub niepodjęcia albo zaprzestania go). Istotę manipulacji stanowi kłamstwo w specyficznej funkcji społecznej.

---

[1] Por. W. Chudy, *Prolegomena do filozofii kłamstwa*, „Znak" 1983, nr 10, s. 1542-1563.

[2] Zob. w wydaniu polskim londyńskiego Veritasu Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. XX: *Cnoty społeczne pokrewne sprawiedliwości*, tłum. o. F. W. Bednarski, Londyn 1973, s. 96-110. Por. T. Ślipko SJ, *Zarys etyki szczegółowej*, t. I, Kraków 1982, s. 343-355.

[3] Zob. publikowany w niniejszym numerze „Ethosu" artykuł bpa A. Lepy: *Manipulowanie człowiekiem jako problem współczesnej pedagogii*.

DEFINICJA KŁAMSTWA

Warto zatrzymać się chwilę przy kilku znanych z historii filozofii definicjach kłamstwa i ich implikacjach. Platon twierdził (*Hippiasz Mniejszy*), że kłamstwo to świadome wprowadzenie kogoś w błąd w celu niesprawiedliwym, i oceniał taki akt moralnie negatywnie. Owa różnicująca formuła „w celu niesprawiedliwym", zawężająca zakres zła kłamstwa, odegrała dość decydującą rolę w historii filozofii kłamstwa. Platon bowiem w swojej koncepcji wychowania społecznego (paideja), która miała być sposobem kierowania społeczeństwem i organizacji państwa, wprowadza pojęcie kłamstwa uzasadnionego społecznie. Stwierdza mianowicie, że kłamstwo może być użyteczne jako dobro w celu dobrego rządzenia państwem. Władca ma prawo okłamać obywatela, o ile ma to wyjść na dobre państwu i o ile dopomoże to w prawidłowym prowadzeniu państwa i społeczeństwa. Używając metafory lekarskiej Platon mówi: kłamstwo jest jak trucizna, ale przcież odpowiednio stosowanych trucizn używa się też niekiedy w celach leczniczych. Ostateczne konsekwencje tej tezy znajdują się w *Księciu* N. Machiavellego. *Il Principe* jest do dzisiaj podręcznikiem rządzenia za pomocą silnej władzy.

Arystoteles nazywał kłamstwem gwałt na prawdomówności, przez którą rozumiał umiar w przedstawianiu siebie. W IV księdze *Etyki nikomachejskiej* umieszcza on swoje poglądy na temat kłamstwa na tle ogólnej teorii cnót. Cnota jest zawsze jakimś umiarem, środkiem między skrajnościami („złoty środek"), kłamstwo jako wykroczenie przeciwko cnocie będzie więc nadmiarem, przesadą (np. „chełpliwością") albo niedomiarem („przesadną skromnością" – jak mówił). Stagiryta uważał każde kłamstwo za zło i tu różnił się zasadniczo od Platona. Św. Tomasz stanął po stronie Arystotelesa i w *Sumie teologicznej* (II-II, 110, 1-4) stwierdził, że kłamstwo jest to wypowiadanie czegoś innego, niż się myśli, i akcentował udział woli w kłamaniu. „Wypowiadanie" (enuntiatio) rozumiał Akwinata szeroko, na podobieństwo pojmowania języka przez dzisiejszych semiotyków.

Te dwa kompleksy poglądów największych filozofów starożytnych na kłamstwo wyznaczają dwa zasadnicze nurty filozofii kłamstwa aż do czasów nam współczesnych. Główną cechę różnicującą je stanowi wartościowanie kłamstwa. Od Arystotelesa (podobną aksjologię wyznawali w tej sprawie stoicy) bierze początek nurt przypisujący każdemu aktowi kłamstwa znak antywartości, w tym zła moralnego. Wiąże się z tym naturalnie norma moralna absolutnego zakazu kłamania[4]. Platon przez zapoczątkowanie teorii tzw. kłamstwa użytecznego otworzył furtkę dla poglądów starają-

[4] Należy w tym miejscu zwrócić uwagę na różnicę między absolutnym zakazem moralnym kłamania a absolutnym nakazem prawdomówności. Uznanie tego ostatniego jako normy musiałoby zakładać zburzenie stosunków międzyludzkich (sprawa sekretów i dyskrecji) aż do tragedii osobistych włącznie.

cych się usprawiedliwić niektóre rodzaje kłamstwa, a tym samym odmawiających jego charakterystyce aksjologicznej cechy bezwzględnej antywartości[5].

Protestancki teolog Grotius sformułował w XVII wieku bardzo nowoczesną, jak widzimy to dzisiaj, definicję kłamstwa. Kłamstwo – twierdził (*De iure belli ac pacis*, Liber 3) – to „wypowiadanie zdania fałszywego p, gdy mówiący wie, że p jest fałszywe, a wypowiada je po to, aby interlokutorowi narzucić to zdanie jako prawdziwe i wyrządzić mu szkodę, naruszając słuszne jego prawo do uznania zdania nie-p". (Definicję tę przytaczamy we współczesnym sformułowaniu Izydory Dąmbskiej[6]). Podkreślenie prawa do prawdy, którego gwałcić nie wolno, jest zasługą definicji teologa protestanckiego.

Na koniec najnowsze określenie kłamstwa. Definicja Izydory Dąmbskiej, niedawno zmarłej filozofki polskiej, mówi, iż kłamstwo jest „pewną czynnością czy techniką wzbudzania fałszywych przekonań w interlokutorze, tak, iż można kłamać nie tylko mówiąc nieprawdę, ale i mówiąc prawdę albo nawet milcząc"[7].

A zatem można okłamać, czyli wprowadzić w błąd kogoś drugiego w sposób celowy i rozmyślny, na wiele różnych sposobów. Można skłamać za pomocą języka: mowy lub pisma, ale można też skłamać milcząc, np. nie powiedzieć prawdy wtedy, gdy ktoś tej prawdy oczekuje lub gdy jest mu należna[8]. Może skłamać obraz: znamy to zjawisko z telewizji. Można skłamać gestem, pieszczotą lub uśmiechem, np. żeby uśpić czyjąś podejrzliwość. Stendhal w *Czerwonym i czarnym* napisał: „Uśmiech to prawdziwe zwierciadło kłamstwa". Istnieją kłamstwa złożone. Kłamać może książka, spreparowana teoria naukowa, ideologia lub świadomie zdeformowana teoria świata. Kłamliwe może być działanie człowieka, grupy, partii czy całego społeczeństwa (fakt zakłamania).

KŁAMSTWO JAKO KORUPCJA MORALNA

Zło wiążące się z kłamstwem jest wielostronne i uderza we wszystkie podmioty uczestniczące w nim – zarówno świadomie, jak i nieświadomie. Każdy z uczestników kłamstwa – tak sprawca, jak i ofiara – płaci za nie.

Szkodę ponosi podmiot kłamiący, czyli ten, kto kłamie – kłamca. Wbrew intencjom: kłamstwo bowiem miało mu przynieść korzyść – to właś-

---

[5] Por. Ślipko SJ, dz. cyt., s. 343-344.

[6] I. Dąmbska, ALETHEIA i ALETHÈS *w dialektyce stoickiej*, w: taż, *Znaki i myśli*, Warszawa-Poznań-Toruń 1975, s. 157.

[7] Tamże, s. 158.

[8] Zob. I. Dąmbska, *Milczenie jako środek taktyczny i kategoria etyczna*, w: taż, *Znaki i myśli*, s. 103-105, a także por. taż, *O funkcjach semiotycznych milczenia*, w: taż, *Znaki i myśli*, s. 93-102.

nie on płaci najwięcej. (Przypomina się słynne twierdzenie Sokratesa przytoczone w dialogu *Gorgiasz* (523-527): „Lepiej być ofiarą zbrodni niż zbrodniarzem"). Kłamstwo powoduje u niego rozdwojenie, a nawet mnożenie się jego światów. Słowa starożytnego mędrca Kwintyliana dobrze oddają podstawową sytuację psychiczną takiego człowieka: „Kłamca powinien mieć dobrą pamięć". Każdy kłamca musi się pilnować, aby nie zostać zdemaskowanym. Narasta w nim swoisty schizofreniczny sposób patrzenia na rzeczywistość. Żyje w dwóch światach. Kłamstwo miało mu pomagać, a obciąża. Wraca, niespodziewanie, jak bumerang, do tego, kto kłamie. Istnieje jedyny świadek, który pilnuje kłamcy przy każdym kłamstwie – on sam, a ściślej jego refleksja. Tego świadka się nie pozbędzie. Budzi to z kolei nieszczerość, nieufność, podejrzliwość wobec całego świata poza nim.

Byłoby jednak uproszczeniem stwierdzenie, że kłamstwo uderza tylko w kłamcę, bo przecież kłamstwo niszczy także okłamywanego. Wszyscy byliśmy kiedyś okłamani i bywamy ciągle okłamywani. Dopóki człowiek nie wie, że jest okłamywany, dopóty jest w tym aspekcie niewinny i szczęśliwy. Jest to jednak niewinność nieświadomego i szczęście ślepca. Żyje w dwóch światach. Obok niego rozgrywa się świat kłamstwa, on zaś jest przeświadczony, że żyje w świecie prawdy. Ale wtedy, kiedy okłamywany odkrywa kłamstwo, natychmiast zostaje nim zarażony. Kłamstwo budzi nieufność, podejrzliwość, zaszczucie myślą, żeby się nie dać okłamać.

Łacińskie „c o r r u p t i o" pochodzi od „cor-rumpo". Korupcja znaczy w sensie najpierwszym „połamać", a w sensie bardziej metaforycznym „zepsuć", tzn. po pierwsze „całkowicie zniszczyć", po drugie „uczynić złym", ale także „sprofanować" i „zhańbić". W tym sensie kłamstwo jest korupcją człowieka i rzeczywistości. Przede wszystkim jednak jest korupcją, „zepsuciem" prawdy.

Wobec tego, biorąc rzecz antropologicznie, w aspektach natury ludzkiej, która każdego człowieka kieruje „siłą natury" właśnie do prawdy, kłamca jest człowiekiem głęboko nieszczęśliwym. Musi bowiem gwałcić swoją naturę, nadawać życiu inny styl niż ten, który mu przysługuje z jego istoty. Jego życie rozprzęga się i psuje; kłamca notoryczny powoli staje się żywym trupem. I w tym sensie kłamstwo jest korupcją.

W naturze człowieka „zakodowane" są swoiste regulatory moralne wskazujące na najwyższy stopień zagrożenia antropologicznego, jakie niesie ze sobą kłamstwo. Wielu z czytelników tego tekstu na pewno przeżyło w swym życiu zdarzenie, kiedy złapani na małym kłamstwie, czerwienili się, kiedy schwytani na kłamstwie błahym, na „niewinnym" kłamstwie-żarciku odczuwali zażenowanie i duży wstyd. Odkryte kłamstwo powoduje szok. Jest to swoisty dowód psychologiczny na to, jak głęboko kłamstwo sięga w strukturę człowieka. W V akcie *Otella* (tłum. M. Słomczyński), sztuki, która stanowi przedstawienie pandemonium kłamstwa, żona Jagona, czyli głównego kłamcy tej sztuki, Emilia, mówi:

To musi na wierzch wyjść, musi wyjść na wierzch.
Ja milczeć, panie? Nie, ja mówić będę
Tak głośno jak wiatr północny. Niech niebo,
Ludzie, szatany, wszystkie moce świata
Wołają na mnie: Milcz! ja mówić będę.

Kłamstwo zdemaskowane wzywa do ekspresji oburzenia, które tryska z samego wnętrza istoty człowieka.

Jednocześnie porusza w sprawcy głębokie struny sumienia. Kłamstwo odkryte, jego kontekst – emocjonalny, moralny i antropologiczny – ujawnia raz jeszcze miejsce właściwe, na którym rozgrywa się dramat człowieka realizującego zło poprzez kłamstwo. Jest to plansza społeczna: wymiar dialogu i komunikacji prawdy między ludźmi.

KŁAMSTWO W WYMIARZE SPOŁECZNYM

Istotny obszar dziedziny kłamstwa w społeczeństwie zajmuje problematyka manipulacji. Istnieje wiele opracowań tego tematu. Większość z nich wskazuje na rolę pluralizmu (przede wszystkim pluralizmu środków przekazu) w obronie społeczeństwa przed skuteczną manipulacją. Jednak obok faktycznego pluralizmu prasy, ośrodków radia i telewizji widzieć tutaj należy koncepcję pluralizmu. Tylko pluralizm rozumiany jako różnorodność środków dochodzenia do prawdy jest w stanie pełnić funkcję ochrony rzeczywistości społecznej przed manipulacją. Nie prowadzi do tego koncepcja, według której wielość faktorów informacji i opinii ma służyć jedynie wypośrodkowaniu consensusu społecznego użytecznego w funkcjonowaniu wspólnoty. Trzeba zauważyć, że współczesny system demokracji najczęściej posługuje się tym ostatnim modelem pluralizmu mass mediów. „Czwarta potęga", czyli środki społecznej komunikacji, stanowi różnorodność kierunków i opcji wystarczającą do tego, aby nie doszło do zdominowania „rynku informacji" przez jeden ośrodek, dysponenta poglądów „jedynie słusznych". Jednak pluralizm dzisiejszy zazwyczaj nie kieruje się ku celowi prawdy, lecz raczej ku celom utylitarnym: politycznym, ekonomicznym lub ideologicznym. Manipulacja nie zostaje zniesiona przez prawdomówność lub przynajmniej „prawdodążność", lecz trwa jako faktor społeczny w stanie, by tak rzec, rozdrobnionym.

Kardynał J. Ratzinger w tekście opublikowanym w poprzednim numerze „Ethosu"[9] wskazał na głębokie przyczyny między innymi takiej kondycji świadomości społecznej i środków nań oddziaływających. „Prawda jako taka, jako to, co absolutne, jako stały punkt odniesienia, nie pojawia się już na horyzoncie myślenia" – pisał o atmosferze wartości względnych panującej w dzisiejszej kulturze. Idąc dalej za cytowanym artykułem, wina głów-

[9] Kard. J. Ratzinger, *Prawda i sumienie*, „Ethos" 1991, nr 3-4.

na najczynniejszych twórców tak formowanej kultury nie leży w prostym sterowaniu ludźmi za pomocą nieprawdy, ale w takim znieczuleniu wrażliwości sumień, że „uczyniło to człowieka głuchym na głos prawdy".

Kłamstwo społeczne to jednak nie tylko kłamstwo narzucone. Przecież społeczeństwo samo tworzy świat kłamstwa. Antoni Kępiński w swojej wnikliwej analizie życia społecznego w *Schizofrenii*[10] pisze: „Kłamstwo jest dość wygodnym, bo wymagającym stosunkowo niedużego wysiłku sposobem dostosowania się do sytuacji lub poprawienia obrazu siebie w otoczeniu. Dzięki kłamstwu można oszukać zwierciadło społeczne". I dalej: „Kłamstwo spotyka się z ostrym potępieniem społecznym. Kłamca jest zdyskwalifikowany, traci kredyt zaufania. Ale tylko wykryte kłamstwo budzi taką reakcję [...]. Potępieni są tylko ci, którzy dają się złapać na kłamstwie".

W tym miejscu ujawnia się bodaj najgroźniejszy element kłamstwa społecznego. Społeczeństwo samo ze swej istoty, można powiedzieć podatności na konformizację, zawiera element a u t o k ł a m s t w a. Zaczyna się od pseudogrzeczności. Te wszystkie: „ależ oczywiście, postaramy się to załatwić", w pracy służalcze komplementy wobec szefów, w domu: „jemu (jej) nie powiem tego dla jego (jej) dobra"... Z tych – zdawałoby się – drobiazgów nie będących niekiedy wcale kłamstwem buduje się wymiar życia zdeformowanego i zakłamanego. Przejawy społeczne tego wymiaru to obłuda, konformizm i zniewolenie życia codziennego i moralnego sztuczną konwencją, z jednej strony, a zanik zdrowego rozsądku, z drugiej. Całe ogromne przestrzenie społeczne dotknięte są tymi „chorobami wieku". Skutków nie można już nazwać drobiazgami. Nie dostrzega się faktów najoczywistszych, jak przekupstwo, niesprawiedliwość i serwilizm; nie chce się widzieć, że komuś (nie nam) jest ciężko, że kogoś (nie nas?) krzywdzą. Przestrogą przed powstaniem takiej rzeczywistości społecznej jest wizja Psalmu: „Wszyscy mówią kłamliwie do bliźniego, mówią podstępnymi wargami i z sercem obłudnym" (12, 3).

Gdy zaistnieją odpowiednie „wzmocnienia" w postaci mechanizmów polityczno-społecznych, korupcja w znaczeniu wyżej wyłożonym obejmuje wielkie płaszczyzny życia wspólnoty ludzkiej. Wystarczy wspomnieć niemieckie „społeczeństwo przyzwolenia" z okresu Republiki Weimarskiej i jego polityczny owoc w postaci zwycięstwa Hitlera w wyborach, czy dzisiejszy „krajobraz po bitwie" krajów postkomunistycznych, w których straty moralne i intelektualne przekraczają po wielokroć te widzialne w dziedzinie gospodarczej i technicznej. Stary żołnierz sowiecki wypowiedział w ostatnim dziesięcioleciu istnienia ZSRR zdanie: „U nas w Rosji wszystko jest już martwe, zostało tylko żyjące kłamstwo"[11]. Jeśli można żywić nadzieję na odkłamanie tych ogromnych połaci życia społecznego: wymiaru pracy, kul-

[10] Warszawa 1979, s. 160-161.

[11] Przytoczenie to zawdzięczam Pani Profesor Irenie Sławińskiej.

tury politycznej, moralności rodziny itd., to trzeba tę nadzieję mierzyć na dekady lat. Stąd nie dziwi dramatyczne wezwanie sformułowane ostatnio w artykule ks. Waldemara Chrostowskiego *Filozofia po Kołymie*: „Zadaniem filozofii i teologii jest więc nowa refleksja nad podstawowymi wartościami moralnymi, zwłaszcza nad prawdą i fałszem, oraz demaskowanie wszelkich przejawów kłamstwa, które nadal zatruwają życie społeczne"[12].

NAJGŁĘBSZE STRUKTURY KŁAMSTWA

Kłamstwo – jak każda rzecz tego świata – sięga wymiaru nadprzyrodzonego. Jak każdy wolny czyn ludzki znajduje się między biegunami dobra i zła w ich ostatecznym teologicznym napięciu. Ostrze kłamstwa wymierzone jest przeciwko człowiekowi lub wspólnocie ludzkiej, jednak teologicznie rzecz biorąc – stanowi zamach na autorytet prawdy najwyższej (por. J 14, 6).

Akt kłamstwa korumpuje prawdę w sensie ludzkim. Zafałszowany akt komunikacji deformuje przekaz zgodności myśli z rzeczywistością, wprowadza obiektywną relację ontologiczną na planszę wieloznaczności zależną od woli ludzkiej. Ta celowa deformacja użycia prawdy logicznej wywołuje dysonans w funkcjonowaniu natury ludzkiej. Osoba żyje prawdą. Człowiek z natury – aby mógł rzeczywiście spełniać siebie w dobru i miłości – musi poznawać prawdziwie. Prawda osoby ludzkiej zależy w sposób konieczny od różnorakiej – zarówno w odbiorze, jak i w przekazywaniu – realizacji tej prawdy podstawowej rozumianej jako cecha sądu, w którym człowiek oddaje sprawiedliwość światu.

Nici prawdy logicznej i prawdy osoby ludzkiej prowadzą do Boga. Będąc zasadą istnienia, stanowi On zarazem konieczny fundament jedności prawdy i sensu wszystkiego, co istnieje. Pisał Tomasz z Akwinu: „Konieczny oznacza jakiś sposób prawdy: prawda zaś według Filozofa jest w myśli wiecznej, a taką jest jedynie sama myśl Boga" (STh I, 10, 3 ad 3)[13].

Na tych metafizycznych fundamentach buduje się dialog między Bogiem i człowiekiem. Ekspresją Boga jest w tym dialogu stwarzanie, przez które Bóg objawia się jako nieskończona Prawda i Dobro. Człowiek – oprócz form właściwych życiu religijnemu, jak uczestnictwo w eucharystii i modlitwa – bierze udział w tym dialogu poprzez akty miłości, czyny realizujące dobro. Prawda stanowi istotny kontekst tych aktów: wskazuje na to sens wyrażeń takich, jak „prawdziwa miłość" czy „rzeczywiste dobro".

Już ten nadzwyczaj skrótowy wywód teologiczny pokazuje, jak każdy prawdziwy osąd rzeczywistości, najskromniejsza co do treści prawda logiczna – i jej transmisja w ludzki świat ducha – jest w istocie afirmacją Syna,

---

[12] Ks. W. Chrostowski, *Filozofia po Kołymie*, „Spotkania" 4 X 1991, s. 29.

[13] Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, tłum. P. Bełch OP, t. I, Londyn 1975, s. 173-174.

który przyszedł na świat wyzwolić człowieka przez prawdę (por. J 8, 32). Widać stąd również, jak głęboką konotację teologiczną posiada zło niesione przez akt kłamstwa. Kłamstwo znajduje się w węźle zła. Jest w istocie zła, które wyrządzamy sobie, otoczeniu oraz światu, i które dla każdego chrześcijanina jest ostatecznie ciosem w Boga. Kłamstwo uderza bowiem w Prawdę, która oznacza Chrystusa. W Ewangelii św. Jana brzmią słowa Chrystusa: „Teraz usiłujecie Mnie zabić, człowieka, który wam powiedział prawdę usłyszaną u Boga [...]. Wy pełnicie czyny ojca waszego [...]. Wy macie diabła za ojca i chcecie spełniać pożądania waszego ojca. Od początku był on zabójcą i w prawdzie nie wytrwał, bo prawdy w nim nie ma. Kiedy mówi kłamstwo, od siebie mówi, bo jest kłamcą i ojcem kłamstwa" (J 8, 40-41. 44).

Kłamstwo nas nie omija. Spotykamy je na co dzień, nieraz w nim uczestniczymy, nieraz poraża nas swoimi rozmiarami. Pytanie: czy jest to nieuniknione? Pytanie praktyczne: co robić z kłamstwem w nas i wokół nas? Są to pytania zawierające komponentę metafizyczną, teologiczną i etyczną. Odpowiedź jest złożona. Istnieje kłamstwo, musi istnieć w świecie, gdzie istnieje zło, zwłaszcza zło społeczne, istnieje bowiem szatan. Ale nie musi ono istnieć w nas. Tak wyraża się najprościej postawa obrony siebie i świata przed kłamstwem, postawa oparta na przesłankach moralnych i chrześcijańskich. Istnieje realne zagrożenie kłamstwem: korupcja, którą niesie, polega na jego szczeblach, na stopniowym pogrążaniu się w nim. Kłamstwo jest jak zaraza: łatwe na początku, daje zysk i przewagę, w skutkach staje się śmiercionośną chorobą. Jak mówi Rublow w obrazie filmowym A. Tarkowskiego: „Jest taka choroba, że człowiek kłamie, kłamie i nie może się powstrzymać". Jest to choroba postępująca i zaraźliwa. Dlatego najważniejsze, żeby nie wejść na drogę kłamstwa. Jak mówi Psalm: „Drogę kłamstwa odwracaj ode mnie" (119, 29). Jedyną bronią, jaką ma człowiek przeciwko kłamstwu, jest prawda wypowiadana przez człowieka – czyli prawdomówność, oraz prawda o człowieku, na której buduje się prawdziwie ludzką wspólnotę.

Michał GŁOWIŃSKI

MOWA I ZŁO

Zło wnoszone przez język, czy przez niego podsuwane, jest stałym elementem społecznego doświadczenia [...]. Odpowiedzią na to zło, która ma choćby pewne dane, by być traktowana jako środek przeciwdziałający, [...] jest dokonywana różnego rodzaju instrumentami krytyka języka.

Język, pojmowany jako system, nie służy ani dobru, ani złu, jest moralnie neutralny, czy raczej może być wykorzystywany na rzecz jednego i drugiego. Jest taki, bo stanowi jedynie potencjalność; te same słowa i te same konstrukcje składniowe mogą być wyzyskiwane z równym powodzeniem do najgorszego i najlepszego, można w nich formułować wyroki śmierci i najobrzydliwsze kłamstwa, ale także – wyrażać to, co najszlachetniejsze, intelektualnie odkrywcze, piękne. Zdania obydwu typów wypowiadane są w tym samym języku, nie ma bowiem gramatyki dobra i gramatyki zła, nie ma słów, które wyspecjalizowały się tylko w służeniu złym (lub dobrym) celom. Język, oglądany w tej perspektywie, stanowi domenę wolności: to, co się z nim robi, zależy w zasadzie od wolnej nieprzymuszonej woli mówiącego.

Zaczynam swój wywód od przypominania oczywistości nie po to, by od razu, na samym wstępie, uchylić problematykę, która koncentruje się wokół relacji między wyborami moralnymi a językiem, czy też – by rzecz inaczej sformułować – jego wpływu czy oddziaływania na dokonywane przez nas wybory i podejmowane działania, na nasze myśli: zarówno te, jakie pozostawiamy nie nagłośnione, jak i przede wszystkim te, które stają się cząstką społecznej komunikacji, kierowane do indywidualnego rozmówcy bądź do szerszej publiczności. Problematyka to szczególnie doniosła – zwłaszcza w naszych czasach, gdy słowa leją się zewsząd, a masowe przekazy stały się jednym z tych elementów naszej codzienności, przed którymi w żaden sposób nie ma ucieczki, bo ten, kto z nimi nie wchodzi w kontakt bezpośredni, ulega złudzeniom, jeśli sądzi, że jest wolny od ich oddziaływań i presji. Problematyka owa ujawnia się wszakże nie na poziomie języka w ogólności, ale na płaszczyźnie mowy, w utrwalonych w niej tradycjach i konwencjach, w sferze pewnych przyzwyczajeń mówienia. I tutaj zasadnicze pytanie dotyczy nie tego, na ile i w jakim stopniu, jakimi metodami mówiący potrafi wykorzystać środki języka dla niegodnych, złych, czy wręcz zbrodniczych celów; na kwestie takie nie ma w zasadzie odpowiedzi, gdyż w każdym konkretnym przypadku rzeczy układają się odmiennie.

Problem nasz przedstawia się nieco inaczej, a mianowicie, czy, o ile, w jakiej mierze to, co ofiarowuje mówiącemu język, ułatwia mu ekspresję zła, złe działania, czy też wypowiadanie idei wchodzących w konflikt z kodeksami moralnymi, szerzenie postaw aspołecznych, na przykład nienawiści. Język jako system jest moralnie neutralny, nie świadczy to jednak, że takimi właściwościami odznaczają się jego elementy, że na niższych poziomach zachowuje się on w podobny sposób, a więc stanowi tylko globalną sferę możliwości. Najprostsze doświadczenie każdego podmiotu mówiącego daje niezliczone dowody, iż rzeczy układają się inaczej, że w mowie istnieje coś w rodzaju prefabrykatów, które pozwalają na wyrażanie i czynienie słowami zła, a niekiedy w sposób nie budzący wątpliwości je ułatwiają. Myślę tutaj przede wszystkim o tym, że utrwalone w języku zwyczaje, schematy, wiążące się z danymi słowami konotacje umożliwiają, czy też – w przypadkach najbardziej drastycznych – wymuszają, negatywny stosunek do innego człowieka, a więc nie tylko dopuszczają swoistą mowę nienawiści, ale ją w pewien sposób z góry zakładają.

Dochodzimy tutaj do problemu stereotypów, a więc wyrażeń, w których emocjonalne i wartościujące konotacje mają a priori przewagę nad znaczeniem, w których nad sensami górują irracjonalne wyobrażenia, nie poddawane kontroli, przyjmowane bezkrytycznie, traktowane tak, jakby ujawniały niezbite prawdy. Rozpatrywana pod tym kątem widzenia mowa jest jakby magazynem stereotypów, są w niej one utrwalone i z trudem poddają się krytyce – w każdym razie w toku potocznego kontaktu językowego. Oczywiście, można (a niekiedy trzeba) je demaskować, wymaga to jednak tak szczególnej postawy umysłowej, jak i szczególnych umiejętności. Ponadto krytykę utrudnia to, że są one nieustannie wykorzystywane w toku konfliktów społecznych, należą do tych nieczystych narzędzi, do których odwołują się różne siły polityczne. Gra stereotypami przynosi zwykle pożądane rezultaty, stała się więc niezbywalnym składnikiem wszelkiej propagandy, nie tylko tatalitarnej.

Interesuje mnie tu problem stereotypu jako czynnika wprowadzającego zło w ludzką komunikację, a więc jako elementu, który ingeruje w kontakty między jednym podmiotem a drugim, określa je, a – w pewnych okolicznościach – w istocie uniemożliwia. Stereotypy włączają się bowiem nie tylko wtedy, gdy mówiący zwraca się do tak czy inaczej określonej grupy, gdy przemawia z trybuny czy z telewizji, także wówczas, gdy mówi do drugiego czy o drugim. Wydaje się, że stereotyp jako składnik komunikacji zaznacza swą obecność przez to głównie, że konsekwentnie depersonalizuje stosunki międzyludzkie, a więc w drugim człowieku (nawet w przypadku bezpośredniej rozmowy) każe dostrzegać nie jednostkę, ale przedstawiciela grupy, wcielającego przypisywane jej właściwości, określane zazwyczaj negatywnie, choć negatywność ta nie zawsze musi występować jawnie, czasem dochodzi do głosu poprzez aluzje. To właśnie stereotypy utrwalone w mowie, przeka-

zywane w niej z pokolenia na pokolenie, sprawiają, że inny czy drugi przekształca się w obcego, czy wręcz w przedmiot nienawiści. Jest oczywiste, że rolę taką grają przede wszystkim zakotwiczone w mowie (i za jej sprawą – w świadomości) stereotypy narodowe.

Były one przedmiotem badań językoznawców, socjologów, teoretyków i historyków kultury. Nie aspiruję do dodania czegokolwiek w tej materii, chciałbym jednak ze względu na podjętą w tym szkicu problematykę rozważyć jeden tylko stereotyp tego typu – stereotyp Żyda. Interesuje mnie, jak ten funkcjonujący w polskiej mowie stereotyp może określać mówienie, jak wpływa na zachowania, jakie postawy mówiącemu podsuwa, czy wręcz narzuca, choć żaden determinizm tu, oczywiście, nie obowiązuje. A więc jak w mowie rysuje się stereotyp Żyda? Wybrałem do analizy ten właśnie, bo jest szczególnie wyrazisty i pod wieloma względami różni się od uschematyzowanych i utrwalonych w mowie obrazów przedstawicieli innych nacji czy grup społecznych.

By sprawdzić, jak rzeczy się mają, przejrzałem pod tym kątem wielkie słowniki języka polskiego (najmniej materiału dostarcza *Słownik* Doroszewskiego, w którym czuje się wyraźne skrępowanie, tak jakby leksykografowie dążyli raczej do zatuszowania, niż wydobycia osobliwości). Z przyjętego tu punktu widzenia najciekawsze są użycia metaforyczne słowa „Żyd" i jego pochodnych. Niemal wszystkie mają zabarwienie negatywne, a więc w znaczeniach przenośnych Żyd to tyle co handlarz, lichwiarz, wzgardzony wyrzutek społeczeństwa, skąpiec, chciwiec; żydowski świadek to świadek sprzedajny; robić coś po żydowsku to robić po szachrajsku (nie dotyczy to wszakże karpia po żydowsku); Żydówka bądź Żydówica to nie tylko szachrajka, ale także – czarna krosta itp. Krąg skojarzeń jest więc jednoznaczny; charakterystyczne, że na obraz Żyda w języku potocznym w ogóle wpływu nie miała Biblia, z której formuły w innych dziedzinach tak silnie na mowę oddziałały.

To pewne, że słowniki nie odnotowują licznych praktyk słownych, które wydają się ważne i znamienne. Nie zwracają m.in. uwagi na to, że kiedy mowa o Żydach, używa się często nazwy narodowości w liczbie pojedynczej, co się bodaj w takiej postaci i w takim zakresie nie zdarza, gdy mowa o innych grupach narodowych. Wiem, że uzus ten występuje nie tylko w polszczyźnie, nie przestaje być przez to jednak mniej charakterystyczny. Singularis ów świadczy o pewnych osobliwościach postrzegania, nie wolnych od silnych podtekstów oceniających. Świadczy nie tylko o dezindywidualizacji poszczególnych osób („kupować u Żyda"), także o przekonaniu, że grupa ta odznacza się sobie właściwymi cechami, charakteryzującymi każdego z osobna, kto do niej należy; w ten sposób mowa tworzy jakby obraz Żyda syntetycznego, typowego, reprezentatywnego.

Kwestia następna to liczne augmentatywy i deminutywy. Słowniki odnotowują je jako swoiste formacje słowotwórcze, nie informują jednak o ich

funkcjach. Rola augmentatywów („Żydzisko") nie wyróżnia się niczym szczególnym na tle innych stereotypów narodowych, jest oczywista, nie warto o nich pisać. Dużo ciekawsze są zdrobnienia, te wszystkie Żydki, Żydóweczki itp. Ciekawsze jako przejaw postawy minimalizującej i – dość często – zwykłej pogardy. Zdrobnienia pojawiają się i wówczas, gdy się mówi o innych narodach (Niemiaszek, Francuzik), ale rzadziej, pełnią też inną funkcję. Żydek jest kimś ze swej natury małym, podrzędnym, nieważnym. Dostojewski, gdy pisał o Polakach, zwykł używać deminutywu „Polaczek"; wywołało to wiele komentarzy i – co zrozumiałe – narobiło złej krwi. Jak się zdaje, u niego „Polaczek" występował w tej samej funkcji, w jakiej w wysłowieniu wielu osób funkcjonuje właśnie „Żydek". Rzecz inna, że ten akurat deminutyw używany bywa niekiedy w dobrej wierze, jest słowem delikatnym i – jakby się zdawać mogło – nikogo nie powinien urażać.

Osobliwością użycia słowa „Żyd" w polszczyźnie jest to, że może ono wystąpić w wołaczu, i to w tej roli, w jakiej pojawiają się wyłącznie czy niemal wyłącznie wyzwiska. Otóż uzusu takiego nie znają nazwy przedstawicieli innych narodowości, w zasadzie nie można powiedzieć: ty Francuzie, ty Niemcu, ty Egipcjaninie czy ty Czechu; a jeśli już nazwy tych narodowości w wokatiwie funkcjonują, to nie mają charakteru oficjalnego, zrównały się z przezwiskami (ty szwabie, ty kacapie), i one bywają przekaźnikami uczuć nienawistnych, stanowią jednak mimo wszystko inny przypadek. Nie będzie chyba przeto nadużyciem, gdy się powie, że jest to jedyna występująca w polszczyźnie nazwa narodowości, która w sposób całkowicie bezrefleksyjny może pojawić się w miejscach czy kontekstach zarezerwowanych w zasadzie wyłącznie dla wyzwisk. Rzecz inna, że słowo bywa wówczas zazwyczaj uzupełniane o wyrażenia, których charakter wyzwiskowy jest oczywisty. Amplifikacje te jeszcze udobitniają i wyostrzają zakres i charakter zjawiska. Tego typu łączliwość słowa, w przypadku innych nazw członków narodowości będąca czymś nadzwyczajnym, stanowiącym indywidualną inicjatywę mówiącego, świadczy o postawach utrwalonych w języku i zarazem o możliwościach, jakie on otwiera.

Z kwestią tą wiąże się dalsza sprawa: swoista symboliczność słowa „Żyd" w pewnego typu użyciach. Można by powiedzieć tak: ktoś nazwany Francuzem – można z góry założyć – jest Francuzem, ktoś określony jako Żyd nie musi być bynajmniej Żydem. Nie chodzi tutaj o to, że trudno wskazać precyzyjne kryteria. Jak się zdaje, kwestie takie w ogóle nie wchodzą w grę, nie chodzi bowiem o precyzję czy zasadność klasyfikacji. Żyd znaczyć może tyle, co ten, którego uważam za obcego, ten, którego nie lubię, czy wręcz – ten, którym gardzę. Znaczenie słowa wyzbywa się konkretu, nasiąka treściami emocjonalnymi, staje się przekazem postaw. Trzeba podkreślić, że tego rodzaju jego użycie, częste także w dzisiejszej polszczyźnie przynajmniej pewnych kręgów społecznych, nie jest prywatną inicjatywą tego czy innego mówiącego (gdyby tak było, rzecz nie stanowiłaby dla nas problemu, intere-

sują tu nas bowiem zjawiska o wymiarze ogólnym), tworzy w mowie swoistą potencjalność, jakby sama mowa je podsuwa. Potencjalność owa jest dyskontowana w mowie publicznej, wykorzystywana w walkach politycznych.

Chciałbym zwrócić uwagę na jeszcze jedno: w związku z tym, że omawiane słowo nabrało konotacji pejoratywnych, często górujących nad znaczeniem, że stało się przekazem negatywnych postaw oceniających, spotyka się tendencję u tych, którzy nie chcą ulegać tego rodzaju presjom, do jego unikania. Zastępuje się je innymi wyrażeniami lub stosuje peryfrazy, a czasem wypowiada z zażenowaniem, jakby chodziło o wyraz nieprzyzwoity. Jest to zjawisko interesujące, tym bardziej że – jak się zdaje – nie zdarza się w żadnym innym przypadku nazw członków narodowości, jest z tego punktu widzenia czymś wyjątkowym. Na praktyce takiej zaważyły z pewnością komplikacje historyczne, przede wszystkim z lat okupacji, kiedy nazwanie kogoś Żydem mogło się równać dekonspiracji i mieć najfatalniejsze skutki. Tutaj wszakże interesuje mnie przede wszystkim językowa strona sprawy. Słowo to zdominowane przez negatywne konotacje, traktowane jak wyzwisko, w mowie tych, którzy nie chcą poddawać się naciskom idącym od języka, w pewnych przypadkach przekształciło się w swoistego rodzaju tabu. Nie tu miejsce, by proces ten opisywać, wymagałby on uwzględnienia szerokich materiałów, nie można jednak go nie zasygnalizować. Zwłaszcza że pokazuje on, jakie wytwarzają się komplikacje w komunikacji społecznej w następstwie tego właśnie, że pewne elementy mowy stają się przekazami postaw jednoznacznie złych, służących szerzeniu nienawiści, nie do przyjęcia. Tendencja ta staje się skądinąd w pewnych okolicznościach współczynnikiem cynicznej gry. I znowu słowo „Żyd" dostarcza tu doskonałego przykładu. W czasie kampanii antysemickiej w 1968 roku propaganda komunistyczna nim się nie posługiwała lub niemal nie posługiwała, wylansowała mało komu znany wyraz „syjonista". W ten sposób jakby uchylała się od tych zarzutów, jakie mogłoby wywołać używanie wyrazu „Żyd".

*

W ten sposób doszliśmy do drugiej części naszych rozważań o relacjach zachodzących między złem a mową. Kwestie te – powtórzmy – nie ograniczają się do indywidualnego mówienia, ujawniają swoją wagę z ogromną siłą wówczas, gdy przedmiotem obserwacji czyni się procesy zachodzące w mowie publicznej, a więc pewne utrwalone sposoby mówienia, będące wyrazem postaw, dążeń i myśli już nie jednostek, ale grup politycznych, organizacji, partii itp. Zjawiska, które starałem się opisać w pierwszej części artykułu, są przede wszystkim sprawą tradycji; fenomeny, którymi zajmę się obecnie, też oczywiście od nawarstwień historycznych nie są wolne, kształtują się jednak współcześnie – w zależności od sytuacji politycznej, tych czy innych zbiegów okoliczności, tendencji w życiu umysłowym. Jednym z ta-

kich fenomenów jest to, co nazwałbym stylistyką kłamstwa, czyli sposoby mówienia charakterystyczne dla danego czasu, służące politycznej grze tych sił społecznych, których racje są z moralnego punktu widzenia wątpliwe, a stosowane środki często wchodzą w konflikt z elementarnym poczuciem przyzwoitości. Chodziłoby więc – dalej – o sposoby mówienia, w których zasadniczym czynnikiem organizującym byłoby nie dążenie do zgody z klasyczną definicją prawdy, ale takie względy, jak skuteczność, podległość przyjętej doktrynie ideologicznej itp. Tutaj na pierwszy plan wysuwa się to wszystko, co się dzieje nie na poziomie idiolektu, czyli mowy indywidualnej, ale socjolektu, czyli mowy danej grupy społecznej. Tak rozumiana stylistyka kłamstwa nie stanowi wyskoku indywidualnego, nie jest – i być nie może – przygodną właściwością jednostkowego mówienia, choć ono samo może być niczym innym jak przekazem kłamstwa najbardziej wyrafinowanego i odrażającego. Jest ona właściwością języka publicznego. A wzorcowym przykładem jej działania jest język propagandy komunistycznej, tak jak on się ukształtował w czasie, gdy partia ruch ten reprezentująca uzurpowała sobie kierowniczą rolę, ten język, który zwykło się – za Orwellem – nazywać nowomową.

Na stylistykę kłamstwa składa się zespół najróżniejszych środków językowych (słownictwo, frazeologia, składnia, a także pewien typ retoryki), które wyspecjalizowały się w służbie fałszu zinstytucjonalizowanego. I tutaj trudno o lepszy przykład niż nowomowa jako jedno z wcieleń mowy totalitarnej, porównywalne z tym, co Victor Klemperer określił jako lingua tertii imperii; dysponuje ona swoistymi wyróżnikami stylowymi, podporządkowana została z góry wyznaczonym funkcjom, ponadto stanowi konwencję w wysokim stopniu uformowaną, a więc łatwo rozpoznawalną. Kłamstwo, nie będące właściwością doraźną tego typu użycia mowy, ale cechą strukturalną pewnych sposobów mówienia, charakteryzujących przede wszystkim języki publiczne, nie musi decydować bezpośrednio o znaczeniu poszczególnych użytych słów (choć oczywiście może to czynić), odciska jednak piętno na całości. Można powiedzieć więcej: w stylistyce kłamstwa nie przekazuje się za każdym razem, gdy się ona pojawia jako cecha wypowiedzi, kłamstwa. I to nie tylko w tym sensie, że można wprowadzić takie kwalifikacje, jak półprawdy, ćwierćprawdy itp. Nie będziemy się wszakże wdawać w tego rodzaju rozróżnienia, powiemy zaś z naciskiem, że nawet wypowiedzi, które skądinąd przekazują prawdę, gdy formułowane są środkami właściwymi stylistyce kłamstwa, mają wszelkie dane, by zostać odebrane właśnie jako kłamliwe. Elementy mowy, które wyspecjalizowały się w przekazywaniu kłamstwa, bywają sygnałem silniejszym niż konkretna treść zawarta w wypowiedzi.

I tu doszliśmy do zagadnienia o wadze podstawowej, a mianowicie do kwestii funkcjonowania stylistyki kłamstwa, jest ona bowiem nie tylko pewnym zespołem środków i konwencji, spożytkowanych w danym tekście, sta-

nowi także zjawisko określające odbiór, a więc ogólnie – społeczne istnienie mowy. To prawda, samo wyróżnienie stylistyki kłamstwa, często na pół świadome lub – w większości przypadków – spontaniczne, wręcz bezrefleksyjne, jest faktem pozytywnym, chroni bowiem człowieka przed uleganiem szalbierstwom, wyklucza naiwną wiarę w fałszywe autorytety, powoduje jednak swoiste skutki uboczne. Jej rozpoznawalność chroni, to pewne, ale też staje się współczynnikiem komunikacyjnych nieporozumień. Kiedy stykam się ze stylistyką kłamstwa, a jest to na ogół równoznaczne z kontaktem z mową totalitarną, z góry zakładam, że to, co się w niej komunikuje, jest kłamstwem właśnie, choć – jak wiemy – nie musi to być regułą. Taki sposób reagowania na tego typu mowę, zrozumiały, zasługujący na moralną akceptację, pociąga – przynajmniej potencjalnie – pewne niebezpieczeństwa. Takie choćby, jak naiwne przeświadczenie, że to wszystko, co znajduje się poza stylistyką kłamstwa, a więc poza konwencjami mowy wyzyskiwanymi w celach propagandowych i służącymi zwykle kłamstwom, jest z góry domeną prawdomówności, w takich przeto przypadkach zakłada się, że sam typ użytego języka może z góry przesądzać o konkretnej jakości dyskursu. I tu pojawia się dalsza pułapka, a mianowicie skłonność do podziałów dychotomicznych, prowadzących do uproszczeń, a niekiedy nawet – zafałszowań.

Totalitarna stylistyka kłamstwa, dążąc nieustannie do zniewolenia tych, którzy posługują się mową (a więc po prostu wszystkich), wprowadza zakłócenia w społeczną komunikację nie tylko dlatego, że zmierza do narzucenia pewnego typu poglądów i wartościowań, a także z tej racji, że odbiera wiarygodność również temu, co godne byłoby poważnego potraktowania, przyjęcia do wiadomości, zastanowienia. Określa ona w swoisty sposób odbiór tych wszystkich tekstów, które tak czy inaczej są z nią związane, bo realizują jej zasady, czy tylko nieświadomie przejmują obowiązujące w niej konwencje. A u podstaw tego właśnie odbioru znajduje się założenie, że wszystko, co przekazuje się w stylistyce kłamstwa, jest kłamstwem i niczym innym. Sięgnijmy po taki przykład: w demokratycznym świecie wielkie wrażenie wywołał terror praktykowany przez prawicowe dyktatury – pod koniec lat sześćdziesiątych w Grecji rządzonej przez tzw. czarnych pułkowników, a w połowie lat siedemdziesiątych w Chile po zamachu stanu Pinocheta. W Polsce wydarzenia te nie zrobiły żadnego wrażenia – nie dlatego że społeczeństwo polskie okazało się nieczułe na tego typu okrutne postępowanie, czy że już było tak zajęte swoimi kłopotami, iż nie miało psychicznej energii, by dostrzec nieszczęścia innych społeczności. O terrorze tym informowano szeroko w środkach masowego przekazu, a więc braku zainteresowania nie można przypisać niewiedzy. Ale informowano nowomową, a więc tak, jak pisano o najróżniejszych rzekomych zbrodniach dokonywanych przez przeciwników politycznych komunizmu, imperialistów, wrogów ludu, syjonistów. Typ użytego języka przesądzał o niewiarygodności przekazywanej informacji. A to, co pisano o czynach dyktatorów w Grecji i w Chile, niczym

się nie różniło od tego, czym karmiono polskie społeczeństwo od dziesięcioleci na temat różnych mniej lub bardziej wyimaginowanych lub zhiperbolizowanych niegodziwości. Jest to ciekawy przykład procesu, tak charakterystycznego dla funkcjonowania słowa w systemach totalitarnych: sam typ użytych środków językowych stanowi czynnik rozkładający społeczną komunikację. Chodzi tu w istocie o coś więcej niż o narzucanie kłamstw, także o to, że prawda jest w społecznym odbiorze traktowana jako kłamstwo nawet wówczas, gdy nie podlega zafałszowaniu.

Kiedy mowa o stylistyce kłamstwa i jej roli w społecznej komunikacji, należy wskazać na jeszcze jeden ważny czynnik, a mianowicie, że towarzyszy jej świadomość niewiarygodności podmiotów mówiących, sprawa wykracza więc poza nawet szeroko rozumianą stylistykę. Zakłada się niejako bezrefleksyjnie, że pewien typ podmiotów nie jest zdolny do niczego innego ponad przekazywanie mniej lub bardziej zakamuflowanych kłamstw. Można powiedzieć, że mamy tutaj do czynienia z podmiotami zgranymi, takimi, które wyzbyły się autorytetu (choć aspirują do autorytatywności), podejrzanymi jako instancja mowy. Chodzi tu zarówno o podmioty indywidualne, jak i zbiorowe (podmiotem zbiorowym nowomowy jest nomenklatura).

Zło wnoszone przez język, czy przez niego podsuwane, jest stałym elementem społecznego doświadczenia – i to zarówno wówczas, gdy chodzi o elementy przekazywane przez tradycję, jak i o współczesne ideologiczne manipulowanie mową. Odpowiedzią na to zło, która ma choćby pewne dane, by być traktowana jako środek przeciwdziałający, nie jest moralizowanie. Jestem przekonany, że reakcją najbardziej intelektualnie uprawomocnioną jest dokonywana różnego rodzaju instrumentami krytyka języka. A więc m.in. kształtowanie takiego metajęzyka, który pozwalałby ujawniać różne aspekty i różne uwikłania·mowy, zwracał uwagę na te jej właściwości, które w normalnym („niekrytycznym") używaniu mogą ujść uwagi. Skoro mam krytyczny stosunek do języka, w tym do własnego mówienia, jest mniejsze prawdopodobieństwo, że ulegnę wątpliwym treściom, jakie on mi podsuwa, że wpadnę w te, niekiedy sprytnie ukryte, pułapki, jakie on na mnie zastawia. Pojęcie krytyki języka jest szerokie, obejmuje różne dziedziny refleksji. I również przez swój zakres wydaje mi się cenne, obejmować może bowiem tak filozofię języka w najróżniejszych jej odmianach i kierunkach, jak i jego socjologię, a także przynajmniej niektóre dziedziny refleksji w ścisłym tego słowa znaczeniu językoznawczej; również pewien typ literatury nie bywa niczym innym, jak właśnie krytyką języka. Krytyka języka we wszystkich odmianach sprzyja świadomości mowy (czy nawet – nadświadomości), a więc chroni przed potencjalnymi zagrożeniami, jakie ona niesie.

Listopad 1990

ZŁO W DOBRO PRZEMIENIAĆ

Ks. Jerzy POPIEŁUSZKO

ZŁO DOBREM ZWYCIĘŻAĆ*

Zwyciężać zło dobrem to zachować wierność prawdzie. Prawda jest bardzo delikatną właściwością naszego rozumu. Dążenie do prawdy wszczepił w człowieka sam Bóg. Stąd w człowieku jest naturalne dążenie do prawdy i niechęć do kłamstwa. Prawda, podobnie jak sprawiedliwość, łączy się z miłością, a miłość kosztuje. Prawdziwa miłość jest ofiarna, stąd musi kosztować. Prawda zawsze ludzi jednoczy i zespala. Wielkość prawdy przeraża i demaskuje kłamstwa ludzi małych, zalęknionych. Od wieków trwa nieprzerwana walka z prawdą. Prawda jest jednak nieśmiertelna, a kłamstwo ginie szybką śmiercią. Stąd też – jak powiedział Prymas Kardynał Wyszyński – ludzi mówiących w prawdzie nie trzeba wielu. Chrystus wybrał niewielu do głoszenia prawdy, tylko słów kłamstwa musi być dużo, bo kłamstwo jest detaliczne i sklepikarskie, zmienia się jak towar na półkach, musi być ciągle nowe, musi mieć wielu sług, którzy wedle programu nauczą się go na dziś, na jutro, na miesiąc, potem znowu będzie szkolenie na gwałt w innym kłamstwie. By opanować całą technikę zaprogramowanego kłamstwa, trzeba wielu ludzi. Tak wielu ludzi nie trzeba, by głosić prawdę. Ludzie znajdą, przyjdą z daleka, by słów prawdy szukać, bo w ludziach jest naturalna tęsknota za prawdą [...].

Obowiązek chrześcijanina to stać przy prawdzie, choćby miała ona wiele kosztować, bo za prawdę się płaci. Tylko plewy nic nie kosztują. Za pszeniczne ziarno prawdy trzeba czasami zapłacić.

Módlmy się, by nasze codzienne życie było przepojone prawdą.

Aby zwyciężać zło dobrem, trzeba troszczyć się o cnotę męstwa. Cnota męstwa jest przezwyciężaniem ludzkiej słabości, zwłaszcza lęku i strachu. Chrześcijanin musi pamiętać, że bać się trzeba tylko zdrady Chrystusa za

---

* Fragmenty homilii wygłoszonej przez Księdza Jerzego w Bydgoszczy w kościele Świętych Polskich Braci Męczenników 19 X 1984 roku, w dniu jego uprowadzenia i zamordowania przez Służbę Bezpieczeństwa. Przedruk za: ks. J. Popiełuszko, *Homilie*, Warszawa 1984, s. 139-140, wydawnictwo „Słowo".

parę srebrników jałowego spokoju. Chrześcijaninowi nie może wystarczyć tylko samo potępienie zła, kłamstwa, tchórzostwa, zniewolenia, nienawiści, przemocy, ale sam musi być prawdziwym świadkiem, rzecznikiem i obrońcą sprawiedliwości, dobra, prawdy, wolności i miłości. O te wartości musi upominać się odważnie dla siebie i innych.

[...] Jeżeli obywatel rezygnuje z cnoty męstwa, staje się niewolnikiem, wyrządza największą krzywdę sobie, swojej ludzkiej osobowości, rodzinie, grupie zawodowej, Narodowi, państwu i Kościołowi. Chociaż byłby łatwo pozyskany i dla bojaźni, dla chleba i względów ubocznych.

Ale i biada władcom, którzy chcą pozyskać obywatela za cenę zastraszenia i niewolniczego lęku. Jeżeli władza rządzi zastraszonymi obywatelami, obniża swój autorytet, zuboża życie narodowe, kulturalne i wartości życia zawodowego. Troska więc o męstwo powinna leżeć w interesie zarówno władzy, jak i obywateli.

Prośmy Chrystusa Pana dźwigającego krzyż, abyśmy w naszym codziennym życiu okazywali męstwo w walce o wartości prawdziwie chrześcijańskie. Aby zło dobrem zwyciężać i zachować godność człowieka, nie wolno walczyć przemocą. Komu nie udało się zwyciężyć sercem i rozumem, usiłuje zwyciężyć przemocą. Każdy przejaw przemocy dowodzi moralnej niższości. Najwspanialsze i najtrwalsze walki, jakie zna ludzkość, jakie zna historia – to walki ludzkiej myśli. Najnędzniejsze i najkrótsze – to walki przemocy. Idea, która potrzebuje broni, aby się utrzymać, sama obumiera. Idea, która utrzymuje się tylko przy użyciu przemocy, jest wypaczona. Idea, która jest zdolna do życia, podbija sobą. Za nią spontanicznie idą miliony. „Solidarność" dlatego tak szybko zadziwiła świat, że nie walczyła przemocą, ale na kolanach z różańcem w ręku, przy polowych ołtarzach upominała się o godność ludzkiej pracy, o godność i szacunek dla człowieka. O te wartości wołała bardziej niż o chleb powszedni. Módlmy się, byśmy byli wolni od lęku, zastraszenia, ale przede wszystkim od żądzy odwetu i przemocy.

Alicja GRZEŚKOWIAK

KARTA PRAW RODZINY STOLICY APOSTOLSKIEJ NA TLE MIĘDZYNARODOWYCH AKTÓW PRAW CZŁOWIEKA

Karta Praw Rodziny Stolicy Apostolskiej może służyć za wzorzec dla ustawodawstwa rodzinnego i polityki społecznej państw. [...] Karta, przekładająca wartości rodziny na kategorię praw rodziny, w pełni i konsekwentnie widzi te prawa jako prawa podmiotowe wspólnoty.

1. Karta Praw Rodziny, przedłożona przez Stolicę Apostolską wszystkim ludziom, instytucjom i władzom zainteresowanym misją rodziny w świecie współczesnym, wydana 22 X 1983 r., stanowi dokument mający cechy aktu praw człowieka o charakterze międzynarodowym, aktu – chociaż nie sformalizowanego przez międzynarodową społeczność, to jednak mającego dla niej szczególne znaczenie. Jest rodzajem wezwania adresowanego do państw, społeczeństw i pojedynczych ludzi żyjących w różnych krajach, wezwania, które rysuje model rodziny widziany przez jej prawa, model–zadanie dla rodzin, ustawodawców i państwowej polityki społecznej. Stolica Apostolska, przypominając wagę rodziny dla życia człowieka i tworzonych przez niego wspólnot, wzywa w niej wszystkich do szanowania i ochrony praw rodziny.

Ta rola Karty Praw Rodziny wynika nie tylko z tego, że część społeczności międzynarodowej tworzona jest przez katolików, mieszkających w różnych państwach, a więc wskazania w niej zawarte stanowią dla nich wartości, wokół których skupiają się, oraz z autorytetu, jakim cieszy się w świecie Stolica Apostolska. Jej waga polega także na tym, że wizja rodziny i jej praw oparta na wartościach chrześcijańskich, głoszona niezmiennie przez Kościół katolicki, została w części umieszczona we współczesnych międzynarodowych aktach praw człowieka, jest więc w tym zakresie uniwersalnym modelem rodziny.

W międzynarodowych aktach uniwersalnych i regionalnych poświęca się rodzinie i jej prawom wiele miejsca, jednak pewne kwestie nie są podejmowane lub rozstrzygane inaczej niż w Karcie Praw Rodziny. Stolica Apostolska dotąd nie wydała dokumentów w postaci typowej dla międzynarodowych kart praw człowieka. Katalogi praw osoby ludzkiej były wkomponowywane w teksty dokumentów Kościoła o tradycyjnych formach. Karta Praw Rodziny jest zatem szczególnym, usystematyzowanym, jednorodnym zapisem prowadzonym na wzór międzynarodowych aktów praw człowieka,

nawet upodobniona jest do nich pod względem techniki legislacyjnej. W szerokim zakresie wykorzystuje ich teksty, gdy zgodne są z nauką Kościoła.

W Karcie jest wiele odwołań do międzynarodowych aktów mających charakter uniwersalny, jak Powszechna Deklaracja Praw Człowieka, Międzynarodowe Pakty Praw Człowieka, zwłaszcza Pakt Praw Gospodarczych, Społecznych i Kulturalnych czy Deklaracja Praw Dziecka – zastąpiona w 1989 r. Konwencją Praw Dziecka, ratyfikowaną przez Polskę w 1991 r. Karta Praw Rodziny czyni również bezpośrednie odesłanie do Aktu końcowego KBWE i Europejskiej Karty Społecznej, która stanowi regionalny akt międzynarodowy obowiązujący w obrębie państw – członków Rady Europy[1].

Karta Praw Rodziny jest zebraniem w jednorodnym dokumencie wskazań zawartych w innych dokumentach Kościoła katolickiego od *Rerum novarum* począwszy przez inne encykliki, jak *Pacem in terris*, *Humanae vitae*, *Mater et magistra*, *Laborem exercens*, dokumenty Soboru Watykańskiego II, a nade wszystko w adhortacji apostolskiej *Familiaris consortio*. Uwzględnia także sugestie konferencji episkopatów narodowych i specjalistów do spraw rodziny.

Stolica Apostolska formułując Kartę Praw Rodziny uczyniła zadość życzeniu Synodu Biskupów z 1980 r. potwierdzonemu przez Ojca świętego w adhortacji *Familiaris consortio*. Tekst Karty jest ściśle sprzężony z tym ostatnim dokumentem, który choć wcześniejszy, traktowany może być jako oficjalny komentarz do Karty.

2. Człowiek, osoba ludzka o przyrodzonych prawach, obdarzona rozumem i wolną wolą, posiada naturalny i strukturalny wymiar społeczny, jako że jest powołana w głębi swej istoty do wspólnoty z innymi (Jan Paweł II, *Christifideles laici*, 40). Ten społeczny wymiar osoby ludzkiej powoduje, że człowiek nie żyje sam. Żyje we wspólnotach, wśród których rodzina jest wspólnotą podstawową i pierwotną wobec wszystkich innych wspólnot. Rodzina jest pierwszą i podstawową komórką społeczeństwa, jest jego naturalnym fundamentem. Ale równocześnie dla samego człowieka jest wspólnotą niezastąpioną[2]. To właśnie rodzina jest miejscem właściwym człowieka. Jest

[1] Gwoli ścisłości należałoby wskazać także, że problem rodziny widzianej według wzoru Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka i paktów podejmują także inne regionalne akty praw człowieka, jak Europejska Konwencja Ochrony Praw Człowieka i Podstawowych Wolności z 1950 r. wraz z protokołami dodatkowymi (2 i 7), Amerykańska Konwencja dotycząca praw człowieka z 1969 r. oraz Afrykańska Karta Praw Człowieka i Narodów z 1981 r. Rada Europy, konstruując wspólną przestrzeń prawa w odniesieniu do praw rodziny, podjęła szereg innych konwencji, zaleceń czy rezolucji w kwestiach szczegółowych, jak np. konwencje dotyczące statusu prawnego dzieci pozamałżeńskich, rezolucja o równości małżonków w prawie cywilnym (78/37 z 1978 r.), czy zalecenie o odpowiedzialności rodzicielskiej (nr R/84/4 z 1984 r.), o prawach małżonków zajmujących rodzinne mieszkanie (nr R/81/15 z 1981 r.), o wypłacaniu przez państwo alimentów na dzieci (nr R/82/2 z 1982 r.).

[2] Zob. Jan Paweł II, *Homilia w kościele OO. Jezuitów Il Gesù*, Rzym 31 XII 1978, w: tenże, *Nauczanie Papieskie*, t. I, 1978, Poznań–Warszawa 1987, s. 211-213.

jego naturalnym środowiskiem, w którym on się poczyna, rodzi, dojrzewa, środowiskiem, za które bierze on największą odpowiedzialność[3].

Karta Praw Rodziny potwierdza właściwość rodziny już we wstępie, czyniąc z niej punkt wyjścia dla dalszych ustaleń, zwłaszcza dla określenia praw rodziny na tle wspólnoty międzynarodowej. Wskazuje się, że rodzina jest związkiem naturalnym i pierwotnym w stosunku do państwa, a w adhortacji *Familiaris consortio* (nr 42) Ojciec święty określił ją jako pierwszą i żywotną komórkę społeczną.

Formuły te, zwłaszcza mówiące o rodzinie jako komórce społecznej, odpowiadają co do treści sformułowaniom użytym we wszystkich najważniejszych aktach praw człowieka. Tak też zapisano w art. XVI (3) Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka stanowiąc, że rodzina jest naturalną i podstawową komórką społeczeństwa, co dosłownie przejęły za nią Międzynarodowe Pakty Praw Człowieka. Nieco inaczej określiły ten przymiot rodziny regionalne konwencje – amerykańska i afrykańska – stwierdzając, że rodzina jest elementem naturalnym i podstawowym społeczeństwa. Jedynie konwencja europejska, skąpa w postanowienia dotyczące rodziny, milczy na ten temat, co nadrabia jednak Europejska Karta Społeczna, wskazując identycznie aż w dwóch przepisach, że rodzina jest podstawową komórką społeczeństwa. Podobnie ujęto tę kwestię w Konwencji Praw Dziecka. Na sformułowaniach dotyczących istoty rodziny zawartych w międzynarodowych aktach odbija się koncepcja prawnonaturalnego rodowodu praw człowieka, co pozostaje w zasadniczej zgodzie z ujęciem tej kwestii w Karcie.

Społeczeństwo nie może istnieć bez rodziny. Jak stwierdza Karta (wstęp G), rodzina i społeczeństwo połączone są ze sobą żywotnymi i organicznymi więzami, dobro zaś człowieka i społeczeństwa związane są życiem rodziny. To rodzina i społeczeństwo uzupełniają się w funkcji obrony i rozwoju dobra wszystkich ludzi i każdego człowieka.

Rodzina jest jedyną wspólnotą zdolną zapewnić właściwy rozwój człowiekowi. W Karcie stwierdza się to wyraźnie, choć nie po raz pierwszy problem ten pojawia się w wypowiedziach Kościoła. Ten wątek zdaje się podejmować Konwencja Praw Dziecka, gdy w preambule mówi o tym, że rodzina jest naturalnym środowiskiem rozwoju i dobra wszystkich jej członków.

Rodzina jednak, jako związek pierwotny wobec państwa czy jakiejkolwiek innej wspólnoty, posiada swoje własne, niezbywalne prawa. Ten charakter praw rodziny w taki sposób jak w Karcie nie jest ujmowany w żadnym innym z przytaczanych aktów praw człowieka, aczkolwiek można go po części zrekonstruować z niektórych zapisów dotyczących pojedynczych praw rodziny, zwłaszcza w stosunku rodziców do dzieci w procesie ich wychowywania. Nie daje to jednak właściwej perspektywy relacjom między

---

[3] Por. Jan Paweł II, *Godność człowieka, godność pracy, godność rodziny* (Homilia, Terni, 19 III 1981), w: tenże, *Nauczanie Papieskie*, t. IV, 1, 1981, Poznań 1989, s. 345-348.

rodziną a państwem, które powinno uznać i gwarantować ochronę praw rodziny, tak jak gwarantuje się przyrodzone prawa człowieka, bo przecież w tym przypadku chodzi o prawa przyrodzone rodzinie. Takie widzenie rodziny odbija się z pewnością na treści wielu krajowych praw dotyczących rodziny.

Jeżeli zatem społeczeństwo i państwo nie mogą obejść się bez rodziny, to w oczywisty sposób winny one chronić instytucję rodziny. Karta formułując prawa rodziny widzi je po stronie państwa jako jego obowiązki służące ochronie rodziny. Potwierdza zadanie społeczeństwa pomocy rodzinie i jej ochrony. Także w wielu wcześniejszych dokumentach Kościoła i w wypowiedziach jego najwyższych przedstawicieli mowa jest o konieczności poręczenia ochrony rodzinie.

Taki też jest punkt widzenia wszystkich tych dokumentów międzynarodowych, które określają społeczną wagę rodziny. Opisują obowiązek państwa ochrony rodziny przy użyciu niemal jednobrzmiącej klauzuli wychodzącej ze sformułowania Powszechnej Deklaracji, gdzie zapisano, że rodzina ma prawo do opieki ze strony społeczeństwa i państwa. W Pakcie Gospodarczym mowa jest o konieczności udzielenia jak najszerszej ochrony i pomocy rodzinie. W Europejskiej Karcie Społecznej zawarte jest wskazanie, że chodzi o ochronę społeczną, prawną i ekonomiczną właściwą dla zabezpieczenia pełnego rozwoju rodziny. Ciekawe w tej materii jest stwierdzenie Karty Afrykańskiej, mówiące o tym, że państwo powinno chronić zdrowie psychiczne i moralne rodziny.

Oceniając zatem generalnie rozwiązanie Karty Praw Rodziny na tle międzynarodowych aktów praw człowieka w przedstawionym zakresie można przyjąć, że w wizji społecznej istoty rodziny i jej uznania dla wspólnoty państwowej oraz wynikającej stąd potrzeby szczególnej jej ochrony nie ma między nimi zasadniczych rozbieżności. Stanowi to w tym zakresie dowód integracji w prawach człowieka koncepcji chrześcijańskich, które mają charakter uniwersalnych wartości humanistycznych.

3. Prawa rodziny widziane są w Karcie w świetle istoty rodziny, a szczególnie sprawowanych przez nią funkcji, wśród których najważniejsze to wspólnota osób, przekazywanie życia, funkcje wychowawcze i społeczno-polityczne. Rodzina ma także swoje niezbywalne prawa jako całość, ale prawa w obrębie rodziny przysługują także jej poszczególnym członkom. Część praw ma charakter uniwersalnych ludzkich praw politycznych, część znowu to prawa typowo społeczne. Wszystkie je ukazuje Karta w przejrzystym układzie już stosowanym w dotychczasowym nauczaniu Kościoła, zwłaszcza zastosowanym w sposób kompleksowy przez Jana Pawła II w adhortacji apostolskiej *Familiaris consortio*. Przypomniał on następujące prawa rodziny:

1. do istnienia i rozwoju jako rodziny, w tym do założenia rodziny i posiadania odpowiednich środków na jej utrzymanie,
2. do wypełniania własnej odpowiedzialności w zakresie przekazywania życia i wychowywania dzieci,
3. do intymności życia małżeńskiego i rodzinnego,
4. do stałości więzi i instytucji małżeństwa,
5. do wyznawania własnej wiary i stawania w jej obronie,
6. do wychowywania dzieci wedle własnych tradycji i wartości religijnych i kulturowych,
7. do uzyskania zabezpieczenia fizycznego, społecznego, politycznego i ekonomicznego,
8. do mieszkania,
9. do wypowiedzi i przedstawicielstwa wobec publicznych władz bezpośrednio lub za pośrednictwem stowarzyszeń,
10. zrzeszania się z innymi rodzinami i instytucjami,
11. do ochrony nieletnich przed szkodliwymi środkami farmakologicznymi, pornografią, alkoholizmem itp.,
12. do godziwej rozrywki,
13. do emigrowania całej rodziny.
14. prawo osób starszych do godziwego życia i godnego umierania.

Większość z tych praw znalazła miejsce w Karcie Praw Rodziny Stolicy Apostolskiej.

Eksplikacja praw rodziny prowadzona jest w Karcie według logicznego porządku, jakby swoistej chronologii rodziny, widzianej przez jej istotne, kolejno po sobie następujące elementy. Polem wyjściowym jest zatem prawo każdego człowieka do swobodnego wyboru drogi życiowej z punktu widzenia łączenia się lub nie w związki małżeńskie i rodzinne. Oznacza ono, że każdy człowiek ma prawo wolnej decyzji co do tego, czy zawrze małżeństwo, czy też pozostanie w stanie bezżennym. Wyraźne zaliczenie przez Stolicę Apostolską do praw człowieka prawa pozostania w stanie bezżennym ma istotną wymowę, ma bowiem zapobiec dyskryminacji osób żyjących z tego powodu samotnie. I chociaż małżeństwo i rodzina są wielkim dobrem, to dobrem równorzędnym jest pozostawanie w stanie bezżennym. Jasne wskazanie tych dwóch stanów cywilnych nie pozwala na negatywną ocenę któregokolwiek z nich, do czego może jednak dojść, gdy wśród praw człowieka eksponuje się wyłącznie małżeństwo. Już wcześniej Ojciec święty wskazywał także, że sprawa bezżenności nie jest postawiona w kontraście do małżeństwa i nie opiera się na żadnym ujemnym sądzie o jego wartości[4]. Równocześnie wybór tego stanu łączy się w nauczaniu Kościoła z pewnymi

[4] Jan Paweł II, *O bezżenności dla królestwa niebieskiego*, w: tenże, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich*, Città del Vaticano 1986, s. 287.

konsekwencjami – rezygnacja z małżeństwa oznacza rezygnację z rodzicielstwa jako podstawy rodziny, którą stanowią małżonkowie i ich dzieci.

Ważne jest, by w związku z wyraźnym wskazaniem przez Kartę prawa człowieka do stworzenia wspólnoty małżeńskiej lub pozostawania w stanie bezżennym uświadomić sobie, że stany te nie rozdzielają wspólnoty ludzi na dwa przeciwstawne obozy, ale że są wobec siebie komplementarne w życiu wspólnoty[5].

Kwestia prawa człowieka do wolnego wyboru swojego stanu cywilnego nie została postawiona w sposób przedłożony w Karcie w żadnym ze wskazanych międzynarodowych aktów praw człowieka. Mowa w nich jedynie o prawie do zawarcia małżeństwa. Można, co prawda, prawo do równego traktowania stanu małżeńskiego i bezżenności pośrednio wywieść z ogólnej zasady równości praw bez względu na jakiekolwiek właściwości człowieka, niemniej jednak z międzynarodowych aktów praw człowieka wynika opcja na rzecz praw tych, którzy zawierają małżeństwo.

4. Prawo do zawarcia małżeństwa i założenia rodziny jest jednym z praw istotowo związanych z człowiekiem. Jest to prawo naturalne, a więc państwo nie może uważać się za jego dawcę. Państwo może regulować w swoim ustawodawstwie cywilnym jedynie sposób zawierania małżeństwa, tak by nie naruszać tego prawa przyrodzonego człowiekowi.

Karta potwierdza prawo mężczyzny i kobiety do zawarcia małżeństwa po spełnieniu przez nich określonych warunków – osiągnięcia odpowiedniego wieku i zdolności do jego zawarcia. Wskazuje ona równocześnie, że ograniczenia co do zawarcia małżeństwa, które muszą mieć charakter ustawowy, powinny mieć na względzie społeczne funkcje małżeństwa, tak wszakże, by szanowana była godność człowieka i jego prawa. Zawarcie małżeństwa może nastąpić wyłącznie za zgodą obopólną, dobrowolną i wyrażoną we właściwej formie. Wskazuje się także, że nawet przy uwzględnieniu tradycyjnej roli rodziny w kierowaniu decyzjami dziecka nie należy stosować przymusowego wyboru współmałżonka. W duchu prawa każdego z małżonków do wolności religijnej powinna być regulowana kwestia ich odmiennej wiary czy wyznania.

Jednym z najbardziej istotnych wskazań odnośnie do małżeństwa jest wskazanie płynące zarówno ze wstępu, jak i z części normatywnej Karty co do wartości małżeństwa i jego istoty. Małżeństwo ujęte jest jako głęboki i uzupełniający się związek mężczyzny i kobiety, który opiera się na nierozerwalnej więzi małżeństwa zawartego dobrowolnie i publicznie, otwartego na przekazywanie życia. Małżeństwo jest widziane zatem jako instytucja naturalna, będąca podstawowym elementem rodziny, i to wyłącznie jemu powierzona jest misja przekazywania życia. Jest także instytucją trwałą i nierozerwalną.

---

[5] Tamże.

Karta Praw Rodziny głosi konieczność wspierania instytucjonalnej wartości małżeństwa. Pisze o tym wprost, a także pośrednio, mówiąc o prawie przyszłych małżonków do zapewnienia im odpowiednich warunków moralnych, wychowawczych, społecznych i ekonomicznych, które pozwolą im zrealizować ich prawo do małżeństwa. Na państwie winien spoczywać także obowiązek wspierania wartości małżeństwa jako instytucji, na której powinna opierać się rodzina. Nie dziwi w tym świetle zawarte w Karcie wezwanie, by państwo nie stawiało na równi z małżeństwem związków pozamałżeńskich. Ma ono bowiem obowiązek promowania prawidłowo zawartych małżeństw jako podstawy rodziny, bez której społeczeństwo istnieć nie może. Karta porusza także sprawę rozwodów, uznając, że naruszają one samą instytucję małżeństwa, bo przecież więzi małżeńskie są nierozerwalne.

Poza określeniem istoty i funkcji małżeństwa, Karta wskazuje prawa, jakie przysługiwać winny małżonkom wobec siebie i małżeństwu jako dwuosobowej wspólnocie.

Wzajemne prawa małżonków muszą być oparte na zasadzie równości, mężczyzna i kobieta bowiem posiadają w małżeństwie tę samą godność i równe prawa. Widzenie małżeństwa przez równe prawa tworzących je kobiety i mężczyzny nie jest żadną nowością w nauczaniu Kościoła. Wielokrotnie już to podkreślano starając się zwłaszcza waloryzować położenie kobiety. Sobór Watykański II zwracał uwagę, że równa godność osobista kobiety i mężczyzny potwierdza jedność małżeństwa (*Gaudium et spes*, 49). Tak też należy rozumieć prawo do równości na tle Karty.

Prawo do równości jest prawem każdego z małżonków w odniesieniu do drugiego, a więc jest to prawo wewnętrzne małżeństwa, działające w obrębie związku małżeńskiego i nie pozwalające na dyskryminację żadnego z nich kosztem wywyższenia drugiego. Jest to także prawo, które musi respektować państwo w swojej polityce ustawodawczej, społecznej i politycznej. Płynie stąd bowiem zakaz uprzywilejowania któregokolwiek z małżonków. Nie może takich sytuacji tworzyć prawo. Równa godność, równe prawa i wynikająca stąd równa odpowiedzialność małżonków stanowią wezwanie do likwidacji zdarzających się jeszcze faktów normatywnego czy rzeczywistego pokrzywdzenia jednego z małżonków, zwłaszcza kobiety.

Szeroko zostało opisane w Karcie niezbywalne prawo do założenia rodziny, która może się realizować tylko przez małżeństwo, oraz prawo decydowania o czasie narodzin i liczbie dzieci.

Wyłącznie małżonkom przysługuje prawo decyzji co do wydania dzieci na świat. Przy jej podjęciu powinni oni uwzględniać obowiązki wobec siebie, dzieci już narodzonych, rodziny, społeczeństwa, tak by być w zgodzie z właściwą hierarchią wartości i naturalnym porządkiem moralnym. Wyklucza on możliwość stosowania antykoncepcji, sterylizacji i spędzania płodu. Karta potępia, jako ciężką obrazę godności ludzkiej i sprawiedliwości, działanie państw czy organizacji zmierzające do ograniczenia wolności małżonków w podejmowaniu decyzji co do potomstwa, piętnuje także uzależnianie udzie-

lenia pomocy gospodarczej od wprowadzenia w państwie programów antykoncepcji, sterylizacji bądź przerywania ciąży[6]. Przybiera ona czasami formę tzw. planowania rodziny zarządzanego przez państwo bądź wspieranego przez niektóre organizacje międzynarodowe.

Wszystkie prezentowane międzynarodowe akty praw człowieka, poza Kartą Afrykańską, poświęcają uwagę instytucji małżeństwa, wskazując na prawa człowieka w tym zakresie. Obejmują one jednak dość standardowe ujęcie tych kwestii, głównie przez pryzmat prawa do zawarcia małżeństwa i do równości praw małżonków.

Już w Powszechnej Deklaracji potwierdza się prawo do zawarcia małżeństwa bez ograniczeń związanych z rasą, narodowością lub religią każdego pełnoletniego mężczyzny i kobiety. Małżeństwo może być zawarte tylko za dobrowolną i pełną ich zgodą, a małżonkom przysługują w małżeństwie równe prawa. Podobnie ujęte zostały te prawa w Pakcie Politycznym, choć do zasady równych praw małżonków dodano zasadę ich równych obowiązków przy zawieraniu małżeństwa, w czasie jego trwania i przy jego rozwiązaniu.

Kwestię równości praw w małżeństwie podjęła ONZ także w konwencji z 1979 r. o eliminacji wszelkich form dyskryminacji kobiet. Wyraźnie mowa w niej o konieczności uznania równych praw kobiet i mężczyzn w odniesieniu do małżeństwa. W szczególności wskazana została potrzeba zabezpieczenia tak kobiecie, jak i mężczyźnie równego prawa do zawarcia małżeństwa, do wolnego wyboru współmałżonka i wolno wyrażonej i pełnej zgody każdego z nich na zawarcie małżeństwa, a ponadto takich samych praw i takiej samej odpowiedzialności w czasie trwania małżeństwa i po jego ustaniu, takich samych praw rodzicielskich i co do stanu małżeńskiego. Podkreślono w niej również konieczność ustalenia takiego samego dla kobiety i mężczyzny prawa do swobodnego decydowania, przy pełnej świadomości, o liczbie dzieci i czasie ich narodzin oraz prawa dostępu do informacji, do edukacji i do środków niezbędnych dla realizacji tych praw, takich samych praw osobistych i majątkowych dla żony i męża, włączając w to m.in. prawo do wyboru nazwiska rodzinnego, zawodu, kształcenia się, zatrudnienia i własności. W konwencji wskazuje się równocześnie, że nie pociągają skutków prawnych małżeństwa zawarte z pominięciem wymaganych prawem warunków.

W Europejskiej Konwencji Praw Człowieka problem małżeństwa potraktowany został marginalnie i objął tylko prawo mężczyzn i kobiet w wieku małżeńskim do zawarcia małżeństwa zgodnie z ustawami krajowymi. Prawo do równości praw małżonków ujęto dopiero w art. 7, VII protokołu dodatkowego do konwencji z 1984 roku[7].

---

[6] Por. Jan Paweł II, *Familiaris consortio*, 30.

[7] W systemie europejskiej przestrzeni prawa wytyczonej przez Radę Europy problem praw małżonków został zarysowany już wcześniej, chociaż w akcie o wiele niższej rangi. W rezolucji 78/37 z 1978 r. o równości małżonków w prawie cywilnym przyjętej przez Komitet

W konwencji amerykańskiej mówi się też tylko o dwóch kwestiach omawianych w Powszechnej Deklaracji i w późniejszym Pakcie Politycznym. Znajduje więc miejsce regulacja prawa do wstąpienia w związek małżeński kobiety i mężczyzny w odpowiednim wieku za ich wolną i pełną zgodą, gdy wypełnione są inne warunki przewidziane w ustawodawstwach krajowych i gdy nie wprowadzają one dyskryminacji, oraz zasada równych praw i równej odpowiedzialności sądowej małżonków w odniesieniu do spraw małżeńskich w czasie trwania związku i po jego ustaniu.

Można zatem ogólnie stwierdzić, że kwestia statusu prawnego małżeństwa i małżonków znajduje regulację w międzynarodowych aktach praw człowieka. Inaczej sprawa przedstawia się, gdy chodzi o podkreślenie szczególnej wartości małżeństwa, co tak wyraźnie czyni Karta. Akty te nigdzie wprost nie eksponują priorytetu instytucji małżeństwa, nie wskazują także wyraźnie, że rodzina powinna opierać się na małżeństwie. Ale można z niektórych aktów praw człowieka takie właśnie ujęcie zrekonstruować, a przynajmniej nie zawierają one – poza Kartą Afrykańską – argumentów, że rodzina niekoniecznie musi znajdować punkt wyjścia w małżeństwie. Tylko bowiem Karta Afrykańska milczy na temat małżeństwa, ale dużo mówi o rodzinie i macierzyństwie.

W żadnym z międzynarodowych aktów praw człowieka, ani o charakterze uniwersalnym, ani regionalnym, nie eksponuje się wartości trwałości i jedności małżeństwa i nie ocenia się ujemnie rozwodu jako naruszającego samą instytucję małżeństwa. Znaleźć można w nich natomiast jakby pośrednie uznanie możliwości rozwiązania małżeństwa przez wskazania dotyczące praw małżonków, którzy znaleźli się w takiej sytuacji, oraz dotyczące dzieci, którym należy zabezpieczyć niezbędną ochronę – por. np. art. 23 Paktu Politycznego. Tylko więc Karta Praw Rodziny kieruje do wszystkich zainteresowanych szanowaniem praw małżeństwa posłanie o trwałości małżeństwa, co stanowi przełożenie na język praw człowieka ewangelicznego ujęcia małżeństwa.

5. Rodzina, tak jak i małżeństwo, stanowi jedno z najcenniejszych dóbr ludzkości. Dobro społeczeństwa jest związane z dobrem rodziny[8]. Ale z rodziną jest też ściśle związane dobro pojedynczego człowieka, dobro osoby ludzkiej. Wartość każdej osoby ludzkiej powinna realizować się w rodzinie.

Rodzina – co podkreśla Karta – jest czymś więcej niż tylko instytucją prawną, społeczną czy ekonomiczną. Jest ona istotowo wspólnotą osób, z

---

Ministrów R.E., Rada Europy promuje co prawda tylko równość małżonków w prawie cywilnym, ale widzi konieczność promowania jej także w prawie konstytucyjnym, administracyjnym, skarbowym, karnym i prawie pracy. Potwierdziła ona równocześnie fakty istniejącej dotąd w państwach członkowskich Rady Europy nierówności praw małżonków.

[8] Por. Jan Paweł II, *Familiaris consortio*, 1, 3.

których każda ma niepowtarzalną wartość, wspólnotą opartą na miłości, solidarności i wzajemnej pomocy, wypełniającą misję przekazywania życia i mającą swoje własne, niezbywalne prawa i funkcje, których żadna inna wspólnota pełnić nie jest zdolna. Jest ona bowiem pierwszą formą wspólnoty osób i pierwszym miejscem humanizacji osoby. Zakładają ją małżonkowie i składa się z rodziców, dzieci, a w szerokim sensie także z innych osób połączonych naturalnymi więzami ciała i krwi. Karta wskazuje wprost na to, że rodzina jest miejscem spotkania różnych pokoleń, które pomagają sobie wzajemnie w osiąganiu pełniejszej mądrości życiowej, mówi więc o rodzinie wielopokoleniowej, nadając jej szczególne znaczenie. Wyróżnia także rodzinę wielką, zwracając jednak uwagę na konieczność uznawania praw rodziny małej.

Rodzina jako wspólnota osób jest wspólnotą miłości i życia, opartą na wzajemnej miłości, wiernej i trwałej, bo „człowiek nie może żyć bez miłości" (*Redemptor hominis*, 10). Główne cechy rodziny to jej wspólnotowy i uczestniczący charakter. W rodzinie wytwarza się i funkcjonuje zespół odniesień międzyosobowych i w tym świetle należy widzieć rodzinę – nie tylko jako całość, ale poprzez współtworzące ją osoby, z których każda ma własną podmiotowość i wartość osobową. Rodzina powinna popierać rozwój każdego z jej członków w jego najwyższej godności jako osoby (*Familiaris consortio*, 22).

Dotyczy to w pierwszym rzędzie równych praw w obrębie rodziny kobiety i mężczyzny, matki i ojca. Kościół zwraca szczególną uwagę na pozycję kobiety nie tylko w małżeństwie, ale i w rodzinie, podkreślając, że jej godność i odpowiedzialność równa jest godności i odpowiedzialności mężczyzny, choć powołanie każdego z nich jest odmienne. W rodzinie kobieta tak samo jak mężczyzna odgrywa sobie właściwą, istotną i niezbywalną rolę, oni dwoje zaś tworzą rodzinę. Rodzina nie może opierać się na dominacji mężczyzny według dawnego wzorca rodziny patriarchalnej, w której pater familiae był panem i władcą wszystkich jej członków. Ten wzorzec nie jest zgodny z godnością i powołaniem kobiety w obrębie rodziny, bo wyraźnie ją dyskryminuje. Nadużywanie przewagi uprawnień męskich upokarza kobietę i nie pozwala na rozwój zdrowych stosunków rodzinnych. „Nie jesteś jej panem, lecz mężem, nie służącą otrzymałeś, ale żonę" – jak pisał św. Ambroży, co przypomniał Jan Paweł II (*Familiaris consortio*, 25).

Karta wskazuje także, że należy uznać i uszanować pracę matki w domu, zgodnie z wartością, jaką przynosi ona rodzinie i społeczności. Równie jak niezastąpiona jest w rodzinie rola matki, tak też trzeba widzieć w niej rolę ojca. To na nim spoczywa, obok matki, odpowiedzialność za dzieci, ich wychowanie, rozwój rodziny i zabezpieczenie jej bytu głównie przez pracę, której efekty powinny umożliwić godne utrzymanie całej rodziny.

W rodzinie szczególną pozycję zajmuje dziecko. Powołane do życia przez małżonków jest głównym kreatorem rodziny. Ma prawo w niej się

począć i narodzić. Wspólnota rodzinna powinna dać mu należne miejsce i respektować jego prawa. Dziecko jest podmiotem autonomicznych, niezbywalnych praw. Ma ono swoją wartość i szczególne przeznaczenie, ma własną godność i potrzeby, które w rodzinie powinno móc realizować. W rodzinie dziecko powinno rozwijać swoją osobowość, tu powinno wzrastać w atmosferze miłości i zrozumienia, w poczuciu bezpieczeństwa moralnego i materialnego. Prawidłowe więzi rodzinne są ważnym elementem harmonijnej równowagi w rozwoju dziecka. Ale dziecko, w miarę swojego wzrostu, powinno pracować nad własnym rozwojem, przyjmując na siebie odpowiedzialność, stosownie do swoich możliwości[9].

Karta poświęca dzieciom należną uwagę. Wplatając ściśle ich wymiar osobowy w rodzinę, mówi o dobru i godności dziecka, o trosce o pełny rozwój jego osobowości, wskazując na konieczność ochrony i specjalnej opieki nad dzieckiem przed i po jego narodzeniu. Podkreśla wyraźnie konieczność równego traktowania dzieci małżeńskich i pozamałżeńskich oraz potrzebę szczególnej troski o sieroty, dzieci pozbawione rodziców czy opiekunów, a także dzieci upośledzone.

W Karcie znalazła odbicie również troska o osoby starsze i niepełnosprawne. Mają one prawo do własnego miejsca w rodzinie, natomiast gdy to jest niemożliwe – w specjalnych instytucjach.

Międzynarodowe akty praw człowieka na ogół nie zajmują się osobowym wymiarem rodziny, nie interesują się także jej przymiotami. Podejmują jedynie pewne zagadnienia z dziedziny niektórych funkcji rodziny. Znajduje w nich określenie przede wszystkim pozycja rodziny w wymiarze społecznym, i to, ogólnie rzecz biorąc, w sposób zgodny z ujęciem Karty. Trudno w tych aktach znaleźć jednak wskazania co do osobowej istoty rodziny. Musiałyby one wówczas opowiedzieć się po stronie wartości, co do których starają się zachować dystans.

Tak też można zrozumieć brak szerszego określenia istoty rodziny, co jest koniecznym punktem wyjścia do formułowania praw rodziny i jej członków. Szczególnie zastanawia to w odniesieniu do Europejskiej Konwencji Praw Człowieka, która chyba najbardziej ze wszystkich regionalnych aktów praw człowieka, stara się ominąć te kwestie domagające się wyboru wartości. Czyni się w niej wysiłki, by zachować wobec nich neutralność.

Częściowo odmienne widzenie pojawiło się w komentarzach i orzecznictwie Komisji Praw Człowieka i Trybunału Praw Człowieka w Strasburgu do art. 8 Europejskiej Konwencji Praw Człowieka poręczającego konieczność poszanowania życia rodzinnego. Rozstrzygnąć bowiem należało, co to jest „życie rodzinne". Na tle interpretacji tego pojęcia odezwały się różne syste-

---

[9] Jan Paweł II, *Chronić dzieciństwo dla dobra społeczeństwa* (Przemówienie do Europejskiego Komitetu Dziennikarzy do Spraw Praw Dziecka, 13 I 1979), w: tenże, *Nauczanie Papieskie*, t. II, 1, 1979, Poznań 1990, s. 26-28.

my wartości. Wskazywano, że jest ono subtelną kombinacją naturalnej miłości, powinności osobistej, społecznej i potrzeb ekonomicznych opartych na więzach krwi takich, jakie istnieją między ojcem, matką i dziećmi urodzonymi z małżeństwa[10]. Natomiast Komisja i Trybunał uznały, że życie rodzinne obejmuje stosunki między bliskimi krewnymi, ale dodały, że nie czyni się rozróżnienia między rodziną „prawną" i „faktyczną". Życie rodzinne istnieje tak przy związkach prawnych, jak i faktycznych, gdy osoby żyją efektywnie razem i jeżeli istnieje między nimi związek zależności finansowej[11]. Rodzina, według tych interpretacji – a one tworzą prawdziwą treść konwencji – to niekoniecznie wspólnota oparta na małżeństwie i wspólnocie krwi, a życie rodzinne to właściwie synonim życia wspólnego. Komisja zdecydowała także, że życie rodzinne zawiera w sobie nie tylko relacje społeczne, moralne i kulturowe między rodzicami i dziećmi, ale także materialne obowiązki utrzymania rodziny i pozycję zajmowaną w prawnym systemie domowym, co oznaczałoby jednak, że rodzina jest to prawnie uznany system domowej wspólnoty.

Takie widzenie rodziny nie pokrywa się z wizją zawartą w Karcie. Zabrakło więc w aktach międzynarodowych ochrony praw człowieka opcji personalistycznej, przez pryzmat której należy patrzeć na każdą, nawet najmniejszą wspólnotę i współtworzących ją ludzi.

Charakterystyczna jest pod tym względem Karta Afrykańska, w której wiele mówi się o rodzinie jako wspólnocie społecznej, o jej zadaniach i obowiązkach jednostek wobec rodziny, natomiast rodzina zdaje się nie mieć personalnego oblicza tworzonego przez poszczególnych uczestników. Nie jest bowiem widziana jako wspólnota osób, ale jako najmniejsza komórka społeczna. Do takiego wzorca zdają się dążyć także inne międzynarodowe akty praw człowieka. Można w nich zauważyć tendencję do atomizowania wspólnoty rodzinnej i zajmowania się odrębnie poszczególnymi kategoriami osób, z czego niekoniecznie wynika, że ich naturalne miejsce jest w rodzinie. Mówi się więc – przyjmując, że każdy człowiek ma równe prawa – w ogólności o kobiecie, o macierzyństwie i o dziecku, ale nie na tle rodziny.

Wyjątkiem, na który należy zwrócić uwagę, jest niedawno ratyfikowana przez Rzeczpospolitą Polską Konwencja ONZ o prawach dziecka. Już w preambule znajduje się zapis, który wyraźnie wskazuje na naturalne miejsce dziecka w rodzinie. Dziecko dla pełnego i harmonijnego rozwoju swojej osobowości powinno wychowywać się w środowisku rodzinnym, w atmosferze szczęścia, miłości i zrozumienia. Trzeba tu zauważyć analogię nie tylko do treści, ale nawet do języka Karty, języka tak bardzo nietypowego dla

---

[10] A. Drzemczewski, *Le droit au respect de la vie privée et familiale au domicile et de le correspondance, tel que le garantif l'article 8 de la Convention européenne des Droit de l'Homme*, Strasbourg 1985, s. 10.

[11] Tamże, s. 10, 15.

„oczyszczonych" z uczuć międzynarodowych aktów praw człowieka. Z Konwencji przebija podobne nastawienie do rodziny i na jej tle do dziecka, jak to, które sformułowano w Karcie. Mowa o autonomicznych prawach dziecka, o odpowiedzialności, prawach i obowiązkach rodziców względem dziecka, w wielu miejscach podkreśla się ścisły związek między rodzicami a dziećmi, a nawet członkami dalszej rodziny, co jest koniecznym spoiwem rodziny widzianej jako wspólnota osób.

Drugim wyjątkiem jest dokument Rady Europy, który chociaż nie ma mocy jurydycznej, jednak stanowi ważną jej wypowiedź. Komitet Ministrów Rady Europy wydał zalecenie nr R/84/4 z 1984 r. poświęcone odpowiedzialności rodzicielskiej. Znaleźć w nim można wiele zapisów wskazujących na powrót do osobowego postrzegania rodziny, zwłaszcza w relacjach rodzice – dzieci. Dowodzi tego chociażby celowe zastąpienie pojęcia „władza rodzicielska" pojęciem „odpowiedzialność rodzicielska". Mowa w nim o konieczności utrzymania osobistych relacji między rodzicami i dziećmi, o równości pozycji rodziców w rodzinie i o zakazie dyskryminacji któregokolwiek z nich, o władzy rodzicielskiej na równi przysługującej obojgu rodzicom w odniesieniu do dzieci z ich małżeństwa. Jest to znamienne o tyle, że wprost i odrębnie potwierdza się w takiej formie, że małżeństwo jest podstawą rodziny, choć w dalszych przepisach mowa też o odpowiedzialności rodzicielskiej w przypadku dzieci pozamałżeńskich.

W ekspozycji motywów zalecenia wskazuje się, że na jego tle dziecko to już nie tylko podmiot chroniony prawem, ale podmiot mający własne prawa. Akcent kładzie się w nim na rozwój osobowości dziecka i jego dobra, tak moralnego, jak i materialnego w sytuacji pełnej równości praw między rodzicami. Takie stanowisko wynika z godności dziecka i rodziców[12].

6. Rodzina postrzegana jest w Karcie w optyce pełnionych przez nią funkcji. Jej funkcją najbardziej podstawową, organicznie i wyłącznie z nią złączoną jest funkcja przekazywania życia i wychowywania dzieci. Karta jednoznacznie podkreśla, że rodzina zbudowana jest na małżeństwie otwartym na przekazywanie życia. To rodzice dają życie dzieciom i tylko oni mają prawo podejmowania decyzji w tym zakresie. Karta stanowczo staje po stronie życia ludzkiego od poczęcia, które winno być otoczone troską i szacunkiem. Spędzenie płodu bezpośrednio godzi w prawo do życia, które jest podstawowym prawem każdej ludzkiej istoty.

Poszanowanie dla godności człowieka wymaga także zakazu eksperymentów prowadzonych na embrionach ludzkich lub innego ich wykorzystywania oraz nieleczniczej interwencji w dziedzictwo genetyczne osoby ludzkiej.

---

[12] Por. *Responsabilités parentales*, Strasbourg 1984, s. 9.

Karta zawiera więc jeszcze jedną stanowczą wypowiedź przeciwko przerywaniu ciąży, sformułowaną przez Stolicę Apostolską. Mówiąc o prawach dziecka należy mówić o tych prawach od poczęcia. Wśród nich najważniejsze jest prawo do życia, bo jego zaprzeczenie ucina byt ludzkiej istoty. Karta podkreśla to także w sformułowaniu, że dzieci mają prawo do ochrony i specjalnej opieki przed i po narodzeniu.

O prawie do życia od poczęcia międzynarodowe akty praw człowieka mówią niewiele. Brak na ten temat odrębnych zapisów w aktach rangi uniwersalnej, choć wnoszono poprawkę do projektu Paktu Politycznego, domagającą się respektu dla prawa do życia od poczęcia, ale upadła ona w głosowaniu. Podniosła ten temat Konwencja Praw Dziecka z 1989 r. uwzględniając w preambule dyspozycję Deklaracji Praw Dziecka z 1959 r. mówiącą, że dziecku należy się opieka przed i po narodzeniu. Karta potwierdza to ujęcie, poszerzając zapis przez wskazanie, że dzieci przed i po narodzeniu mają prawo do ochrony i specjalnej troski, a więc w formie zgodnej z Kartą, a tym samym z Deklaracją Praw Dziecka.

Z konwencji regionalnych praw człowieka jedynie Konwencja Amerykańska stwierdziła, że prawo do życia powinno być chronione w zasadzie od momentu poczęcia. Konwencja Europejska i Karta Afrykańska nie podnoszą tej kwestii. Orzecznictwo powstałe na tle art. 2 Europejskiej Konwencji, mówiącego o tym, że prawo do życia każdego człowieka będzie chronione ustawowo, daje podstawy do twierdzenia, że przy analizowaniu zakresu prawa do życia należy także mieć na uwadze prawo do życia dziecka poczętego, jeszcze nie narodzonego, tak samo jak i prawa kobiety.

I znowu, tak jak i przy innych kwestiach, Rada Europy nie zawierając ich rozstrzygnięcia w konwencji, wprowadziła do standardu europejskiej przestrzeni prawa swoją opinię na temat prawa do życia od poczęcia drogą zalecenia nr 874 (wydanego przez Zgromadzenie Parlamentarne Rady Europy w 1979 r.), zapraszającego rządy do uznania prawa do życia każdego dziecka począwszy od poczęcia i do podjęcia środków koniecznych do ochrony tego prawa. Silniejsze są wypowiedzi Rady Europy zakazujące eksperymentów na płodzie i manipulacji genetycznych. W kierunku ochrony dziecka poczętego jeszcze nie narodzonego idą także trzy zalecenia Zgromadzenia Parlamentarnego Rady Europy: nr 934 z 1982 r., nr 1046 z 1986 i nr 1100 z 1989, w których uznaje się, że „od zapłodnienia życie ludzkie rozwija się w sposób ciągły, tak że nie można czynić rozróżnień między pierwszymi a późniejszymi formami tego rozwoju" oraz że „embrion i płód muszą zawsze korzystać z poszanowania należnego godności człowieka"[13].

Odnotować jednak trzeba także wypowiedź przeciwną, zachęcającą do legalizacji spędzania płodu, sformułowaną przez Parlament Europejski,

---

[13] Por. C. Casini, *Europa Zachodnia liczy na Polskę*, „Niedziela" 34 (1991) nr 29, s. 1 i 7.

działający w obszarze wspólnoty europejskiej i obejmujący jak dotąd 12 państw.

Znamienne jest jednak, że jak dotąd międzynarodowe akty praw człowieka formułujące prawo każdej istoty ludzkiej do życia i konieczność jego ochrony, nie wyłączyły z niego żadnej fazy rozwoju człowieka, nie zawierają także przepisu legalizującego zamach na prawo do życia – jak się pisze w orzecznictwie – embrionu czy płodu. Dopiero stworzona na ich tle judykatura podejmuje ten problem, rozmaicie go rozwiązując.

Różnica między rozwiązaniami Karty a aktami praw człowieka jest jednak ewidentna, bo w niej wyraźnie potwierdza się prawo do życia od poczęcia, wskazując na konieczność absolutnej obrony życia nienarodzonego oraz opieki nad dzieckiem przed narodzeniem.

7. Funkcja wychowawcza rodziny ma swoje źródło w naturalnym związaniu rodziców z dziećmi. Rodzice, ponieważ dali życie dzieciom (jak stwierdza Karta, powtarzając niemal dosłownie sformułowania Soboru Watykańskiego II – *Gravissimum educationis*, 3), mają pierwotne i niezbywalne prawo i pierwszeństwo do wychowania potomstwa i dlatego muszą być uznani za pierwszych i głównych jego wychowawców. Funkcja wychowania dzieci spoczywa ogólnie mówiąc na dwóch podmiotach: na rodzicach i na państwie. Problemem jest właściwa ich relacja i właściwe rozłożenie zadań. Rodzina jest widziana przez Kartę jako pierwszy i podstawowy wychowawca dzieci, państwo zaś, nie odmawiając mu jego ważnej roli w procesie wychowywania dzieci, odgrywa rolę pomocniczą.

Karta wyraźnie stwierdza, że rodzice powinni otrzymywać od społeczeństwa odpowiednią pomoc i wsparcie konieczne do wypełniania roli wychowawców. Zadanie wychowawcze rodziców obejmujące ich prawo, ale też i ich obowiązek wychowania dzieci jest niezbywalne, a więc nie może być ani przekazane innym, ani przez innych zawłaszczone[14].

Prawo rodziców do wychowania dzieci Karta widzi w postaci następujących praw szczegółowych:

1. prawo do wychowania dzieci zgodnie ze swoimi przekonaniami moralnymi i religijnymi, z uwzględnieniem tradycji kulturowych rodziny, które sprzyjają dobru i godności dziecka;

2. prawo rodziców do swobodnego wyboru szkół lub innych środków niezbędnych do kształcenia dzieci, zgodnie z własnymi przekonaniami;

3. prawo rodziców do wychowania seksualnego dzieci pod ich kierunkiem;

4. prawo rodziny względem środków społecznego przekazu, które powinny działać ku dobru społeczeństwa i wspierać wartości rodziny.

---

[14] Zob. Jan Paweł II, *Familiaris consortio*, 36.

Wszystkie bez wyjątku międzynarodowe akty praw człowieka – tak uniwersalne, jak i regionalne – podejmują problem praw rodziców do wychowania swoich dzieci. Rozpoczęła ten kierunek Powszechna Deklaracja, ogólnie stanowiąc w art. XXVI, że rodzice mają prawo pierwszeństwa w wyborze rodzaju wykształcenia dla swych dzieci. Prawa rodziców do wychowania dzieci zostały ujęte szerzej w obu Paktach. I tak w art. 18 Paktu Politycznego w sposób wyraźny potwierdzony jest obowiązek państw – stron Paktu, poszanowania wolności rodziców lub opiekunów prawnych do zapewnienia swym dzieciom wychowania religijnego i moralnego, zgodnie z własnymi przekonaniami. W Pakcie Gospodarczym, gdzie sformułowane jest prawo każdego do nauki, zawarte jest zobowiązanie państw do poszanowania wolności rodziców lub opiekunów prawnych wyboru dla swych dzieci szkół innych niż założone przez władze publiczne, jak również zapewnienia swym dzieciom wychowania religijnego i moralnego, zgodnie z własnymi przekonaniami. Treść tego przepisu odpowiada zatem treści praw wskazanych w Karcie.

Trzeba jeszcze zwrócić uwagę na Konwencję ONZ, a więc również akt o charakterze uniwersalnym, dotyczącą walki przeciwko dyskryminacji w dziedzinie nauczania z 1960 r. W art. 5 wyraźnie stwierdza się, że edukacja prowadzona przez państwo winna respektować wolność rodziców lub opiekunów wyboru dla dzieci szkół innych niż prowadzone przez władze publiczne, ale zgodnych z normami minimalnymi określonymi przez kompetentne władze. Powinna też zabezpieczyć – według modalności stosowanych w ustawodawstwie poszczególnych państw – edukację religijną i moralną dzieci, zgodną z przekonaniami rodziców, przy czym żadna osoba ani grupa osób nie powinna być zmuszona do nauczania religijnego niezgodnego z ich przekonaniami.

Przepisy dotyczące uprawnień wychowawczych rodziców względem dzieci znalazły swoje miejsce także w Deklaracji ONZ z 1981 r. o eliminacji wszystkich form nietolerancji i dyskryminacji opartej na religii lub przekonaniach. Zawarte w niej jest ujęcie tej kwestii od strony prawa dziecka, stanowi się bowiem, że każde dziecko ma prawo do uzyskania w dziedzinie religii lub przekonań edukacji zgodnej z wolą rodziców lub opiekunów prawnych. Nie może ono być zmuszane do uczenia się religii czy przyjęcia przekonań przeciwnych religii i przekonaniom rodziców, przy czym zasadą naczelną jest tu interes dziecka.

Najszerzej jednak prawa wychowawcze rodziców, widziane jednak od strony dziecka, przedstawia Konwencja Praw Dziecka – akt o znaczeniu uniwersalnym. Jest to zrozumiałe ze względu na charakter tego dokumentu. Konwencja zawiera zobowiązanie państw do szanowania odpowiedzialności, praw i obowiązków rodziców lub członków dalszej rodziny lub opiekunów do zapewnienia właściwego rozwoju dziecka i do jego wychowania. Państwa mają obowiązek udzielania pomocy rodzicom lub opiekunom zajmującym

się wychowaniem dzieci, zapewniając rozwój odpowiednich instytucji opieki nad dziećmi.

Konwencja nakłada także na państwo obowiązek respektowania praw i obowiązków rodziców lub opiekunów prawnych co do ukierunkowania dziecka w wykonywaniu przez nie samo jego prawa do wolności sumienia i wyznania. Po raz pierwszy więc międzynarodowy akt praw człowieka prezentuje inny punkt widzenia w tej sprawie, gwarantując wyraźnie samodzielne prawo dziecka do wolności wyznania. Takie ujęcie oczywiście wynika z wszystkich praw człowieka, bo prawo do wolności przysługuje każdemu, a więc także i dziecku. Jednak rodzice są depozytariuszami tego prawa i ich decyzje w tej materii wiążą dziecko do czasu, gdy samo może już składać oświadczenie woli albo gdy prawo daje mu takie uprawnienie wcześniej. W Konwencji szanuje się dyrektywne uprawnienie rodziców w tej sferze, zastrzegając, że wykonywane ono musi być w sposób zgodny z rozwijającymi się zdolnościami dziecka.

Regionalna Konwencja Amerykańska widzi prawo rodziców do edukacji dzieci wyłącznie przez pryzmat prawa do otrzymania wychowania religijnego i moralnego zgodnie z ich własnymi przekonaniami i ujmuje to w prawach do wolności sumienia i religii.

Europejska Konwencja Praw Człowieka uchwalona została w 1950 r. i zawiera dość skąpe zapisy o prawach człowieka. Uzupełniają ją protokoły dodatkowe, z których pierwszy z 1952 r. zawiera przepis mówiący o prawie do wychowania i stwierdzający, że państwo w wykonywaniu funkcji w tym zakresie powinno respektować prawa rodziców do zabezpieczenia wychowania i nauczania zgodnego z ich przekonaniami religijnymi i filozoficznymi. Ten przepis stał się podstawą wielu orzeczeń Komisji Praw Człowieka i Trybunału Praw Człowieka w Strasburgu, potwierdzających prawo rodziców do organizowania lekcji religii także w szkołach publicznych, gdy takie jest życzenie rodziców[15].

Karta Afrykańska z kolei mocno akcentuje prawo rodziny do wychowania, uznając, że pełni ona misję strażnika moralności i wartości tradycyjnych uznanych przez wspólnotę. Nakłada w związku z tym na państwo obowiązek pomocy rodzinie w wypełnianiu tej misji. Nie mówi natomiast nic o wolności przekonań i religii. Wydaje się, że Organizacja Jedności Afrykańskiej przypisała sobie prawo wyboru kanonu moralności i tradycyjnych wartości, co tworzy powinność przyjęcia ich przez państwa i promowania przez jednostki i rodziny.

8. Karta wysoko stawia funkcje społeczne i polityczne rodziny, potwierdzając jej uprawnienia w tej dziedzinie, realizujące się w postaci prawa do

---

[15] Por. A. Grześkowiak, *Religia w szkole a prawa człowieka*, „Pismo Okólne" Episkopatu Polski, nr 38/1990 r. s. 15-19.

zrzeszania się z innymi rodzinami oraz prawa do uczestniczenia w przygotowywaniu i wprowadzaniu w życie programów gospodarczych, społecznych, prawnych i kulturalnych, mających wpływ na życie rodziny. Wynikają one bezpośrednio z niekwestionowanej cechy rodziny jako wspólnoty podstawowej i pierwotnej w stosunku do wspólnoty państwowej. Rodzina, zgodnie ze swym powołaniem, jest pierwszym miejscem humanizacji nie tylko osoby, ale i społeczeństwa (*Christifideles laici*, 40). Uczestniczy w sposób bezpośredni w rozwoju społeczeństwa jako jego konieczny element. Rodzina jest fundamentem organizacji społeczeństwa. Nie sposób więc nie uznać jej szczególnej roli w budowaniu społeczeństwa i w związku z tym – odpowiednich praw.

Wychowanie dzieci przez rodziców służyć ma dobru osoby, ale i dobru wspólnemu społeczności państwowej. To rodzice powinni wprowadzać dzieci we wspólnoty szersze od rodziny[16]. Rodzina winna więc otwierać się na społeczeństwo i inne wspólnoty. To otwarcie winno przejawiać się w podejmowaniu zadań społecznych takich, które ta forma wspólnoty może wypełniać.

W adhortacji *Familiaris consortio* Jan Paweł II pisze o powinności społeczeństwa co do służby rodzinie i w tym ducha Karta rozstrzyga relację rodzina – społeczeństwo. Wyraźnie wskazuje ona na ścisłą współzależność rodziny i społeczeństwa i ich konieczne uzupełnianie się w wykonywaniu funkcji obrony i rozwoju dobra wszystkich ludzi i każdego człowieka. Podkreśla ona konieczność uznawania i obrony instytucji rodziny przez społeczeństwo, obowiązek udzielania przez społeczeństwo pomocy rodzinie, obowiązek wspierania podstawowych wartości rodziny przez środki społecznego przekazu, tak by stanowiły pozytywne narzędzie budowania społeczeństwa. Społeczeństwo winne jest rodzinie szacunek i poparcie. Rodzina ma prawo oczekiwać od władz publicznych nie dyskryminującej nikogo polityki rodzinnej w kwestiach prawnych, gospodarczych, społecznych i finansowych. Wytyczną działania rządów i innych władz winno być więc dobro rodziny.

Na społeczne funkcje rodziny skierowana jest uwaga na ogół wszystkich międzynarodowych aktów praw człowieka, ale koncentruje się ona wokół jej wymiaru społecznego, jako podstawowej i pierwotnej komórki społecznej (co zostało już wyżej przedstawione), oraz obowiązków społeczeństwa bądź państwa ochrony i pomocy rodzinie. W ciekawej formie zapisano w Karcie Afrykańskiej obowiązek państwa pomocy rodzinie, wyznaczając jej przy tym rolę strażnika moralności i tradycyjnych wartości uznanych przez wspólnotę afrykańską.

---

[16] Por. Jan Paweł II, *Odpowiedzialność rodziny za ludzkie i chrześcijańskie wychowanie* (Przemówienie do uczestników III Międzynarodowego Kongresu Rodziny, 30 X 1978), w: tenże, *Nauczanie Papieskie*, t. I, 1978, Poznań–Warszawa 1987, s. 34-36.

9. Rodzina jako całość jest przedmiotem samoistnych praw przysługujących jej mocą jej własnej wartości.

W rodzinie należy widzieć nie tylko instytucję społeczną i osobową, ale instytucję także w tym sensie, że stoi ona ponad wolą jednostek, kaprysami małżeństw, decyzjami organizmów społecznych i rządowych[17]. Tak należy też rozumieć wskazania Karty, która uznaje i domaga się gwarantowania ochrony prawa do godności, do niezależności, do intymności, do integralności i stałości rodziny.

Wszystkie analizowane akty praw człowieka przewidują prawo do prywatności, w ramach którego chronić należy rodzinę przed samowolną lub bezprawną ingerencją w jej życie. Prawo to zostało wskazane już w Powszechnej Deklaracji, znalazło jurydyczne ujęcie w art. 17 Paktu Politycznego i przeniesione zostało do konwencji regionalnych – art. 7 Konwencji Europejskiej i art. 11 Konwencji Amerykańskiej. Jedynie Karta Afrykańska nie zawiera dyspozycji w tym zakresie.

Karta odrębnie omawia prawo, które jest pochodną prawa każdego człowieka do religii. Chodzi więc nie tyle o samo prawo jednostki, bo ono jest oczywiste, ile o wskazanie, jaki jest zakres uprawnień rodziny jako jednorodnego podmiotu wspólnotowego w korzystaniu z prawa do religii. Karta widzi prawo do religii w wymiarze rodziny w tym sensie, że podkreśla uprawnienie każdej rodziny do swobodnego organizowania życia religijnego w domu pod kierunkiem rodziców, a także, co wchodzi w skład uniwersalnego standardu praw człowieka, do publicznego wyznawania i głoszenia swojej wiary, uczestniczenia w kulcie publicznym oraz do swobodnego, bez dyskryminacji, wyboru programów wychowania religijnego[18].

Prawo do wolności sumienia i religii jest potwierdzone we wszystkich międzynarodowych aktach praw człowieka o charakterze uniwersalnym, w regionalnych zaś – z wyłączeniem Karty Afrykańskiej. Obejmuje ono wolność posiadania lub przyjmowania wyznania lub przekonań według własnego wyboru oraz uzewnętrzniania – indywidualnie czy wspólnie z innymi, publicznie czy prywatnie – swej religii lub przekonań przez sprawowanie kultu, uczestniczenie w obrzędach, praktykowanie i nauczanie. Taki zapis gwarantuje wolność uzewnętrzniania religii wspólnie z innymi, co obejmuje, chociaż bez wyraźnego wskazania, również i rodzinę.

---

[17] Zwrócił na to uwagę Jan Paweł II w: *Trwały sens rodziny* (Przemówienie do Rady Sekretariatu Generalnego Synodu Biskupów z 23 II 1980 r.), w: tenże, *Nauczanie Papieskie*, t. III, 1, 1980, Poznań–Warszawa 1985, s. 195-197.

[18] Należy to prawo czytać łącznie ze wskazanym wyżej, a zawartym w art. 2 Karty prawem małżonków do wolności religijnej, co wyklucza możliwość odrzucenia wiary lub zmiany wyznania niezgodnie z sumieniem, oraz potwierdzonym w art. 5 prawem rodziców do wychowania i kształcenia dzieci zgodnie ze swoimi przekonaniami religijnymi.

10. Społeczne położenie i potrzeby rodziny stanowią temat końcowych postanowień Karty. Określają one jakby reguły minimalne, ale niezbędne dla istnienia rodziny jako jednolitej wspólnoty osób i konieczne dla pełnienia przez nią misji przekazywania życia, wychowywania i zadań społecznych. Stanowią uszczegółowienie wymagań, jakie rodzina ma prawo stawiać społeczeństwu i reprezentującym go władzom różnego szczebla, a społeczeństwo ma obowiązek zapewniać ich realizację.

Karta, podobnie jak niemal wszystkie międzynarodowe akty praw człowieka, stwierdza stanowczo powinność zabezpieczenia wszelkiej pomocy i ochrony rodzinie. Ochrona ta ma wymiar moralny, polityczny i społeczny; polega na uznaniu wartości rodziny, jej praw jako wspólnoty osób i niezbywalnych zadań społecznych, ale musi mieć także wymiar konkretny i materialny. Rodzina ma bowiem potrzeby ekonomiczne, które oczywiście nie mogą zdominować jej „być", ale muszą być zabezpieczone, by mogła ona istnieć i funkcjonować. System ekonomiczny państwa powinien gwarantować rodzinie odpowiadający jej godności poziom życia i pełny rozwój. Minimum takie można w skrócie określić jako żądanie, by zapewnione były środki utrzymania rodziny i by rodzina miała swój dom. Musi ona mieć również gwarancję, że w przypadku niekorzystnych zdarzeń losowych znajdzie w państwie opiekę.

Szczególnie istotne są te postanowienia Karty, w których mowa o konieczności zapewnienia tzw. mieszkania rodzinnego i płacy rodzinnej, a więc takiej, która zapewni godne utrzymanie całej rodzinie bez potrzeby angażowania w pracę obojga rodziców, przy czym praca matki w domu winna być uznana i szanowana zgodnie z wartością, jaką przynosi ona rodzinie i społeczeństwu. Karta zwraca uwagę, że wynagrodzenie za pracę, jeżeli nie ma wymiaru płacy rodzinnej, winno być uzupełnione z innych środków społecznych, jak zasiłki rodzinne albo wynagrodzenie pracy domowej jednego z rodziców. Przesłaniem tej dyspozycji Karty jest zwrócenie uwagi na to, że dla dobra wspólnoty państwowej należy zapewnić rodzinie jej godziwe funkcjonowanie, a zatem państwo winno zrozumieć, że to w jego interesie, czyli interesie tworzących je ludzi i wspólnot, jest zabezpieczenie im godnego życia.

Mieszkanie rodzinne to mieszkanie, do którego każda rodzina ma prawo, tak by można było wieść w nim życie rodzinne, dostosowane do liczby jej członków, w miejscu zapewniającym podstawowe usługi konieczne do życia rodziny i wspólnoty. Człowiek musi mieć dom, który jest jego mieszkaniem. „Jest ono potrzebne, żeby człowiek mógł przyjść na świat, wzrastać, rozwijać się, żeby mógł pracować, wychowywać i wychowywać się, żeby ludzie mogli tworzyć tę najgłębszą i podstawową jedność, której na imię rodzina"[19].

[19] Jan Paweł II, *Budujemy dom Boży razem z domami dla ludzi* (Homilia wygłoszona w rzymskiej parafii św. Józefa na Forte Boccea, 18 III 1979), w: tenże, *Nauczanie Papieskie*, t. II, 1, 1979, Poznań 1990, s. 276-279.

Taką samą ochroną społeczną powinny być otoczone rodziny emigrantów, stanowiące w świecie współczesnym wielki problem. Powinny mieć one prawo do łączenia się w ramach rodziny, a także do uszanowania ich własnej kultury.

Karta wskazuje również, że w ramach prawa rodziny do właściwej prorodzinnej polityki państwa powinna mieścić się nie tylko polityka w kwestiach gospodarczych, społecznych i finansowych, ale także prawnych. Interpretować to należy jako zakaz tworzenia prawa godzącego w rodziny, nie uwzględniającego ich potrzeb osobowych, politycznych i socjalnych. Karta wskazuje, że nie wolno rodziny pozbawiać prawa do nabywania i posiadania dóbr prywatnych, które sprzyjałyby stabilizacji życia rodzinnego, oraz że prawo dotyczące własności i dziedziczenia winno respektować potrzeby i uprawnienia członków rodziny.

Międzynarodowe akty praw człowieka poświęcają dużo uwagi prawom socjalnym. Im dedykowano Pakt Gospodarczy i akt o znaczeniu regionalnym – Europejską Kartę Społeczną. W dużej części mają one charakter deklaratywny, częściowo, niestety, życzeniowy i mimo ich ratyfikacji przez państwa w niewielkim zakresie są realizowane. Ich teksty dowodzą jednak świadomości, jaką ma społeczność międzynarodowa odnośnie do tego, że aby „być", trzeba również mieć odpowiednie warunki życia.

Powszechna Deklaracja – jak wiadomo nie mająca znaczenia normatywnego, ale funkcjonująca mocą autorytetu moralnego – formułuje wypowiedź co do prawa człowieka do otrzymywania sprawiedliwego i wystarczającego wynagrodzenia, zapewniającego jemu samemu i jego rodzinie egzystencję godną dostojeństwa ludzkiego, a w razie konieczności do korzystania z innych środków opieki społecznej. Czytając te sformułowania stwierdzić należy ich zasadniczą zgodność z zapisami Karty Praw Rodziny Stolicy Apostolskiej. W Powszechnej Deklaracji umieszczono także prawo każdego do odpowiedniej stopy życiowej, co jest zgodne z tekstem Karty, w którym mowa o poziomie życia odpowiadającym godności rodzin.

Na grunt normatywny zapisy Powszechnej Deklaracji przenosi Międzynarodowy Pakt Praw Gospodarczych, Społecznych i Kulturalnych. O prawach socjalnych mówi się w nim często właśnie w optyce praw rodziny, co oznacza uznanie tego, że nie wystarcza zapewnienie samej jednostce praw socjalnych, muszą one mieć przełożenie na teren wspólnoty rodzinnej, w której ona żyje i rozwija się.

Istnieje zasadnicza zbieżność między Kartą a uniwersalnymi prawami człowieka w treści socjalnych praw rodziny. Jest jednak różnica zasadnicza w ich usytuowaniu. W Karcie stanowią one samoistne prawo rodziny jako autonomicznego podmiotu zbiorowego, nie jako wspólnoty pojedynczych osób o sobie właściwych prawach. W aktach uniwersalnych natomiast przyznawane są człowiekowi, jednostce i przez nią przenoszone na grunt rodziny.

Regionalne akty praw człowieka nie podnoszą kwestii socjalnych praw rodziny, nawet w perspektywie praw człowieka. Mowa w nich o prawach obywatelskich i politycznych jednostki. Wskazywano jednak, że wszystkie postrzegają rodzinę jako komórkę społeczną i zobowiązują państwa do jej ochrony i udzielania jej pomocy, co interpretować można również jako zabezpieczenie jej praw socjalnych. Nie przeniesiono jednak do nich dyspozycji Powszechnej Deklaracji czy Paktu Gospodarczego.

Państwa Eurłopy złączone w Radzie Europy, choć nie umieściły w Konwencji Praw Człowieka sprawy socjalnego położenia rodziny, to jednak poświęciły kwestii praw socjalnych odrębny akt prawny – konwencję Europejska Karta Społeczna. W niej można odnaleźć szereg dyspozycji dotyczących zabezpieczeń socjalnych rodziny, widzianych w optyce bądź praw indywidualnych, bądź nawet w wymiarze wspólnotowym.

Ważne znaczenie należy także przypisać zaleceniu R/81/15 Komitetu Ministrów Rady Europy z 1981 r. dotyczącemu praw małżonków do zajmowania mieszkania rodzinnego i do użytkowania przedmiotów znajdujących się w nim.

W Europejskiej Karcie Społecznej mowa jest przede wszystkim o ogólnym prawie rodziny do ochrony społecznej, prawnej, ekonomicznej, tak by zabezpieczony był jej rozwój. W sferze socjalnej ochrona ta realizuje się w podobnych płaszczyznach, jak te, o których mówi Karta Praw Rodziny i akty uniwersalne. A zatem wskazuje się na prawo pracujących do wynagrodzenia zabezpieczającego odpowiedni poziom życia ich i ich rodzin i przekłada się to prawo na zobowiązanie państwa.

11. Refleksja końcowa prowadzi do opinii, że Karta Praw Rodziny Stolicy Apostolskiej, przekładająca wartość rodziny na kategorię praw rodziny, w pełni i konsekwentnie widzi te prawa jako prawa podmiotowe wspólnoty, przysługujące jej właśnie jako wspólnocie, mocą jej własnego i niezbywalnego, przyrodzonego prawa do istnienia i rozwoju. Karta widzi więc rodzinę jako podmiot własnych praw, które państwo, składające się przecież z wielości rodzin, musi właściwie odczytać, uznać i ochraniać. Gdy chora jest rodzina, chorować musi i państwo. Świadomość tego winna pobudzać państwo do opieki i pomocy rodzinom i do stworzenia takiego ustroju, w którym prawa rodziny znajdą pełny respekt.

Takie widzenie nie w pełni jeszcze funkcjonuje w społeczności międzynarodowej, które w takiej czy innej formie uznaje rodzinę i jej rolę, ale głównie w pryzmacie jej wymiaru społecznego. Decyduje to także o treści międzynarodowych aktów praw człowieka, które poświęcają uwagę rodzinie, ale czynią to przede wszystkim przez odniesienie do społeczeństwa lub praw jednostkowych. Wiele postanowień w materii rodziny satysfakcjonuje, ale czeka jeszcze na pełną waloryzację rodzina jako wspólnota osób, której wyłącznie oddana została misja przekazywania życia. Jest to trudne, bo wy-

maga wprowadzenia do społeczności międzynarodowej uniwersalnych wartości humanistycznych, dotyczących osobowego wymiaru rodziny jako jedności, oraz wartości każdej tworzącej ją ludzkiej osoby, w tym także dziecka nie narodzonego. Wymaga zrozumienia, że tak jak każda ludzka istota od samego poczęcia jest nosicielem równej wszystkim godności, tak samo rodzina jest nosicielem godności, które razem trzeba jasno i zdecydowanie wpisać w prawa ludzkiej wspólnoty.

Karta Praw Rodziny Stolicy Apostolskiej może służyć za wzorzec dla ustawodawstwa rodzinnego i polityki społecznej państw. I oby była tak traktowana, bo we współczesnych czasach kryzysu moralnego, społecznego i gospodarczego rodzina wymaga ratunku i dostrzeżenia w niej dobra zdolnego ten kryzys odwrócić.

Czas zrozumieć, że „przyszłość ludzkości idzie przez rodzinę" (*Familiaris consortio*, 86).

Josef PIEPER

„KTO JEST BEZ WINY…”*

Jak łatwo – w mechanizmie totalitarnego systemu władzy – może coś być pierwszym krokiem na drodze, na której tylko z trudem nie postawi się drugiego, a następnych kroków już nie można uniknąć – chyba że dzięki całkowicie heroicznej decyzji, której raczej nie należy się zwyczajnie od człowieka domagać.

„Przygodnym świadkiem wieszania”, jak Eta Harich-Schneider twierdzi o sobie, na szczęście nigdy nie byłem. Natomiast w latach 1966-1968 uczestniczyłem przez wiele dni jako świadek naoczny i ze słyszenia w „procesie zbrodniarza wojennego” prowadzonym przed sądem krajowym w Münster. Chodziło o akcje policyjne w Stanisławowie – mieście pierwotnie polskim, po pakcie Hitlera ze Stalinem w 1939 roku zajętym przez Rosjan, które w czerwcu 1941 zostało zdobyte przez wojska niemieckie, a dziś z kolei należy do Rosji. Byłem dobrym znajomym jednego z sędziów w tym procesie, i to on obiecał mi, że będzie mnie zawsze powiadamiać, kiedy należy spodziewać się szczególnie ważnego dnia rozprawy.

Oto pewnego poranka wszedłem na salę sądową; w milczeniu, jako że rozprawa była już w toku, wskazano mi wolne krzesło. Przewodniczący wzywał właśnie głównego oskarżonego do złożenia zeznania, jak z tym „wszystkim” zaczął. Podniósł się dobrze wyglądający mężczyzna, który w jasnej, przemyślanej mowie umiał doskonale przedłożyć swą sprawę. Był o jakieś pięć lat młodszy ode mnie, a więc w czasie zarzucanego mu przestępstwa nie miał jeszcze trzydziestu pięciu lat. Jak zaczyna się coś takiego? Dokładnie to pytanie nurtowało również mnie; nurtuje mnie ono nadal. Mogło wprawić w zadumę to, cośmy usłyszeli w ciągu kolejnych dni. Gdybym znalazł się w podobnej sytuacji jak ten młody wówczas oficer policji – co uczyniłbym sam, w tym trudno postrzegalnym momencie, w którym zaczęło się nieszczęście?

Gdy Stanisławów został zdobyty przez prące stale do przodu niemieckie oddziały, oskarżony otrzymał zadanie założenia ze swoimi ludźmi w zdobytym mieście centralnej placówki policji. Od razu stał się więc przełożonym władz. Pewnego dnia pojawiła się u niego – jak zeznawał – delegacja obywateli, którzy po nieopisanym bałaganie pierwszego przestraszenia znowu odnajdywali się w pewnej normalności. Powiedzieli szefowi policji o wielu

---

* Fragment książki: J. Pieper, *Eine Geschichte wie ein Strahl. Autobiographische Aufzeichnungen seit 1964*, München 1988, ss. 164-168.

aktach przemocy, jakie miały miejsce w mieście w czasie panowania Rosjan; pokazali zdjęcia pobitych i maltretowanych, dołączając jednocześnie listę nazwisk sprawców: niektórym z nich udało się uciec, w większości jednak przebywali jeszcze w mieście i byli powszechnie znani. Od niemieckiej policji porządkowej, która początkowo cieszyła się dużym zaufaniem, oczekiwali teraz ukarania winnych. „Wytłumaczyłem ludziom, że o takich środkach nie mogę decydować. Musieliby się zwrócić do nadrzędnej instancji w Łodzi; tam powinni przedstawić dokumenty". – „Czy to zrobili?" – zapytał przewodniczący. „Ale pan sam niczego nie przedsięwziął?" – „Tak, zrobili to; ja oczekiwałem i w ogóle niczego sam nie podjąłem! Trwało to zresztą dosyć długo, zanim z Łodzi przyszło zawiadomienie. Przysłano mi listę nazwisk, którą już znałem, a na której wiele nazwisk było zaznaczonych krzyżykiem. To oznaczało, że jedne z wymienionych osób należało aresztować, a inne rozstrzelać". Oskarżony zamilkł; to ostatnie zdanie zostało powiedziane w tonie zamykającego oświadczenia. Przewodniczący uznał trwające milczenie za zbyt długie, zapytał więc ostro: „A potem?" – „Potem wypełniłem rozkaz! Powiedziałem sobie: sprawę zbadano w Łodzi". – „Wtedy jednych pan uwięził, a drugich zakatrupił?" – „Nie, panie przewodniczący, nie zakatrupiłem! To było stracenie!" – „Jaka jest różnica?" – „Oznajmiłem skazanym, co ich czekało, i zanim wydałem rozkaz strzelania, dobyłem szpady".

Aż do tego momentu ów mężczyzna zdawał się mówić bez zauważalnego podniecenia, sam przekonany i wiarygodny. Pomyślałem: założywszy, że powiedział prawdę, być może, czy nawet prawdopodobnie nie postąpiłbym inaczej w podobnej, przez wojnę określonej i dla jednostki trudno rozpoznawalnej sytuacji. Zaraz jednak stało mi się jasne, jak łatwo coś takiego – w mechanizmie totalitarnego systemu władzy – może być pierwszym krokiem na drodze, na której tylko z trudem nie postawi się drugiego, a następnych kroków już nie można uniknąć – chyba że dzięki całkowicie heroicznej decyzji, której raczej nie należy się zwyczajnie od człowieka domagać. Przeszło mi przez myśl zdanie z *Galilei* B. Brechta: „Nieszczęśliwy kraj, któremu potrzeba bohaterów".

Proces toczył się dalej. Zniecierpliwiony sędzia z niepowstrzymanym gniewem postawił następne pytanie: „Czy później, przy masowych rozstrzelaniach karabinami maszynowymi, wyciągał pan również swoją szpadę? Czy to były także stracenia? Co to było?" W tym momencie postawa oskarżonego zmieniła się radykalnie. Jego mowa wpadła niejako w poślizg. Najpierw wiele rozprawiał o rzeczach, o których wówczas w ogóle nie mógł nic wiedzieć, na przykład o Konferencji w Wannsee, na której zostało postanowione „ostateczne rozwiązanie" kwestii żydowskiej. Sędzia przerwał mu machnięciem ręki i powtórzył swoje pytanie: „Co stało się wtedy? Jak pan sam się zachował?" Każdemu przecież wiadomo, jak straszne rzeczy rozegrały się wtedy na tyłach frontu na Wschodzie, i nie tylko tam. Oskarżony, jak wykazał proces, nie tylko nadzorował wykonywanie rozkazów „zgodnie z obowiązkiem", lecz uczestniczył w okrutnych aktach przemocy, w szczegól-

nie bestialski sposób okazując szał na widok krwi. To jest także, jak mi niedawno powiedziano, racja, dla której prośba o ułaskawienie skazanego na dożywotnie pozbawienie wolności już dwukrotnie została oddalona. A więc jeszcze dziś (1986 r.) skazany, który przekroczył już siedemdziesiąty piąty rok życia, pozostaje w więzieniu.

Nie uczestniczyłem już w procesie, w którym cała grupa oskarżonych stała przed sądem. Ale przypominam sobie dokładnie pewien argument wielokrotnie przytaczany przez głównego oskarżonego: „Nie było przecież w Niemczech nikogo, kto by mi jasno powiedział: to, co robisz, jest krzywdą". Myśli moje ciągle wracały do tej granicy, której nie można wyznaczyć z pewnością, na której kończy się to, co jeszcze daje się usprawiedliwić, a zaczyna się obszar właściwej krzywdy. Wciąż dźwięczy mi w uszach to pytanie oskarżonego, podniesione bezradnie na tej linii demarkacyjnej, pozostawione bez odpowiedzi, a później oczywiście całkiem przemilczane: „Co mogłem zrobić?"

Wszystko to powróciło mi we wspomnieniu przed kilkoma tygodniami, podczas nagrywania programu telewizyjnego *Świadkowie stulecia*. Naturalnie wśród wielu skierowanych do mnie pytań nie mogło zabraknąć jednego: „Czego się pan dowiedział o zbrodniach reżimu narodowosocjalistycznego i jak pan na to reagował?" W pierwszym tomie moich autobiograficznych szkiców, który ukazał się w roku 1976, wyczerpująco przedstawiłem, co mi, jako pełniącemu funkcję „psychologa wojskowego", opowiedział po raz pierwszy o wymordowaniu Żydów na Ukrainie naoczny świadek, młody jeszcze rekrut. Jak zareagowałem na to. To, co usłyszałem, ze wszystkimi szczegółami opowiedziałem przy okazji wieczornego spotkania moim towarzyszom, którzy podobnie jak ja byli członkami niemieckiego Wehrmachtu w randze kapitana lub majora. Z wyjątkiem jednego, który głośno pochwalał takie akcje jako doskonałe rozwiązanie sprawy żydowskiej, wszyscy pozostali milczeli. Przed kamerą powiedziałem to, co w mojej książce dla uniknięcia wielkich słów pozostało niedopowiedziane: mianowicie, że wówczas wobec moich towarzyszy nazistów określiłem haniebne zajścia jako „ohydne przestępstwo"; nie potrzeba było oczywiście do tego nazbyt wiele odwagi. Ale publicznie także ja milczałem. Czy nie powinienem był wołać: tu stała się straszna zbrodnia? Inni, nieliczni czynili to przecież i płacili za to życiem. Krótko po wojnie pisała mi Inge Scholl, że jej brat czytał moje książki. Na początku zaś 1986 roku siostra Willego Grafa, który również należał do kręgu „Białej Róży" („Weisse Rose") i został skazany, przysłała mi fotokopię karteczki z dziennika jej brata: „Przeczytałem J. P. *Über das christliche Menschenbild*" (*O chrześcijańskiej wizji człowieka*).

Dwojako zbulwersowany i zawstydzony odczytuję te słowa. To, o czym jedni piszą, inni czynią.

Tłum. *Ks. Alfred Wierzbicki*

Tadeusz STYCZEŃ SDS

RODZINA ŹRÓDŁEM I SZKOŁĄ ŻYCIA[1]

Wszystko zdaje się wskazywać, że rak, toczący tkankę współczesnego społeczeństwa ludzkiego we wszystkich kondygnacjach i wiązadłach jego budowli [...], zapuścił swój korzeń w obręb rodziny, komórki życia społecznego – i tam wcale nie został przezwyciężony.

Nikt bodaj nie zechce zaprzeczyć, że rodzina jest źródłem życia. Wszak rodzina przez to właśnie jest rodziną, że rodzi, że daje początek życiu nowego człowieka, że życie to chroni i pielęgnuje, że je zabezpiecza i troszczy się o nie. Człowiek rodzi się przez rodzinę i w rodzinie. To przecież oczywistość – powie każdy.

Nikt też zapewne nie zechce zaprzeczyć temu, że rodzina jest szkołą życia. Wszak to ona właśnie jest w pierwszym rzędzie akuszerką owych drugich, duchowych narodzin człowieka, narodzin nie mniej ważnych od tych pierwszych, tych, o których mówił Chrystus do Nikodema w czasie ich nocnej rozmowy: „Trzeba wam się powtórnie narodzić" (J 3, 7). Wiadomo bowiem, że z czasem każdy z nas musi wziąć sam na siebie rolę swego duchowego rodziciela, przejąć odpowiedzialność osobistą za dzieło swego samospełnienia, dokonujące się wyłącznie mocą własnego rozpoznania prawdy o sobie, mocą samopozania, oraz mocą jej wolnego wyboru, mocą utożsamienia się z samym sobą aktami wolności. Nikt w tym nikogo nie zdoła wyręczyć. Nawet Bóg, który nas stworzył bez nas, nie zbawi nas bez nas – zauważa św. Augustyn. Persona est sui iuris, dodaje szacowna tradycja, est alteri incommunicabilis. Wiadomo jednak, jak bardzo można ułatwić drugiemu zobaczenie siebie. Tytułem przykładu wystarczy tu przywołać kulminacyjny punkt rozmowy Natana z Dawidem. „Kto jest tym człowiekiem?" – pyta Dawid, by przeżyć zaraz wstrząsające olśnienie samopoznania w momencie odpowiedzi Natana: „Ty jesteś tym mężem!" (por. 2 Sm 12, 7). Ale takie olśniewające rozmowy możliwe są tylko pośród bardzo sobie bliskich osób. Chodzi o atmosferę, w której one odkrywają i przeżywają swą jedyność i niepowtarzalność[2]. I tu właśnie rola rodziny jako najbliższego środowiska

[1] Niniejszy artykuł prezentuje tekst odczytu wygłoszonego 3 XII 1990 r. w ramach sympozjum: *Tak – życiu. Tak – prawdzie*, zorganizowanego przez Instytut Studiów nad Rodziną ATK w Warszawie-Łomiankach, z okazji uroczystości piętnastego roku jego istnienia.

[2] Por. Karol Kard. Wojtyła, *Rodzina jako communio personarum*, „Ateneum Kapłańskie" 66 (1974) z. 3, s. 347-361, oraz tegoż autora: *Rodzicielstwo jako communio personarum*, „Ateneum Kapłańskie" 67 (1975) z. 1, s. 17-32.

ludzkiego jest jedyna i niezastąpiona. Ona więc przede wszystkim staje się tą szkołą, w której człowiek uczy się tak patrzeć na siebie, by zobaczyć siebie, i aby widząc umiał przyjąć to, co zobaczy. Jest więc szkołą, w której człowiek dojrzewa swe człowieczeństwo, i szkołą, w której dojrzewa on do swego człowieczeństwa, do tej decyzji, która staje się jego życia przełomem, datą jego nowych narodzin. I znowu chodzi tu o oczywistości.

W sumie, rodzina jest rodziną, gdyż rodzi człowieka rodząc go fizycznie: jest źródłem jego życia, i pomagając mu urodzić się samemu duchowo: jest szkołą życia.

A przecież słowa: „rodzina źródłem życia" – „rodzina szkołą życia", wypowiadane dziś, brzmią niczym prowokacja. Są wyzwaniem. Nigdy bodaj przedtem ich normatywne znaczenie nie kłóciło się tak radykalnie, czyli u samych korzeni, jak dzisiaj z ich faktycznym znaczeniem. Poddajmy się w tym miejscu błyskawicznemu testowi w postaci pytania: Czy dla kogoś z nas tutaj obecnych jest rzeczywiście aż tak wielkim zaskoczeniem rodzina, która zabija tych, których rodzi? Czy nie mamy w gronie swych znajomych, a może nawet wśród swoich przyjaciół, osób, które walczą o prawo rodziny do zabijania swych dzieci? Odpowiedzmy sami sobie na to pytanie. A przecież fenomen rodziny zabijającej tych, których rodzi, nie przestaje przez to ani na moment być czymś absurdalnym, niedorzecznym, a więc czymś, co w świecie człowieka – istoty racjonalnej i wolnej – winno być absolutnie niemożliwe. A czy nie jest możliwe? Contra factum nullum argumentum. Jaki jest więc wynik naszego testu? Czego jest on znakiem?

Oto jak niepostrzeżenie dla nas samych stajemy się ofiarami statystycznej moralności: to, co faktyczne, to normalne, a co normalne, to moralne. Światło oczywistości rozumu zostaje niejako porażone siłą oczywistości faktu. Rozum zaczyna objawiać swą niemoc – w nas – wobec mocy faktu. Siła faktu zdaje się sobie kpić niejako z rozumu urągając jego prawdzie i normie. Stąd też krok tylko do enuncjacji takiej jak ta oto: życie jest silniejsze od logiki. Wystarczy, że na dodatek jeszcze Hegel podpowie: „To, co faktyczne, jest rozumne", byśmy uwierzyli, iż jest to jedyna forma rozumności, na jaką wolno nam sobie pozwolić...

Tylko gdzie wówczas jeszcze miejsce na: „Plus ratio quam vis", któreśmy – w imię kultury – przez tyle wieków przeciwstawiali prawu dżungli: „Plus vis quam ratio", i którym nieugięcie odpowiadaliśmy w ciągu dziejów na zakusy i wyzwania różnych odmian „Cuius regio eius religio"? Jak zdajemy w tym miejscu egzamin w świetle kryterium wolności, któreśmy na nowo tak olśniewająco jasno i uroczyście, i tak dramatycznie zarazem przypomnieli samym sobie i światu w latach zwycięskiego zmagania z totalitaryzmem: „2 + 2 musi być zawsze cztery!"? Gwałci wolność, kto gwałci prawdę! Zadeptuje swe sumienie, kto prawdę usiłuje pod-

dać swej wolności! Oto cośmy chcieli podkreślić jako warunek sine qua non ocalenia własnego człowieczeństwa, naszej ludzkiej godności. Aby – ocknąwszy się – nigdy już nie zapomnieć tragicznej lekcji zniewolenia i samozniewolenia. By na zawsze zapamiętać. Czy nie po to był ten krzyk „Solidarności" znad Bałtyku?

Jak zatem w kontekście tego wszystkiego wygląda dziś nasza teza tytułowa: „Rodzina źródłem życia – rodzina szkołą życia"? Czy nie należałoby jej zamienić na tezę: „Kres rodziny jako źródła życia i szkoły życia"?

Trzeba się tej prowokującej do namysłu konstatacji uważnie – i odważnie – przyjrzeć. Bez postawienia trafnej diagnozy schorzenia współczesnej rodziny, wszelka terapia okaże się mało skuteczna. Kto wie, może sam diagnosta musi w pierwszym rzędzie zadbać o wzmożenie siły swego spojrzenia? Przypomina się tu Chrystusowe: „Lekarzu, ulecz samego siebie!" (Łk 4, 23). Trzeba nam, jak się zdaje, w momencie euforii zwycięskiego przełomu w walce ze światowym totalitaryzmem sięgnąć przenikliwym wzrokiem aż do miejsca – najważniejszego z ważnych – do którego zdołał się wedrzeć i głęboko w nim swój korzeń zapuścić duch-upiór współczesnego totalitaryzmu.

Korzystamy tu z formuły słownej Hanny Arendt: „k o r z e n i e w s p ó ł c z e s n e g o t o t a l i t a r y z m u" (z czego nie musi oczywiście wynikać, że sama autorka tej formuły widzi dokładnie ten korzeń). Wszystko zdaje się wskazywać, że rak toczący tkankę współczesnego społeczeństwa ludzkiego we wszystkich kondygnacjach i wiązadłach jego budowli polega na próbie zdominowania prawdy przez wolność, że zapuścił swój korzeń w obręb rodziny, komórki życia społecznego, wtargnął dosłownie w samo jej łono, i tam właśnie wcale nie został przezwyciężony. Przeciwnie, szerzy w niej swe niszczycielskie dzieło. R o d z i n a z a b i j a j ą c a t y c h, k t ó r y c h r o d z i, i p r e t e n d u j ą c a – w i m i ę w o l n o ś c i – d o t e g o, ż e m a p r a w o t o c z y n i ć...

Mówi się dzisiaj często, nawet w dokumentach Magisterium, o tzw. z ł u s t r u k t u r a l n y m, a nawet s t r u k t u r a l n y m g r z e c h u, o s t r u k t u r a c h g r z e c h u. Wydaje się to chyba uzasadnione w przypadku banalizowania, a nawet próby usprawiedliwiania, czy wręcz uprawomocniania absurdu tam właśnie, gdzie znajduje się najgłębsze źródło i fundament dźwigający wszystko i decydujący o spoistości wszystkiego, co nazywamy społecznym ładem i porządkiem. Czy aprobata dla absurdu w miejscu, które jest spoidłem całej tej struktury, nie jest aprobatą dla jej całkowitej dekompozycji, dla destrukcji całej budowli? Czy może być zatem mowa o ratunku dla ludzkości bez przezwyciężenia zagnieżdżonego w tym właśnie miejscu – w rodzinie – absurdu, noszącego wszelkie znamiona totalitaryzmu?

Wydaje się, że instytut „q u i c u r a m f a m i l i a e h a b e t", czyli instytut, którego racją bytu jest troska o rodzinę, winien w obecnej sytuacji swą pierwszą troskę zwrócić w tę właśnie stronę. Bo jeśli próba tej diagnozy jest

trafna, to czy jest w świecie sprawa od niej ważniejsza? Nie czas myśleć o różach w ogrodzie, gdy lasy dokoła płoną i niebawem pożar pochłonie ogród wraz z różami. Należy podjąć globalną i natychmiastową akcję ratunkową. Lecz zacząć trzeba od precyzyjnego rozpoznania choroby. Pozostańmy więc przy diagnozie.

Wstępnie została ona już postawiona: rodzina, która zabija tych, których rodzi, to absurd. Jego wybór przez istotę rozumną i wolną to akt moralnego samounicestwienia. Śmiercionośny cios zadany przez rodzącego rodzonemu przez siebie człowiekowi to dla człowieka rodzącego cios moralnie – i to w sposób nieuchronny – samobójczy. Ale nie koniec na tym. Wybór tego absurdu ulega bowiem spiętrzeniu przez to, że staje się początkiem walki o prawo dla niego – w imię wolności. Wypada nam zatem bliżej zbadać jego samonapędzającą się dynamikę, logikę jego samonakręcającej się ekspansji. Słowo „logika" nie wydaje się może na miejscu dla charakterystyki czegoś, co jest absurdem, ale – przypomnijmy *Hamleta* – „w tym szaleństwie jest metoda". Gurges gurgitem vocat. Absurd wywołuje absurd. Sprawca absurdu bowiem nigdy nie jest – na szczęście! – pewny swego. I jego dzieło, i on sam potrzebuje podpórek dla tego, co się wskutek nie-logiki samo rozsypuje. Szuka więc pomocy, szuka wspólników w batalii o prawo do absurdu. Szuka i znajduje ich. Nic bardziej od „złej wiary" nie szuka usprawiedliwienia dla siebie. W taki oto sposób absurd o totalitarnych znamionach, zagnieżdżony w rodzinie, a więc w postaci prawa do zabijania tam, gdzie się rodzi, wywołuje – ze względu na zupełnie szczególne miejsce rodziny w tkance społeczeństwa ludzkiego – niesłychanie spiętrzoną spiralę i rozpędem swej dynamiki przybiera rozmiary zjawiska wojny totalnej o zasięgu globalnym. Niedawno Polskie Radio podało za Radiem Watykańskim do wiadomości, że w Brazylii ginie co roku na polu tej bitwy cztery miliony istnień ludzkich. Polem tej najbardziej morderczej i najbardziej bezszelestnej ze wszystkich wojen jest właśnie łono rodziny. Oto też miejsce, gdzie rodzina w sojuszu ze wszystkimi swymi wspólnikami zabijając dokonuje – wraz z całą piramidą sprzymierzonych z nią w dziele tego zabójstwa podmiotów – aktu zbiorowego samobójstwa.

Niektóre aspekty tej supernowoczesnej wojny trzeba naświetlić.

1. Wojnę tę toczą ludzie silni z ludźmi zupełnie bezsilnymi, a więc w sposób oczywisty niezdolnymi do agresji i właśnie dlatego w sposób oczywisty niewinnymi. Już samo to rozstrzyga definitywnie o moralnej kwalifikacji tej wojny. Nie może tu w ogóle wchodzić w grę okoliczność obrony innych lub samoobrony przed agresją nastającego na życie napastnika. Uśmiercanie tych istot ludzkich staje się więc nieuchronnie aktem – nie dającego się niczym moralnie usprawiedliwić – mordu.

2. Ilość ofiar tej wojny przekroczyła ilość ofiar wszystkich dotąd prowadzonych wojen, przy czym dysproporcja ta rośnie w zatrważający sposób

dosłownie co minutę: W Polsce co minutę padają – statystycznie – dwie jej ofiary. Dokonuje się to teraz. W czasie, kiedy my obradujemy, ma miejsce egzekucja.

3. W wojnie tej ma swój pierwszoplanowy udział – gdy idzie o wykonawstwo zdecydowanego wcześniej wyroku śmierci – armia ludzi, którzy wedle swego powołania i dotychczas uznawanych zasad swej deontologii, mają służyć ochronie życia i zdrowia człowieka. Chodzi tu więc o całą rzeszę ludzi i stojących za nią społecznych instytucji, jak medycyna – i jako nauka, i jako sztuka, oraz związany z nią przemysł medyczno-farmaceutyczny. *Śmierć jest moim rzemiosłem* – ten tytuł książki R. Merle'a poświęconej R. Hoessowi daje się tu przenieść na ludzi, których profesja – jeśliby wierzyć składanej w jej imię przysiędze – zobowiązuje do służby życiu.

4. Od niedawna wojna ta toczy się w majestacie tych instytucji prawnoustrojowych, na których zbudowane jest nowoczesne państwo demokratyczne, zwłaszcza zaś system prawodawstwa, a dalej system oświaty i edukacji narodowej, czyli instytucji, które – w szczególności demokratyczne ustawodawstwo! – uchodzą za wyraz szczytowych osiągnięć myśli Oświecenia i kultury politycznej Zachodu, proklamowanych w hasłach Rewolucji Francuskiej: wolności, równości i braterstwa wszystkich ludzi.

5. I wreszcie, by spojrzeć na to wszystko raz jeszcze w perspektywie punktu wyjścia, wojnę tę wypowiedzieli ludzie, o których tu cały czas mowa, nie jakimś swoim wrogom, ludziom dalekim i obcym, lecz ludziom sobie możliwie najbliższym, owszem, najbliższym z najbliższych, bo z własnej „krwi i ciała zrodzonym", wypowiedzieli ją rodzice: matki i ojcowie – swoim własnym dzieciom. To z ich inicjatywy została nakręcona cała ta spiętrzona spirala społeczna, w wyniku której stało się możliwe podskórne panoszenie się totalitaryzmu w warunkach stwarzających wszelkie pozory panowania demokratycznego ładu i niczym nie zakłóconego światowego pokoju. Dicunt pax et non est pax...

Błyskawiczny przegląd niektórych punktów owej spirali absurdów – sprowokowanej decyzją rodzicieli zabicia tego, kogo rodzą – ujawnia, kto przede wszystkim staje się ofiarą ciosu wymierzonego w ich dziecko. Czy nie wystarczy samo postawienie tego pytania, by odkryć, iż żyjemy pośród społeczności ludzi moralnie umarłych? Oto czym się w wyniku tego działania staje nasze społeczeństwo. Tu już – jak widzimy – nie chodzi o to, o ilu jest nas w nim fizycznie mniej, tu chodzi o to, owszem, przede wszystkim o to, o kogo nas jest w nim więcej. Stajemy się społeczeństwem morderców, zbiorowiskiem „martwych dusz". Powiedziano: „drzewa umierają stojąc..." A ludzie? Mogą żyć – dostatnio i zdrowo – będąc umarłymi jako ludzie. Są, owszem, ludzkim zbiorowiskiem. Czy są ludzkim społeczeństwem? Wspólnotą osób?

Czym zatem staje się rodzina, zwłaszcza w perspektywie pytania: „Co z rodziną – źródłem życia, i rodziną – szkołą życia"? Myślę, że odpowiedź na

to pytanie widać bodaj najlepiej oczyma tych dzieci, które tragiczna prawda skazała na rozpoznanie w swych własnych rodzicach zabójców kogoś z ich grona, siostry, brata, i pytających: dlaczego nie mnie? A przecież to tylko jeden z wielu punktów – pierwszy, nie ostatni – do odpowiedzi na nasze pytanie.

Tak oto samobójczemu unicestwieniu ulegają kolejno instytucje, na których wznosi się cała struktura demokratycznego państwa, które winno chronić za pośrednictwem prawa podstawowe dobra i uprawnienia obywateli na obszarze podległym jego jurysdykcji. Fundamentem tych dóbr jest oczywiście dobro życia. Prawodawca, który w tym względzie wprowadza wyjątek, i to w odniesieniu do kategorii najsłabszych z obywateli, uderza w samą rację, która prawo czyni prawem, a państwo państwem. Prawo staje się legalnym bezprawiem, państwo zaś tegoż bezprawia pierwszym poplecznikiem.

Na mocy tegoż prawa lekarz, sługa życia i zdrowia ludzkiego, otrzymuje nominację do wykonywania odtąd zawodu państwowego kata. Jego profesją staje się odtąd wykonywanie wyroków śmierci, z tą jednak różnicą, iż nie będą to egzekucje wyroków orzekanych przez sąd w wyniku przeprowadzonego śledztwa, stwierdzenia przestępstwa i winy skazanego. Skazany bowiem do popełnienia przestępstwa zdolny w ogóle nigdy nie był. Skazany na śmierć zostaje na nią skazany nie dlatego, że jest winny...

A więc na podstawie czego został skazany na śmierć i przez kogo? I kto ponosi odpowiedzialność za skazanie na śmierć niewinnego? Kto za nią odpowie?

Wystarczy znowu postawić tylko te pytania, by obnażyć t o t a l i t a r n y c h a r a k t e r p a ń s t w a, które samo oddało swe – demokratyczne – struktury na służbę zmasowanego mordu milionów niewinnych istnień ludzkich. Totalitarne zachowania rodziców w stosunku do swego dziecka, zaaprobowane przez państwo, nie mogą dać innego wyniku, aniżeli ten, który dały. Nic w tym zresztą dziwnego: wszak to rodzice, którzy wybrali absurd w łonie swej rodziny, zdecydowali równocześnie jako obywatele społeczności państwowej, iż zyskał on potem legitymację ze strony ich państwa. Nie odbiera mu to ani o jotę znamienia absurdu, nie odbiera mu także jego samoniszczących mocy w stosunku do wszystkich podmiotów, które się nań decydują. W perspektywie... już nie tylko samozagłada rodziny, ale samozagłada państwa, samobójstwo demokracji i definitywny zmierzch kulturowy ludzkości.

Jak tej katastrofie zapobiec? Jak powstrzymać dzieło samozagłady ludzkości? Jak przeprowadzić skuteczną akcję ratunkową?

Cały czas pokazując diagnozę schorzenia wskazujemy na jedno jedynie możliwe wyjście z całej tej spirali zła prowadzącej do zbiorowego samobójstwa ludzkości. Oto jedyne wyjście: O s z c z ę d ź o f i a r ę, a o c a l i s z s i e b i e! Wyjście z kulturowej zapaści, w jakiej znalazła się ludzkość, która posunęła się do aktu zadeklarowania wojny o wszelkich znamionach totalita-

rnych, ukrytych pod welonem demokracji i wolności, jest tylko jedno. Prowadzi ono poprzez akcję uświadamiającą o tragicznym prawidle tej wojny, przez uświadomienie zabójcy, że jest samobójcą, oraz przez skłonienie go wszelkimi godziwymi środkami, by aktu swojego zaniechał, by zawrócił... By oszczędził siebie.

Zacząć trzeba od wielkiej akcji uświadamiającej. Pokazać to jedno: pierwszą i najbardziej tragiczną ofiarą gwałtu jest nie ten, kto go doznaje, lecz ten, kto go zadaje. My sami musimy zobaczyć, iż wcale nie pomagamy matce, gdy ułatwiamy jej wykonanie podjętego zamiaru, ale że pomagamy jej tylko wtedy, gdy potrafimy ją przekonać, iż jej własnemu dobru służy tylko poniechanie tego zamiaru. Pierwsze niejako, co sami musimy jasno widzieć i wiedzieć, by móc to z kolei innym unaocznić i przekonywająco przekazać, jest to, iż właściwie wcale tak nie jest, że to my rzucamy nienarodzonemu linę ratunkową, lecz przeciwnie – to on, nienarodzony, rzuca nam, tonącym, linę ratunkową. To on jest naszą szansą. Dajemy ją sami sobie wtedy i tylko wtedy, gdy jemu dajemy szansę.

Pozwoliłem sobie z tego powodu tak właśnie zatytułować jeden ze swoich artykułów: *Nienarodzony – miarą demokracji*[3]. Miara demokracji sprowadza się tu do przyjęcia i przejęcia się sokratejską zasadą: „Szczęśliwsza ofiara mordu od swego mordercy" – na wszystkich piętrach współczesnej „zmowy społecznej", jakiegoś „globalnego spisku" silnych przeciw bezsilnemu, przeciwko nienarodzonemu. Z tej perspektywy ukazuje nam współczesny nasz dramat książka Michela Shooyansa: *L'avortement – enjeux politiques*[4]. Biada! Nie temu, kto ginie z twych rąk. Biada tobie! „Nie pytaj, komu bije dzwon! Bije on tobie..."

Wielką nadzieję związaną z światłem promieniującym z tej sokretejskiej intuicji wiozłem w mej podróży ad limina polskiego areopagu. Mam na myśli mój występ wobec reprezentacji Senatu RP – w obecności trzech marszałków – w dniu 11 kwietnia 1990 r., w czasie którego powiedziałem: „Nienarodzony składa dziś w Wasze ręce – w imię dobra naszej odradzającej się Ojczyzny i moralnego ocalenia świata – «złoty róg». Tylko gdy on, nienarodzony, nie będzie się musiał lękać naszej demokracji, my nie będziemy się musieli lękać o naszą demokrację. I o los ludzkiej kultury"[5]. Jadąc na Wiejską, stawiałem na rozum w ogóle, a w szczególności na rozum wzbogacony dramatycznym doświadczeniem naszego kraju, doświadczeniem wolności w warunkach totalitarnej przemocy, doświadczeniem, które znalazło swój tak jednoznacznie czytelny i tak dramatycznie wymowny wyraz w wołaniu „Solidarności": „2

---

[3] „Ethos" 2 (1989) nr 2-3 (6-7) s. 241-255.

[4] Quebec 1990. Książka ta jest w tej chwili dostępna również w języku polskim: *Aborcja a polityka*, Lublin 1991.

[5] *W sprawie człowieka poczętego i nienarodzonego*, „Ethos" 3 (1990) nr 3-4 (11-12) s. 422.

+ 2 musi być zawsze cztery". Wszak znaczy to: kto gwałci rozum i prawdę, ten zadaje gwałt wolności, ten nie tylko innych niewoli, ten niewoli sam siebie; kto prawdę usiłuje poddać swej wolności, ten dokonuje aktu zwyrodnienia swej wolności w samowolę, ten deprawuje swe sumienie...

Nie taję więc, z jak wielkim zaskoczeniem usłyszałem potem z ust jednego z senatorów słowa: „Proszę Księdza, życie jest silniejsze od logiki. Ja nie będę ludzi zsyłał do podziemia". Czyli: mordujmy nadal niewinnych jawnie w majestacie prawa Najjaśniejszej Rzeczypospolitej Polskiej? Ale w takim razie odpowiedzmy sobie sami, także tam na areopagu Rzeczypospolitej, dla kogo i od kogo, i w imię czego było to właśnie wołanie: „2 + 2 musi być zawsze cztery", na progu przełomowych wyborów? Dlaczego tam podkreślono nawet słowo „zawsze"? Na kogo i w imię czego oddaliśmy swe głosy w dniu 4 czerwca 1989 roku?

Przed pięciuset laty przywiózł z Krakowa na sobór do Konstancji ówczesny rektor Wszechnicy Jagiellońskiej przesłanie wyrażone hasłem „Plus ratio quam vis". Ostatnie pięćdziesiąt lat naszej historii to jedno wielkie zmaganie z totalitaryzmem o prymat rozumu nad siłą. Po co? Czy po to, by z ust senatora Rzeczypospolitej Polskiej można było usłyszeć w roku 1990, że siła faktu ma przeważyć nad mocą rozumu? Dziękujemy ci, Panie Senatorze, my: nascituri morituri – za tę odpowiedź.

Pawłowi na ateńskim areopagu powiedziano: Posłuchamy cię innym razem. Na warszawskim areopagu usłyszał z ust Senatora to samo Nienarodzony. Senator musi jednak wiedzieć, co powiedział z wysokości wyższej Izby Polskiego Parlamentu: wyznał swą totalitarną opcję uważając się za rzecznika wolności. Dziękujemy ci, Senatorze, za tę wolność dla silnych, która pozwala bez jakiejkolwiek prawnej ochrony odbierać życie nam, bezsilnym. Dziękujemy ci. Pamiętaj tylko, że „miałeś złoty róg..." Objawić taką ideę wolności, i tej idei bronić w momencie naszego Wielkiego Oświecenia: „2 + 2 musi być zawsze cztery" i wielkiej rozprawy „Solidarności" z światowym totalitaryzmem – to objawić zdumiewający nierozum. Objawić jednak ten nierozum po tak drogo okupionej nauce na temat wolności, to rzecz – by przypomnieć Piotra Skargę – gorsza od zbrodni...[6].

Jak długo trzeba nam będzie czekać jeszcze na chwilę ocknięcia?

W dniu 8 listopada 1990 r. Jacek Kalabiński donosił z Nowego Jorku dla „Gazety Wyborczej": „Prezydent George Bush, jako jedyny z 71 szefów państw i rządów zgromadzonych na nowojorskim szczycie na rzecz pomocy dzieciom, odmówił podpisania deklaracji końcowej, ponieważ nie zawierała potępienia aborcji".

Tyle doniesienie. Czy był to jedynie przypadek, czy też tylko kolejny krok na drodze determinacji Prezydenta we wcielaniu etycznej zasady niezbywalnego prawa człowieka do życia w polityce?

---

[6] Por. Piotr Skarga, *Kazania sejmowe*, Warszawa 1972, s. 666.

Pamiętamy przecież dobrze, jak zbulwersowało nas, Polaków, veto Prezydenta Busha wobec uchwały Kongresu w sprawie pomocy finansowej dla Polski, o którą do tegoż Kongresu zwrócił się nie kto inny, lecz właśnie on sam, George Bush. Dlaczegóż więc było to veto? I to w dodatku w kontekście tak spektakularnego wydarzenia, jakim było triumfalne wystąpienie Lecha Wałęsy przed Zgromadzeniem Narodowym Stanów Zjednoczonych? Cóż za nietakt – mogłoby się wydawać – wobec udręczonej Polski, wobec tak entuzjastycznie witanego i tak szczerze otaczanego wszelkimi oznakami czci i honoru Gościa z Gdańska przez samego Prezydenta i Społeczeństwo Stanów Zjednoczonych? I dlaczego ten gest niekonsekwencji w stosunku do własnego przecież wniosku do Kongresu? Zdumiewające, że polskie środki przekazu zechciały nie zauważyć, i nigdy nie wyjaśniły, tego powodu. Przypomnijmy więc ten powód: Kongres usiłował połączyć akt pomocy dla Polski z aktem finansowego wsparcia przez USA proabortywnej polityki krajów Trzeciego Świata, zwłaszcza Chin. Odpowiedź Busha była jasna i zdecydowana: nie będzie podpisu pod aktem, który oznacza wydanie wyroku na jedno niewinne dziecko, choćby na tym miała skorzystać tak bardzo skądinąd potrzebująca pomocy odradzająca się demokracja w Polsce.

Czy więc jest możliwa etyka w polityce?

Jest ona nie tylko możliwa – jest ona absolutnie konieczna. Jest moralnym imperatywem godziny dziejów.

Oto odpowiedź dla polityków dana przez polityka.

Ale dlaczego na 71 mężów stanu zebranych w Nowym Jorku znalazł się tylko jeden sprawiedliwy? I czy ten jeden sprawiedliwy, skoro jest sam jedyny pośród wszystkich, jest człowiekiem rozumnym? Czy też on jeden tylko okazał się rozumny właśnie dlatego, że odważył się być sprawiedliwy? Tak, jego odmowa na pozór nic nie zmieniła w świecie, który wciąż stawia na zasadę prymatu siły nad słusznością. Ale ten jeden głos na nowojorskim szczycie to zapowiedź przełomu w historii świata. Ten głos zapoczątkował najważniejszy proces w dziejach współczesnego świata[7]. Osąd trwa...

Ma on pewien – omnibus proportionibus servatis – precedens w dziejach. W kontekście sprawy Alfreda Dreyfusa nastąpił przełom w chwili, gdy z ust Emila Zoli padło decydujące słowo: J'accuse! – pod adresem wszystkich odpowiedzialnych za oblicze moralnopolityczne Republiki Francuskiej. Żyd to człowiek! Pisze o tym Hannah Arendt w *Korzeniach totalitaryzmu*[8]. Do-

---

[7] Ostatnio odnotowaliśmy nowy ważki w tej sprawie głos. Król Belgii Baudouin abdykował w dniu 30 marca 1991, by uroczyście zaprotestować przeciwko przedstawionej mu dnia poprzedniego do podpisu uchwale belgijskiego parlamentu legalizującej aborcję. Por. w tej sprawie T. Styczeń SDS: *Królewskie „Nie"*, „Niedziela" 20 X 1991, nr 42, s. 6; por. również M. Schooyans, *Aborcja a polityka*, Lublin 1991, s. 73-79.

[8] Por. H. Arendt, *Korzenie totalitaryzmu*, Warszawa 1989, t. I, cz. 1, *Antysemityzm*, rozdz. IV, *Sprawa Dreyfusa*, s. 75-96. Sama H. Arendt kończy swą książkę o korzeniach totalitaryzmu w sposób godny uwagi: „Jednak pozostaje prawdą również to, że w dziejach każdy koniec nieuchronnie kryje w sobie nowy początek; ten początek jest obietnicą, jedynym «prze-

powiadam moim współczesnym: nienarodzony to człowiek. To samo słowo: Oskarżam – wypowiedział George Bush bezsłownym gestem odmowy złożenia podpisu tam, gdzie widniały podpisy wszystkich jego kolegów. Czy słowa tego nie trzeba nam tu w Polsce wypowiedzieć? Trzeba, gdyż gest Busha próbuje się tu ukryć. Wypowiadam więc w imieniu wszystkich niewinnych skazanych na śmierć w majestacie Prawa Rzeczypospolitej Polskiej z całą odpowiedzialnością to słowo:

Oskarżam! Nienarodzony to człowiek. Homo!

Wszystko to domaga się przypomnienia, by widzieć i wiedzieć, jak ogromne zadanie stoi przed tymi, którzy chcą podciąć dziś korzenie współczesnego totalitaryzmu. Muszą oni sami najpierw dostrzec, jak głęboko ten korzeń wrósł, jak bardzo się okopał, jak zwodniczą i uwodzicielską bronią się posługuje: będąc największą z możliwych twierdz totalitaryzmu broni swej twierdzy ideologią wolności... I demokracji.

Jestem do głębi przeświadczony, że w sytuacji, w której rodzina, zamiast być źródłem życia i jego szkołą, stała się największym polem bitewnym niszczenia życia, wciągającą w dzieło zabijania wszystkie struktury społeczne szkołą śmierci, instytuty tego rodzaju, jak Instytut Studiów nad Rodziną w Łomiankach kierowany przez biskupa Kazimierza Majdańskiego, stają się placówkami powołanymi do przejęcia absolutnie pierwszoplanowego zadania wobec ludzkości. Stają się po prostu ministerstwami kultury par excellence. Uniwersytetami par excellence.

Oby wielkość wezwania oraz rozmiary prowokacji, na jakie próbowałem zwrócić uwagę, nie demobilizowały, lecz mobilizowały. Nie mamy wyjścia. Żeby nie zdradzić, „trzeba się uczciwie pchać" – powiedział współczesny mędrzec. Ten, którego bronimy, nie pochwali nas, bo dysponuje tylko „niemym krzykiem". Ci, przed którymi go bronimy i o których walczymy – bo przecież nie z nimi! – mają wszelkie dane, by zagłuszyć nasz głos. Ale mimo to nie jesteśmy sami. Sprawa, o którą walczymy, to nie tylko ludzka sprawa. To także Boża sprawa w człowieku. Pośród nas stanął i z nami jest Ten, któremu nie było za daleko do ocalenia człowieka przebyć drogę nieskończenie długą: przybyć z nieba na ziemię, by ziemię ludzi uczynić ludzką ziemią. Robiąc to, co zamierzamy robić, kontynuujemy tylko dzieło, które On w nas rozpoczął. On go też w nas dokona. A to niezwykła sprawa, móc być tego Jego dzieła sługami. Pan z nami! Dominus nobiscum. Apparuit humanitas Salvatoris...

---

kazem», jaki koniec może kiedykolwiek stworzyć. Zanim początek staje się wydarzeniem historycznym, jest najwyższą umiejętnością człowieka; pod względem politycznym jest identyczny z ludzką wolnością. «Initium ut esset homo creatus est» – «człowiek stworzony został po to, aby uczynić początek», powiedział św. Augustyn (*De Civitate Dei*, ks. 12, rozdz. 20). Ten początek gwarantują każde nowe narodziny; tym początkiem jest doprawdy każdy z ludzi".

Ks. Alfred WIERZBICKI

DOŚWIADCZALNY PUNKT WYJŚCIA FILOZOFII WYZWOLENIA

Imperatyw wyzwolenia jest zakorzeniony w rzeczywistości i prawdzie osoby i dlatego jest manifestacją owej prawdy w konkretnej sytuacji krzywdy spowodowanej zniewoleniem czy opresją.

Pytanie o wyzwolenie z jakiegokolwiek ucisku i zniewolenia nie jest bynajmniej pytaniem czysto teoretycznym, pojawia się ono jako palące pytanie praktyczne dla tych, którzy w jakikolwiek sposób doświadczają opresji i zniewolenia. Jest to pytanie zarówno natury etycznej, jak i prakseologicznej. Zasadniczo kwestia wyzwolenia wyraża się w pytaniu: czy wobec zniewalającej przemocy należy odpowiedzieć przemocą, czy tylko działania bez przemocy (non-violence) gwarantują autentyczne wyzwolenie? Uważamy, że adekwatna odpowiedź na tak trudne teoretycznie i jednocześnie egzystencjalnie tak bardzo doniosłe pytanie może być udzielona tylko na podstawie rzetelnej analizy całej zawartości doświadczenia zniewolenia i opresji[1]. Ujęcie tego doświadczenia oraz jego aksjologiczną i normatywną analizę uważamy za punkt wyjścia filozofii wyzwolenia[2].

1. FAKT ZNIEWOLENIA I OPRESJI

Faktyczność zniewolenia wyznacza jego empiryczny charakter. Fakt ów stanowi sam w sobie oczywistość. W sytuację zniewolenia uwikłane są dwie strony: opresor i ofiara opresji. Z uwagi na to, że zniewolenie dokonuje się zawsze w jakimś kontekście społecznym, trzecim uczestnikiem tej sytuacji jest jej świadek. Zarówno opresor, ofiara, jak i świadek doświadczają zniewolenia, jest ono bowiem przedmiotem ich doświadczenia bez względu na to, w jaki sposób uczestniczą w sytuacji zniewolenia. Doświadczenie pokrywa się tutaj z uczestniczeniem w sytuacji zniewolenia i pozostaje ono faktem doświadczanym nawet wówczas, gdy świadomość uczestniczących stron nie

---

[1] Mówiąc o poznaniu rzeczy samej w sobie odwołujemy się do metody wglądu w istotę rzeczy przedstawioną przez J. Seiferta w jego pracy: *Back to „Things in Themselves". A Phenomenological Foundation for Classical Realism*, New York 1987.

[2] Bardziej systematyczną i globalną analizę tego tematu zob. w pracy: ks. A. Wierzbicki, *The Ethics of Struggle for Liberation; Towards a Personalistic Interpretation of the Principle of Non-Violence*, Frankfurt am Main (w druku).

w pełni ujmuje jego sens. Istnieje jednak zawsze możliwość uświadomienia, zwłaszcza moralnego sensu zniewolenia. Proces ten może dotyczyć wszystkich uczestników: opresora, ofiary i świadka.

Zniewolenie zawsze dotyczy osób ludzkich i jest jakąś krzywdą wyrządzoną komuś przez kogoś – przez grupę ludzką bądź jednostką innej grupie lub innej jednostce. W każdym przypadku zniewolenie i ucisk, jakkolwiek rodzi pewną społeczną strukturę zła, najczęściej natury ekonomicznej bądź politycznej, nie przestaje być relacją interpersonalną; co więcej, ta relacja, jako wyalienowana relacja międzyludzka, jawi się jako konstytutywna dla samej struktury zniewolenia i opresji. Niedostrzeganie elementu krzywdy, jako relacji natury moralnej w społecznych strukturach zła, prowadzi do hipostazowania samych struktur i do substancjalnego, a nie dynamicznego ich traktowania.

Dla ujaśnienia, czym jest zniewolenie, spróbujmy wyszczególnić jego podstawowe typy. Generalnie dają się wyróżnić dwa typy zniewolenia: formalny i nieformalny. Kryterium ich wyróżnienia stanowi sposób, w jaki wywierana jest presja na wolę ofiary zniewolenia: bezpośrednio czy pośrednio.

F o r m a l n i e wola może zostać zniewolona poprzez bezpośredni nacisk, a więc przymus, bądź zniewolona pośrednio poprzez działanie na nią od strony umysłu. W tym drugim przypadku mamy do czynienia z kłamstwem oraz manipulacją. Wreszcie wola ulega formalnie zniewoleniu w sposób radykalny, kiedy jej podmiot zostaje fizycznie zlikwidowany.

N i e f o r m a l n e zniewolenie nie daje się sprowadzić wprost do oddziaływania jednej osoby ludzkiej na drugą. Krzywda jest tu raczej wynikiem funkcjonowania struktur, w których zło zostało już wcześniej głęboko zakorzenione. O ile formalny sposób zniewolenia może prowadzić do wyłonienia się społecznych struktur zła, tutaj sama struktura zła rodzi dalszą opresję i zniewolenie. Zarówno opresor, jak i ofiara są kolektywne. Do klasycznych przykładów społecznych struktur zła należą: wyzysk klasowy, rasizm, prześladowania religijne. Poza tym można tu wymienić struktury niesprawiedliwości oparte na różnicy płci czy wieku. Pojawieniu się określonej społecznej struktury zła często towarzyszy „usprawiedliwiająca" ją ideologia. Grupa osób uważa inną grupę za odmienną, niższą w godności bądź zagrażającą jej interesom ze względu na klasę społeczną, rasę, religię czy jakikolwiek inny czynnik. Chociaż czynnik różnicujący grupy w głębszej analizie okazuje się być wtórny w stosunku do wspólnego wszystkim człowieczeństwa, zostaje on jednak zabsolutyzowany. Trzeba zauważyć, że w ten sposób dokonuje się ideologiczna modyfikacja definicji i zakresu pojęcia osoby ludzkiej. Jest to redefinicja zarówno praktyczna, jak i teoretyczna.

Ideologia w swojej zniewalającej funkcji utrzymuje się przez to, że sama stanowi pewną strukturę zła, wyrażającą się w mentalności pretendującej do dominacji. We współczesnej cywilizacji komunikacji masowej środki przekazu stają niejednokrotnie w służbie ideologii, potęgując kłamstwo na

skalę masową i tworząc przez to społeczną strukturę zła w systemie komunikacji. Zniewalające oddziaływanie na wolę, determinujące określone postawy ludzkie, dokonuje się tu za pośrednictwem manipulacji intelektualnej. Zauważmy przy tym, że ideologie mogą pretendować do reprezentowania prawdy przeciwstawiając jedne absolutystyczne tezy innym, ale mogą również powstawać na gruncie relatywizmu poznawczego.

Również zabijanie przybiera formę struktury społecznej i staje się wówczas ludobójstwem. Pogwałcenie godności osoby ludzkiej w ludobójstwie wiąże się z ekstremalnym uprzedmiotowieniem osoby. Po zbrodniach Oświęcimia i Gułagu należy pytać razem z T. W. Adorno, czy poezja jest jeszcze możliwa[3]. „Niemożliwość poezji po Oświęcimiu" – czyż nie oznacza paraliżu wobec tak wielkiego gwałtu, jakim jest ludobójstwo, gwałtu, który naruszył do głębi podstawy ludzkiej wspólnoty? Słowa Adorna należy czytać jako niezgodę na uprzedmiotowienie człowieka poprzez masową ludobójczą śmierć. Auschwitz nie może się powtórzyć, jeśli człowiek ma pozostać człowiekiem. Adorno stwierdza przez to kategoryczny imperatyw bezwarunkowej afirmacji człowieczeństwa każdego człowieka. Przede wszystkim Oświęcim demaskuje fałsz immanentystycznej koncepcji człowieka, według której istota bytu ludzkiego miałaby być przedmiotem autodeterminacji aksjologicznej, nie wyłączającej nawet eksterminacji całych grup ludzkich. Adorno wydaje się wskazywać, że praxis polityczna, aby mogła stawać się prawdziwie ludzka, musi uwzględniać normatywny charakter prawdy dotyczącej istoty człowieka. W tym sensie nazistowski Oświęcim, podobnie jak komunistyczny Gułag skłaniają nas do szczególnego odkrycia imperatywu kategorycznego, ugruntowanego w pełnej prawdzie o człowieku[4].

Tytułem podsumowania zauważmy, że każdy rodzaj zniewolenia i opresji – bez względu na jego formę – jest krzywdą wyrządzoną człowiekowi przez człowieka. Doświadczenie krzywdy jest tutaj podstawowe i jego właściwe rozumienie pozwala dopiero rozumieć sam fakt zniewolenia i opresji. Doświadczenie krzywdy jawi się jako istotnie powiązane z doświadczeniem człowieka i relacji międzyludzkich, w które wpisana jest szeroka dziedzina wartości ufundowanych na wartości człowieka jako osoby.

---

[3] Por. T. W. Adorno, *Dialektyka negatywna*, Warszawa 1986, s. 509.

[4] Sam Adorno nadaje imperatywowi kategorycznemu interpretację materialistyczną. Pozostaje on jednak świadomy, że imperatyw kategoryczny, tak bezwzględnie narzucony przez Oświęcim, stawia na nowo pytanie o metafizykę, jeśli nawet miałaby to być metafizyka, która odrzuca samą siebie. Nie zamierzamy w tym miejscu podejmować dyskusji o treści metafizyki, chcemy natomiast wyrazić wątpliwość w to, czy leczenie nihilizmu nihilizmem jest jedyną terapią, i pytamy, czy nie dokonuje się tu jakaś straszliwa zdrada tego, co zostaje odkryte w „doświadczeniu niemożliwego", jakie przyniósł ze sobą Oświęcim. Por. Adorno, dz. cyt., s. 512-516.

2. AKSJOLOGICZNY WYMIAR DOŚWIADCZENIA KRZYWDY

Wobec realności skrzywdzenia kogoś Sokrates mówi: „lepiej jest samemu cierpieć niesprawiedliwość, niż ją popełniać"[5]. W stwierdzeniu tym zawiera się aksjologiczne odczytanie krzywdy. Sokrates bowiem zdaje się rozumieć, że powód, dla którego lepiej być skrzywdzonym niż krzywdzić, znajduje się w ścisłym powiązaniu spełnienia mojego człowieczeństwa z dobrem moralnym, które sam czynię. Doświadczenie krzywdy w postaci zniewolenia, opresji i niesprawiedliwości jest doświadczeniem zła moralnego. W pogwałceniu wartości przez czyny moralnie złe doświadczamy w sposób szczególny tych wartości, które są praktycznie negowane przez ich pogwałcenie. Właśnie ten aspekt doświadczenia zniewolenia i opresji stanowi o jego wyrazistym aksjologicznym charakterze. Doświadczenie zniewolenia byłoby niezrozumiałe jako doświadczenie zniewolenia bez pozytywnego doświadczenia wartości, która poprzez czyn moralnie zły została pogwałcona. W doświadczeniu zniewolenia osoba ludzka doświadcza swojej godności w sposób niejako bardziej ostry, gdyż ze względu na to, czym owa godność jest sama w sobie, gdy zostaje obrażona, staje się jakby jeszcze bardziej ewidentna. W odniesieniu do tego faktu bardzo trafna wydaje się uwaga M. L. Kinga o tym, że czarna rewolucja w Ameryce odsłoniła nie tylko nędzę Murzynów, ale ujawniła im ich człowieczeństwo, objawiła im sens bycia kimś[6]. Faktycznie w doświadczeniu krzywdy ujawnia się z całą mocą oczywistość godności tego, kto jest jej ofiarą.

Spróbujmy jeszcze dokładniej zdać sobie sprawę z aksjologicznego charakteru doświadczenia krzywdy. Jako doświadczenie jest ono dostępne zarówno samej ofiarze krzywdy, krzywdzicielowi, jak i każdemu świadkowi. Jeśli zdarza się, że ten aspekt doświadczenia nie ujawnia się w pełni w świadomości zaangażowanych strony, jest to skutkiem najczęściej ślepoty aksjologicznej. Ponieważ doświadczenie aksjologiczne ma swoje racjonalne jądro tkwiące w samej rzeczywistości, próba unaocznienia go nie wydaje się być skazana na niepowodzenie, nawet wówczas, kiedy „widzący" są naprawdę nieliczni. Zniewolenie, krzywda, opresja, niesprawiedliwość są doświadczane w formie różnorakich wydarzeń, czyli faktów, dlatego można je ujmować w zdania sprawozdawcze: „x, y lub z wydarzyło się". Jednakże samo zdanie protokolarne nie wystarcza do pełnego wyrażenia treści wydarzenia, o którym mowa, i musi być ono dopełnione wydaniem sądu wartościującego o tym wydarzeniu w postaci zdania: „wydarzyło się coś, co nigdy nie powinno się wydarzyć". Dopiero sąd wartościujący zdaje w pełni sprawę z istoty wy-

---

[5] *Gorgiasz* 523-527. Zob. również *Obrona Sokratesa* 39cd oraz *Kriton* 49b.

[6] „Rewolucja murzyńska nie tylko zaatakowała zewnętrzną przyczynę nędzy Murzyna, lecz również objawiła go jemu samemu. Stał się kimś. Nabrał poczucia bycia kimś" (tłum. A. W.). M. L. King, *Why We Can't Wait?*, New York 1964, s. 19.

darzenia, jakim jest krzywda. Relacja czysto historyczna, psychologiczna, socjologiczna czy lingwistyczna o wydarzeniu, chociaż opiera się na jego doświadczalnym ujęciu, faktycznie będzie zawsze zubożającą redukcją treści wydarzenia. Jeśli rzeczywiście doświadczamy krzywdy jako faktu, również wartość, przez której pogwałcenie zachodzi krzywda, jest realnie doświadczana, inaczej nie miałoby sensu mówienie o doświadczeniu krzywdy. To, że wydarzyło się coś, co nazywamy krzywdą (zniewoleniem, opresją, niesprawiedliwością), odnosi się do tego samego faktu, o którym słusznie mówimy, że wydarzyło się coś, co nie powinno się wydarzyć. To ostatnie bowiem stwierdzenie wyraża dokładniej to samo, co pierwsze stwierdzenie wyraża w zarysie, ujmując zasadniczo faktyczność wydarzenia z całą jego treścią, aczkolwiek językowo nie uwyraźnioną.

W każdorazowym doświadczeniu krzywdy przedmiotem doświadczenia jest godność osoby ludzkiej, która ze względu na swoją wartość rodzi powinność odpowiedzi adekwatnej do jej aksjologicznej rangi[7]. Krzywda zachodzi dlatego, że obrażona zostaje godność osoby, i jeśli nawet jest tak, że w percepcji uderza najpierw atak na pewne obiektywne dobra osoby, krzywda zawsze w istocie swojej dotyka samej osoby. Godność osoby ludzkiej jest nieutracalna i dlatego staje się przedmiotem szczególnego doświadczenia aksjologicznego w sytuacji krzywdy. Tak więc aksjologiczne doświadczenie godności osoby ludzkiej w sytuacji krzywdy polega na intuicji istoty obdarzonej wartością, na intuicji intelektualnej, mającej miejsce w konkretnej egzystencjalnej sytuacji krzywdy. To doświadczenie poprzedza jakąkolwiek teorię wartości, ale ze względu na swoją oczywistość może ono stać się punktem wyjścia każdej realistycznej teorii aksjologicznej.

Podkreślmy, że godność osoby ludzkiej, pomimo naszego odwołania się do terminu teoretycznego, stanowi centralną treść doświadczenia krzywdy, toteż ani jej nie zakładamy, ani nie możemy powiedzieć, że ona dopiero nabudowuje się na doświadczeniu krzywdy jako „teoretyczny efekt" tego doświadczenia. Doświadczenie aksjologiczne godności osoby pokrywa się z doświadczeniem powinności afirmowania osoby dla niej samej. W doświadczeniu krzywdy godność osoby ludzkiej staje się oczywista z intensywnością światła świecącego w ciemności.

3. DOŚWIADCZALNOŚĆ IMPERATYWU WYZWOLENIA

Do istoty aksjologicznego doświadczenia krzywdy należy doświadczenie imperatywu wyzwolenia. Jak zauważyliśmy wcześniej, w sytuację zniewolenia uwikłane są trzy strony: opresor, ofiara i świadek – i wszystkie z nich są odpowiedzialne za dokonane zło, choć każda w inny sposób i w innym stop-

[7] Pojęcie odpowiedzi na wartość (value response) zaczerpnęliśmy od D. v. Hildebranda, *Ethics*, Chicago 1972, s. 191-243.

niu. Co więcej, każda ze stron potrzebuje wyzwolenia: oznacza to, że niesprawiedliwa sytuacja musi być obalona. W doświadczeniu niesprawiedliwości dochodzi do głosu imperatyw sprawiedliwości.

Naczelna zasada poznania moralnego, tak zwana zasada synderezy, znana w łacińskiej formule „bonum est faciendum, malum evitandum", zawiera w sobie również imperatyw wyzwolenia ze zła: zła takiego jak krzywda nie należy ani popełniać, ani godzić się na nie, kiedy zostanie popełnione. Unikać zła to także wyzwalać się z popełnionego zła. Zetknięcie się z wartością, a już w sposób szczególny doświadczenie pogwałcenia godności ludzkiej, jest doświadczeniem aksjologicznym, do którego treści należy doświadczenie powinności afirmacji tej wartości, a więc godności osobowej. Wobec gwałtu zadanego godności osoby ludzkiej jej afirmacja nie może polegać na niczym innym niż działaniach podejmujących wyzwolenie pokrzywdzonej osoby (a biorąc pod uwagę częsty społeczny kontekst krzywdy – chodzi o wiele osób) z niesprawiedliwości.

Zasada synderezy jako taka jest najbardziej ogólnym sformułowaniem sądu sumienia: „powinienem". Jako zasada tkwi ona w każdym doświadczalnym sądzie sumienia, to jest w każdym sądzie sumienia: „powinienem". Podstawowa norma moralna, którą za Karolem Wojtyłą nazywamy normą personalistyczną[8], a która głosi, że osoba powinna być afirmowana, czyli miłowana, opiera się na poznaniu prawdy o osobie. Jest ona normą ze względu na to, że prawda o osobie jest powinnościorodna. W konkretnej sytuacji krzywdy norma ta zostaje uszczegółowiona jako norma wyzwolenia, które nie może być niczym innym jak oddaniem respektu należnego osobie jako osobie. Nie chodzi tu bynajmniej o jakąś ogólną powinność, lecz o powinność afirmowania osoby w konkretnej sytuacji krzywdy. Realność tej powinności wiąże się ściśle z realnością osoby (osób) doświadczanej w jej (ich) afirmowalności[9]. Istotnie, osoba jest doświadczana jako afirmowalna, skutkiem czego doświadczenie godności osoby i doświadczenie powinności jej afirmowania są jednym i tym samym doświadczeniem. To doświadczenie jest dane w sądzie „powinienem", który jest intuicyjnym poznaniem godności osoby w każdej konkretnej egzystencjalnej sytuacji.

Normatywny sąd „powinienem" jest sądem sumienia. Toteż sumienia wszystkich stron uwikłanych w krzywdę muszą być uwrażliwione na jej zło i tym samym na powinność wyzwolenia. Sumienie z istoty swojej jest posłuszne prawdzie. Na tym koniec końców polega normatywność prawdy, że podmiot mocą poznanej i uznanej prawdy wiąże się nią sam swoją wolnością w sumieniu. Sumienie więc, dopóki pozostaje głuche na prawdę, potrzebuje obudzenia, aby mogło wydać sąd powinnościowy skierowany do siebie, jako

---

[8] K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, Lublin 1986, s. 41-45.

[9] Zob. ks. T. Styczeń, *Problem możliwości etyki*, Lublin 1972, s. 148-155.

tożsamego z sobą podmiotu poznania i wolności. Stwierdzany tutaj imperatyw wyzwolenia, będący treścią immanentną całokształtu doświadczenia krzywdy jak sąd sumienia, jest imperatywem skierowanym do osoby w jej wolności.

4. TREŚCIOWE ZDETERMINOWANIE IMPERATYWU WYZWOLENIA

Imperatyw wyzwolenia, mający formę szczegółowego sądu sumienia: „powinienem", jest treściowo zdeterminowany przez aksjologiczną prawdę o człowieku jako osobie. Personalistyczna analiza fenomenu zniewolenia i dochodzącego w nim do głosu imperatywu wyzwolenia pozwala uniknąć treściowej redukcji w jego interpretacji. Sytuacja zniewolenia i ucisku jest całą siecią wyalienowanych relacji interpersonalnych i jako taka tworzy społeczną strukturę zła. Alienacja zachodzi przede wszystkim w obrębie relacji: opresor i ofiara – i polega na jakimkolwiek, np. ekonomicznym lub politycznym, upośledzeniu ofiary, które uniemożliwia jej w pełni osobowe uczestnictwo w dobru wyznaczonym zakresem dobra wspólnego. Stąd chociaż imperatyw wyzwolenia będzie dotyczył treściowo obalenia niesprawiedliwych struktur, np. ekonomicznych lub politycznych, jego etyczna treść będzie wyrażać prawdę o człowieku jako osobie. Pominięcie tego aspektu przez filozofię wyzwolenia będzie prowadzić do znaczącego zafałszowania w odczytaniu szczegółowej treści imperatywu wyzwolenia.

Wyzwolenie z istoty swojej jest afirmacją osoby dla niej samej. W aspekcie bytu i wartości imperatyw wyzwolenia jest zakorzeniony w rzeczywistości i prawdzie osoby i dlatego jest manifestacją owej prawdy w konkretnej sytuacji krzywdy spowodowanej zniewoleniem czy opresją. Chodzi więc o wyzwolenie osoby z tego wszystkiego, co degraduje ją jako podmiot wyposażony w nieutracalną godność. Imperatyw wyzwolenia jest niczym innym jak treściowo zdeterminowaną normą personalistyczną afirmacji osoby dla niej samej. To prawda o osobie jest źródłem treści imperatywu wyzwolenia, prawda ze względu na realność osoby i jej godności manifestująca się w każdej konkretnej sytuacji moralnego wyzwania przez krzywdę.

Imperatyw, o którym tu mowa, ze względu na swoją doświadczalność jest realną powinnością osoby wobec osoby, powinnością, która jest absolutna w swoim nakazie i uniwersalna w zakresie. Jej absolutność i uniwersalność wynikają z prawdy o osobie. Prawda ta, jak widzieliśmy, sprawia, że w przypadku krzywdy wyrządzonej komukolwiek z ludzi, wyraża się ona w normatywnej postaci imperatywu wyzwolenia. W tym doświadczeniu kryje się zalążek odpowiedzi na pytanie, czy jest etycznie uzasadnione wyzwolenie przez przemoc. W świetle tego, co zostało powiedziane o doświadczeniu krzywdy, trzeba stwierdzić, że jakikolwiek projekt wyzwolenia, ignorujący bądź negujący jego aksjologiczną treść, nie może znaleźć uzasadnienia w doświadczeniu, a zatem brak mu podstaw w samej rzeczywistości i jako taki

musi być uznany raczej za intelektualny konstrukt nieuprawomocniony epistemologicznie.

Historycznie znane projekty wyzwolenia przez przemoc nawiązują do immanentystycznej filozofii dziejów Hegla i Marksa, która już nie ujmuje człowieka jako osobę nieredukowalną w swojej podmiotowości, lecz utożsamia jego istotę z gatunkiem (Gatungswesen). Przemoc w roli czynnika wyzwalającego zostaje uzasadniona i usprawiedliwiona jako czynnik konstytuujący człowieka jako istotę historyczną. Zakłada to, że nie ma żadnej ontycznej i aksjologicznej prawdy dotyczącej człowieka, prawdy pierwotnej i dla-tego normatywnej dla praxis społecznej. Istota człowieka zostaje dopiero zdefiniowana mocą samej praxis, a sama przemoc jawi się w roli czynnika definiującego[10]. Walka klasowa w koncepcji Marksa i wojna totalna w militarystycznej koncepcji von Clausewitza są paralelnymi aplikacjami tej samej zasady, przyznającej pierwszeństwo przemocy przed prawdą.

Postulat walki o wyzwolenie bez przemocy (non-violence) wydaje się odpowiadać aksjologicznej i normatywnej treści doświadczenia krzywdy, w którym to doświadczeniu tkwi imperatyw wyzwolenia. Wiadomo, że imperatyw ten może kształtować historię tylko wtedy, gdy przechodzi w praxis. Efektywność tej praxis jest ugruntowana w prawdzie. Przez non-violence rozumiemy tu etykę i praktykę substytucji zła przez dobro. Tylko rozerwanie spirali przemocy przeciwstawiające się złu dobrem gwarantuje efektywne wyzwolenie. Sytuacja, w której opresor i ofiara zamieniają się jedynie rolami, nie może być uznana za autentyczne wyzwolenie, podobnie jak nie może być zań uznany żaden projekt zniesienia ucisku za cenę np. fizycznej eliminacji całej klasy społecznej bądź całego narodu. Sprzeciwia się temu prawda o człowieku tak wyrazista w każdym doświadczeniu krzywdy. Natomiast w etykę non-violence wpisany jest respekt dla każdego człowieka jak osoby, nawet jeśli jest on opresorem i wrogiem. Intencja zastąpienia zła przez dobro liczy się z koniecznością cierpienia podejmowanego dobrowolnie, które dzięki swojej cesze przywoływania wartości osobowych ma moc odnowy więzi międzyludzkich opartych na prawdzie o człowieku. Z uwagi właśnie na swoją personalistyczną charakterystykę etyczną zasada non-violence w walce o wyzwolenie jawi się nam jako empirycznie uprawomocniona konkluzja aksjologiczno-normatywnego odczytania treści doświadczenia krzywdy. W istocie swojej pokrywa się ona z normą personalistyczną, odczytaną w szczególnym przypadku konfliktu i walki.

---

[10] Zob. J. Ratzinger, *Libertà e liberazione. La visione antropologica dell'istruzione „Libertatis conscientia"*, „Il Nuovo Areopago" 1986, nr 3, s. 7-24; oraz R. Buttiglione. *Filosofia della libertà e ideologie della liberazione*, „Il Nuovo Areopago" 1985, nr 3, s. 24-29.

Tomasz SOLDENHOFF

MARKA HŁASKI NIESIENIE KRZYŻA...

Następstwem słabości wobec zła, nieumiejętności obrony, ba, wrogości dla dobra, które trzeba chronić, może okazać się cynizm. To zaprzeczenie szlachetności, rodzaj maski, za którą chowa się nieumiejętność czynienia dobra, jego obrony, a nawet podstawowego rozróżnienia, czym jest dobro, a czym zło.

1. Nakręcony w Wytwórni Filmów Dokumentalnych w Warszawie w 1986 r. film o Marku Hłasce – w reżyserii Andrzeja Titkowa – rozpoczyna fotografia, na której pisarz rozkłada ramiona, jak gdyby przymierza się do stojącego za nim krzyża.

Ten gest, dla kogoś nie znającego bliżej Hłaski, mógłby świadczyć o tym, że pisarz w symboliczny sposób „naśladuje Chrystusa". Ale w tych, którzy go bliżej znali, wzbudziłby zapewne wątpliwości. Hłasko, jak mówią jego dawni znajomi, lubił żarty, a nawet chętnie mistyfikował i pozował na gwiazdy kina. Czy więc gest pod krzyżem w okolicach Rabki również był mistyfikacją? Czy Hłasko udawał Chrystusa?

Gdy na ekranie znika fotografia, Agnieszka Osiecka mówi: „Przez całe swoje życie Marek przymierzał się do krzyża..."

2. Byłoby to potwierdzeniem prawdziwości gestu Hłaski; ale jeśli pamięta się jego postać utrwaloną w legendzie czy micie – „bluźniercę" i „buntownika", duchowego patrona i literackiego „barda" pokolenia „gniewnych", „pięknych dwudziestoletnich", do niedawna często aktywistów ZMP, a po 1956 roku zbuntowanych przeciwko porządkowi, który sami współtworzyli – gest pod krzyżem i słowa poetki mogą dziwić i zaskakiwać. Jaki właściwie związek mają z jego życiem? Co Hłasko chciał tym gestem powiedzieć, czy zamanifestować? Swoją więź z Chrystusem? Czy Chrystus był tą wartością, w imię której buntowali się bohaterowie jego prozy, a on sam uchodził za „sentymentalnego buntownika"? Czy tym gestem Hłasko chciał powiedzieć, że... naśladował Boga, tak jak święci czy – jak na przykład – inny amerykański pisarz – Thomas Merton?

Merton, trapista, który większą część życia spędził w klasztorze, eremie, w wierszu jak gdyby pożegnalnym, będącym rachunkiem życia, napisał:

> Dzisiaj czas się rozstać, chude moje strony, choć lęk mnie ogarnia:
> Czy mam pobłogosławić tę połowę mnie, którąście pożarły?
> Czy spełniając wyroki byłyście mi Krzyżem

Zesłanym po to, bym w trudzie rodzenia
Mógł swym życiem zastąpić życie Chrystusowe?
(*Poeta do swej książki*)

„Zastąpić" to znaczy chyba zamienić, oddać swoje życie za i dla Chrystusa, dla Boga. To znaczy się z Nim utożsamić i sobą Go reprezentować, występować w Jego imieniu. To Go naśladować. To – ostatecznie – „stracić" swoje życie, żeby w Nim „zyskać" nowe. Merton, idąc śladami Chrystusa, drogą wierności Ewangelii, wyrzeczenia i ubóstwa, porównał swój „trud rodzenia" słów, wierszy do dźwigania Krzyża. Słowa, wiersze stały się narzędziem Męki, tak jak Krzyż. Krzyżem były „chude strony"...

A Hłasko...? Czy mógłby również tak zapytać? Czy swój trud mógłby porównać do Drogi Krzyżowej...? Czym był jego Krzyż? Czy to były książki, strony prozy, które często po wielekroć poprawiając, zmieniając, znowu kreśląc, zwykle nocą pisał?

O tym trudzie mówił i pisał nieraz sam, o tym mówili jego przyjaciele i świadkowie. Czy więc Hłasko naśladował Jezusa?

3. Z pozoru obu pisarzy – Hłaskę i Mertona – nie łączyło nic... Może śmierć – nagła, gwałtowna. Merton zginął w Bangkoku, w hotelu, porażony prądem z zepsutego wentylatora. Hłasko zmarł we śnie. Podobno co noc brał tabletki nasenne, oprócz tego pił. Zmarł wtedy, gdy po wielu latach trudnych, ciężkich, zajaśniała dla niego lepsza perspektywa. Skończył scenariusz filmowy, który został przyjęty. O karierze scenarzysty filmowego myślał od dawna. Wiedział, że to by „go ustawiło". Jeszcze w Polsce podjął pierwsze próby, które kontynuował w Hollywood...

Merton pisał wcześniej w eseju *Milczenie* (z tomu *Nikt nie jest samotną wyspą*): „Samotna lub tragiczna śmierć może mieć więcej do powiedzenia o pokoju i miłosierdziu Chrystusa, niż wiele innych spokojnych zgonów..." Czyżby swoją śmierć przeczuł?

Co jeszcze ich mogło łączyć? Byli tak odmienni! Thomas Merton – mnich, eremita, ktoś w rodzaju mistyka, był znanym (również u nas) autorem książek i esejów: *Siedmiopiętrowa góra*, *Wspinaczka ku Prawdzie*, *Posiew kontemplacji*, *Nikt nie jest samotną wyspą* i innych. Pisał: „Religia jest cnotą, przez którą człowiek daje wyraz swojej całkowitej zależności od Boga" (*Wspinaczka ku Prawdzie*).

A Hłasko? Czy był też tak „zależny"? On, w todze buntownika, „młody-gniewny"? Czy umiałby naśladować Chrystusa ten „Cygan" wiele razy zmieniający miejsca i prace, tułający się i nie stroniący od przyjemności życia, uczuciowy i namiętny, tak jakby rzeczywiście „w labiryncie knajp, dworców i hoteli" – w Polsce, Niemczech, Stanach, Paryżu, wreszcie w Izraelu „sprawdzał" swój los, te wyczytane z „horoskopu" cechy? Wiele lat spędził w podróżach, z daleka od Polski. Imał się różnych zajęć, aby przeżyć. Był zwykłym robotnikiem, hutnikiem, szoferem, pilotem i geometrą. Czy umiałby „zdrapać" z siebie ten „trąd", „brud", który go oblepił? Czy umiał-

by wyznać swoje grzechy, tak jak ten człowiek z Ewangelii, który wzbudził litość Jezusa...? O jego życiu religijnym niewiele wiemy, choć w listach pisał, że się modlił (jeżeli mu wierzyć!). Ale czy chodził do spowiedzi, czy przyjmował Ciało i Krew Jezusa? Tego nie wiemy.

Jego życiu – być może zanadto oddanemu zmysłowym rozkoszom, pogoniom, marzeniom o zrobieniu kariery, może zbyt chwiejnemu – Merton „przeciwstawił" żywot trapisty, mnicha, spokój i ciszę klasztoru (wiele czasu spędził w pustelni). Co mogło ich łączyć? Może szukali Boga?

4. Jakim wartościom wierny był Hłasko?[1] W imię czego tak buntowniczo – i sentymentalnie – wierzył? Czy był to rzeczywiście bunt w imię wartości, czy tylko w imię głodu, za którym kryła się rozpacz?

Z pewnością było w nim wiele tęsknoty za ładem moralnym. Widać ją nawet w bluźnierstwach, nawet w rozpaczy, np. w *Następnym do raju* (powieść z 1957 r.). Gniew i rozczarowanie to charakterystyczne elementy w życiu tego pokolenia, które – jak pisał Andrzej Kijowski[2] – między innymi głosem Hłaski upominało się „o prawo do ludzkich uczuć, do niezależnej myśli". Hłaskę nazwano „mścicielem pokolenia" (Stanisław Stabro), który „buntuje się przeciwko życiu dlatego, że wszystko, co w sposób decydujący stanowi o sensowności życia: miłość, przyjaźń, piękno ludzkich marzeń, pragnień i dążeń, podlega zdeformowaniu i zatracie" – stwierdził inny krytyk – Henryk Bereza[3]. Zatracie – dodajmy – nie tylko w czasach stalinowskich. Inaczej krytyk ten nie byłby zgodny z samym Hłaską, który dość wcześnie uwierzył, że zło jest immanentne, że jest substancją bytu, nakazem ludzkich działań, ich imperatywem. To zło stało się jego obsesją pisarską i głównym problemem.

---

[1] „... może okazać zdolności literackie [...]. Jest to natura miła, szlachetna [...] Chociaż nie chce dać tego poznać po sobie – jest bardzo uczuciowy i namiętny. Jego wadą największą jest temperament wyjątkowo zmysłowy, oddany miłości i rozkoszy. Nieraz też nie potrafi utrzymać na wodzy swych uczuć i namiętności, dopuszczając się różnych ekscesów, co może mu nawet zaszkodzić na zdrowiu [...]. Niezdolność do opanowania swych wzburzonych namiętności może go przyprawiać o cierpienia. Co mu grozi. Dzięki tej nieopanowanej uczuciowości, o ile nie dostanie się w czyjeś ręce silne i pewne, które by potrafiły nim pokierować odpowiednio – może okazywać w życiu chwiejność, a nawet narazić na szwank swą sytuację życiową [...]. Pragnie uniknąć wszelkich ograniczeń, lecz okazuje też dużo fatalizmu, poddając się w milczeniu losowi". *Z horoskopu urodzonych 14 stycznia*, wg: J. Starża-Dzierżbicki, *Pod jaką gwiazdą urodziłeś się. Horoskopy na każdy dzień roku*, Warszawa 1938 r., cyt. z wydania reprintowego, Warszawa 1990, s. 15.

„Wtedy przyszedł do Niego trędowaty i upadając na kolana, prosił Go; «Jeśli chcesz, możesz mnie oczyścić». Zdjęty litością, wyciągnął rękę, dotknął go i rzekł do niego: «Chcę, bądź oczyszczony!» Natychmiast trąd go opuścił i został oczyszczony" (Mk 1, 40-42).

„Uzdrowił wielu dotkniętych rozmaitymi chorobami" (Mk 1, 34).

„Potem wyszedł i zobaczył celnika, imieniem Lewi, siedzącego w komorze celnej. Rzekł do niego: „Pójdź za Mną!" (Łk 5, 27).

[2] *Głos pokolenia*, „Twórczość" 1956, nr 7, s. 135.

[3] *Nowy duch i forma nowa*, „Nowa Kultura" 1956, nr 35, s. 7.

Hłasko przeszedł sam przez „czas schematów", nieobce było mu plakatowe zaangażowanie. Kiedy pisał w „Po prostu", wyznawał swoją wiarę w komunizm (dopiero późniejsza jego twórczość stała się „krzykiem pokolenia"). Hłasko – podobnie jak inni – uwierzył w „ketman czystości rewolucyjnej", wedle słownika Miłosza, stąd – po „wierze w święty ogień" – tym silniejsze było jego rozczarowanie. Czy bezkrytycznie przyjął Nową Wiarę i – połknąwszy witkacowskie pigułki „Murthi-Binga" – do końca życia niemal rzeczywiście „został naznaczony piętnem człowieka, któremu odebrano świetlistą i czystą wiarę" w komunizm i Lenina – jak pisał Stanisław Stabro[4]?

Argumentacja Stabry nie do końca wydaje się przekonująca. Sądzę, że – zwłaszcza pod koniec życia – Hłasko, głęboko rozczarowany, szukał innej możliwości, innej wiary, oddzielony już od tych, którzy tam, w kraju, jeszcze wierzyli w komunizm, ufali „Wyższej Konieczności". Był zbyt autentyczny i zbyt mocno wierzył, tęsknił za ładem moralnym, mimo zdziczenia i klęski ideologii. Pisał: „Chcę znaleźć wodę, w której mógłbym umyć ręce..." (w *Ósmym dniu tygodnia*, opowiadaniu z 1956 r., drukowanym najpierw w „Twórczości"). A dalej pytał: „Czy jest sens w takich warunkach mówić o miłości? Wszyscy słyszeli, że coś takiego istnieje, ale – dalibóg – jak to wygląda? Jak to ma wyglądać? Jak godzić czyste uczucia z brudnymi rękami? To jest problem. Niejeden. Dzisiaj Hamlet ze swoim «być albo nie być» mógłby zostać chłopcem na posyłki u pierwszego lepszego sekretarza powiatu. Życie rozsadziło narzucone schematy jak gliniane skorupki: co stworzyć na to miejsce?"

Zachował bezkompromisowość, choć „norm już właściwie nie ma: jest raczej ich paradoksalne pragnienie" (Jan Błoński). Normy zniszczono, nastąpił „krach epoki noszonych na kijach portretów". Czym je zastąpić? Hłasko zapłacił cenę swojej wcześniejszej, naiwnej wiary i ufności. Teraz razem z bohaterem swojej prozy, „rozczarowany, pełen naiwnego, ale jakże brutalnego buntu", „młody gniewny", rzucił się na poszukiwanie „czystości w czymkolwiek, nieraz może w drobiazgu, albo w czymś bardzo osobistym". Kto mógłby wyjść mu naprzeciw? Może Kościół? Jednak zbyt wiele jest w pokoleniu Hłaski światopoglądowej bierności i za mało wokół wzorów prawdziwej wiary.

Czym, jakim tlenem mogło oddychać jego pokolenie? Hłasko zbyt długo chyba idealizował państwo, partię i panujące wokół mechanizmy, a także ludzi. Podobnie jak część jego bohaterów, wierzył „w lepsze jutro". Pytanie Hłaski jest pytaniem o wartości, ale ideowo niezbyt jasnym: o jakie wartości chodzi? Nad głową wciąż puste niebo? Czy w takiej sytuacji ludziom pozostaje bezsilność albo bunt?

---

[4] S. Stabro, *Legenda i twórczość Marka Hłaski*, Wrocław 1985, s. 37.

Do takich stwierdzeń zmierzał chyba Hłasko. Innych nie było. Zastawał tylko głód – gwałtowny, kończący się ucieczką w erotyzm albo „mit bezdomności", „wykorzenienia" całego pokolenia, jak w *Pierwszym kroku w chmurach*, którego bohaterowie często poszukują domu, i to jest symbolem, znakiem ich losu.

Nie ma wartości, w które mogliby wierzyć, ponieważ „runęło niebo zadekretowanych wiar..." A inne „niebo"? Co zostało? Uczucie pustki, lęki, frustracje? Rzeczywistość okazała się bardziej skomplikowana, niż to sugerowała pionierska „wizja świata" z pierwszomajowej piosenki.

5. Twórczość Hłaski została od razu oskarżona przez część krytyków o eskapizm, cynizm i nihilizm, odsądzona od czci i wiary. Krytycy marksistowscy zarzucili jej „niewiarę w wartości", a nawet „czarnowidztwo". Pisano również że „deprawuje młodzież". Umieszczono ją w nurcie „literatury buntowniczej", obok A. Bursy, R. Wojaczka, H. Poświatowskiej, E. Stachury, lub wśród przedstawicieli „czarnej prozy", jak M. Nowakowski, I. Iredyński, A. Brycht... Czy prawdziwie?

Inni krytycy bronili jej prawa do buntu i rysowania „czarnych stron". Uznali to za „przywilej wieku". Dostrzegli coś więcej, niż ostrą „reakcję na stalinizm", pasję, bunt. Pod sentymentalizmem stwierdzali „głód wartości", choć był to tylko „głód". Ci, którzy chcieli go bronić, nazywali Hłaskę „moralistą a rebours", który przez „czarne obrazy" chce wstrząsać, budzić z bierności, wskazywać konieczność dobra.

Później jednak, gdy w roku 1958 Hłasko wyemigrował – by do Polski już nie wrócić – zaczął wyraźnie przejaskrawiać zło, wręcz je absolutyzował. Z symbolu „uciśnionej niewinności", strąconego w otchłań piekła „anioła", zrodził się zgorzkniały pechowiec, „loser" (ang. „przegrywacz"), jak określił go Hans Jürgen Bobermin, jego niemiecki znajomy i operator filmowy. Po „świętym ogniu" nie zostało nic?

Czy Hłasko był sentymentalnym marzycielem, który odcięty od kraju, wśród problemów i kłopotów emigracyjnego bytu, szybko podupadł na duchu? Który popadł w pesymizm? Ocena taka byłaby chyba zbyt negatywna i ryzykowna. Co prawda bezdomność wycisnęła na nim swoje piętno. Nasiliły się wcześniejsze obsesje, odraza, wręcz nienawiść do świata. W jego twórczości pojawił się „bohater poniżony" – w miejsce tego, który dotąd w coś jeszcze wierzył. Motywy sprzedajnej miłości i analizy związków opartych na splocie wzajemnej miłości i nienawiści, przeradzających się w sadomasochizm, zastąpiły dawne, młodzieńcze uczucia, wiarę w ich możliwość. Jakże dalecy są major Abakarow i Katarzyna z *Brudnych czynów* (1964 r.) od pary niewinnie zakochanych z *Pierwszego kroku w chmurach*! (1956 r.). Hłasko stworzył nowy, erotyczny mit. Jego rozpacz, zagubienie i nostalgię widać także w listach.

6. Problemem, który najbardziej interesował Hłaskę, była przegrana miłość. Tej chyba poświęcił najwięcej miejsca w swojej twórczości. Cechę tę trafnie wydobył reżyser filmu o Hłasce Andrzej Titkow, dobierając do ról „narratorek" matkę pisarza – Marię, i niedoszłą żonę. Były to dwie największe ponoć miłości, największe, bo utracone.

Hłasko pisał, że „miłość jest niemożliwa", bo „świat jest zły", „ludzie wszystko gnoją". Jego opowiadania przynoszą wiele dowodów na poparcie prawdziwości tych stwierdzeń. Hłasko pokazywał je z całą wiedzą i brutalnością.

Przyczyny wyjątkowej wrażliwości pisarza na zło leżą chyba w przeżyciach dzieciństwa. W *Drugim zabiciu psa* (1962 r.) można przeczytać opisy gwałtów, tortur, cierpień i śmierci ludzi, które zapamiętał z dzieciństwa. Do wojny Hłasko wzrastał w mieszczańskim, spokojnym domu, w którym nadto pielęgnowano tradycje katolickie. Jego ojciec, Maciej, był bardzo pobożny. Z rodzinnego domu Hłasko wyniósł pamięć nie tylko o katolickich świętach, ale też całkiem niezłą podobno znajomość Biblii. Później – jako dorosły – potrafił cytować wiele jej fragmentów na zmianę z urywkami z prozy Dostojewskiego.

Zdaniem matki pisarza, z dzieciństwa zostały mu silne podstawy wiary. Potem, mimo buntu, racjonalizmu i trudnych przeżyć, nigdy jej nie porzucił. Zbyt wcześnie jednak „zarażono" go złem, aby mógł do niej powrócić w pełni. Śmierć ojca – we wrześniu 1939 roku, wojna, Powstanie Warszawskie, tułaczka, obozy i – już po wojnie – częste zmiany domów, miast, kolejnych szkół, pracy i pobyty w różnych środowiskach sprawiły, że dość wcześnie poznawał życie od jego „ciemnych stron".

„Manichejska wiara – a może lepiej: manichejska niewiara jest następstwem bolesnej przygody człowieka ze złem – pisał ks. Józef Tischner. Oto ludzka wola z natury swej, jak głoszą klasyczni filozofowie, kieruje się ku dobru. Całą swą mocą i całym sercem pragnie dobra. Nagle przychodzi klęska. Cios idzie w samo serce. Zło okazuje się mocniejsze od dobra. Objawienie zła nie przychodzi ze świata zewnętrznego, ale od wewnątrz – z serca. Tak boli zraniona zasada bytu. I właśnie z tego bólu – pisze dalej ks. Tischner – rodzi się pytanie: czy warto dobrze chcieć? Nie warto. Jakby jakiś złośliwy pająk wbił żądło w nerw, który rozkazuje całemu organizmowi. Zraniona wola wycofuje się ze świata, zwija się w kłębek, zaczyna się bać własnego chcenia. Aby nie prowadzić człowieka do nowych klęsk, wybiera to, żeby nie chcieć. I na tym właśnie polega manicheizm woli"[5].

7. Postaci z prozy Marka Hłaski często zachowują się tak samo: „zwijają się w kłębek", aby nie prowadzić do kolejnych klęsk, wycofują się w siebie. We wcześniejszych nowelach, z tomu *Pierwszy krok w chmurach* (1956 r.),

[5] *Labirynt schorowanej woli*, „Tygodnik Powszechny", 40 (1986) nr 31, s. 1-2.

Hłasko nieraz opisuje ten moment wchodzenia w życie. Jest to zazwyczaj pierwsza chwila wejścia w dorosłe życie i moment pierwszej przegranej. Wtedy rozczarowani ludzie rezygnują z siebie. Oznacza to także często rezygnację z obrony wartości. Gdy ten mechanizm zaczyna się powtarzać, rodzi się konformizm. Ceną uległości jest możliwość przystosowania i bezpieczeństwo. Gdy to z kolei się powtarza, prowadzi do obojętności.

Następstwem słabości wobec zła, nieumiejętności obrony, ba, wrogości dla dobra, które trzeba chronić, może okazać się cynizm. To zaprzeczenie szlachetności, rodzaj maski, za którą chroni się nieumiejętność czynienia dobra, jego obrony, a nawet podstawowego rozróżnienia, czym jest dobro, a czym zło. Kończy się to często wzgardą dla moralności.

Hasko pisał: „Ludzkość nie jest chórem aniołów i ogrodu rajskiego nie zbuduje nigdy". Z biegiem czasu jego sceptycyzm przerodził się w jakiś rodzaj fatalizmu. Dziedziczymy zło – twierdził Hłasko – czy tego chcemy, czy też nie. Zło dano ludziom „z góry", przeznaczono. Major Abakarow, bohater *Brudnych czynów*, przedstawiał nawet własną teorię „dziedziczenia zła". Mówił: „My wszyscy jesteśmy tak beznadziejnie słabi i nie mamy dość siły, żeby zrozumieć, że jedno zło rodzi drugie zło i tak już chyba będzie do końca". Ludzie są za słabi, żeby to zrozumieć, a co tu dopiero mówić o próbie przeciwstawienia się złu, walki z nim. Zło musi odradzać się na jakiejś niepojętej, manichejskiej zasadzie. Ludzie są bezsilni. Za manicheizmem można by dopowiedzieć, że zło jest immanentne, wtopione w byt, nieusuwalne zeń i zawsze pierwsze. I musi zwyciężać.

Jak to rozumienie zła ma się do chrześcijaństwa, do jego koncepcji? Chrześcijaństwo cechuje realizm, dostrzega więc wagę i wielkość zła, ale jest też wiarą w sens świata natury i łaski. Uznając „relatywną" absurdalność zła – wierzy w szansę jego przezwyciężenia. To wynika z samej natury świata, stworzonego ręką Boga. Św. Augustyn napisał: „Nie ma rzeczy pierwotnie i całkowicie złych". Zło moralne to najczęściej „złe używanie dobra".

Człowiek nie jest ze swej natury sataniczny. Jego wola nastawiona jest „na dobro". I tylko człowiek „wewnętrznie nieuporządkowany" wybiera zło. „Zło w kontekście życia, śmierci i zmartwychwstania Jezusa Chrystusa, nie jest dominującym elementem rzeczywistości – dopisuje komentator św. Augustyna – Jest groźne i tajemnicze, ale nie jest zasadniczą «tkanką» świata. Zło nie jest także «losem» czy «przeznaczeniem». Chrześcijanin widzi, że dobro jest pierwsze, bardziej fundamentalne i pierwotne aniżeli zło. A poza tym posiada eschatologiczną nadzieję na ostateczny tryumf dobra".

U Hłaski inaczej: dobro nie jest ani bardziej pierwotne, ani bardziej zasadnicze. Dominuje „groźne i tajemnicze" zło, które stale się odradza. Hłasko nie studiował zapewne pism św. Tomasza ani św. Augustyna. Ale z pewnością nie czytał też nic o manicheizmie. Jego bohaterowie są bezradni, mówią: „jesteśmy tak beznadziejnie słabi". To wyznanie traktują czasem

jak alibi, które zwalnia ich od próby rozumienia zła i działań pozytywnych, walki z nim.

Stosunek pisarza do zła określiła intuicja i specyficzny rodzaj doświadczenia, które było trudne – o czym już mówiliśmy. Zdecydowały powody życiowe. Na oczach Hłaski w dzieciństwie w okupowanej stolicy rozstrzeliwano ludzi, palono domy... Potem też wiele razy widział, jak zło deformuje ludzi – już jako dorosły człowiek nieraz przechodził piekło... Na przykład w bazie samochodowej w Bystrzycy Kłodzkiej, w Karkonoszach (czego rezultatem były przejmujące opisy w powieści *Następny do raju* – 1958 r.). Nic więc dziwnego, że bardziej od aniołów, dobra, interesował go „człowiek wewnętrznie nieuporządkowany", czasem więzień lub wykolejeniec albo – na przykład – sekretarz partii używający dla podporządkowania sobie ludzi takich „środków", jak zdrada, kłamstwo, podstęp, przemoc. Również w sensie pisarskim zło, moralne zdziczenie, nieszczęście było bardziej frapującym tematem opisu. Działał tu „antyschemat", będący próbą reakcji na socrealistyczne „produkcyjniaki" z ich uproszczoną, czarno-białą, szablonową moralnością i podziałem świata na dobro i zło.

8. „Unde malum?" „Skąd zło?" – na to pytanie Hłasko nie znał odpowiedzi. Wystarczyło, że opisywał ten „bezbożny świat" i zbydlęcenie ludzi, którym daleko do świętych, ich brak rozumu. Mężczyźni, którym zgwałcona dziewczyna z *Pierwszego kroku w chmurach* rzuca w twarz: „Jesteście stare szmaty, nie mężczyźni", nie potrafią sobie wyjaśnić, dlaczego ją skrzywdzili, po co zhańbili. Ich długi dialog jest tylko stwierdzeniem bezsilności, atrofii woli, pustki, nudy „Dajcie mi spokój [...]. Nie wierzę w żadną miłość. Nikomu nie wierzę" – broni się jeden z nich. Dopiero później okazuje się, że kiedyś „przegrał miłość", teraz zaś „odegrał się" za tamtą.

Młodzi AK-owcy, którzy torturując człowieka (w opowiadaniu *Miesiąc Matki Boskiej* z 1962 r.), wykonują rozkaz, nie zastanawiają się nad jego sensem. Nie obchodzi ich, że nie ma on nic wspólnego z moralnością, z nakazem miłości bliźniego, że jest odwetem.

Brak wiary w świecie Hłaski wyraża się często bluźnierstwem. W opowiadaniu *Robotnicy* (1955 r.) stary zbrojarz Kamiński krzyczy: „I po co ja tu, cholera, przyjechałem? Ja tu przestaję wierzyć w Boga..." Podobnie bluźni bohater opowiadania *W dzień śmierci Jego* (1962 r.).

Dwuletni pobyt w Izraelu – w latach 1959-1961 – przyniósł jednak pewną zmianę w stosunku Hłaski do Boga. Wprawdzie Bóg jeszcze pojawiał się w kontekście bluźnierczym lub ironicznym, powracała też teza o „śmierci Boga" znana wcześniej (m.in. z opowiadania *Dwaj mężczyźni na drodze* – 1955 r.), ale nie jest On już tylko głuchym adresatem wyzwisk, bluźnierstw i przekleństw. Bohater opowiadania *W dzień śmierci Jego* myśli o Bogu, jakby był nie kimś obojętnym, lecz bliskim: „Nie miałem już nic, ani niczego, ani nikogo, i byłem szczęśliwy, że mogłem o Nim myśleć w dzień śmierci Jego".

Ten sposób przeżywania istnienia Boga nie pojawiał się dotąd w prozie Hłaski. Major Abakarow stwierdzał, że nie może żyć bez Boga, że tu, w Izraelu, uwierzył w Niego. „Bo On jest jedyną istotą – mówił – którą można kochać wiecznie".

To zdanie – niczym refren – pojawiało się również w listach. Powracająca jakby wiara Hłaski związana jest z Izraelem, z Ziemią Świętą. Dopiero tutaj Hłasko odczuł tragizm życia – jak pisał. Ale uczynił też Izrael przedmiotem fascynacji, tematem nowego mitu.

W latach pięćdziesiątych państwo to przypominało wrzący tygiel. Około miliona nowych przybyszów szukało w nim schronienia. Stało się to powodem wielu trudnych konfliktów, w których brali udział sabrowie – Żydzi zamieszkujący tam od wieków. W tym piekle Hłasko przeżył udręki emigranckiego losu, braku pracy, nadziei. Cierpiał głód i niedostatek pieniędzy. Z drugiej strony poddawał się, godził z fatalizmem, przyjmował los z pokorą. Pisał: „Będę czekał, jak długo trzeba [...] Trzeba czekać z godnością, z odwagą i z nadzieją" (list do matki z 1959 r.). Choć wiedział również – o czym pisał w liście do Marii Dąbrowskiej – że wyjazd z kraju był pomyłką i że pisanie w oderwaniu od Polski jest „śmieszną rzeczą".

W listach do matki pisał: „co dzień modlę się do Boga". Słowa „Zostań z Bogiem" i polecenia Bogu powtarzały się pod każdym niemal listem. Po śmierci ojczyma pisał do matki: „Jeśli umiera jeden człowiek, życie jego zostaje przetłumaczone z ludzkiego języka na język znany tylko Bogu. Wierzę w to, że życie naszego ojca zostało przetłumaczone na język Boga".

Ten, tak wyraźny zwrot do religijności, był chyba spowodowany przede wszystkim pogarszającą się sytuacją osobistą.

9. Mimo wszystko w charakterach postaci – w utworach pisanych w tym ostatnim okresie życia – pojawiła się dyskretna pozytywność, jak w przypadku bohatera opowiadania *W dzień śmierci Jego*. Nie zmieniało to jednak zasadniczej tendencji do traktowania przez Hłaskę życia w kategoriach „wczechobejmującej gry w świecie totalnej sprzedaży i kłamstwa" – jak pisał Stanisław Stabro[6]. W *Nawróconym w Jaffie* (1966 r.) nawet Bóg jest użyty w scenariuszu pewnej gry prowadzonej przez emigrantów Roberta i Marka w celu oszukania misjonarza i wyłudzenia pieniędzy, a scena nawracania jest sprytną i konsekwentną mistyfikacją, która odsłania prawdziwe twarze obu zimnych graczy.

Scena kończy się wyznaniem Marka (a zarazem narratora): „I myślałem o tym, czy naprawdę istnieje Miłosierdzie". Miłosierdzie, pisane dużą literą, oznacza tutaj Boga. I wydaje się, że w tym wyznaniu doszły do głosu wreszcie rozterki pisarza. Zdanie to – w formie pytania – pojawiało się już wcześniej. Jednak zawsze miłosierdzie znaczyło tylko litość, nic więcej.

---

[6] *Legenda i twórczość Marka Hłaski*.

Hłasko, który w życiu wiele razy dawał dowody przywiązania do takich wartości, jak przyjaźń czy miłość, mimo nieustannej zmienności losów, w *Brudnych czynach* ustami majora Abakarowa – złożył swoje credo: „Wbrew prawu, przysięgom i zakazom istnieje w życiu coś, dzięki czemu żyjemy jeszcze wszyscy i pewnie będziemy żyć wiecznie, i dzięki czemu istnieją zakochani ludzie, którzy nie mogą żyć bez siebie: naiwność i wiara, że zło zostanie zniszczone przez Boga kiedyś ostatecznie i raz na zawsze". Ale żeby w to uwierzyć, konieczne jest doświadczenie. „Istnieje również miłość, sprawiedliwość i opieka, i świętość tego, co człowiek czasem myśli i czasem robi" – pisał Hłasko. O sobie i swych kolegach – zbyt wcześnie dotkniętych przez zło i cierpienie – dodawał: „Byliśmy za młodzi, żeby w to uwierzyć".

„Ja sam jestem produktem tych czasów i jest to prawdopodobnie krzyż, którego nie pozbędę się nigdy" – stwierdził w jednym z *Listów z Ameryki* (drukowanym w paryskiej „Kulturze"). O czym myślał? Widoczny na jego twarzy „Weltschmerz" – smutek i pesymizm, na jednej z fotografii[7] przypominać może gorycz Grzegorza – bohatera *Ósmego dnia tygodnia*, który wyznał: „Każde dobre uczucie ludzkie jest święte [...]. Przed każdym dobrym uczuciem człowieka trzeba klękać jak przed świętością, jak przed gwiazdą. Ochraniać, nieść jak światło, a jeśli jest tego chociaż iskierka, to dmuchać aż do utraty tchu. To wiek dwudziesty: Izolda mieszka w burdelu, a Tristan pije z sutenerami na rogu. Ludzie mają dziś mało czasu na wielkie uczucia: zrywają się rano, chłepczą swoje zupki w barach mlecznych, tłoczą się w tramwajach, kupują tandetne meble w domach towarowych na raty, kłócą się z konduktorami o pięć groszy i tak dalej. Klękać – powiedział – klękać. Życie nie daje żadnych gwarancji na przyszłość. Każdemu, który mówi: Zostaw to, za parę lat przyjdzie co innego, powinno się pluć w gębę. Co przyjdzie? Kiedy przyjdzie? Każde szczęście przychodzi złą drogą".

„Nie te c z a s y – dodawał – Ziemia jest paskudna, życie jest komicznym piekiełkiem, ale gdzieś w głębi – dodawał jeszcze – płonie rozpalone żelazo". A jednak mimo tej wiary pozostał pisarz dzieckiem „czasów zwątpienia", czasów rozumu, który „zwyciężył wiarę". Jego świat, „dom", był „martwym domem" – mówiąc za Dostojewskim. Rozdarty pomiędzy sprzecznościami: wiarą, idealizmem, płynącym z potrzeby serca, a czarnym, tragicznym obrazem świata – epoki dwóch wojen światowych, koncentracyjnych obozów i totalitarnych systemów – „wierzył w Boga nie umiejąc Go sobie wyobrazić", jak stwierdził; wierzył więc może tylko w istnienie „świętej sfery" w człowieku, która musi pozostać czysta – nawet w najgłębszym opuszczeniu, nawet w rozpaczy? Często zdarzało się, że bluźnił, ale... czyż i bluźnierstwo – tak jak modlitwa – nie ma sensu tylko wówczas, gdy On – adresat

---

[7] W książce *Kaskaderzy literatury*. O twórczości Andrzeja Bursy, Marka Hłaski..., pod red. E. Kolbusa, Łódź 1986.

naszych bluźnierstw – istnieje? Gdy Boga nie ma – nie jest przecież nawet bluźnierstwem...

„Każda wielka sztuka jest budująca" – pisał Czesław Miłosz w *Nieobjętej Ziemi*. Marek Hłasko – zapewne – do takiej sztuki również tęsknił. Oskarżany często o pesymizm, a nawet o nihilizm i absolutyzowanie zła, wierzył w istnienie „świętej sfery", ale sam jakże często rozliczał siebie tłumiąc gorycz. Mógłby jak Merton spytać: „czym zakwitną ziarna posiane na bruzdach papieru"? – i może dodałby z wahaniem: „Bo jeśli tylko w krwawym pocie siałem kamienie i cierpienie..."? A potem może mógłby powiedzieć: „Znałem tu wiele miejsc i wielu ludzi. Ale dlaczego nie potrafiłem o tym pisać? Dlaczego potrafiłem to czuć, a nie umiałem o tym mówić – nie wiem. Dlaczego nie powiedziałem i nie napisałem nigdy, iż nie ma większego nieszczęścia jak życie w nieświadomości Boga; jak życie wbrew jego przykazaniom – nie wiem. Dlaczego nie umiałem nigdy powiedzieć, że największym grzechem jest stracenie miłości drugiego człowieka – nie wiem" (*Drugie zabicie psa*, 1965 r.).

Wielki mistrz Hłaski – Fiodor Dostojewski – pisał: „Co to jest piekło? Pragnienie, aby znowu pokochać to, czym pogardziłeś i czego nie kochałeś na ziemi..."

• Wierzę, że mimo wszystko Bóg okazał się dla Marka Hłaski miłosierny.

Michał POROWSKI

LUDZKIE PRAWA WIĘŹNIÓW

Istotowym celem kary jest przywrócenie homeostazy naruszonej przestępstwem, czyli zadośćuczynienie, jakie sprawca powinien dać społeczeństwu za wyrządzone zło. [...] Źródłem zaprzeczenia podmiotowości więźnia, instrumentalnego traktowania jego osoby i osobowości, jest narzucanie mu obowiązku poprawy.

1. PRZEDMIOT

Praca ta jest poświęcona zagadnieniu praw więźnia, dla których wyłączną rację stanowi natura istoty ludzkiej. Sprawa chętnie podnoszona w przeszłości i roztrząsana na burzliwej fali epokowych reform penitencjarnych, które przypadły na połowę poprzedniego stulecia, umyka jakoś uwadze współczesnych autorów. Dwa są tego powody.

Po pierwsze. Nauka o więziennictwie rozwijająca się w łonie dyscyplin prawniczych została zdominowana przez warstwę normatywną. Niektórzy autorzy posuwają się aż do zanegowania autonomii penitencjarystyki, utożsamiając ją z prawem karnym wykonawczym[1]. Ten związek korzystny na etapie zestalania wiedzy wartościująco-normatywnej i tworzenia na jej zrębie systemu postępowania ze skazanymi spowodował następnie zahamowanie rozwoju wiedzy opisowo-wyjaśniającej. Podporządkowany pragmatyzmowi[2] normatywizm odbija się na zakresie przedmiotowym penitencjarystyki, którego granice zakreślają metodologiczne możliwości prawoznawstwa. „Polityka penitencjarna ze względu na swe nastawienie dotyczy prawidłowego funkcjonowania przepisów i instytucji już obowiązujących, a także norm przyszłościowych [...]. Różnica między obiema dziedzinami [prawem i polityką penitencjarną – M.P.] jest taka, jaka występuje zawsze między dogmatyką a polityką prawa w określonej dyscyplinie"[3].

Nic przeto dziwnego, że w tej sytuacji i refleksja nad prawami więźniów została sprowadzona na parter. Sprawa ta jest rozpatrywana w konwencji jurydycznej pod hasłem położenia prawnego skazanych, a więc w płaszczyźnie li tylko prawa pozytywnego i w obrębie jego założeń aksjologicznych.

Po drugie. Uznanie resocjalizacji za cel kary i metodę jej wykonania spowodowało modelowanie statusu prawnego więźniów pod jej dyktando.

---

[1] S. Lelental, *Prawo karne wykonawcze. Zarys wykładu*, Łódź 1983, s. 20.

[2] J. Śliwowski, *Kodeks karny wykonawczy. Wykonanie kary pozbawienia wolności*, Warszawa 1970, s. 41.

[3] J. Śliwowski, *Prawo i polityka penitencjarna*, Warszawa 1982, s. 22.

Została ona wszak wyniesiona do godności nadrzędnej wartości postępowania wykonawczego, a jednocześnie głównej wartości instrumentalnej wobec interesu społecznego, który uznano za ogniskową kategorię aksjologiczną całego przedsięwzięcia, polityki kryminalnej. Tak więc resocjalizacja stała się zarazem źródłem i uzasadnieniem praw więźnia. Wybór takiej koncepcji stawia je w pozycji instrumentalnej wobec celu, czego dobitnym dowodem jest zasada pierwszeństwa obowiązków przed prawami albo nieco łagodniej formułowana zasada jedności praw i obowiązków. Jednakże w jednym i w drugim przypadku postępy w resocjalizacji (kategoria wybitnie ocenna) stają się korelatem praw więźnia.

Jeśli ośmielamy się zaczepić takie podejście, to głównie dlatego, że w ten sposób źródłem praw skazanego staje się racjonalizacja kary, a więc po prostu fikcja intelektualna[4]. Wątpliwe zatem czy na „wartości" tak niepewnej, właściwie zabiegu strategicznym, można opierać konstrukcje praw więźnia, uczynić ją ich racją.

Jesteśmy przekonani o słuszności i możliwości poszukiwania uzasadnień głębszych i bardziej pierwotnych niż racjonalizacja kary oraz interes społeczny, w których plączą się ze sobą jakieś wyobrażenia o człowieku, postulowane wizje społeczeństwa, racje moralne i pragmatyczne, dobro jednostki i dobro społeczne, interesy władzy i interesy grupowe, indywidualne preferencje oraz często efemeryczne sądy i oceny traktowane jako wyraz opinii publicznej. Interes społeczny jawi się przeto bardziej jako kategoria socjologiczna niż moralna. Łatwo może w niej dojść do głosu nierozum i egoizm większości, może próbować się nią legitymować i zawładnąć. Toteż skłonni jesteśmy kierować myśl raczej w stronę ethosu prawa – mówiąc językiem ks. prof. T. Stycznia. Przyjmujemy za nim, że najgłębsze źródło prawomocności wszelkiej ustawy państwowej pretendującej do tytułu prawa, a nawet jedyna racja jej bytu polega na ochronie podmiotowości człowieka przed niebezpieczeństwem zadania jej gwałtu. Gdy tego nie czyni, traci wszelką racją swego bytu, a gdy samo staje się narzędziem zadawania gwałtu ludzkiej podmiotowości, zaprzecza samemu sobie, staje się bezprawiem w masce prawa, instrumentem radykalnej destrukcji tego wszystkiego, co miało właśnie ochraniać i zabezpieczać[5].

2. O PRAWACH I OBOWIĄZKACH INACZEJ

Powszechna Deklaracja Praw Człowieka obierając za wartość centralną przyrodzoną godność osoby ludzkiej czyni człowieka podmiotem niezbywal-

---

[4] K. Buchała, *Prawo karne materialne*, Warszawa 1980, s. 477. Identycznie L. Lernoll, *Podstawy nauki polityki kryminalnej*, Warszawa 1967, s. 248. Por. też tegoż, *Rozważania o przestępstwie i karze*, Warszawa 1975, s. 70, i w związku z tym: T. Tomaszewski, J. Kozielecki, J. Reykowski, A. Frączek, M. Kofta, *Struktura i mechanizmy regulacyjne czynności człowieka*, w: *Psychologia*, red. T. Tomaszewski, Warszawa 1976, s. 649.

[5] T. Styczeń SDS, *O etos dla prawa*, „Znaki Czasu" 1987, nr 6 (2), s. 19.

nych praw politycznych, społecznych, ekonomicznych, kulturalnych. Czyni w sensie prawnym, ponieważ człowiek jest nim ze swej istoty. Chodzi zatem prędzej o akt zapoznania niż kreacji, o sformułowanie zadania dla ustawodawstwa, które ma gwarantować i wspomagać osiąganie ideału wolnej istoty ludzkiej wyzwolonej z lęku i niedostatku, swobodnie rozwijającej się pod względem biologicznym, moralnym i intelektualnym. Międzynarodowy Pakt Praw Obywatelskich i Politycznych dodaje przezornie, w przeczuciu czy po doświadczeniu ograniczeń, że człowiek zachowuje osobowość prawną wszędzie (art. 16), podkreślając w ten sposób bezwarunkową powinność afirmacji jego podmiotowości, która rozciąga swą moc na sferę jurydyczną za pośrednictwem konstrukcji osobowości prawnej dookreślonej przymiotem uniwersalnej ważności.

Tymczasem należne człowiekowi prawa częstokroć wiąże się wprost z obarczającymi go obowiązkami, traktując je poniekąd ekwiwalentnie, a więc uzależniając nabycie praw od spełnienia tak czy inaczej sformułowanych obowiązków. Ów automatyzm polega na nieporozumieniu. Jego źródłem może być transponowanie w dziedzinie zupełnie innych spraw cywilistycznej koncepcji praw podmiotowych, której sednem jest koegzystencja uprawnień i roszczeń. Jedność ta, słuszna w nauce o zobowiązaniowym stosunku prawnym, tu brzmi fałszywie. Sztucznie odniesiona do praw, które są emanacją ludzkiej godności, wypacza ich sens. Jeżeli człowiekowi przysługuje prawo własności, to nas obowiązuje jego poszanowanie; jeżeli on ma prawo do życia, to nikomu z nas nie można czynić na nie zamachu. Ale nie może to uprawniać takiej logiki, że jeśli on kradnie czy zabija, to traci prawo do własności i życia; jeśli nie wywiązuje się z obowiązków – staje poza prawem.

Jeszcze niedawno karano pewną kategorię więźniów odmawiających pracy karą ograniczenia racji żywnościowej. Twórcy tego pomysłu przywoływali jako uzasadnienie maksymę: „kto nie pracuje, niech nie je". Niebezpiecznie i symptomatycznie zabrzmiała ta przestroga Apostoła Pawła, gdy odebrawszy jej walor figury retorycznej potraktowano jako rację przepisu. Oto przykład konsekwencji, jakie może sprowadzić modelowanie statusu prawnego więźnia na zasadzie jedności praw i obowiązków. Penitencjaryści są jednak skłonni przekroczyć i tę granicę wysuwając jako konkurencyjną dyrektywę rozstrzygania o statusie więźniów zasadę priorytetu obowiązków. „Dopiero na tle określonych obowiązków skazanego można mówić o jego prawach. W warunkach wolnościowych mówi się o nich ex aequo. Najpierw mówi się o prawach, potem o obowiązkach. Zarówno prawa, jak i obowiązki obywatela są ujęte w sensie określonej symetrycznej harmonii. Gdy chodzi o status prawny skazanego, na pierwszy plan wysuwają się obowiązki: kara jest bowiem zwiększeniem obowiązków, a zmniejszeniem uprawnień"[6].

---

[6] Śliwowski, *Prawo i polityka penitencjarna*, s. 130.

W tle tego rozumowania tkwi dostrzeżona przez H. Mannheima zasada „mniejszej wartości", którą tak władze, jak i społeczeństwa kierują się w postępowaniu z przestępcami[7]. Acz sprowadza się ona do pozornie niegroźnego żądania, by unikać stawiania więźniów w sytuacji lepszej niż ludzi uczciwych, to jednak zasadza się na znamiennym przeświadczeniu o „mniejszej wartości" więźnia. Nietrudno zorientować się, że chodzi tu nie o wartość utylitarną w sensie udziału w życiu społecznycm, ale o wartość moralną.

Jeśli nawet przestępca aktem własnej (samo)woli pozbawia się godności osobowościowej[8], to przecież nadal w pełni i mimo tego zachowuje godność osobową. Ona, a nie nadanie, jest źródłem jego praw. Zachowuje je przeto bez względu na stosunek do praw innych, bez względu na stosunek do własnych obowiązków, a także bez względu na sposób życia i kondycję. Fundują się one wszakże na powinności respektowania człowieka dla niego samego. I ten aksjomat jest punktem orientacyjnym dla namysłu nad prawami więźniów, jeśli humanitaryzm ma być treścią polityki penitencjarnej, a nie uspokajającym czujność frazesem.

W każdym społeczeństwie – w zorganizowanej wspólnocie – człowiek uczestniczy jednocześnie w układach dominalnych (nadrzędności), subordynacyjnych (podporządkowania) i parytatywnych (równości)[9], przy czym każdy z nich może być wypełniony różną treścią – od nienawiści do miłości i od walki do współdziałania. Ku społecznemu współbyciu uzasadnia człowieka uczucie życzliwości oparte na popędach wrodzonych[10]. To dzięki niemu stosunek ten dryfuje w stronę miłości bratniej, która wraz z dojrzewaniem człowieka do człowieczeństwa (w historii i w biografii) staje się powinnością coraz wyraźniej odczuwaną, choćby na razie w tęsknotach.

3. PODMIOTOWOŚĆ UNIEWAŻNIONA

Czy dopominanie się o ludzkie prawa więźnia, czyli gwarantowaną prawem podmiotowość, nie jest troską spóźnioną? Jesteśmy wszak pewni, że „prawo – jak to niemal aforystycznie mówi Decazes – powinno towarzyszyć skazanemu w więzieniu, a więc tam, gdzie go zaprowadziło"[11]. Rzecz w doskonaleniu jego treści i formy.

---

[7] H. Mannheim, *Criminal Justice and Social Reconstruction*, London 1936, s. 170.

[8] Por. Z. Szawarski, *Godność i odpowiedzialność*, „Studia Filozoficzne" 27 (1983), nr 8-9, s. 100 i n.

[9] K. Kotłowski, *Aksjologiczne podstawy teorii wychowania moralnego*, Wrocław 1976, s. 107.

[10] I. Eibl-Bibesfeldt, *Miłość i nienawiść*, tłum. Z. Stromenger, Warszawa 1987, passim. Por. też M. Ossowska, *Motywy postępowania. Z zagadnień psychologii moralności*, Warszawa 1949, s. 186 i n. (przegląd koncepcji).

[11] Cyt. za A. Peyrefitte, *Wymiar sprawiedliwości. Między ideałem a rzeczywistością*, tłum. J. M. Padlewska, Warszawa 1987, s. 281.

„Po wyroku spadają na zbrodniarza [...] zakazy, które unieważniają [...] jego samego oraz jego zmazę; takim unieważnieniem zmazy oraz skalanego są wygnanie i śmierć"[12]. Cóż że autor odnosi tę tezę do przeszłości, skoro śmierć nadal czyni swą powinność ręką kata, a funkcję wygnania przejęło więzienie.

Dziś unieważnienie przestępstwa i przestępcy dokonuje się poprzez „wegnanie" czy „wygnanie" za mur więzienny. Mur, który nie tylko izoluje jednostkę od społeczeństwa, ale również społeczeństwo od przebywających za nim osób; mur, za którym zostaje skumulowana, spotęgowana i swoiście skanalizowana agresja – osłaniając przed nią innych rozładowanie jej skierowane jest na samego siebie, na współwięźnia, strażnika. T. Mathiesen, podzielając w tym względzie utarte stereotypy, utożsamia inkaptywacyjną funkcję więzienia z ochroną społeczeństwa przed przestępczością[13]. Czyżby nie dostrzegał, że obie społeczności więzienne zostają postwione w roli „reprezentacji zastępczej"? Dlaczego wyprowadził je poza nawias społeczeństwa? Bo inkaptywacja jest w gruncie rzeczy unieważnieniem, umieszczeniem w znamiennej przestrzeni i sytuacji, która w slangu przestępczym nazywa się „składnicą złomu". „A ci wszyscy kaprale, plutonowi i sierżanci – pisze były więzień – babrzą się wszak na co dzień i bezpośrednio w ludzkiej kloace"[14]. Z punktu widzenia infrastruktury społecznej jest ona ostatnim miejscem zdolnym tolerować zbrodniarza, o czym przekonuje manifest abolicjonistów[15], a dla ludzi dobrych chęci jest jakimś magicznym terenem, gdzie zło przeistacza się w dobro.

Więzienie, jakiekolwiek by było, samo przez się destruuje człowieka negując jego podmiotowość. Jest to bowiem przestrzeń i sytuacja, którą niepodzielnie włada przemoc. Ta zaś ze swej istoty implikuje instrumentalne traktowanie człowieka[16]. Rozumiemy przez nią działanie, którego można uniknąć, a które powoduje powstrzymanie ludzkiej samorealizacji[17].

---

[12] P. Ricoeur, *Symbolika zła*, tłum. S. Cichowicz, M. Ochab, Warszawa 1986, s. 41.

[13] T. Mathiesen, *Czy można obronić więzienie jako instytucję?* (konspekt książki).

[14] M. Lewandowski, *Dwie twarze wolności*, Warszawa 1982, s. 86, 32.

[15] „Uznajemy także – pracując na rzecz abolicji – że nigdy jej nie osiągniemy. Zawsze będą jacyś ludzie, których zachowanie rodzi takie zagrożenie dla innych, że ich uwięzienie będzie usprawiedliwione". „The Abolicionist. The Magazine of Radical Alternatives to Prison" 1984, nr 4, s. 2.

[16] „Życie więźnia w zamkniętym zakładzie reglamentowane jest – co do minuty – zasadami regulaminowymi i komendami, którym więzień musi podporządkować się bez dociekania ich sensu czy słuszności. Zasada motywowania poleceń implikuje, iż rządzeni mają prawo wiedzieć, dlaczego dzieje się tak, a nie inaczej – a to z kolei nasuwa wniosek, że jeśli wyjaśnienia nie są wystarczające, polecenie ulegnie zmianie, a jego wykonanie nie podlega dyskusji. Stałoby to w bezpośredniej sprzeczności z teoretycznie założonym stosunkiem strażnik–więzień, gdzie jeden wydaje polecenia, a drugi słucha ich bez sprzeciwu. Wszystko to stawia więźnia w sytuacji bezwolnego i bezsilnego przedmiotu oddziaływań innych, uniemożliwia branie na siebie odpowiedzialności za swoje postępowanie. Przestępcy – chętnie interpretujący swe zachowanie jako skutek leżących na zewnątrz przyczyn – znajdują w więzieniu sytuację silnie wzmacniającą ten

Zrezygnujmy na chwilę z oceny owej samorealizacji, która stała się powodem skazania, i zapomnijmy przez moment, że więzienie jest karą. Spójrzmy na nie jak na instytucję przygotowaną na przyjęcie człowieka, a na jej przyszłego lokatora jak na osobę bez przydanej mu roli.

Organizacja instytucji unieważni go najpierw jako obywatela zawieszając prawa honorowe i obywatelskie, mimo iż nie został ich pozbawiony wyrokiem sądowym. Podobnie rzecz się ma z większością praw cywilnych, których realizacji przeszkadza izolacja. Mogłyby być one wykonane tylko przez jej przerwanie. To zaś zależy od uznania administracji, która w ten sposób staje się ich faktycznym dysponentem. Jest dla mnie także wątpliwe, czy w świetle obecnych rozwiązań więzień może być podmiotem praw związanych z pobytem w zakładzie karnym i urządzeniem jego więziennej egzystencji (poza prawami procesowymi chronionymi zażaleniem). Dyspozycje art. 48 Kodeksu Karnego Wykonawczego oraz przepisów z nim związanych, nazywane prawami więźniów, są de facto instrukcjami skierowanymi do organów zakładu karnego i wiążą je wobec organów nadzorczych. Nie mają natomiast pełnej mocy prawnej w stosunkach między skazanym a administracją. Skazani nie zostali wszak wyposażeni w skuteczne środki ich dochodzenia. Skarga, w przypadku więźnia dodatkowo ograniczona, jest środkiem prawnym, który może wnieść każdy nie będąc stroną, a nawet stroną zainteresowaną. Jej moc wyczerpuje się w wywołaniu sprawy, inicjatorowi zaś nie przysługują prawa strony. A przecież być podmiotem prawa znaczy mieć do dyspozycji środki prawne, którymi można doprowadzić do stanu zgodnego z nią, kontrolować tok procesu decyzyjnego i słuszność rozstrzygnięcia.

Obecna regulacja została oparta na koncepcji szczególnych stosunków władczych i dlatego można mówić o położeniu prawnym więźnia, bo określonym prawem, ale nie o prawach podmiotowych, dla których ta koncepcja nie zostawia miejsca[18].

Przymus resocjalizacji i rola więźnia unieważnią go jako istotę wolną i rozumną. Najpierw zostanie narzucony mu z zewnątrz cel moralny. Decyzja, jako dzieło ustawowych funkcji kary, zapada poza nim, wobec czego jego wola się nie liczy. Ewentualny opór zostanie złamany przemocą, wobec czego wola zostanie unicestwiona, przynajmniej w zamiarze. Następnie zaprogramowana poza nim całość egzystencji odbierze mu możliwość wszelkich

---

punkt widzenia. Sytuacja więzienna w tym zakresie jest sprzeczna z wyobrażeniem o statusie dorosłego i dojrzałego członka społeczeństwa". Jest to opis sytuacji więziennej zapożyczony od G. M. Sykesa, zawarty w syntetycznym referacie M. Kosewskiego, *Zespół postaw karceralnych*, w: *III Seminarium Kryminologii Porównawczej, Warszawa 1976*, red. B. Hołyst, Warszawa 1978, s. 120.

[17] J. Kondziela, *Badania nad pokojem. Teoria i jej zastosowanie*, Warszawa 1974, s. 79.

[18] M. Porowski, *Prawne podstawy funkcjonowania administracji penitencjarnej i ochrona praw podmiotowych skazanego*, t. V, Warszawa 1980, s. 57. Prace IPSiR UW.

znaczących wyborów. Eskalacja presji nastawiona na skonformizowanie go do formalnych celów instytucji i zaakceptowania się w roli więźnia zmierza w końcu do zniweczenia tożsamości moralnej skazanego i przeszkodzenia samorealizacji w myśl własnych rozeznań aksjologicznych. Sumienie drugiego człowieka można pobudzić, ale nie można poprawić go od zewnątrz. Można i trzeba „zbudować pomost do tego, co przytłumione złem i co powinno się w człowieku zbuntować"[19], ale to wymaga taktyki innej, przymus jest bowiem instrumentem zbyt grubym i niezdarnym.

Opinia publiczna widzi w przestępcy człowieka–monstrum, który zawinił wobec siebie i innych, skalał zbrodnią swoje człowieczeństwo, własnowolnie osłabił w sobie lub wręcz wyzbył się godności osobowościowej, przyjął postawę wroga wspólnego dobra i jakże często, mimo kar, nie zmienia swego postępowania.

W tym kierunku pracują także środki przekazu. Eksponując inność, obcość, nieobliczalność i okrucieństwo przestępcy wyzwalają poczucie lęku i zagrożenia. Tak sprowokowane emocje krzepną w postawę nienawiści, odrzucenia, repulsji. W rezultacie wokół przestępcy zagęszczają się uczucia nieprzyjazne, które lokują całą interakcję na płaszczyźnie walki.

Taką strategię przyjmuje polityka kryminalna, określając najprościej swoje zadanie jako zwalczanie przestępczości i wybierając jako środek cierpienie sprawcy. Mentalność tę podziela służba więzienna. Strażnicy dostarczają wszak codziennie „inności" swej klienteli, obserwując zachowania wymuszone warunkami sprzecznymi z naturą człowieka. Kwalifikując je prędzej jako przejaw osobowościowych odrębności niż produkt izolacji i jej treści – najprymitywniejszej formy learningu – widzi się w więźniu ową monstrualną połowę człowieka. Drugą jest wizja wroga: w płaszczyźnie walki ustawiono wszak ich role, tak ustawia je rzeczywistość i do nich równają zachowania. Zatem więzień to wróg–monstrum[20].

Przed resentymentem pierzcha życzliwość, współdziałanie zastępuje walka; w sumie – więzień zostaje unieważniony w wymiarze braterskim jako inny, obcy i dlatego odtrącony. Wierność jego człowieczeństwu przesuwa się na płaszczyznę cnoty tak trudnej, jak trudne jest wcielenie w życie ideału miłości bliźniego wraz z normą: „miłujcie nieprzyjacioły wasze".

4. WRÓCIĆ ZAPRZECZONĄ GODNOŚĆ

Jeśli kara ma strzec najwyżej cenionych wartości, to sama nie może przerodzić się w ich antytezę. Dlatego współczesna polityka kryminalna poszukuje dla niej takich racjonalizacji, które współbrzmiałyby z kulturowymi

---

[19] W. Łysiak, *Flet z mandragory*, Kraków 1983, s. 208.

[20] Stereotyp przestępcy jako wroga i konsekwencje tego omawiam w: M. Porowski, *Pomagać więźniom – cnota czy obowiązek*, w: *Materiały Konferencji „Wokół reformy więziennictwa", Toruń 13-15 XII 1987* (w druku).

aspiracjami epoki, nie naruszałyby aksjologicznego systemu społeczeństwa. Wybór padł na resocjalizację.

Resocjalizacja, zaznaczmy od razu, nie oznacza stanu osobowości, lecz metodę postępowania z człowiekiem, która stara się skorygować społeczną stronę jego funkcjonowania. Stanem, ku któremu zmierza, jest reintegracja społeczna. Ale kontinuum: resocjalizacja – reintegracja, powszechnie głoszone, jest, niestety, fałszem. Dlatego zawodzi. Aby ten stan osiągnąć, nie wystarczy bowiem resocjalizacja jednostki wykolejonej społecznie, ale potrzebna jest ku temu jednoczesna gotowość grupy do powtórnego i ufnego przyjęcia. Przyjąć człowieka – to utożsamić jego człowieczeństwo ze swoim człowieczeństwem. Mówiąc językiem poprzedniej części – unieważnić obraz jego „inności". Ogniwem łączącym resocjalizację z reintegracją jest zapomniana po drodze rehabilitacja, która dwustronnie zobowiązuje i dwustronnie wymaga.

Pakty Praw Obywatelskich i Politycznych kierują do międzynarodowej opinii jasne zalecenie: „System penitencjarny uwzględni takie traktowanie skazanych, którego zasadniczym celem będzie ich poprawa i rehabilitacja społeczna". Poprawa bez przesądzania metody i w koniunkcji z rehabilitacją jako jej koniecznym dopełnieniem. Jakby na przekór, w literaturze stawia się znak równości między rehabilitacją społeczną a korekcyjnym stylem postępowania z człowiekiem zamazując, wbrew sensowi i prawdzie, pierwotne znaczenie słowa. A przecież jest ono tak bliskie naszej kulturze przez symbol powrotu. Powrót jest powtórzeniem pierwotnych związków, odnową, przywróceniem utraconej spoistości, włożonym na Kaina znakiem ochronnym i końcem błąkania się syna marnotrawnego. Pozostawiamy puste to miejsce, w którym serce skruszone cierpieniem chce skruszyć naszą nienawiść, stygmę inności. Bo też jest to miejsce najtrudniejsze, miejsce największej próby człowieczeństwa – przebaczenia.

Nader trafnie dowodzi A. Baratta, że prawdziwą reedukację rozpoczyna się od społeczeństwa, a nie od skazanych. Nim zdecydujemy się zmienić wykluczonych, powinniśmy najpierw zmienić społeczeństwo, które wyklucza, a wtedy sięgniemy sedna tego mechanizmu. W przeciwnym razie zostanie wzbudzone podejrzenie, że prawdziwa funkcja reedukacji polega na cichym popieraniu mechanizmu wykluczenia, który nie integruje wykluczonych ze społeczeństwem, lecz utrwala ten stosunek pod pretekstem jakiejś ideologii[21]. Jakiej?

Człowiek postawił na straży swoich interesów sprawiedliwość i karę obrał za jej środek. Sprawiedliwość „nie potrzebuje wzruszeń i zrywu uczuć [...] – pisze Ch. Perelman – bo przypomina surowego, zimnego starca, który

---

[21] A. Baratta, *Społeczność więzienna*, w: *Zagadnienia marginesu społecznego a sprawiedliwość*, Warszawa 1977, s. 174.

waży, oblicza, mierzy [...]. Nie może kochać, bo nie ma prawa faworyzować"[22].

Gdy człowiek uwikła się w zawziętość, nienawiść i zemstę, wtenczas i nad sprawiedliwością zawiśnie ich złowieszcze widmo.

Sprawiedliwość, gdy nie sięga głębszych pokładów duchowości, unicestwia sama siebie, stając się źródłem i uzasadnieniem irracjonalnych cierpień, ulega wypaczeniu: „Jeśli wasza nienawiść jest wielka, niechaj i kara będzie wielka; jeśli wasza nienawiść jest mała, niechaj i kara będzie mała: karzcie w miarę swojej nienawiści" – oto zdaniem J. Benthama dewiza rzeczników antypatii[23]. Przeciwstawia jej skomplikowany system sprawiedliwości wyrównawczej. Niestety, nie chroni on więźniów przed okrucieństwem, gdy szafuje głodem, wiązaniem w kaftany, kneblowaniem ust więźniom naruszającym ciszę[24], a wszystko to w imię adekwatnie skalkulowanej sprawiedliwości. Niewiele różni się pod tym względem od Sebastiana Brandta, znakomitego w swej epoce humanisty, który trzysta lat wcześniej, odwołując się do tej samej racji, żądał, by ciężar łańcuchów okuwających więźniów był równy ciężarowi zbrodni[25].

Sprawiedliwość łączy w sobie prawidło, które ją formułuje, czyn, który ją wprowadza w życie, i wartość, która ją tworzy[26]. Owa wartość wymyka się spod kryteriów racjonalnego szacowania, jest logicznie nieokreślona i w związku z tym zakorzenia się poniekąd poza samą sprawiedliwością. Niekoniecznie przeto resentyment musi kierować jej wyborem. Zdaniem Cz. Znamierowskiego, najczulszym stróżem sprawiedliwości jest powszechna życzliwość[27]. Uznajemy tę wartość jako formułującą sprawiedliwość tym chętniej, że będąc emanacją istotowego atrybutu człowieka, jako bytu uspołecznionego, nabiera ważności naturalnego dezyderatu moralnego, pozbawionego arbitralności i nie z przypadłości czerpie, lecz z sensu. To właśnie życzliwość gwarantuje moralny porządek sprawiedliwości, wyzwala gotowość przebaczenia, które jest celem i zwieńczeniem kary jako jej środka.

Nie obawiajmy się, że postawa wybaczająca jest miękka i ckliwa. Przebaczenie nie oznacza ani pobłażliwości, ani akceptacji, przeciwnie – stanowczo potępia czyn, domaga się restytucji bądź zadośćuczynienia i dorozumianej obietnicy, że korzystający zeń tkwi w woli poprawy. Ten schemat, tak czytelny w zapisach prawa materialnego, nie przebił się jeszcze w dziedzinę

---

[22] Ch. Perelman, *O sprawiedliwości*, Warszawa 1959, s. 78.

[23] J. Bentham, *Wprowadzenie do zasad moralności i prawodawstwa*, tłum. B. Nawroczyński, Warszawa 1958, s. 35.

[24] Tamże, s. 270 i n. Por. też K. Potocki, *Uwagi do projektu ogólnego i szczególnego ulepszenia administracji i stanu więzień publicznych w Królestwie Polskim*, w: *Księga jubileuszowa więziennictwa polskiego 1918-1928*, Warszawa 1929, s. 32.

[25] Cyt. za L. Rabinowicz, *Podstawy nauki o więziennictwie*, Warszawa 1933, s. 6.

[26] E. Dupre, *Traite de Morale*, t. II, Bruxelles 1932, s. 491.

[27] Cz. Znamierowski, *Normy grupy wolnej*, „Myśl Współczesna" 1947, t. III-IV.

polityki kryminalnej. A przecież kara, będąca w treści rozmyślnie sprawionym bólem, w swej najgłębszej warstwie jest bodźcem zadanym z zewnątrz, który ma obudzić sumienie; cierpieniem zadośćuczynnym, które ma sens tylko wtedy, jeśli kulminuje się w przebaczeniu. Utylitaryzm kary jest mniej ważną połową prawdy o niej. Trzeba zdać sobie z tego sprawę. „Społeczeństwo, które źle rozumie swoje kary – źle rozumie też swoją wolność" – pisze A. Peyrefitte[28]. I godność. Traktując przebaczenie jako postawę skierowaną ku godności człowieka, potwierdzamy, że jest jedyną drogą powrotu unieważnionej podmiotowości.

5. ABY PRZEBACZENIE SIĘ STAŁO

„Sądzić – znaczy nie chcieć zrozumieć, mówił Malraux, bo gdyby się zrozumiało, to nie chciałoby się sądzić"[29]. U podstaw przebaczenia leży tedy zrozumienie tego, co obce naszemu stylowi życia i przez to odstręczające. Zrozumienie, jak przebaczenie, nie oznacza zgody na zło ani nie uchyla czynu i sposobu życia spod ocen moralnych, choć wprowadzając w orbitę współodczuwania przełamuje bariery odrazy i obcości oraz wyzwala tę szczególną dyspozycję, która usposabia prędzej do działań pomocnych niż represyjnych. Aczkolwiek pomoc nie jest jedynym przejawem przebaczenia, to niewątpliwie jest jego najdojrzalszą formą. Ze swej istoty nastawia się na ochronę ludzkiej godności oraz afirmację podmiotowości człowieka. Nie stwarza przeto upokarzającego dystansu po stronie korzystającego z niej i nie rozmywa się w odcieniach litości, gdy jest pojęta jako współodpowiedzialność za los człowieka w ogóle. Ubogaca wówczas sprawiedliwość i zyskuje wymiar spotkania ludzi świadomych swej godności i, owszem, staje się powodem obustronnej satysfakcji i obustronnie wzmacnia poczucie własnej wartości.

Pomoc nie sądzi i nie zniewala, nie pogardza i nie oburza się, nie uprzedmiotawia i nie wyręcza. Swój program zamyka w prostej formule: „pomagam, żebyś sam sobie pomógł". Oznacza to, że wspomagany nie tylko sam wybiera cel swego rozwoju, ale również sam decyduje o tym, czy w ogóle chce pomocy, i aktywnie uczestniczy w jego realizacji, a właściwie sam realizuje. Pomoc polega wszak na stworzeniu wspomaganemu warunków wychodzących naprzeciw jego potrzebom; uświadamianiu, inspirowaniu i rozwijaniu tych potrzeb, nie ważąc się jednak na manipulację i dominację.

Złym i na domiar złego powszechnym stereotypem myślenia jest utożsamianie postulatu pomocy więźniom z tzw. pomocą postpenitencjarną. Podejście takie podwójnie ogranicza zasięg tej idei, która zdaje się być nadzieją współczesnego więziennictwa. Po pierwsze, ograniczono jej zasięg do cza-

---

[28] Peyrefitte, *Wymiar sprawiedliwości*, s. 301.

[29] Tamże, s. 39.

su następującego po odbyciu kary. Implikuje to drugie ograniczenie. Pomoc zostaje sprowadzona do działań opiekuńczych, nastawionych na łagodzenie niedostatków i zaradzanie trudnościom. Pomocnik-opiekun przyjmuje zatem rolę patrona byłego więźnia. Nie wyczerpuje to jednak bogactwa treści ulokowanych w tym stylu ustosunkowania się do człowieka. Pomoc może być także metodą pedagogiczną, osnutą na wzorze wychowania sokratejskiego, który odwołując się do autonomii człowieka, przybiera formę raczej prowadzenia niż dominacji i tresury[30].

Smutny jest obrachunek dziejów więziennictwa. Nie tyle przez syzyfową pracę, ile przez fatalizm, który sprawia, że reformy inspirowane dobrą wolą zamiast przynosić ulgę, przysparzają cierpień. Wszelki postęp sprowadza się do coraz bardziej wyrafinowanych postaci udręki i jej racjonalizacji.

System celkowy, oparty na idei ekspiacji, nie spełnił pokładanych w nim nadziei. Zbożne zamiary kwakrów przybrały w praktyce formę skrajnego okrucieństwa. Toteż po krótkim okresie prosperity został zdyskredytowany jako sprzeczny z wyobrażeniami o człowieku oraz emanujący z siebie niewybredne męczarnie, którym przydawano rangę funkcjonalnych składników systemu.

Zawiódł również system progresywny (i jego mutacja), odwołujący się do teorii learningu. Ten z kolei, zlekceważywszy w człowieku istotę wolną i rozumną, przeszedł do historii jako przykład manipulowania człowiekiem za pomocą realnego kija i iluzorycznej marchewki. Dążenie do zmiany ustosunkowań bez szans na zmianę motywacji kreuje osobowość karceralną, stymulując prędzej mechanizmy przystosowania do warunków więziennych niż zmianę postaw. Deprywacja potrzeb – źrenica systemu – prowadziła nieuchronnie do masowienia presji oraz mnożenia środków dyscyplinujących. Niejako siłą rzeczy inwencja kieruje się wtedy w stronę dobudowywania reżimów obostrzonych i minimalizowania standardów podstawowych. Wszak naprzeciw nieograniczonej możliwości karania może być wysunięta zupełnie znikoma możliwość nagradzania, której granice zakreśla logika izolacji, dyscypliny i bezpieczeństwa. Sfera nagród i kar ogranicza się przeto do żenująco wąskiego obszaru potrzeb viscerogennych. Eskalacja reżimów, wpisana w tę metodę postępowania ze skazanymi, zupełnie oczywiście bazuje na zrębie deprywacji tych najprostszych potrzeb. W ślad za tym kary dyscyplinarne przybierają postać kar cielesnych (ciemnica, cela izolacyjna, twarde łoże, strzyżenie, głodzenie itp.). Będąc w rzeczywistości torturami, pozorują działania racjonalne i jako takie domagają się usprawiedliwienia.

Penitencjarną ważność tego systemu przekreśliła zasada indywidualizacji wykonania kary, zakładając stratyfikację populacji więziennej oraz zakładów karnych ze względu na ocenę wychowawczych potrzeb skazanego i wła-

---

[30] Myśl tę zawdzięczam W. Kaczyńskiej. Por. też: K. Starczewska, *Koncepcja człowieka a model wychowania*, „Więź" 1978, nr 9.

ściwości metody oddziaływania penitencjarnego. Atoli nie zdołała ona radykalnie przełamać dziedzictwa systemu progresywnego. Przyjęła bowiem jako kryterium podziału deprywacyjną siłę reżimu, a nie metodę w znaczeniu oddziaływań wychowawczych. Zupełnie bezpodstawnie przypisano reżimowi funkcję metody, co podtrzymało żywotność tradycyjnej praktyki[31].

Ostatnio pojawiają się próby reaktywowania systemu progresywnego w formie „token economy". W zamiarze zwolenników tej koncepcji „ekonomia znaków" ma służyć eliminowaniu wrogich nastawień obu społeczności więziennych dzięki jasnym regułom gry[32]. Sposób, któremu w kontekście historycznego czasu narodzin można przypisać wartość kroku w stronę upodmiotowienia więźnia, dziś jest wyraźnym regresem. U podstaw leży bowiem domniemanie „mniejszej wartości przestępcy", które daje o sobie znać przez otwarcie głoszoną tezę o jego kulturowej i osobowościowej „inności". Zdaniem R. Hunta, mentalność przestępcy charakteryzuje konkretyzm myślenia właściwy klasom niższym. Toteż program rozwoju oparty na sublimacji uczuć, harmonijnym rozwoju struktur wewnętrznych jest zbyt abstrakcyjny, aby mógł stać się motorem postępowania konkretnie raczej myślących przestępców[33]. Dlatego najodpowiedniejszym stylem postępowania z nimi jest równie konkretna metoda warunkowania behawioralnego, drylu i tresury. Jeśli nawet taka teza wyłania się z badań psychologicznych, to przecież jest ona absurdem z punktu widzenia zasad odpowiedzialności karnej, struktury przestępczości i populacji więziennej.

Na naszych oczach kończy się zainteresowanie więzieniem opartym na koncepcji wychowania resocjalizującego. Nie wchodząc w argumentację kontestatorów tej koncepcji, zwróćmy uwagę na wątpliwości zasadnicze. Pierwsza z nich ma znaczenie zupełnie kapitalne i sprowadza się do pytania, czy w instytucji totalnej można w ogóle zorganizować proces resocjalizacji po myśli jej założeń metodycznych. Druga odwołuje się do obserwacji doświadczeń, które przekonują, że instytucje wdrażające ten program wyposażają specjalistów w coraz większą władzę nad pacjentami. Przejawia się ona

---

[31] Np. koncepcja specjalnego reżimu dla włamywaczy (*Wytyczne CZZK z dn. 19 X 1978 r. w sprawie wykonania kary pozbawienia wolności wobec skazanych, sprawców włamań – art. 208* KK), kara ograniczenia racji żywnościowej, którą obostrzono pobytem w celi izolacyjnej, zakazem palenia tytoniu, co wytwarzało de facto swoisty subreżim; dodany regulaminem z 1974 r. pozaustawowy rygor surowy. Krytycznie na ten temat: J. Śliwowski, *Tymczasowy regulamin wykonania kary pozbawienia wolności*, „Państwo i Prawo" 1976, nr 10; J. Śliwowski, J. Górny, *Resocjalizacja a problem dolegliwości kary*, „Państwo i Prawo" 1981, nr 3.

[32] K. Pospiszyl, *„Ekonomia punktowa" we współczesnych oddziaływaniach resocjalizacyjnych*, „Psychologia Wychowawcza" 1984, nr 1, s. 82. Bliższe jest nam stanowisko Cz. Czapówa, który wiąże zmianę w sferze ustosunkowań ze zmianą w sferze motywacji i tylko takiej działalności przypisuje sens pedagogiczny, por. Cz. Czapów, *Wychowanie resocjalizujące*, Warszawa 1978, s. 151.

[33] R. Hunt, *Social Class and Mental Illness*, „American Journal of Psychiatry" 1960, nr 116, s. 1065-1069.

w żądaniu wydłużenia czasu izolacji i sięganiu po coraz intensywniejsze środki. Poddane kontroli sądów zostały przez nie uznane za sprzeczne z prawami więźniów, stosowane wbrew ich woli bądź też za zgodą wymuszoną oskalowaniem kar dyscyplinarnych[34].

Niepewni granic moralnie dopuszczalnej ignerencji w osobowość człowieka wzdrygamy się przed klinikami głębokiej psychoterapii więźniów i więzieniami aplikującymi terapię psychiatryczną. Biały fartuch i medyczny szyld nie chronią więźniów przed brutalnością i przemocą. Tu właśnie, bardziej niż w innych typach zakładów, są oni narażeni na arbitralne traktowanie poprzez ograniczenie ich podmiotowości prawnej i dopuszczenie środków radykalnej terapii (elektrowstrząsy, lobotomia mózgu, kastracja, narkotyki), które uzupełniają akcesoria przymusu fizycznego[35].

Nie czuję się przygotowany, aby odpowiedzieć na pytanie, dlaczego wszystkie dotychczasowe systemy postępowania ze skazanymi zawiodły, tkwią wciąż w martwym punkcie niemożności, a rozpoczynając swą karierę w aurze entuzjastycznych nadziei przechodzą do historii jako formy zdegenerowane. Wszelki postęp w tej dziedzinie jest w gruncie rzeczy postępem przefiltrowanym z zewnątrz i naciski z zewnątrz utrzymują praktykę więzienną w granicach ledwie możliwych do tolerowania. Oczywiście, powodów tego stanu rzeczy można doszukiwać się w psychospołecznych mechanizmach rządzących funkcjonowaniem instytucji totalnych, tłumaczyć właściwością przemocy, która niszczy obustronnie, brakiem spójności między praktyką i programem. Ale to, co w dziejach więziennictwa jest specjalnie frapujące przez swą enigmatyczność, od czego zaczęliśmy ten przegląd i podporządkowaliśmy go tej myśli – to fatalny los dobrych chęci, które miast owocować dobrem, moszczą piekło.

Może horyzont oczekiwań związanych z więziennictwem został zakreślony zbyt ambitnie i przez to błędnie. Zadania więziennictwa wybiegające poza łożysko istoty kary i jednocześnie nie dość liczące się z istotą człowieka muszą okazać się dysfunkcjonalne przez chybiony wybór celu i metody. Może zatem zawierzyć pomocy i przyjąć ją jako modelową dyrektywę polityki penitencjarnej. Jej przymioty są bardzo obiecujące. Ten styl ustosunkowania się do człowieka wynika poniekąd z naturalnej skłonności człowieka do współdoznawania, respektuje jego atrybuty istotowe i dlatego daje gwarancje, że pomoc nawet źle użyta w przypadku, nie będzie źle skierowana w zasadzie.

Nie sądzę, by pomoc mogła radykalnie osłonić godność więźnia. Będzie ona zawsze narażona na uszczerbek przez pozbawienie wolności zewnętrznej, w ogóle upokarzającą atmosferę instytucji, z której nie da się wyeli-

---

[34] C. M. Frieli in., *Correctional Data Analysis Systems, Criminal Justice Centre*, Huntsville 1980, s. 63-91.

[35] J. Mitford, *The Prisons Business*, New York 1975, rozdz. VII.

minować przymusu, dozoru, publiczności życia, faktu i symboli zniewolenia. Będzie również bezradna wobec nadużyć, dla których wyizolowanie i wyobcowanie instytucji stwarza szczególnie dogodne siedlisko. Żadna metoda nie chroni jednak przed nimi sama przez się. Pojawiają się zawsze, gdy powołani do posługiwania człowieczeństwu innych źle rozumiejąc swoją rolę ulegną pokusie panowania nad ich człowieczeństwem, gdy pracując z innymi zaprzestają pracy nad sobą, pysznie uznając swoją wyższość moralną. Nadużyciom władzy może być skutecznie przeciwstawione tylko przeżywanie własnego człowieczeństwa w kontekście braterstwa. Nim jednak ową „ziemię nieświętą" obejmą we władanie arystokraci ducha, trzeba zapobiegać nadużyciom przez wypracowywanie (jeszcze ich nie ma) i egzekwowanie norm etyki zawodowej, silną, ustawiczną kontrolę zewnętrzną oraz kontrolę prawną. Aby ta ostatnia mogła się urzeczywistnić, więzień musi uzyskać status podmiotu prawa w pełnym tego słowa znaczeniu.

Mimo tych słabości pomoc jest w stanie zwrócić więźniom ich podmiotowość, skierować rozlewiska szeroko i dowolnie zakreślonych funkcji kary w nurt, którego kierunek wyznacza jej istota. Źródłem zaprzeczenia podmiotowości więźnia, instrumentalnego traktowania jego osoby i osobowości, jest narzucenie mu obowiązku poprawy. Poprawy, która jest skądinąd słusznym oczekiwaniem i pożądanym dobrem społecznym, nie można osiągnąć przemocą – może być ona wartością związaną kary, ale nie może być z nią utożsamiona. Istotowym celem kary jest przywrócenie homeostazy naruszonej przestępstwem, czyli zadośćuczynienie, jakie sprawca powinien dać społeczeństwu za wyrządzone zło. Sprowadza się ono do odwetu, który mimo wszystko nie może być celem samym w sobie, to znaczy nie można do niego dążyć z nienawiści do sprawcy, lecz ze względu na dobro społeczne – przywrócenie naruszonego porządku prawnego przez potwierdzenia kary żywotności pogwałconych przestępstwem wartości, obietnica przebaczenia. Dopełnieniem, ale wyłącznie dopełnieniem dobra, jakie może przynieść kara, jest zapobieżenie w przyszłości tego rodzaju czynom przez powstrzymanie innych albo przez poprawę przestępcy. Mniejsza o to, jaką drogą się ona dokona – pokuty, resocjalizacji, psychoterapii – byleby ta droga była przezeń wybrana w swobodzie woli i rozumu. Każda kara jest przeto odwetowa de facto i poprawcza w nadziei. Cele te nie mogą być jednak realizowane w jednakowej mierze. O ile odwet jest zawsze możliwy jako obiektywny skutek kary, o tyle dla zaistnienia poprawy nie wystarczy sama przyczyna obiektywna (wymiar kary), lecz muszą ponadto zaistnieć po stronie sprawcy jakieś subiektywne przeżycia psychiczne[36]. I tu jest miejsce dla pomocy, której

[36] To podejście do kary zostało rozwinięte w: M. Porowski, A. Rzepliński, *Uwięzienie a wartości*, „Studia Prawnicze" 1988, z. 3, s. 95, oraz tych samych autorów *Granice reformy więziennictwa*, „Archiwum Kryminologii" 1986, t. XIII, s. 150.

celem jest samopomoc ku samorealizacji i samowystarczalności. Trzeba bowiem przyjąć, że poprawa jest drugorzędnym i pozaistotowym celem kary, pogodzić się z tym, że nie dla wszystkich „droga przez mękę" stanie się drogą do Damaszku.

Podstawowym prawem ludzkim więźnia jest bowiem prawo do podmiotowości, które urzeczywistnia się przez prawo do sprawiedliwej kary, prawo do przebaczenia, prawo do pomocy i prawo do prawa, czyli bycia rzeczywistym jego podmiotem.

DYSKUSJA REDAKCYJNA O STRUKTURACH ZŁA

Protokół z posiedzenia
Kolegium Redakcyjnego kwartalnika „Ethos"
dnia 6 III 1990 r.
(fragmenty)

W posiedzeniu udział wzięli: prof. Andrzej Bronk SVD, prof. Leon Dyczewski OFMConv., prof. Adam Rodziński, prof. Stefan Sawicki, prof. Krystyna Stawecka, doc. Tomasz Strzembosz, oraz członkowie zespołu redakcyjnego: prof. Tadeusz Styczeń SDS, dr Wojciech Chudy, dr Karol Klauza, dr Marian Radwan SCJ, prof. Andrzej Szostek MIC.

Posiedzeniu przewodniczył ks. prof. Tadeusz Styczeń, który na wstępie przedstawił porządek obrad, przewidujący m.in. omówienie struktury i treści numeru 17 „Ethosu", roboczo zatytułowanego „Człowiek w strukturach zła".

Po przypomnieniu przez ks. prof. Stycznia genezy problematyki tegoż numeru „Ethosu", członkowie Kolegium przedstawili swoje przemyślenia.

Ks. prof. A. Bronk wskazał na potrzebę uwzględnienia dwojakiego rodzaju rozstrzygnięć w realizacji tego zamierzenia wydawniczego. Wiążą się one mianowicie zarówno z ujęciem samego tematu, jak i z doborem autorów. Nie mogąc zaproponować kandydatów, ograniczył swoją wypowiedź do wskazania na niektóre aspekty merytoryczne. Jego zdaniem „Ethos", który swoją pozycją intelektualną ma przewodzić i wskazywać drogi rozwiązań w sferze życia moralnego, powinien podjąć zagadnienie egzystencji człowieka w wymiarze społecznym, nawiązując do prowadzonej obecnie w środkach społecznego komunikowania, szeroko zakrojonej akcji rozrachunkowej ze strukturami zła społecznego. Wymaga to naświetlenia problemu z pozycji chrześcijańskich, zwłaszcza w aspekcie analiz teologicznych, filozoficznych, psychologicznych i socjologicznych.

Prof. K. Stawecka zwróciła uwagę, że projekt poświęcenia kolejnego numeru „Ethosu" zagadnieniu człowieka uwikłanego w struktury zła należy „uznać za celny". Istotne jednak znaczenie będzie miał sposób ujęcia tema-

tu. Winien on być nie tylko teoretyczny, ale i praktyczny, konkretnie ustosunkowujący się do zła jako takiego i do jego przejawów. Za takie zaś należy uznać dzisiaj w Polsce nierzadkie „zmienianie barwy" pod wpływem zmian politycznych. Ogólny kierunek ukazywania splotu różnorodnych zagadnień związanych z tematem przewodnim powinien więc wychodzić od analiz konkretu, a nie od abstrakcyjnych założeń.

Ks. dr M. Radwan zabierając z kolei głos wskazał na fundamentalne znaczenie wizji korzeni państwa, jakie ona posiada dla omawianej problematyki. Zaprzepaszczenie wskazań encykliki *Summi pontificatus* Piusa XII, będące wynikiem szerzącego się w prawodawstwie państwowym pozytywizmu, zadecydowało o wynaturzonych, a zrealizowanych w praktyce koncepcjach organizacji i funkcjonowania państwa. U podstaw takich rozwiązań leży też ostatecznie zniekształcona wizja człowieka.

Jeśli chodzi o autorów artykułów, zapewniających właściwą optykę ujęcia tematu, trudno jest wskazać na autorów krajowych, z uwagi na charakter formacji prawników polskich w ostatnim czterdziestoleciu, naznaczony właśnie wspomnianym pozytywizmem prawnym. Z autorów zagranicznych na uwagę zasługują m.in. Włosi – Sergio Cotta i Venturi.

Prof. A. Rodziński wskazał na niebezpieczeństwo pozytywnego potraktowania sensu sformułowania „człowiek uwikłany w struktury zła". Swoistą „pociechę" może bowiem dla niektórych stanowić przekonanie, że zło i jego struktury są czymś zewnętrznym wobec człowieka. Tymczasem to w nim samym tkwią korzenie tego stanu. Infekcja tkwi w osobie ludzkiej i ma swoje konkretne formy: scjentyzm, zdradę realizmu teoriopoznawczego, wywodzącą się z praktycznej realizacji zasady „stet pro ratione voluntas" i prowadzącą do „zanieczyszczenia środowiskowego w sferze moralnej".

Ks. prof. Bronk potwierdził, że przyjęcie kategorii „struktury zła" sugeruje anonimowość tego zła, sprawia, że oddziela się ono jakby od odpowiedzialności, czy nawet konieczności rozpoznawania go przez człowieka. Pogłębia to jeszcze bardziej dramatyzm sytuacji człowieka.

Dr W. Chudy uważa ten kierunek myślenia za zbieżny z powszechnie znanymi na Zachodzie dwoma szkołami reinterpretacji, np. stalinizmu, jako najczęściej podnoszonej obecnie konkretyzacji społecznej struktury zła. Jedna z nich utrzymuje, że odpowiedzialność za powołanie i funkcjonowanie struktur zła spada na jednostkę, na samego Stalina. Druga zaś wykazuje, że korzenie odpowiedzialności za wynaturzoną organizację społeczeństwa ponosi sam system, który niejako z konieczności musiał wydać z siebie jednostkę pokroju Stalina, będącą wykwitem epoki. Dlatego też ważną sprawą byłoby ukazanie w numerze – obok wyraźnego akcentu na wymiarze indywi-

dualnego zła i grzechu – właśnie takich ponadjednostkowych wymiarów zła, a zarazem i człowieka poddanego anonimowemu złu struktur.

Ks. prof. L. Dyczewski przestrzegał przed poddaniem się „urokowi" sformułowania o „strukturach zła". Istotny problem, który należałoby poruszyć w omawianym numerze, wiąże się z zagadnieniem, „jak przełamywać struktury zła". Właśnie „Ethos" jest powołany do takiego ujęcia tej problematyki. Tym bardziej że zagadnienie to ma swą dramatyczną aktualność. Fakt bowiem przezwyciężenia dotychczasowych struktur zła nie upoważnia do przekonania, że nie powstają nowe, może jeszcze groźniejsze.

Jeżeli chodzi o systematyzację problematyki to należałoby wskazać na:

1. makro-struktury zła takie, jak np. stalinizm, pozytywizm prawny, ekonomizm, same w sobie niosące różne zniewolenia osoby, ale warunkujące także powstanie mikro-struktur.

2. mikro-struktury zła, może ważniejsze nawet od poprzednich, przybierające postać niewłaściwego funkcjonowania rodziny, uniwersytetu, wiążące się ze wzrostem alkoholizmu, z zanikiem uprzejmości (na ulicy, w autobusie) itp.

Prof. Rodziński na marginesie powyższej wypowiedzi zwrócił uwagę na możliwość zastosowania w przygotowaniu numeru zasady JOC „Voir, juger, agir", tzn. ukazywać przejawy zła, ferować ich oceny oraz przedstawiać program naprawy.

Prof. S. Sawicki podnosząc ten kierunek myślenia podkreślił znaczenie umiejętności rozpoznawania zła i jego struktur. Przecież z naszego doświadczenia narodowego znamy liczne przypadki ulegania przez inteligencję strukturom zła. Może działo się to dlatego, że samo zło było (przynajmniej początkowo) niewyraźne, a niekiedy dawało wręcz podstawy do udzielania na nie zgody.

Innym ważnym zagadnieniem jest zbadanie i określenie granic odporności na zło, zwłaszcza, jeśli uwzględni się bogatą już literaturę obozową (T. Borowski, W. Szałamow).

Nie wolno też chyba pominąć znaczącego w ostatnich latach zjawiska obserwowanego w uznanej literaturze światowej, jakim jest ożywienie zainteresowania szatanem. Może ci, którzy w historii stanowią najbardziej wrażliwy element określający przemiany w sferze ducha, a takimi są bez wątpienia pisarze, odczuwają i przestrzegają przed tym „reżyserem" strategii i struktur zła w świecie.

Doc. T. Strzembosz zwrócił uwagę na odpowiedzialność twórców, zwłaszcza filozofów. Jego zdaniem istnieje typ „złoczyńcy zza biurka", którego poglądy urzeczywistniają mali urzędnicy, decydując o życiu i losie milionów. Sami będąc (jak np. w przypadku hitleryzmu i stalinizmu) przedsta-

wicielami drobnego rzemiosła, pozbawionymi większych aspiracji intelektualnych, wraz ze stanowiskiem uzyskiwali władzę decydowania o życiu społeczeństwa i stawali się bardziej lub mniej świadomymi narzędziami budowania strutur zła. Zresztą historia zna i inne realizacje takich systemów, jak np. w XVI-XVII w. państwo szogunów w Japonii lub systemy totalitarne w Azji Południowo-Wschodniej. Wszystkie one zawierały w sobie element sprawnego funkcjonowania „anonimowych współtwórców zła".

Byłoby więc rzeczą interesującą „przeanalizowanie mechanizmu wytwarzania się struktur społecznego zła", wykazanie, na ile bierność oraz każdy przejaw braku zainteresowania rodzącym się złem, ograniczanie się jedynie do postawy „wsobnej" zezwala na funkcjonowanie zła. W tym stwierdzeniu zawiera się jednocześnie przestroga przed samouspokojeniem w dobie poststalinowskiej. Oto bowiem jesteśmy świadkami rodzenia się nowych struktur zła.

Ks. prof. Bronk zauważył, że w tym kontekście należy widzieć np. wyznania A. Eichmanna z pobytu w Jerozolimie, które przekonują o zbagatelizowaniu problematyki zła. Dlatego może nie uciekać w analizę mikro-struktur zła, ale podejmować zagadnienia istotne. Tym bardziej że w dziedzictwie myśli Kościoła, sięgającej np. okresu patrystycznego, znajdują się nadal aktualne treści. Ponadto przecież w tej problematyce wciąż aktualne są stwierdzenia i świadectwo życia św. Pawła.

Ks. dr Radwan wskazał na inny ważny element demaskowania struktur zła i ich interpretacji, tzn. badanie tradycji kulturowej. Jednym z istotnych stwierdzeń płynących z tej analizy jest mechanizm monopolizowania przepływu informacji stosowany przez dyktatora, a zmierzający do maksymalnego ograniczenia samodzielności człowieka. Zarówno stwarzanie zadowalających warunków życia, dających jakieś poczucie bezpieczeństwa, jak i pozory podmiotowości wyborów indywidualnych i społecznych pozwalają żyć dobrze. Utrudnienie warunków życia, wprowadzenie w nie elementów zagrożenia niesie ze sobą ryzyko spętania się złem i współpracy w jego tworzeniu.

Należy także uwzględnić fakt, że struktury zła mają tendencję do kumulowania się w wyniku np. wzajemnie sprzęgniętych ze sobą procesów ekonomicznych i ideologicznych.

Inną ważną sprawą w analizowaniu postawy człowieka postawionego wobec struktur zła jest próba oceny stopnia możliwości realizowania osobowej podmiotowości. Nie jest ona jednakowa u wszystkich ludzi, czego wymownym przykładem są np. postawy księży w łagrach stalinowskich.

Ks. prof. A. Szostek podjął próbę podsumowania dotychczasowego toku dyskusji. Przypominając wymowę książki *Rozmowy z katem* K. Mocza-

rskiego, wskazał na wyszczególnione w trakcie obecnej dyskusji trzy ciągi rozumowania:

1. Wskazywanie na tematy „poprzezhistoryczne" (wyrażające w istocie nieustanne zmaganie się człowieka ze strukturami zła i będące przejawem świadomości ludzkiej co do potrzeb i sposobów tego zmagania).

2. Egzemplifikacja „współczesnych tematów" zagadnienia zła (mass-media ujmowane w aspekcie zagrożeń dla osoby ludzkiej w wyniku nieproporcjonalnie dużego czasu odbioru w stosunku do możliwości przyswojenia sobie odebranych treści i ich przemyślenia; subkultura młodzieżowa, traktowana jako owoc oddziaływania struktur formacyjnych, naznaczona gwałtownością, pozbawiona wyższych wartości).

3. Przesłanie „Ethosu", na które winno się składać wskazanie na korzenie zła struktur, ostrzeżenie przed nowymi skutkami, potrzeba odwagi w przeciwstawianiu się złu. Zwykle bowiem wzorcami postępowania stają się ludzie odważni.

Zdaniem ks. dra R a d w a n a, podobną strukturę myślową można znaleźć we wciąż aktualnych stwierdzeniach książki ks. K. Michalskiego *Między heroizmem a bestialstwem*, a zdaniem prof. S t a w e c k i e j antidotum na struktury zła może być nastawienie na ukazywanie prawdy.

Jak zauważył dr K. K l a u z a – zagadnienie struktur zła wiąże się ściśle z klasyczną już kategorią „społecznych struktur grzechu", analizowaną przez Jana Pawła II w encyklice *Sollicitudo rei socialis*. Proponowane przez niego rozwiązanie problemu korzeni zła i sposobu ich przezwyciężania wiąże się z osobą człowieka. Dlatego jednakowo ostrej krytyce encyklika poddała liberalne i marksistowskie systemy organizacji społeczeństwa Zachodu i Wschodu.

Doświadczenie pastoralne Kościoła w jego pedagogice prowadzenia człowieka poprzez struktury zła jest wynikiem świadomości miejsca grzechu w dziejach człowieka oraz przekonania o mocy łaski. Dlatego też, zdaniem niektórych przedstawicieli kulowskiego środowiska teologicznego, temat przewodni numeru należałoby zmodyfikować, nazywając go „Człowiek wobec struktur zła", „Człowiek a struktury zła", „Człowiek przeciw strukturom zła". Propozycje te są motywowane przekonaniem, że struktury zła nie są czymś zewnętrznym wobec istoty człowieka, że opozycja dobra i zła dokonuje się w sumieniu i że zgodnie z edytorialem do pierwszego numeru „Ethosu" człowiek może być „w więzieniu, ale wolny".

Dr C h u d y wskazał na stałą obecność zła w historii człowieka. Człowiek jednak pojmowany jako gatunek – ludzkość – wychodził z konfrontacji ze złem jako zwycięzca. Taka sytuacja istniała właściwie do XIX w., kiedy to człowiek mógł się jeszcze skutecznie obronić. Później stracił swoją siłę

obronną wobec zła. Zarysował się kryzys będący wynikiem osłabienia odporności ludzkiej na zło. Osłabiony bowiem został pancerz ochronny, jakim była wiara, religia, wszelkiego rodzaju obiektywizacja i realizm w ujmowaniu prawdy o świecie oraz w ogóle kultura oparta na wartościach. Istnieje dziś paląca potrzeba przywrócenia człowiekowi tego ochronnego pancerza.

Podsumowując dyskusję, ks. prof. T. Styczeń podjął ideę „ochronnego pancerza" jako tła do przeżycia „nowiny o grzechu" traktowanego jako „dobra nowina", pozwalającego bowiem odnaleźć człowiekowi jego utraconą tożsamość, w czym nawiązał do publikacji Instytutu Jana Pawła II *Człowiek w poszukiwaniu zagubionej tożsamości* (Lublin 1987), zwłaszcza zaś do wypowiedzi dra Adama Stanowskiego na ten temat.

Obok potrzeby prawdy w przezwyciężaniu struktur zła ważne jest także pojęcie wiary otwierającej na rzeczywistość grzechu i krzyża. Dzisiaj zwłaszcza trzeba podkreślić, nawiązując do wspomnianego w dyskusji wpływu intelektualnego XIX w., że przesilenie polega na zastępowaniu obiektywnej prawdy jej plebiscytowymi namiastkami. Zmianie uległ bowiem sam sens prawdy.

Największym dzisiaj zagrożeniem, o bardzo subtelnym charakterze, jest sytuacja, że to, co dotąd było na zewnątrz Kościoła, jak koń trojański weszło do dziedzictwa myśli teologicznej w postaci przekonania o autokreacji człowieka. Struktury zła bowiem – tak na etapie poznania, jak i wolności, eliminuje się prawdą, zwłaszcza prawdą o samym sobie.

Dopowiadając swoje uwagi do nakreślonej wizji nowego numeru „Ethosu", ks. dr Radwan wskazał na pożyteczną rolę ukazania per oppositum struktur dobra i ich twórców, do jakich bez wątpienia należał św. Franciszek z Asyżu.

Oprac. *Karol Klauza*

Bp Józef ŻYCIŃSKI

NARCYZ A OJCZYZNA
O ostrożnym użytkowaniu alternatywy

Naiwnym porzejawem narcyzmu pozostaje nieuzasadnione przekonanie, iż każdy indywidualny osąd naszego sumienia stanowi lustrzane odbicie obiektywnej harmonii i prawdy. Rezygnując z podobnego narcyzmu, musimy uznać konieczność stałej troski o kulturę sumienia i etyczną wrażliwość.

Za zjawisko znamienne dla współczesnej kultury Zachodu uważane bywa „wielkie rozbudzenie" nowej wersji narcyzmu. Wyzwolony Narcyz, charakteryzowany trafnie choćby na kartach słynnego bestselleru Ch. Lasha The Culture of Narcissism *(New York 1979), jak od ognia stroni od wspólnoty, głębi myśli czy refleksji, mogłyby one bowiem zakłócić stylową kontemplację odbicia jego własnej twarzy. Zamiast Conradowskich imperatywów moralnych czy starogreckiej troski o racjonalność uzasadnień, kultywuje on nieskomplikowaną filozofię prostego OK, wybierając zarazem samouwielbienie i miernotę jako swój stan normalny. „Nie istnieje nic takiego jak racjonalność związków. Trzeba po prostu powiedzieć OK temu wszystkiemu, co obecnie czujesz i co zamierzasz robić" (s. 319) – utrzymuje jeden z reprezentatywnych przedstawicieli* The Culture of Narcissism.

Jeśli za „racjonalność związków" podstawimy „uczucia patriotyczne", „świętość" czy. „wspólnotę Kościoła", otrzymamy nieco odmienne warianty narcyzmu, które bywają nierzadko przedstawiane jako uwieńczenie kulturowego i intelektualnego rozwoju ludzkości. Czasem jako jedyne uzasadnienie mają one proste: why not? – dlaczego by nie spróbować alternatywnych sposobów rozwoju ludzkiej wspólnoty? Współcześni sympatycy nieskrępowanego operowania alternatywą zdają się nie zauważać, iż marksizm czy hitleryzm dostarczały również w pewnym okresie propozycji społeczeństwa alternatywnego. Dramat ofiar, które trzeba było złożyć na ołtarzu beztroskiego wzięcia alternatywy za symbol wyzwolenia, każe nam patrzeć z troską na nowe próby nadużywania alternatywy do usprawiedliwienia przejawów współczesnego narcyzmu.

Beztroskie nadużywanie alternatywy prowadzi do zagrożeń nie mniejszych niż przyniosło jej niedostrzeganie, praktykowane w systemach totalitarnych, absolutyzujących „jedynie słuszne" sposoby widzenia świata. Przejawy połączenia narcyzmu z karykaturalnym naduży-

ciem alternatywy można wskazać w postawach przyjmowanych współcześnie zarówno wobec Ojczyzny, jak i wobec Kościoła. Stylowy Narcyz cierpi zarówno wtedy, gdy przypomina mu się o jego obowiązkach wobec społeczeństwa, jak i wtedy, gdy czyta papieską homilię o Dekalogu lub list biskupów dotyczący postawy chrześcijanina wobec wyborów. Jako intelektualna i względnie kulturalna ekspresja jego narcyzmu pojawia się komentarz: „Mam swoje własne sumienie. Wiem, co mam robić, i nie potrzebuję, żeby ktoś mnie pouczał". Po komentarzu tym następuje nierzadko odwołanie do możliwości alternatywnych wyborów rażąco sprzecznych z klasycznie pojętą postawą miłości wobec Ojczyzny lub Kościoła. Sam komentarz zdaje się zakładać nieograniczone możliwości swobodnego rozkwitu Narcyzów pozbawionych jakiejkolwiek więzi ze wspólnotą społeczną.

Odwołanie do samowystarczalności sumienia może brzmieć podniośle, zwłaszcza po okresie, w którym funkcje sumienia usiłowano zastępować „czujnością klasową". Terminologiczna satysfakcja nie wystarcza jednak do tego, by sumieniu przypisywać nierealne możliwości. Ujmowanie jego funkcji w beztroskiej izolacji – zarówno od obiektywnej prawdy, jak i od wspólnoty żyjącej tą prawdą – prowadzi do rozwiązań pozornych. Sumienie nie jest bowiem odpowiednikiem komputerowego banku danych, w którym po wprowadzeni dowolnej kwestii można natychmiast uzyskać jednoznaczną, absolutnie niepodważalną odpowiedź. Jego rolę należałoby raczej porównać do roli instrumentu muzycznego. Może on wyczarować harmonijne piękno pod warunkiem odpowiedniego nastrojenia i należytych kompetencji muzycznych osoby grającej. Oczekiwanie, iż każdy właściciel fortepianu będzie grał jak Chopin, jest samo w sobie optymistyczne, ale niezgodne z rzeczywistością.

We wprowadzonej perspektywie widać bezpodstawność tych postaci narcystycznej formacji sumienia, w której z góry kwestionuje się potrzebę uwzględniania racjonalnych argumentów i obiektywnych wartości w dziedzinie formułowanych ocen moralnych. Jeśli a priori reaguje się alergicznie na rozważanie treści Dekalogu czy na możliwość przyjęcia obiektywnych kryteriów oceny kandydatów na posłów, wyróżnia się znowu w społeczeństwie uprzywilejowaną klasę dysponującą możliwościami podobnymi do tych, które ongiś domniemanym członkom awangardy rewolucyjnej dawał „nieomylny instynkt rewolucyjny". Obiektywną ocenę zastępuje się wtedy subiektywnymi odczuciami.

W rozwijanych tutaj refleksjach daleki jestem od deprecjonowania roli indywidualnego sumienia. Niewątpliwie pozostaje ono dla każdego z nas formą osobistego kontaktu ze światem obiektywnych wartości i norm. Naiwnym przejawem narcyzmu pozostaje jednak nieuzasadnione przekonanie, iż każdy indywidualny osąd naszego sumienia stanowi

lustrzane odbicie obiektywnej harmonii i prawdy. Rezygnując z podobnego narcyzmu, musimy uznać konieczność stałej troski o kulturę sumienia i etyczną wrażliwość.

Wrażliwości, czy to w dziedzinie etyki, czy estetyki, nie sposób narzucić sobie za pomocą prostych działań. Bywa ona funkcją czasu, miejsca czy przyzwyczajeń, w znacznie większym stopniu niż jesteśmy to w stanie uznać. Zauważmy, w jak różny sposób funkcjonuje wrażliwość wyrażana tęsknotą za Ojczyzną u osób skazanych na przymusową rozłąkę z krajem przodków oraz agresją u osób zamieszkałych w kraju reagujących na przykrości dnia codziennego. Pierwsza grupa z sentymentem kultywuje okruchy wspomnień przypominających Ojczyznę – zapach majowych wieczorów, słoneczne dni, wakacyjne spotkania, niepowtarzalny urok śpiewanych kolęd czy nocnej wędrówki na Pasterkę. Grupa druga demonstruje agresję wobec przepełnionych tramwajów, brudu na ulicy, wysokich cen lub długich kolejek. Wizje Ojczyzny podzielane przez przedstawicieli tych dwóch grup różnią się radykalnie, nawet jeśli wyrastali oni w identycznym środowisku. Między sentymentem a agresją rozciąga się teren poszukiwania obiektywnej, racjonalnie uzasadnionej prawdy.

Przez długi czas zagrożenia płynące z marksistowskiej wizji tzw. internacjonalizmu proletariackiego ułatwiały kultywowanie wrażliwości patriotycznej i skłaniały do pielęgnowania sentymentalno-romantycznej wizji Ojczyzny. Przerost elementów nastrojowo-patetycznych czasem prowadził do bezkrytycznego mesjanizmu, czasem zaś do sloganów, które miały poprawiać samopoczucie odbiorców, mimo naruszenia przez nie elementarnych zasad logicznego wynikania. Łączny efekt przyzwyczajenia do wolności oraz odreagowywania hurra-patriotycznego patosu przejawia się w postępującym obecnie wzroście zobojętnienia na wartość, jaką stanowi Ojczyzna. Krzykliwe polemiki wokół grup, które wczoraj łączyła wspólna troska o jedną sprawę, podobnie jak dostrzegane próby przeliczania patriotyzmu na równoważnik prestiżowo-finansowy, prowadzą do jakościowo nowych zjawisk, jakich nie wyobrażaliśmy sobie kilkanaście lat temu.

Ojczyzna, której wolność stanowiła jeszcze niedawno ulubiony temat marzeń i tęsknot, została szybko przesłonięta przez konkretne wartości, najczęściej przez domniemany geniusz polityczny jakiejś partii, rezerwującej dla siebie monopol na „jedynie" słuszne reformy społeczno-ekonomiczne. Brak umiejętności operowania alternatywą mści się i ujawnia w podejmowaniu problemów pozornych, traktowaniu względnie słusznych rozwiązań jako absolutne, czy w dyplomatycznym przemilczaniu spraw trudnych i niewygodnych. Styl ten udziela się także sympatykom nurtu patetycznego, którzy gros swej energii angażują w spór o hasła lub o kształt korony dla orła. W ostrych, czasem wręcz

brutalnych polemikach, Ojczyzna jawi się wtedy jako „zbiorowa nieodpowiedzialność" grup, u których aktywność strun głosowych zdecydowanie góruje nad aktywnością mózgu.

Doświadczając cynicznego wzruszenia ramion przy próbach odwołania do tradycji narodowej, dziwimy się, iż tak szybko uległy zapomnieniu wartości, które krzepiły ducha choćby w ciemnym czasie stanu wojennego. Usiłuje się je obecnie dezawuować, twierdząc np., iż „swoisty indyferentyzm ideowo-moralny" pozostaje odległy od „grottgerowskich nawyków", gdyż u jego podstaw leży myśl Oświecenia bliska ideałom Kandyda i Szwejka („Zeszyty Literackie" 1990, nr 32, s. 153). Analogicznej ewolucji wartościowań należy spodziewać się również w dziedzinie społecznej recepcji Kościoła.

Jakkolwiek różne są źródła współczesnego antyklerykalizmu, ujawnia się w nim nierzadko przesyt wartościami religijnymi, które szybko zdążyły spowszednieć, oraz narcystyczna koncentracja uwagi na wartościach mało istotnych, lecz przesłaniających cały horyzont obserwacji. Następstwem tego procesu bywają sytuacje dość zaskakujące. Ksiądz, który w 1991 roku podjął pracę na Ukrainie, opowiadał mi z radością, iż po nawiązaniu kontaktu z dyrekcją szkoły uczy w niej religii wszystkie dzieci – prawosławne, unickie i rzymskokatolickie. Ich rodziców łączy bowiem jedna wspólna troska przypominająca „ostateczne zatroskanie" Tillicha. Jest nią troska o postawy moralne młodzieży, której przejęci sporem o demokrację rodzice nie powinni zostawiać samej sobie.

W tym samym czasie w polskich warunkach odnajdujemy całkiem odmienne mechanizmy. Debata nad demokratycznym wprowadzeniem religii do szkół urasta do takiej rangi, iż – parafrazując wyrażenie Jacka Kuronia – „profesjonalne dewotki antyklerykalizmu" uznają za nieinteresujący lub za mało istotny stan dewastacji moralnej młodzieży, całą zaś uwagę koncentrują na formie wprowadzenia religii do szkół. Podobny mechanizm funkcjonuje w sporze o aborcję przy głoszeniu haseł „pro choice". Zdają się one sugerować, iż możliwość dokonania wolnego wyboru przez rodziców jest wartością tak wielką, iż w dyskusji byłoby rzeczą wysoce nietaktowną podejmowanie kwestii, jaką wartość stanowi zabijane życie niewinnego dziecka. Otrzymujemy tu znowu mocną dawkę narcyzmu praktycznego w pejzażu, z którego usiłuje się krzykliwie wyłączać jakąkolwiek alternatywę.

Narcyzm ten rozkwita w wielu ośrodkach, gdzie jeszcze niedawno pielęgnowano krytyczną refleksję. W jednym z najnowszych biuletynów Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Harvarda można znaleźć tytuły: Taniec brzucha a duchowość *oraz ogłoszenia typu: „Kavin Cranston ... oraz jego kochanek John Enos ogłaszają z dumą, iż urodziła się im córeczka" (cyt. za: „First Things: A Monthly Journal of Religion and*

Public Life" 1991, IX, s. 68). Papka sloganów zastępujących myślenie poprawia w takim wydaniu samopoczucie osób uważających się za awangardę intelektualną. Staje się ona surogatem refleksji jako takiej i namiastką refleksji teologicznej. Należy oczekiwać, iż z upływem czasu popyt na podobną papkę będzie wzrastał również w naszej szerokości geograficznej, gdyż rezerwowanie dla mało reprezentatywnych grup miana awangardy teologicznej bywa dla nich czynnością skądinąd miłą – świadczy o tym choćby aktywność wcześniejszych, samozwańczych awangard. Symetryczne odbicie tej papki stanowią principialne tezy fundamentalistów, którzy nie chcą dostrzec, iż od czasów św. Augustyna wiele zrobiono w odczytywaniu treści Pisma świętego.

Do niedawnej przeszłości należy okres, kiedy przybysz spoza żelaznej kurtyny dziwił się, iż w periodykach teologicznych Zachodu dominują problemy pozorne, pozbawione opracowań z zakresu elementarnej logiki, która byłaby w stanie uściślić, w jakim sensie używają podstawowych terminów np. entuzjaści tzw. teorii śmierci Boga. Obecnie należy obawiać się powszechnej inwazji stylu, w którym wolna gra skojarzeń czy czysto subiektywne ujmowanie świata, zarówno w wersji liberalnej, jak i fundamentalistycznej, zostają podniesione do rangi najwyższych kryteriów prawdy teologicznej.

Formułując podobne prognozy nie chcę występować w roli metodologicznej Kasandry lub głosić nieuchronność totalnego odejścia od klasycznych wzorców, w których ceniono racjonalność, uzasadnienie i krytyczne operowanie alternatywą. Przeciwnie, skłonny jestem nawet przypuszczać, iż podobne odejście nie będzie miało charakteru definitywnego, lecz pozostanie tylko lokalną fluktuacją mody, w której odreagowuje się wcześniejsze przegięcia. Czy można pozostać członkiem Kościoła unikając zarówno pseudoteologicznej papki liberalizmu, jak i bezkrytycznych principiów fundamentalizmu? Uważam, że można i że w samym posługiwaniu się terminem „fundamentalista" ujawnia się już nadużycie, gdy odnosimy go nie do amerykańskich sympatyków serii „Fundamentals", lecz do wszelkich tradycjonalistów.

Poszukiwanie żywego Kościoła, w którym można by uniknąć sygnalizowanych karykatur Kościoła, jest pod wieloma względami podobne do pielęgnowania uczucia miłości do Ojczyzny. Miłość nie zaślepia, nie zabija wrażliwości na negatywne zjawiska dostrzegane w danej grupie, nie wprowadza na miejsce refleksji bizantyńskiego dymu kadzideł. Dopuszcza jednak słowa bolesnej prawdy, rzeczową krytykę, wyważanie obiektywnych racji. Obecność czynnika miłości sprawia, iż samo dochodzenie do prawdy uzyskuje wymiar dodatkowego piękna, nie znanego tym, którzy cenią wyłącznie inferencje logiczne. Tak pojęta miłość sprawia, iż można wstydzić się za niektóre wyczyny rodaków, a równocześnie kochać Ojczyznę. To ona decyduje, iż doświadczając

bólu z powodu pewnych zjawisk występujących w łonie Kościoła, nie przestajemy kochać Kościoła i potrafimy okazywać tę miłość także w stylu formułowanej krytyki.

Miłości Kościoła czy Ojczyzny nie można sobie narzucić prostym gestem, z tych samych powodów, przez które nie narzucamy sobie automatycznie np. kultury muzycznej. Możemy jednak kultywować pewne postawy, w których prawdę ceni się wyżej niż krzykliwą oryginalność. Wymaga to horyzontu poznawczego, w którym Twarz Chrystusa lub Twarz Innego ważniejsza jest niż narcystyczne poszukiwanie lustrzanego odbicia własnej twarzy.

Irena SŁAWIŃSKA

MY I ONI W POLSKIEJ LITERATURZE ŁAGROWEJ

Refleksja objęta tym tytułem (My i oni) włącza się w temat sesji, zorganizowanej przed kilku już laty przez Uniwersytet Warszawski, z inicjatywy i trudem Krzysztofa Byrskiego. „Literatura łagrowa" to naturalnie nie relacje powstałe w łagrach, ale piśmiennictwo wspomnieniowe, już z pewnym dystansem do przeżytej rzeczywistości[1]. Zespół to ogromnie już bogaty: zrazu publikowany tylko w Paryżu czy Londynie i przemycany do Polski, potem już – w kraju podpolnie i wreszcie jawnie udostępniany. Refleksja moja nie obejmie oczywiście wszystkich tekstów, a nawet do takiej pełni nie zmierza: pragnę odnotować zjawiska szczególnie znamienne, poparte najdłuższym doświadczeniem „zeków"[2], więc ludzi, którym na zesłaniu (w obozach, w kołchozach czy na tzw. „woli"[3]), wypadło spędzić wiele lat – „wysze czerwońca"[4]. Zresztą relacje pisarzy (J. Czapskiego, G. Herlinga-Grudzińskiego) są już od dawna znane i tłumaczone na wiele języków.

Pytanie, nad którym pragnę się pochylić, brzmi: jak się kształtował ethos ludzi skazanych na tak szczególne doświadczenie? Czy uznali, że uwalnia ich ono od wymogów etyki, poprzednio – czy poza kręgiem „nieludzkiego świata" – obowiązującej? Czy próbowali zrozumieć swoje zadanie (powołanie) wśród struktur zła?

Pytania te kieruję do ludzi świeckich, jakkolwiek „wysze czerwońca" spędzili tam przede wszystkim księża, często (albo przeważnie) dobrowolnie podejmując decyzje pozostania na „nieludzkiej ziemi", by ratować ludzi od rozpaczy i degradacji. Siły zła na nich przecież kierowały swe ostrze; oni też najbardziej świadomie obcowali z tajemnicą Zła.

Nie martyrologiczne aspekty są tu jednak najważniejsze, ale właśnie – odpowiedź człowieka. Zakres tej odpowiedzi bywa różny: czasem dotyczy tylko indywidualnej próby zachowania podstawowej „przyzwoitości" („warto być przyzwoitym" – jak głosi w tytule autobiografia W. Bartoszewskiego) – jednak potrafi się wznieść aż do poczu-

---

[1] Pozycje opublikowane przed 1983 rokiem rejestruje Henryk Siewierski, *Spotkanie narodów*, Paryż 1984. Spośród wcześniejszych pozycji odwołujemy się do: G. Herling-Grudziński., *Inny świat*, Paryż 1962; J. Czapski, *Na nieludzkiej ziemi*, Paryż 1949; B. Obertyńska, *W domu niewoli*, Rzym 1946; A. Wat, *Mój wiek*, t. I-II, Londyn 1977.

Wykorzystane zostały pozycje opublikowane po 1984 roku: O. Watowa, *Wszystko co najważniejsze, Rozmowy z Jackiem Trznadlem*, Londyn 1984; F. Kraśniewska [Barbara Skarga], *Po wyzwoleniu*, Paryż 1985; A. Popławski, *12 lat łagru*, Paryż 1987; G. Lipińska, *Jeśli zapomnę o nich...*, Paryż 1988; L. Agrest [L. Łoś], *Drugi brzeg Oki*, Paryż 1989.

[2] Tzn. więźniów.

[3] I zn. niby na wolności.

[4] Tzn. powyżej dziesięciu lat wyroku na katorgę.

cia odpowiedzialności za każdego człowieka. Wówczas oczywiście kategorie „my i oni" zostają unieważnione.

Wróćmy jednak do tych kategorii. Dlaczego w najwcześniejszej fazie, tj. w relacjach ludzi, którzy wydostali się już z Andersem, podział na „my – oni" jest najostrzejszy, najwyrazistszy? Czy trzeba dopiero długich lat wspólnej niedoli, by znaleźć drogę do każdego człowieka? Czy może ludziom wychowanym w świecie hierarchii społecznej trudno było od razu to z siebie strząsnąć, gdy narzucono im inną hierarchię, okrutną i absurdalną?

To rozróżnienie „my i oni" ma zresztą różne rejestry: narodowościowe, społeczne („klasowe"). Może ono dzielić ludzi na inteligentów, intelektualistów i prostaków; na władze obozowe i podwładnych im zeków; na świat nieludzkiego totalitaryzmu sowieckiego i świat Zachodu, czyli świat „ludzki", wolny, gdzie obowiązuje czy może obowiązywać „normatywna" etyka. A wśród zeków: są tam przecież „stukacze", „donoszczyki"[5], a także „urki"[6], podlegli tylko własnej etyce przestępczej, straszni także dla władz obozowych.

Sztywne formy życia obozowego implikują nieustanną weryfikację tych kategorii: wspólna prycza, miska jadła, rozdawnictwo, wspólna praca, wymarsz za zonę, nieustanne „prowierki"[7], jakieś koleżeństwo czy nawet związki uczuciowe. Wszystko to sprawia, że ze szczególną ostrością sprawdza się tu adagio J. Lieberta: „Uczyniwszy na wieki wybór, w każdej chwili wybierać muszą".

Rozmiar mojej wypowiedzi zmusza do eliminacji i skrótów. Przybliżę więc tylko parę spraw. Najpierw współżycie narodów, „Polaków obraz własny" – i obraz innych narodowości.

Najgrubsza kreska, odcinająca nas, Polaków, a ściślej – inteligencję czy ziemiaństwo polskie od „rosyjskiego śmiecia", pojawia się u Beaty Obertyńskiej (*W domu niewoli*). Wstręt budzą w niej nieletnie prostytutki i inne, „pozornie tylko ludzkie stworzenia", „dzikie dziewczęta z Zakarpacia", „wspaniały materiał do łagrów". H. Siewierski widzi tu tylko reakcję „na przymus narzuconego siłą obcowania stłoczonych ciał" – ale scripta manent. B. Obertyńska potrafi ocenić wysoką etykę Uzbeków – opinię tę podzielają wszyscy autorzy relacji, obejmując nią także inne ludy Północy (np. Jakutów). Niektórzy skrupulatnie odnotowują wszelkie odruchy dobra doznane ze strony Kazachów, Rosjan i innych współtowarzyszy niedoli. Niemal wszyscy też składają hołd ofiarności i odwadze lekarzy obozowych.

Szczególnie trudne są kontakty z Ukraińcami czy Litwinami dla Polaków spod Lwowa czy z Wileńszczyzny. Ci ostatni pamiętają przecież pobyt w więzieniach za czasów Smetonowskich (dziewczynki po strajku szkolnym spędziły srogą zimę na Łukiszkach); udział szaulisów – „strzelców ponarskich" – a jednak autorka książki *Po wyzwoleniu* Barbara Skarga (pseudonim F. Kraśniewska) pisze z czułością o swojej przyjaźni obozowej z „miłą panią Łastienie", a A. Popławski – jedyny Polak z kilkoma Litwinami w celi

[5] Tzn. donosiciele celowo umieszczani między więźniami lub werbowani spośród więźniów.

[6] Tzn. świat przestępczy (państwo w państwie).

[7] Tzn. rewizje.

śledczej na Ofiarnej – wiąże się z nimi czymś silniejszym niż koleżeństwo wspólnej niedoli.

Szczególnie częsty jest motyw Ukraińców: pełno ich w więzieniach, w obozach i na Kołymie („co drugi człowiek na Kołymie to Ukrainiec"). Snują się wciąż po obozach opowieści o rozstrzelaniu dwóch tysięcy uczestników ostatniej manifestacji w Kijowie, o eksterminacji lat trzydziestych – sztucznym głodzie, który zabił kilka milionów ludzi. Ten ogrom cierpienia narodu każe umilknąć urazom. Przemianie takiej daje wyraz B. Skarga: dopiero tam dostrzega zagubiony, nieszczęśliwy naród, który ma w sobie coś ze stepowego sokoła, choć potrafi być okrutny. „Niesłychaną lojalność" Ukraińców względem Polaków stwierdza też Aleksander Wat, dorzuca jednak zaraz, że w stosunku Polaków do nich widział „przymilność albo pogardę".

Obszerna książka Grażyny Lipińskiej nosi tytuł *Jeśli zapomnę o nich...* Cytat z *Dziadów* odnieść tu chyba trzeba przede wszystkim do Białorusinów, tak bardzo los tego narodu rozdziera serce autorki. Na różne sposoby starała się ulżyć jego niedoli – wespół z prof. Wacławem Iwanowskim, zachowując jednak w pełni swoją polską tożsamość.

W kilku relacjach spotykamy wyrazy szczególnego uznania dla Finów i Estończyków. G. Lipińska pisze: „Estonki są inne, ich pojęcie honoru jest tak doskonałe, że nie każdy może je zrozumieć. W różnych sytuacjach szukamy ich rad, które są nieomylne. [...] Obcując w obozie z przedstawicielami wielu narodów, stawiam wśród nich pod względem etyki na pierwszym miejscu Estończyków, potem Finów, na trzecim Polaków" (s. 375). Aleksander Wat ma dla Polaków w obozach niemal tylko słowa potępienia... A Ola Watowa drwi ze Stefanii Skwarczyńskiej, gdy ta zachęca współtowarzyszki do dobrego wykonywania pracy w polu, z myślą o ludziach, którzy będą z tego korzystać. Drwi też ze Skwarczyńskiej, że „ta chrześcijanka" podbiera (wespół z innymi) zboże ze spichrza dla głodnych dzieci.

Dotknęliśmy tu problemu p r a c y i dwóch opozycyjnych koncepcji: bojkot jako protest i próba oszczędzania własnych sił i decyzja na sumienną, dobrą robotę. Tę drugą koncepcję realizuje B. Skarga, gdy jej brygadzie powierzono odpowiedzialność za cegielnię. Oddajmy jej głos: „Gdy dziś patrzę wstecz, przypominam sobie, z jaką autentyczną dumą dziewczęta patrzyły na wyniki produkcji, na fabrykę uporządkowaną, czystą, która w momencie, gdy ją poznawały, przedstawiała żałosny obraz zaniedbania. [...] Wiem, że ta duma płynęła z poczucia wyższości w stosunku do tych, co nami rządzili. W tej pracy, która miała nas zniewolić i poniżyć, odnajdywałyśmy siebie, wiarę we własne siły i co więcej – podziw ciemiężycieli. Można mówić «nie» w rozmaity sposób [...] Można jednak było [...] uznać pracę za swoją. To było także «nie» wypowiedziane tym, co chcieli w nas widzieć tylko posługowe zwierzęta [...]. Pozbawieni głosu i możności protestu, walczyliśmy o to, by pozostać ludźmi, a ludzie wiedzą, co to jest uczciwość, rzetelność, radość, gdy się dzieło uda. Mieliśmy wszakże tylko pracę, nic więcej" (s. 117).

Podobną postawę dzielą z autorką A. Popławski i L. Łoś (pseudonim L. Agrest). Ten ostatni nieustannie dąży

do tego, by się czegoś nauczyć, nawet od ciemiężycieli. Wszyscy autorzy relacji dostrzegają ze zgrozą niedbalstwo, bylejakość, straszliwe marnotrawstwo (zboża, kartofli, materiałów, które należy raczej zniszczyć, niż rozdać czy sprzedać). Te zjawiska – wspólne całemu Związkowi! – niemal zmuszają do kradzieży.

W najbardziej problemowej publikacji wspomnieniowej (B. Skargi) osobny rozdział poświęcono też sprawom miłości. Już u Norwida spotkamy myśl, że stosunek do sztuki i miłości – to kryteria kultury (i etyki – dodajmy). Homo sovieticus traktuje miłość jako prostą potrzebę fizjologiczną („jak pójście do wygódki"), której ewentualne konsekwencje należy szybko usunąć. Ale aborcja jest w obozach zakazana – bynajmniej nie dlatego, że to zabójstwo: dzieci urodzone w więzieniach i obozach trafiają do „dietdomów", są własnością państwa, in spe – siłą roboczą czy mięsem armatnim. Pomoc w tzw. zabiegu, czyli uśmierceniu nienarodzonego, nawet niektóre Polki uważały za konieczność i czyn etycznie pozytywny – by ocalić te dzieci od strasznego losu. Okazało się jednak, że i tam istniała możliwość innego ocalenia: przyjęcie przez rodziny!

Istnieje wprawdzie tak wzruszające zjawisko jak „Dom Svidanji", pięknie opisany przez Herlinga-Grudzińskiego, ale na ogół prawdziwa miłość jest nie tylko podejrzana, ale wyklęta, karalna. Czy to zaskakujące, paradoksalne? Bynajmniej! I oni – tak, „oni" – czują, że w głębokim i prawdziwym związku dwojga ludzi kiełkuje obietnica wolności, a więc zagrożenie dla systemu zniewolenia. Stąd odruchowa niemal decyzja na rozłączenie, rozbicie takiego związku. Każde z dwojga pójdzie na inny „etap".

Wymknął się tu termin „oni", jak gdyby w moim imieniu. Tak, wydaje się, że jednak – aż do końca! – trwał jakiś przedział, „a great divorce", pomiędzy zniewolonymi – zniewalającymi innych, a tymi, którzy do końca bronili swojej wolności i nigdy nie zgodzili się na uczestnictwo w kłamstwie. Gdyż największe zło wyrasta z tego właśnie korzenia: z k ł a m s t w a. Cyniczne, zbrodnicze – gdy obiecuje np. wolność za cenę ujawnienia członków konspiracji, za denuncjację, a czasem na pozór niewinne, gdy można za nie uzyskać większą pajdkę chleba czy parodniowy odpoczynek w szpitalu. Ale i przed takim kłamstwem cofa się autor bardzo pięknej relacji – Adolf Popławski.

Warto się przy nim zatrzymać. Wilnianin, kolega szkolny S. Stommy, A. Gołubiewa, Cz. Zgorzelskiego z Gimnazjum Zygmunta Augusta, wychowanek rygoryzmu ks. Chomskiego (jak później Miłosz), absolwent Uniwersytetu Stefana Batorego, potem w AK i Delegaturze Rządu – aresztowany i osadzony w więzieniu w 1945 roku (po „wyzwoleniu" – jak i Barbara Skarga), przewędrował wiele obozów, by wreszcie osiąść na Kołymie. Do Gdańska trafił w końcu 1956 roku, już po śmierci rodziców, którym nie dane było zobaczyć żadnego z sześciu synów. Zwięzły schemat losu rodziny kresowej.

Kłamstwo reżimu przybiera nieraz formy kunsztownej inscenizacji. W kilku relacjach pojawia się opowieść o Żydach kowieńskich czy wileńskich, którym zaproponowano (za ciężkie dolary) wyjazd do Palestyny. Wsadzono ich do samolotu na lotnisku i po dwóch godzinach lotu oświadczono, że samolot musi lądować. Na tym samym lotnisku, z którego odlecieli, czekał już

„czornyj woron", by zabrać zrozpaczonych do więzienia, a potem do łagru.

Nie zawsze inscenizacja była aż tak spektakularna, ale odmowa udziału w grze (np. w wyborach) była zawsze bardzo niebezpieczna. Posłuchajmy Barbary Skargi: „Jak wiele trzeba mieć śmiałości, jak wiele hartu, by sceny walić, palić dekoracje, z aktorów zdzierać kostiumy i maski! Jaką odwagą jest odmowa uczestnictwa w grze! I jak piękną rzeczą, że na ową walkę z teatrem zdobyli się najbardziej poniżeni, te biedne zeki! [...] Malutki płomień wolności zaczynał się tlić w obozach, by w niektórych zapłonąć całym blaskiem" (s. 191).

Na akt niezwykłej odwagi zdobywa się Adolf Popławski w rozmowie z naczelnikiem obozu. Odmawia rysowania karykatur politycznych, czego od niego – jako artysty plastyka – wymagają. Naczelnik namawia: „Patrz, ja przecież jestem z pochodzenia Polakiem, nazywam się Kazimierz (może Stanisław) Kwiatkowski, a jednak służę władzy sowieckiej. Czy przez to jestem zdrajcą ojczyzny? – Jeżeli uważacie się za Polaka, a służycie Związkowi Sowieckiemu, w takim razie, uważam, że zdradzacie ojczyznę – odpowiedziałem" (s. 152).

Tym razem dialog ten nie ma konsekwencji, na które przygotował się Popławski. Jednak za następny akt odwagi i odmowę milczenia musi drogo zapłacić: przedłużeniem katorgi, wyłączeniem z amnestii.

Rzecz dzieje się w sądzie obozowym, wiosną 1955 roku. Najpierw słucha Popławski pokajania poprzedników: „Ludzie, których nieraz słyszałem, jak przeklinali Związek Sowiecki, teraz błogosławili jego dobroć i kajali się z powodu swego dawnego zaślepienia". Pada pod adresem Popławskiego zarzut zdrady ojczyzny. „Ojczyzny? – odpowiada Popławski Ależ ja nigdy nie zdradzałem Polski i wcale nie byłem o to oskarżony!" – Wybuch wściekłości sędziego: „Jakiej Polski? Jesteś sowieckim obywatelem i Związek Sowiecki jest twoją ojczyzną". Popławski odpowiada! „O ile wiem, nowe granice ustala się po zakończeniu wojny, a zajmowanie ziem przez inne państwa podczas wojny nazywa się okupacją i Wilno podczas tej wojny kilkakrotnie było okupowane". Tu prokurator nie wytrzymał. „Słyszycie – krzyczał – on nasze rządy nazywa okupacją – i my go mamy uwolnić? Odrzucić jego sprawę!" Katorga przedłuża się o przeszło rok.

Pierwsza reakcja kolegów – współwięźniów to oburzenie, drwiny. Ale potem ten i ów (Ukraińcy!) szepcze wyrazy uznania: rozchodzą się kręgi podziwu, a nawet jakby zazdrości: odważył się, „maładziec"! Po obozie szerzy się coś jak dobra zaraza. A co dziwniejsze – ta dobra infekcja podziwu nie omija i władz obozowych.

Omija jednak tych, w których zniewolenie przeżarło już cały rdzeń duszy. Cóż myśleć o tych, co z uznaniem wspominają rzeź Ukraińców w Kijowie: że tak sprawnie uprzątnięto plac, zabijając dwa tysiące ludzi? Jak głęboko zniewolony musiał być lekarz, dr Takieltaub, wyrozumiały dla kopiących go „sledovatieli", a pełen pogardy dla carskich żandarmów, którzy nie bili, „bo bali się, to byli tchórze".

Proces zniewalania, który doprowadza do przyznawania się do nie popełnionych czynów, a następnie kajania się, tak podsumuje B. Skarga: „Jakże mogli milczeć albo przeczyć, skoro władza wymagała, by się przyz-

nawali? [...] Ten bowiem, kto jest wyżej, wie lepiej, a więc zapewne myliłem się, zapewne błądziłem. Tym większa moja wina, tym cięższa musi być kara". To oczywiście rekonstrukcja procesu zniewalania maluczkich, na wyższym poziomie inteligencji udział złej woli i złego sumienia musi być znacznie większy. Zresztą często nie groźba śmierci głodowej ani wyniszczenia w obozach wchodzi w grę, ale utrata kierowniczych stanowisk i przywilejów. Stąd i system samousprawiedliwień staje się bardziej „sophisticated" i bardziej zakłamany.

– Wróćmy do pytań otwierających tę refleksję – Czy jednak obowiązują w strukturach zła kryteria i wymogi „normalnej" etyki? Normalnej, tj. ogólnoludzkiej, wyrytej na tablicach kamiennych. Odpowiedzi są – jak wiadomo – bardzo zróżnicowane, często skrajnie opozycyjne. N i e – odpowiada Herling-Grudziński, choć w jakimś momencie zadrży mu głos. T a k – odpowiadają swoją relacją, a także własnym postępowaniem Adolf Popławski i Grażyna Lipińska. W każdym obozie – i w każdej, najbardziej ekstremalnej sytuacji – spotkać można ludzi, którzy to „tak" potwierdzają. To nie zawsze mniszki i duchowni, ale zawsze ludzie wewnętrznie wolni, bo podłączeni do źródła Wolności i Mocy.

Relatywistyczna etyka pozwala na zabijanie dzieci („w pewnych sytuacjach"), na kłamstwo (jeśli pożyteczne i konieczne), na spokojną obserwację degradacji człowieka (casus młodziutkiej dziewczyny w opowieści Herlinga-Grudzińskiego). Ale walka z nieludzkim okrucieństwem wymaga spojenia z nadludzką Siłą – jak notują wierzący. Tylko ona prowadzi do wolności – wyzwala z nienawiści, otwiera drogę ku innemu człowiekowi.

Szczególne zagęszczenie sytuacji, gdzie każdy gest pomocy drugiemu jest „życiem płacony", zdarza się na trakcie mohylewskim, w końcu czerwca 1941 roku. Z wielotysięcznej rzeszy więźniów, pędzonych na wschód, umundurowane opryszki wyciągają „na razstreł" najsłabszych i tych silniejszych, którzy im pomagają. A jednak – aż do końca – nie zabraknie takich pomocników. W całej literaturze łagrowej niewiele tak wstrząsających relacji i tak pięknych w swej moralnej wymowie, jak opowieść Grażyny Lipińskiej o tej drodze krzyżowej i o anonimowych bohaterach, którzy giną osłaniając innych. Spokojny, rzeczowy, wolny od patosu głos Lipińskiej wznosi się tu jednak ku wysokim rejestrom. „Zawiadamiam wszystkie matki: Polki, Litwinki, Białorusinki, że w owe dni 24, 25 i 26 czerwca 1941 roku, na trakcie mohylewskim padło z rąk Moskwy tysiące bezbronnych ich synów i córek [...] Hańba tej zbrodni na wieczność zaciąży na historii Rosji" (s. 139).

A po chwili autorka odnotuje rzeczowo próbę ocalenia umundurowanego Białorusina, próbę podjętą przez Olka Mielżyńskiego. Zamiana ubrań nie pomoże jednak: obaj zginą.

W omawianych tu relacjach nie spotkamy moralizatorskich wykładów ani pouczeń: refleksja nadbudowuje się sama nad narracją. Bo literatura ta jest naturalnie nie tylko dokumentem historycznym, i nie tylko z tego względu warta jest poznania i pamięci. Niesie dobrą wieść o sile człowieka, o jego nieugiętej wolności, o wyboistej drodze do chwili splecenia rąk w prawdzie, ale i o możliwym zwycięstwie nad strukturami zła. To lektura obowiązująca – w wielorakich rejestrach tego słowa.

Franciszka W. WAWRO

DOSTRZEC W UMIERAJĄCYM CZŁOWIEKA*

Jednym z dotkliwie odczuwanych problemów społecznych współczesnej cywilizacji staje się zjawisko obojętności i zaniedbań opieki wobec osób starych, nieuleczalnie chorych i umierających. Jednocześnie, jak wynika z badań międzynarodowych, w ostatnim dziesięcioleciu wzrasta gwałtownie liczba zachorowań na choroby nieuleczalne, zwłaszcza nowotworowe, a także liczba zgonów. Szczególną kategorię stanowią chorzy, w przypadku których stosowane zabiegi medyczne nie zdołały już powstrzymać postępu choroby i osoby te weszły w jej fazę terminalną.

Zasadniczy problem tkwi w tym, że ani instytucje z natury rzeczy powołane do opieki medycznej, a faktycznie nastawione tylko na skuteczne leczenie, ani najbliższe otoczenie, nie są przygotowane, by odpowiedzieć na wielorakie potrzeby tych chorych, którzy znaleźli się w obliczu nieuchronnej śmierci. Sytuacja taka nie tylko wymaga nowego ethosu służby zdrowia, lecz w ogóle przemiany nastawienia społecznego wobec faktu nieuleczalnej choroby i śmierci.

To wobec takiej potrzeby i konieczności zrodził się w świecie, popierany przez Kościół katolicki, a oparty na koncepcji angielskiej lekarki Cecily Sandeurs, która założyła w 1967 roku w Londynie wyspecjalizowane centrum opieki nad umierającymi na choroby nowotworowe – ruch hospicjów, rozwijający się obecnie także na terenie Polski.

Idea i bogate doświadczenia intensywnie rozwijającego się ruchu hospicjów, choć budzą zainteresowanie społeczne, są jeszcze tematem mało docenianym w polskiej literaturze naukowej i publicystycznej. Dlatego książka *W stronę człowieka umierającego* pod redakcją J. Drążkiewicza, stanowiąca pierwszą w Polsce próbę wieloaspektowego opracowania tematów i zagadnień związanych z działalnością opiekuńczą wobec chorych w okresie terminalnym, zawierająca także rys historyczny i charakterystykę ruchu hospicyjnego w świecie i w Polsce, jak najbardziej zasługuje na zaprezentowanie[1].

Autorzy książki, nie roszcząc sobie pretensji do wyczerpującego przedstwienia wszystkich zagadnień związanych z działalnością hospicyjną, w sposób przekonywający ukazują, że problem opieki nad chorym w fazie terminalnej wymaga nie tylko zainteresowania duchownych i etyków, lecz także kompleksowego, a zarazem specjalistycznego przygotowania zarówno ze strony służby zdrowia, socjologów, psychologów, jak i najbliższego oto-

---

* Omówienie książki pod redakcją J. Drążkiewicza, *W stronę człowieka umierającego. O ruchu hospicjów w Polsce*, Warszawa 1989, ss. 403, Uniwersytet Warszawski, Instytut Socjologii.

[1] *W stronę człowieka umierającego. O ruchu hospicjów w Polsce*, red. J. Drążkiewicz.

czenia, zwłaszcza rodziny. Z pewnością nie jest przypadkowa kolejność poruszanych tematów.

Pierwszy z nich dotyczy działań związanych z postawą i organizacją środowiska medycznego wokół osób umierających na nowotwory złośliwe[2]. Podstawową sprawą bowiem jest przełamanie funkcjonujących wśród lekarzy stereotypów na temat celowości, możliwości i sposobów leczenia umierających na raka. Typowe podejście lekarskie, w przypadku gdy na wyleczenie nie ma już nadziei, cechuje przekonanie, że w sytuacji tej jest już tylko jeden kierunek działań: podawanie coraz to mocniejszych leków „w razie bólu". Często i w fazie wcześniejszej, po rozpoznaniu nowotworu złośliwego, leczenie ma charakter jednokierunkowy (określany nawet jako „agresywny" – J. Jarosz), sprowadza się bowiem do przeprowadzania rozległych, często okaleczających operacji, napromieniowania, niszczącego przy okazji zdrowe tkanki, a także podawania silnie toksycznych środków. Działania lekarskie tego rodzaju są nie tyle „sztuką opieki medycznej", co „sztuką leczenia danego narządu"; nie tyle systematycznym i całościowym, a dostosowanym do indywidualnych potrzeb leczeniem objawowym, co doraźnym aplikowaniem środków uśmierzających; nie tyle stwarzaniem warunków do godziwego umierania, co pełnym „wstydliwego milczenia" poczucia bezradności, a może i porażki – wyrazem przekonania, że w danej sytuacji „nic już nie da się zrobić".

Dlatego zdrowym odruchem ze strony środowiska medycznego jest zainteresowanie problemem śmierci człowieka, a w konsekwencji uznanie potrzeby zaistnienia tzw. medycyny terminalnej i stosowania przez nią leczenia paliatywnego. Najogólniej mówiąc ten typ postępowania stosuje się, gdy niemożliwe już jest kontrolowanie przebiegu choroby i jej powstrzymanie, ma on zaś na celu leczenie objawowe i eliminowanie lub przynajmniej łagodzenie cierpień, a przede wszystkim całościowe, z udziałem specjalistycznego zespołu (lekarz, pielęgniarka, psycholog, pracownik socjalny) i z zaangażowaniem rodziny, podejście do sytuacji umierającego pacjenta.

Leczenie terminalne posiada określone etapy i specyficzne cechy: 1. rozpoznanie choroby, przyczyn dolegliwości i konkretnych objawów – z uwzględnieniem możliwości dyskusji z pacjentem; 2. przewidywanie i zapobieganie wystąpieniu objawów – co oznacza nie tyle stosowanie doraźnie przeciwbólowych leków, co stałe zalecenie „według zegara" podawania leków z przewidywaniem i zapobieganiem w miarę możliwości skutkom ubocznym; 3. respektowanie zasady, iż leczenie nie może być gorsze niż sama choroba, oraz że należy położyć akcent przede wszystkim na komfort chorego, co staje się niekiedy ważniejsze niż sam fakt przedłużenia chwil życia; 4. kontrolowanie leczenia, czyli dostosowywanie go do zmieniającej się sytuacji chorego (np. rodzaj leków w zależności od stanu i potrzeb chorego); 5. podtrzymywanie aktywności chorego; 6. ustalenie planu leczenia oraz zapoznanie z nim i włączenie do jego realizacji chorego i jego rodziny.

Wszystkie te zasady przyjmowane przez medycynę terminalną, zakładające traktowanie pacjenta nie jako

[2] J. Jarosz, *Problemy medyczne w opiece terminalnej*, w: *W stronę człowieka umierającego*, s. 10-29.

„przypadku", lecz osoby z określonymi potrzebami, mają odpowiadać na jego oczekiwanie skierowane wobec lekarza, a w konsekwencji pozwalają na złagodzenie już i tak tragicznego położenia, w którym się znalazł.

Bardzo ważny w zakresie opieki terminalnej, a często spychany na margines świadomości i ignorowany w kręgu naszej kultury, jest problem właściwego przygotowania chorego i jego rodziny do przebycia ostatniego etapu jego życia i do śmierci. Uznanie cierpienia, a tym bardziej śmierci za temat tabu, niezwykle utrudnia to przygotowanie. Stąd nierzadko dostrzega się fakt, że osoby bezpośrednio włączone w przeżywanie sytuacji chorego terminalnie – od lekarza począwszy, a na jego rodzinie skończywszy – z trudem radzą sobie w perspektywie jego bliskiej śmierci. Jak się wydaje, pomocne może być jasne i otwarte określenie, jaka jest obiektywna sytuacja, bez rozpaczy, ale i bez zakłamywania, bez uciekania się do tanich pocieszeń czy przyjmowania jakichkolwiek pozorów. Taka postawa w sposób istotny warunkuje podniesienie jakości opieki lekarskiej oraz opieki pielęgnacyjnej ze strony rodziny i otoczenia. Drogą prowadzącą do tego jest trud poznania i zaakceptowania specyficznych potrzeb i stanów emocjonalnych chorego, a także sytuacji emocjonalnej i kondycji jego rodziny. Stąd znaczny fragment omawianej książki poświęcony jest rozważaniom psychospołecznych problemów nie tylko chorego terminalnie, lecz i jego rodziny[3].

Doświadczenie z chorymi terminalnie pozwala na rozróżnienie kilku etapów przeżywania przez nich sytuacji choroby: 1. zaprzeczenie nieuchronności i nieodwracalności zagrożenia życia i związana z tym emocjonalna izolacja chorego, 2. czas złości, gniewu, rozżalenia i buntu; 3. czas „targowania się" z losem; 4. okres depresji, czyli rezygnacji z mechanizmów obronnych, 5. etap godzenia się z faktem bliskiej śmierci. Dominującym uczuciem w każdym przypadku, przynajmniej w jakiejś fazie okresu terminalnego, jest lęk. Z cytowanych w książce badań P. M. Levine'a wynika, że około 75% pacjentów w okresie terminalnym przeżywa stany depresyjne, a 5% wymaga stałej konsultacji psychiatrycznej. Bardzo często lęk spowodowany jest nie tylko świadomością nieuchronnej śmierci, lecz także silniej odczuwaną obawą czy strachem przed perspektywą izolacji społecznej, pozostania samotnym w obliczu tego wstrząsającego faktu. Dlatego towarzyszenie choremu w jego indywidualnym zmaganiu i cierpliwa obecność najbliższego otoczenia jest potrzebą i nakazem moralnym.

W przygotowaniu zarówno rodziny, jak i chorego do faktu śmierci ważne jest rozpoznanie danego etapu okresu terminalnego, a także rozpoznanie kondycji rodziny, która musi przeżyć wysiłek adaptacji, czy wręcz ulec przemianie w sferze dotychczasowych nastawień, w systemie komunikowania się czy w sposobie funkcjonowania. Zarówno więc chory, jak i jego rodzina potrzebują pomocy od otoczenia. Potrzebą wspólną jest posiadanie swoistego komfortu psychicznego, poczucia, że jest się rozumianym, że jest ktoś bliski, kto pozostanie wierny do końca, że wreszcie umieranie ma swą godność.

Optymalnym modelem opieki odpowiadającej na wyżej wspomniane

[3] M. Adamczak, *Psychospołeczne problemy chorego i jego rodziny*, w: *W stronę człowieka umierającego*, s. 31-63.

potrzeby chorego i jego rodziny jest kompleksowa i specjalistyczna opieka właściwa dla ruchu hospicyjnego. Początek idei i współczesnej działalności hospicyjnej wiąże się wprawdzie bezpośrednio ze wspomnianą inicjatywą Cecily Sandeurs, lecz idea ma swe głębokie źródło w chrześcijańskim przykazaniu miłosierdzia. Przykładem jego realizacji, która przybrała postać instytucjonalną, gdzie akcentowano szacunek i solidarność z osobami ubogimi, chorymi, umierającymi, były już w okresie średniowiecznym – prowadzone najczęściej przez osoby zakonne – schroniska, określane potem jako hospitium: dom przeznaczony dla wszystkich szukających gościny i przytułku, a więc podróżnych, chorych i umierających. W okresie tym zjawiska ubóstwa, sieroctwa czy śmierci były w świadomości społecznej uznawane za naturalne i traktowano je z szacunkiem, atmosfera wspólnotowości zaś stanowiła najwłaściwszą reakcję i pomoc wobec tych kategorii potrzebujących.

Szczegółowe dane dotyczące rozwoju współczesnego ruchu hospicyjnego w świecie znaleźć można w następnym dziale omawianej książki[4]. Niezależnie od tego, na jakim kontynencie i w jakim kraju ruch ten znajduje dobre podłoże dla rozwoju, niezależnie od specyficznych uwarunkowań społecznych i kulturowych, a także przyjętych form organizacyjnych, jego podstawowe zasady są wszędzie te same (autorka tego rozdziału książki cytuje je za Buckinghamem): 1. stosując leczenie objawowe należy jednocześnie dbać o możliwie najlepsze samopoczucie fizyczne i psychiczne pacjenta w fazie terminalnej oraz podtrzymywać jego aktywność aż do chwili śmierci; 2. należy zapewnić łatwy dostęp chorego do lekarza i służby medycznej; 3. dążyć należy do zachowania ciągłości opieki ze strony personelu hospicyjnego, niezależnie od tego, czy chory przebywa w domu, w szpitalu czy w hospicjum; 4. konieczna jest dbałość o odpowiednie specjalistyczne przygotowanie zespołu hospicyjnego i jego solidarne współdziałanie; 5. należy harmonizować opiekę medyczną i pielęgniarską z zaangażowanym byciem z chorym; 6. ważne jest objęcie opieką rodziny i włączenie jej we współdziałanie i w podejmowanie decyzji dotyczących kierunku leczenia; 7. należy dbać, by chory pozostał samodzielny w miarę jego możliwości; 8. w przypadku, gdy chory nie ma najbliższej rodziny, powinny mu ją zastąpić osoby z personelu.

W niektórych krajach (np. w Kanadzie) przywiązuje się dużą wagę do kształcenia i badań naukowych dotyczących terminalnych stanów chorób nowotworowych. Kliniki uniwersyteckie przyjmują model opieki hospicyjnej. Szkoli się też specjalne zespoły do leczenia paliatywnego. Organizowane są sympozja i kongresy, a także akcje propagujące w mass-mediach ideę i metody pracy hospicjów (np. w Holandii).

W Polsce ruch ten powstał w zorganizowanej postaci na początku lat osiemdziesiątych[5]. Pierwsze stowarzyszenie hospicyjne zostało zarejestrowane w 1981 r. w Krakowie, zaś następne środowiska hospicyjne rodziły się

[4] E. Sikorska, *Narodziny i rozwój współczesnej opieki hospicyjnej w świecie*, w *W stronę człowieka umierającego*, s. 65-89.

[5] J. Drążkiewicz, *O ruchu hospicjów w Polsce*, w: *W stronę człowieka umierającego*, s. 91-372.

kolejno: w Gdańsku w 1984 r., w Poznaniu w 1985, w Gdyni, Białymstoku, Szczecinie i w Warszawie w 1987, następnie w Elblągu, Kielcach, Koszalinie, Tczewie, Toruniu i we Wrocławiu w 1988 r. Wszystkie one biorą swój początek z pojedynczych inicjatyw, które zmierzały do implantacji na terenie polskim doświadczeń hospicjów zachodnich (np. wspomnianego Hospicjum św. Krzysztofa w Londynie). Bezpośrednio jednak polskie hospicjum rodzi się z pierwszych poszukiwań dotyczących odpowiedzi na pytanie: czy i w jaki sposób wezwanie do miłości cierpiącego człowieka może znaleźć swój praktyczny wyraz? Tego typu pytania znalazły się wśród problemów komisji synodalnych synodu archidiecezji krakowskiej w 1970 r. Dyskutowano je na równi z takimi tematami, jak miłość partnerska, miłość małżeńska, rodzina. Pewne zasady i idee związane z zaszczepieniem hospicjum w Polsce kształtowały się także w kontakcie z doświadczeniami zachodnimi w ramach prac Zespołu Studyjnego przy parafii w Bieńczycach w Nowej Hucie. Osoby należące do tego Zespołu zaczęły też nabywać doświadczenia w pracy z ciężko chorymi w szpitalach i klinikach. Podejmując to społeczne działanie uczestnicy Zespołu Studyjnego zaczęli pozyskiwać dla idei hospicjum lekarzy, pielęgniarki i duchownych. Powstał pierwszy projekt schroniska hospicyjnego pobłogosławiony przez kardynała Karola Wojtyłę, ale zrealizowany dopiero w 1981 r. Kolejne hospicjum, które powstało w Poznaniu, ma swą genezę w doświadczeniach kapelana przy Klinice Akademii Medycznej, ks. E. Dudkiewicza, który stał się jego bezpośrednim inicjatorem i współzałożycielem, a także apostołem i propagatorem tej idei w innych miejscach, np. w Gdańsku.

Powstające w Polsce hospicja stawały wobec szeregu dylematów: 1. samodzielność czy afiliacja (chodziło o utrzymanie niezależnego wobec struktur państwowych statusu, w tym także pewnej rezerwy wobec istniejącej organizacji służby zdrowia; 2. być ruchem społecznym czy zarejestrować swoją działalność (rejestrowane stowarzyszanie się budzi skojarzenia z biurokratyzmem, a więc z istnieniem formalnym, z przepisami i regułami, które mogłyby utrudniać faktyczne działania); 3. wybrać spontaniczność czy organizację pracy; 4. być „latającym hospicjum" czy posiadać bazę i budżet; 5. wybrać bezinteresowność czy płatność służby hospicyjnej.

Ostatecznie funkcjonują oba rozwiązania każdego z tych dylematów. Istnieją stowarzyszone pod patronatem Towarzystwa Przyjaciół Chorych hospicja posiadające organizację ról, budżet i bazę materialną. Jednak częstszą postacią są tzw. hospicja samarytańskie, działające przy parafiach i nie posiadające trwałych zabezpieczeń materialnych. Kierują się one zasadą, że „hospicjum jest tam, gdzie mieszka chory człowiek". Ma to swe uzasadnienie w doświadczeniu z nieuleczalnie chorymi, którzy nawet mieszkając w bardzo złych warunkach, właśnie dom wybierają jako miejsce, gdzie chcieliby umrzeć.

W domowej opiece hospicyjnej współpracuje najczęściej zespół składający się z lekarza, pielęgniarki, wolontariusza i księdza. Ma to swe racje nie tylko ze względu na potrzeby chorego, lecz i ze względu na ograniczone możliwości psychiczne i fizyczne pojedynczego człowieka opiekującego się

chorym. Zespół hospicyjny, określany też jako wspólnota, daje mu oparcie psychiczne i moralne. Dodać trzeba, że w polskim ruchu hospicyjnym wspólnotowość jest cechą bardzo ważną, w tym także rozumieniu, że do opieki i służby przy umierającym pozyskiwane są i angażowane wszystkie kategorie społeczne, pokolenia i środowiska. W przyparafialnych hospicjach rola lidera zespołu przypada księdzu, który jest tu autorytetem, organizatorem, a zarazem duszpasterzem.

Od strony teologicznej hospicja związane z Kościołem katolickim traktowane są jako cząstka jego zbawczej misji i nowa forma pracy wśród cierpiących. Jako naczelną zasadę i bezwarunkową wartość, wynikającą z głębokiego przekonania o sensie ludzkiego cierpienia, przyjmuje się miłość do człowieka cierpiącego, upatrując przykład i wsparcie w figurze ewangelicznego Samarytanina. Hospicja przykościelne kierują się także zasadą bezwzględnej bezinteresowności (w niektórych przypadkach nawet nie są przyjmowane od chorych darowizny pieniężne na cele ruchu hospicyjnego). Wolontariusze[6] traktują swą pracę jako formę swoistego duszpasterstwa chorych i bardzo często cechują się maksymalistycznym podejściem do zasady poświęcenia czy posługi bliźniemu, w tym przypadku cierpiącemu człowiekowi.

Dodać trzeba, że w polskim ethosie ruchu hospicyjnego zawiera się jednocześnie telerancja i otwartość, np. ze strony Kościoła na wartości humanizmu świeckiego. Kościół nie rości sobie prawa do posiadania monopolu na tego typu działania. Egzystuje zatem w Polsce także nurt działań hospicyjnych niezależnych od Kościoła katolickiego. Nie istnieje kryterium wyznaniowe kwalifikacji do hospicjum.

Koncepcja hospicjum stacjonarnego, czy to w postaci specjalistycznego szpitala, czy w klasycznym rozumieniu jako schronisko dla umierających, jest jeszcze mało popularna w Polsce (zaledwie kilka oddziałów szpitalnych czy schronisk prowadzonych przez siostry zakonne, np. albertynki). Ta postać działań opiekuńczych wymaga jeszcze pełniejszego zrozumienia i przekonania ze strony środowisk lekarskich. Niemniej systematyczna współpraca hospicjów domowych ze szpitalami, jak na to wskazuje pewne zdobyte już doświadczenie, mogłaby przynieść pożytek każdej ze stron.

Gdy chodzi o kwalifikowanie podopiecznych w polskiej sytuacji, istnieje alternatywa kryteriów wyboru wobec faktu, że obok nieuleczalnie chorych w fazie terminalnej istnieje problem osób starych pozbawionych opieki, a także różne postacie bezdomności. Kryterium podstawowym z pewnością są możliwości środowiska opiekuńczego, a w przypadku podopiecznych już zakwalifikowanych wymagana zgoda samego chorego i jego rodziny.

Szczegółowe zasady organizacji opieki hospicyjnej w Polsce i specyficzne problemy z nią związane, scharakteryzowane w prezentowanej książce, wykraczają poza ramy niniejszego omówienia. Dodatkową wartość książki stanowi dobrze opracowana bibliografia literatury polskiej i zagranicznej dotycząca tego tematu, a także odwołanie się do swoistych dokumentów, jakimi są wywiady przeprowadzone z

[6] A. Latała, *Wolontariusze w hospicjum*, w: *W stronę człowieka umierającego*, s. 373-402.

wolontariuszami z Gdańska, Krakowa i Warszawy, ankieta przeprowadzona wśród wolontariuszy hospicjum w Poznaniu oraz materiały z dwóch konferencji poświęconych problematyce hospicjów: w Gostyniu i w Wesołej koło Warszawy.

Chciałabym omówienie tej cennej pozycji, która ukazuje godziwą postawę współczesnego człowieka wobec problemów granicznych, zakończyć cytatem wziętym z samej książki: „Ruch hospicyjny daje człowiekowi godne warunki umierania, zapewniając poszanowanie i akceptację jego indywidualności, przyczynia się do zmian postaw społecznych wobec śmierci, a tym samym przygotowuje współczesne społeczeństwo do właściwego, humanitarnego pokonywania problemów, jakie niesie ze sobą tak oczywista prawda, jak ta, że każdy z nas jest śmiertelny”[7].

[7] Sikorska, dz. cyt., s. 70.

Marek PIECHOWIAK

NA BEZDROŻACH FILOZOFII POSTĘPU*

Słowo „postęp" straciło w ostatnim czasie na popularności. Można wskazać na różne przyczyny tego stanu rzeczy: negatywne skutki rozwoju przemysłowego, problemy społeczne w krajach wysoko rozwiniętych, odejście w naszym życiu społecznym od ideologii marksistowskiej, w której pojęcie postępu odgrywało niemałą, a często i niechlubną rolę, i wiele innych faktów wskazujących na ograniczoność człowieka.

Zdzisław Krasnodębski w swej książce *Upadek idei postępu* podejmuje problem postępu w sposób zasadniczy: czy jest w ogóle możliwe odróżnianie procesów będących zmianami na lepsze, od tych, które można by określić jako regresywne lub niepostępowe? Innymi słowy: czy kategoria postępu ma jakikolwiek sens w kulturze współczesnej? W swojej książce próbuje on zrekonstruować ewolucję przekonań dotyczących postępu, która miała miejsce od końca XVIII wieku do współczesności, wybierając za zasadnicze punkty odniesienia koncepcje filozoficzne I. Kanta, M. Webera i J. Habermasa. Zaznacza jednak, iż nie jest to dzieło z zakresu historii idei. Przeszłość interesuje go jako kontrast do współczesności. Ma to być „książka z tezą, z pewnym morałem" (s. 10). Przyjmuje, że filozofia odegrała centralną rolę w genezie kultury nowoczesnej i że problemy kultury wyrastają „z filozoficznych niemożności" (s. 14).

Cechą wspólną różnych koncepcji postępu jest, jego zdaniem, to, że „wszystkie podejmują problem związku wiedzy, wolności, moralności i szczęścia" (s. 11). W koncepcji uznanej przez Krasnodębskiego za modelową „idea postępu [...] wynika z rozumowania, które rozwój poznania utożsamia z eliminacją żywiołowości i zwiększaniem się wolności i autonomii człowieka, tę zaś z rozwojem etycznym [...], a także – w konsekwencji – z poprawą ogólnego bilansu szczęścia" (s. 9). Autor analizuje sposoby uzasadniania takiego typu rozumowania, wiążące się z nimi trudności i poszukuje odpowiedzi na pytanie, dlaczego ostatecznie rozumowanie to uznano za błędne. Stara się przedstawić wzajemne związki zachodzące między koncepcją dziejów, ujęciem życia zbiorowego (w tym relacji polityki do etyki) oraz koncepcją człowieka jako bytu moralnego. Postęp w różnych dziedzinach kultury, rozumiany jako zmiana na lepsze, interesuje go przede wszystkim w perspektywie pytania o to, co jest dobre dla człowieka jako człowieka, co powoduje lub umożliwia jego autentyczny rozwój? Centralne miejsce w tej wielowątkowej problematyce przypada zatem koncepcji człowieka, i na tej problematyce chcę się skoncentrować w tym krytycznym omówieniu.

Krasnodębski przychyla się do poglądu, że warunkiem możliwości poja-

---

* Omówienie książki: Z. Krasnodębski, *Upadek idei postępu*, Warszawa 1991. ss. 354.

wienia się idei postępu była sekularyzacja. Kiedy zło i cierpienie przestały być traktowane jako konsekwencja grzechu pierworodnego i jako kara Boża, ich źródłem mogły być albo przyroda, albo inni ludzie. Wiedza miała doprowadzić do rozwoju techniki, pozwalającej ujarzmić naturę, oraz do „inżynierii społecznej" przemieniającej człowieka. Idea postępu była próbą odpowiedzi na pytania o pochodzenie zła i o możliwość szczęścia, o sens świata. W dobie oświecenia zostało zakwestionowane religijne uzasadnienie norm moralnych odwołujące się do woli Boga. Pojawiła się etyka racjonalistyczna.

Etykę tego typu zaproponował I. Kant. Normy moralne mogą być uzasadnione czysto rozumowo. Rozum wskazuje na to, co jest dobre, zapewniając również powszechność wyznaczanych zasad. Zasada, która je ugruntowuje, jest formalna: „Postępuj tylko według takiej maksymy, dzięki której możesz zarazem chcieć, żeby się stała powszechnym prawem". Istotna dla moralności i stawania się lepszym jest wola działania ze względu na sam obowiązek. Etyka Kanta jest etyką „bezosobowej służby bezosobowemu celowi". Bóg jest jedynie postulatem rozumu praktycznego gwarantującym, że działanie ze względu na sam obowiązek ostatecznie doprowadzi także do szczęścia. Deprecjacji podlega tu cała sfera uczuciowa.

M. Weber na podstawie poznania rozumianego empirystycznie (będącego dla niego jedyną formą poznania racjonalnego) dochodzi do wniosku, że istnieje wiele systemów wartości pozostających z sobą w nieuchronnym konflikcie. Postulatu wyboru takiego lub innego systemu nie daje się uzasadnić. Opowiedzenie się za „życiem etycznym" jest jedną z wielu możliwych opcji. Nie ma racjonalnych podstaw, by uznać ją za lepszą lub gorszą od innych. Choć Weber uważa, podobnie jak i Kant, że prawdziwą istotą człowieka jest rozum, to jednocześnie jednak wartości zmysłowe okazują się równorzędnym rywalem tych odniesionych do rozumu.

Reakcją na etykę racjonalistyczną było coś, co można określić mianem „rewolty zmysłów", etyki kontrkultury. Nie rozum, lecz wyzwolone spod jego kontroli pożądanie i uczucia wskazują na to, co dobre dla człowieka, i stanowią prawdziwą jego istotę. Rozum został zdegradowany do superego, dyktującego zniewalające zakazy i nakazy. Świadomość, że prawdziwa moralność wyklucza przypadkowość, nacisk okoliczności, wszystko, co jest narzucone, a nie wybierane, nakazuje uwolnienie się od ograniczeń nakładanych przez społeczeństwo oraz wyzwolenie od determinacji natury, a to z kolei prowadzi do coraz głębiej sięgającej interwencji rozumu, do technologizacji życia społecznego, emocjonalnego i erotycznego. Ostatecznym efektem jest więc zniewolenie. Zarówno w etyce kontrkultury, jak i w koncepcji proponowanej przez Webera nie można uzasadnić powszechnych zasad gwarantujących jedność społeczeństwa.

Próbę wskazania podstaw obowiązywania w społeczeństwie uniwersalnych norm przy uwzględnieniu wolności jednostki i jej indywidualnych potrzeb podejmuje J. Habermas. Racjonalność powraca jako centralna kategoria. Proces racjonalizacji nie musi, zdaniem Habermasa, prowadzić do destrukcyjnych konsekwencji, jak w teorii Webera. Dzięki autorefleksji czło-

wiek winien sobie uświadomić, że normy, które nad nim panowały, są jego własnym wytworem. Można je kształtować zgodnie ze swoimi indywidualnymi potrzebami (swoim interesem), trzeba jednak uwzględniać kontekst społeczny i roszczenia innych. Dyskurs i osiągany w nim konsens prowadzi do ustalenia obowiązujących norm. Zakładana jest uniwersalna procedura oparta na zasadzie, że tylko te normy mogą sobie rościć pretensje do ważności, na które zgadzają się lub mogliby się zgodzić wszyscy zainteresowani. Dyskurs jest działaniem racjonalnym i moralnym zarazem, zmierzającym do argumentacyjnie osiągniętego porozumienia. Tylko zbiorowość w realnym dyskursie może dotrzeć do prawa moralnego – o tym, co słuszne, decyduje głos zbiorowości. Jednocześnie istnieją uniwersalne zasady określające zasady racjonalnego dyskursu prowadzącego do „uzasadnienia" norm. Z teorii tej wynika postulat „emancypacyjnej praktyki" – przejście do politycznej etyki uniwersalnej, co praktycznie oznacza likwiadację moralności jako zespołu uniwersalnie ważnych zasad, które nie są prawami przymusowymi, obwarowanymi zewnętrznymi sankcjami. Teoria dotyczy tego, co społeczne, pozostawiając nie rozwiązanymi problemy indywidualnego szczęścia, sensu życia. „Po przejściu całej drogi okazuje się, że pozostajemy z pustymi rękoma" (s. 259).

Krasnodębski konkluduje, że niemożliwym do osiągnięcia okazał się oświeceniowy ideał rozumu i racjonalnego uzasadniania, który nakazywał poszukiwać systemu dobrze uzasadnionych, ogólnych, powszechnie obowiązujących kryteriów, pozwalających oceniać działanie człowieka. Ideał ten nie uwzględniał, jego zdaniem, uwarunkowania społecznym i kulturowym kontekstem. „W istocie nie istnieją kryteria pozakontekstualne, poza porządkiem tradycji, w każdym razie nie w kwestiach społecznych i moralnych" (s. 290). Z punktu widzenia standardów abstrakcyjnej racjonalności tradycyjne normy są arbitralną konwencją. Wskazawszy na iluzoryczność ideału racjonalnego uzasadniania opartego na powszechnych zasadach, Krasnodębski opowiada się za drugą skrajnością: wszystko, co uznawane jest za poznanie wartościowe, jest determinowane kontekstem, tradycją. Iluzoryczna okazuje się również koncepcja „homo creator" – człowieka tworzącego dowolnie kryteria swego postępowania. Tradycja – kontekst kulturowy, jest nie tylko źródłem norm, ale – inaczej niż uważa Habermas – określa również standardy racjonalności; oferuje różne możliwości wyboru kryteriów normatywnych i jednocześnie te wybory determinuje.

Współczesna cywilizacja charakteryzuje się tym, że jak nigdy przedtem to, co tradycyjne, straciło aurę absolutności. Można powiedzieć, że życie moralne i w ogóle duchowe stało się bardziej refleksyjne, owa refleksja nie polega jednak na ocenianiu według uniwersalnych i jasnych kryteriów, lecz jest związana ze świadomością, iż kryteriów takich nie ma i być nie może. We współczesnej kulturze kategoria postępu traci wszelki sens. Nie ma bowiem obiektywnych kryteriów tego, co dobre, a przez to i tego, co lepsze. Idea postępu upada całkowicie. Krasnodębski zgadza się z Gellnerem, iż charakterystyczną cechą współczesnej kultury stała się autoironia. Ironiczna kultura sama w sobie zawiera scepty-

cyzm co do swej ważności: akceptujemy pewne sposoby życia, normy, ale ta akceptacja nie łączy się z poważną wiedzą i prawdziwym przekonaniem. Życie społeczne opiera się w dużym stopniu na zasadzie „jak gdyby", staje się nieco mniej poważne. Ironia pozwala na zdobycie wobec siebie pewnego dystansu. „Polega na świadomości, że to, co robimy i mówimy, zawsze jest już powtórzeniem, cytatem. Zabarwia wszystko lekkim odcieniem uśmiechu. Taki dystans zdobywa się nie na postkonwencjonalnym, lecz postpostkonwencjonalnym poziomie. To on stwarza nowe szanse wolności, lekkości, rozrywki i przyjemności. Ktoś, kto chciałby nazwać to dekadencją, musiałby mieć znacznie więcej pewności siebie, niż wydaje się to dzisiaj możliwe" (s. 293). To ostatnie stwierdzenie Krasnodębskiego stawia potencjalnych oponentów w szeregu tych mniej świadomych, żeby nie powiedzieć – po prostu głupszych.

Pomimo że być może zostanę zaliczony do tych ostatnich, pozwolę sobie jednak na kilka uwag krytycznych. Krasnodębski uzasadniając nieistnienie obiektywnych kryteriów ocen tego, co dobre, sam takie kryteria ustanawia, tyle że na wyższym poziomie refleksji. Wydaje się, że wskazując na upadek idei postępu Krasnodębski niepostrzeżenie sam staje się jej stronnikiem. Przeprowadzone przez autora analizy prowadzą go do postawienia pewnych postulatów: logika rozwoju świadomości społecznej nakazuje uznać za racjonalnie najlepiej uzasadnioną ironiczną moralność, która zapewnia też najlepsze perspektywy zdobycia wolności i szczęścia. Pytanie o sens życia pojedynczego człowieka okazuje się pytaniem źle postawionym. Człowiek o nowej świadomości jest wyzwolony o tyle, że wie, iż na szczęście tak naprawdę to niczego nie wybiera, i nie ma podstaw, aby poważnie traktował przeżywane problemy i rozterki. Trudno w ogóle mówić o moralnej odpowiedzialności człowieka za swoje czyny. Nie tylko kultura staje się czymś mało poważnym, ale i sam człowiek.

Pracy Krasnodębskiego pretendującej do bycia „książką z morałem" można postawić dość zasadniczy zarzut. W ogóle nie problematyzuje perspektywy badań. Postulat „moralności ironicznej" jest uzasadniany analizą możliwości odpowiedzi na podstawowe pytania z zakresu filozofii społecznej i antropologii filozoficznej w ramach tylko jednej perspektywy – szeroko rozumianej filozofii podmiotu. Po lekturze tej książki, mimo jej niewątpliwej, wręcz błyskotliwej erudycyjności, pozostaje poczucie niedosytu spowodowane tym, że autor rekonstruując linie rozwojowe idei postępu w filozofii w zasadzie nie eksplikuje tych wzajemnych zależności omawianych koncepcji, które wynikałyby z przyjmowanych przez nie podstawowych założeń filozoficznych. W rozwoju idei postępu akcentuje przede wszystkim przyczyny o proweniencji socjologicznej, które z filozoficznego punktu widzenia nie należą do struktury omawianych teorii. Stwierdza na przykład, że etyka absolutystyczna doprowadza do teorii permisywizmu moralnego, a reakcją na koncepcje akcentujące dowolność i indywidualność wyborów są teorie uniwersalistyczne, zapewniające jedność i funkcjonowalność społeczeństwa. Brak jest natomiast pogłębionej refleksji na przykład nad związkiem tez danej teorii z przyjmowanym punktem wyjścia i metodą filozoficznego wyjaś-

niania, nad ontologicznymi podstawami przyjmowanej koncepcji wartości, dualizmu bytu i powinności itp. Oświeceniowy ideał racjonalności jest dla niego przede wszystkim ideałem wiedzy nieuwarunkowanej. Autor nie problematyzuje natomiast innego zasadniczego rysu tego ideału – roszczenia do uznawania za uzasadnione jedynie tego, co jawi się jasno i wyraźnie, uznawania za wiedzę jedynie tego, co daje się ująć jednoznacznymi pojęciami.

Na współczesną kulturę patrzy poprzez omawiane przez siebie teorie. Analizuje kontrkulturę propagującą „wyzwolenie zmysłów", a marginalnie wspomina o odradzaniu się religii, wskazuje na różnicowanie się kryteriów moralnych, a pomija milczeniem takie wydarzenia, jak np. uchwalenie Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka czy ratyfikowanie przez wiele państw Paktów Praw Obywatelskich i Politycznych, które to fakty są zwykle traktowane jako wyraz uniwersalnych podstaw oceny słuszności i sprawiedliwości.

Książkę kończą zdania nie bardzo zrozumiałe w kontekście całości pracy. Pisze on mianowicie, że „ramy naszej egzystencji pozostają zadziwiająco stałe. Mimo wszystkich zmian, jakie wprowadziliśmy, rzeczy najważniejsze pozostają niezmienne. Na szczęście" (s. 294). Autor nie stara się nawet choćby ogólnie wyjaśnić, co ma tutaj na myśli. Czytając książkę odnosi się wrażenie, że cały wysiłek skierowany jest na pokazanie, że właśnie w sprawach najważniejszych, sprawach dotyczących moralności i sensu życia nie ma podstaw do uznania czegoś trwałego. Skoro teoria nie wyjaśnia faktów, to zamiast – pozostając przy niej – wyprowadzać „morał", należałoby raczej zakwestionować tradycję filozoficzną, w ramach której poszukiwano odpowiedzi. Krasnodębski tego nie czyni – staje się wiernym towarzyszem doli i niedoli tych, o których pisze.

Książkę *Upadek idei postępu* można z pewnością uznać za bogate źródło informacji o „niemożnościach" pewnego typu filozofii i z ich perspektywy lepiej zrozumieć niektóre kryzysowe zjawiska we współczesnej kulturze; nie daje ona jednak pozytywnych punktów odniesienia istotnych dla zrozumienia, kim jest człowiek i jakie są warunki sprzyjające jego rozwojowi.

Ewa PODREZ

CZY WCIĄŻ JESZCZE ETHOS LEWICY...?*

W zmieniającej się gwałtownie polskiej rzeczywistości pytanie o tożsamość inteligencji nazywanej postępową staje się jednocześnie pytaniem o jej polityczny, historyczny i kulturowy rodowód. Próba źródłowej konfrontacji doświadczeń kolejnych pokoleń inteligencji polskiej prowadzi do wyłonienia się pewnej wspólnej sfery zadań i dylematów. W literaturze przyjęły one schematyczną postać dychotomii: romantyczne–pozytywistyczne, katolickie–wolnomyślicielskie, demokratyczne–marksistowskie, socjalistyczne–liberalne. Preferencje te zawsze związane były ze służbą społeczną i zawsze skazane na heroizację tej służby. Wspomniane dylematy podyktowane były trzema zasadniczymi kwestiami: 1. zacofaniem cywilizacyjnym Polaków; 2. brakiem niepodległości i narodowej suwerenności; 3. dominacją Kościoła katolickiego. Stosunek do tych zjawisk i ich ocena ulegały ciągłej modyfikacji w związku z nowymi trendami myśli politycznej i filozoficznej. Pod koniec XIX wieku przyjęły one bardzo wyostrzoną formę krytyki zastanego porządku i szukały wsparcia dla swoich racji w rozwijających się masowych ruchach protestu społecznego. Wraz z pojawieniem się mas na scenie politycznej, jak na to wskazują badania H. Arendt i innych filozofów, pogłębiły się kontrasty pomiędzy klasyczną wizją człowieka i społeczeństwa a jego interpretacją marksistowską czy modernistyczną. W świetle tej totalnej krytyki odrzucono takie kategorie antropologiczne, jak natura człowieka, jego nieśmiertelna dusza, rozum i wola. Zostały one zastąpione modelami człowieka uspołecznionego, wykreowanego przez społeczeństwo.

Konsekwentnie została również zanegowana misja Kościoła, by w imię postępu, ewolucji, rewolucji i historycznych procesów ogłosić człowieka Bogiem w przestrzeni społecznej. Świat jest zepsuty – mówili kapłani „nowej wiary", ponieważ ludzie tkwią jeszcze w złudnej, fałszywej świadomości. Powołaniem inteligencji jest popularyzowanie, upowszechnianie nowego ethosu społecznego, nowej, radykalnej i krytycznej świadomości socjalistycznej. Książka, broszurka, wykład, gazeta, spotkania publiczne – wszystkie te formy propagandy mają służyć nawróceniu i zbawieniu szerokich rzesz społecznych.

Szczególnie funkcjonalne pod względem popularyzacji okazały się dwa mity: o wspólnocie programu dla całej współczesnej cywilizacji oraz niczym nie uzasadnione przeświadczenie o tym, że społeczeństwo polskie znajdzie w sobie siły do tworzenia nowych wartości. Trafna z tego punktu widzenia wydaje się uwaga J. Jedlickiego, że „mity historyczne są konstytutywną częścią każdej bodaj kultury, ale w kraju, gdzie mało jest fabryk, a wiele

---

* A. Mencwel, *Etos lewicy. Esej o narodzinach kulturalizmu polskiego*, Warszawa 1990, ss. 375.

upokorzeń, mity zyskują sobie szczególną nad umysłami władzę i organizują świadomość społeczną"[1]. Nie trzeba więc szczególnie rozpisywać się, z jakim zapałem, miłością i pokorą przyjęto w niektórych środowiskach filozofię marksistowską. Niosła ona ze sobą nie tylko odpowiedź na cywilizacyjne „zapotrzebowania" Polaków, ale również sprzyjała skutecznemu rozwiązaniu braku suwerenności narodu polskiego. Przemyślne rusztowania intelektualne nurtów postępowych umacniały prostoduszną wiarę, że naród polski dzięki swojemu ekonomicznemu zacofaniu zdolny jest do kulturowego odrodzenia. Skoro rozwój materialny jest podporządkowany społecznej świadomości jednostki, to praca nad jednostką może zaowocować ekonomiczną poprawą.

Na tej drodze człowiek wznosi się na wyżyny swojej samowystarczalności, nie potrzebuje więc miejsca i na Boga, i na Boże sprawy. Ta pokusa „wygrania" człowieka uwikłanego w społeczne zależności jest charakterystyczna dla formacji polskiego kulturalizmu. Jego twórcami, a zarazem przedstawicielami, byli tacy wybitni społecznicy, jak Nałkowski, Krzywicki, Radlińska, Abramowski, Dobrowolski, Dawid, Mahrburg, Brzozowski, Machajski i Korczak. Wszyscy oni zaangażowani byli, każdy w inny sposób, w rozwijanie, umacnianie i budowanie spójnej, radykalnej świadomości socjalistycznej. Zgodnie kontestując świat wiejskiej prostoty i szlacheckiej wolności, grupa inteligencji warszawskiej zdecydowanie opowiedziała się za samospełniającym się człowieczeństwem w procesie pracy i społecznej komunikacji. Deklaracje te znalazły swój konkretny wyraz zarówno w indywidualnych losach wymienionych działaczy, jak i w ich bogatej twórczości naukowej, pisarskiej i dziennikarskiej. Łączą się one w pewne istotne treści, manifestują się pewną postawą (ethosem), którą F. Znaniecki określił mianem „kulturalizmu lewicy polskiej"[2].

Kulturalizm zrodził się zapewne pod wpływem buntu i goryczy, ale przede wszystkim jest próbą naświetlenia sensu życia ludzkiego od strony suwerenności społecznej i sprawiedliwości społecznej – od strony socjalistycznych uwarunkowań. Fakt jego pojawienia się można tłumaczyć „magnetyczną siłą przyciągania marksizmu [...], że pojawił się w chwili, kiedy świat ujmowany podwójnie, w kategoriach naukowych i humanistycznych, robił się za trudny do objęcia"[3].

Czy teraz, gdy minęło przeszło pół wieku od tych żarliwych proklamacji i gdy znów dla wielu inteligentów polskich świat staje się za trudny do objęcia, kulturalizm jako ethos lewicy polskiej, jest wciąż jeszcze obiecującą drogą? Czy może stać się pewnym aksjologicznym programem dla niektórych spośród współczesnych? Czy wizja samokreującego się człowieka znajduje wciąż jeszcze potwierdzenie?

Te i inne problemy porusza Andrzej Mencwel na kartach swojej monografii o ethosie lewicy: *Etos lewicy*.

---

[1] J. Jedlicki, *Jakiej cywilizacji Polacy potrzebują*, Warszawa, 1988, s. 56.

[2] F. Znaniecki swoje rozumienie kulturalizmu wyłożył w pracy *Cultural Reality* (Chicago 1919), gdzie zwrócił uwagę na przeciwieństwo, jakie zachodzi pomiędzy „naturalizmem a kulturalizmem". Zob. przypis w: Mencwel, *Etos lewicy*, s. 217-118.

[3] Cz. Miłosz, *Rodzinna Europa*, Warszawa 1990, s. 120.

Esej o narodzinach kulturalizmu polskiego. Erudycja autora, piękny, klarowny język eseju, wnikliwe komentarze, bogactwo treści i inne walory nadają tej pracy niepoślednią wartość. Tym bardziej że A. Mencwel nie ukrywa swojej fascynacji samą ideą kulturalizmu, a w jej twórcach widzi „olbrzymów" wśród innych społeczników. Trudno zatem uchylić się od wezwania autora do ponownego prześledzenia życiowego wyboru takich wybitnych ludzi, jak Brzozowski, Nałkowski czy Korczak.

Kulturalizm, tak jak go widzi i przedstawia A. Mencwel, nie ogranicza się jedynie do płaszczyzny społecznej, przeciwnie – stara się związać jednostkę z procesami społecznymi mocą imperatywu kantowskiego. Czytamy we wspomnianej pracy, że „w etosie polskich radykałów z przełomu wieku, stanowiącym zarodek idei uniwersalnej, w dziele Starego Doktora, w jego postawie dramatyczne pytania Dostojewskiego [przypowieść o Wielkim Inkwizytorze – przyp. E. P.] zostały zniesione. Problem Korczaka jest inny. Czy człowiek człowiekowi może być Bogiem? Czy każdy z nas wobec każdego z nas może być Chrystusem?"[4] W takim projekcie imperatywu kategorycznego znamiennemu przesunięciu ulega autonomia woli jednostki na rzecz jej uspołecznionego „ego". Kulturalizm, chcąc nie chcąc, opiera się na podwójnej utopii moralnie kreatywnej siły społeczeństwa oraz na społecznie nastawionej dobrej woli jednostki. Intuicje te potwierdza – jak wydaje się – podana przez Mencwela definicja kulturalizmu, jako idei kulturalnej suwerenności. „Trzeba przyjąć – wyjaśnia bliżej – że ten świat istnieje jedynie mocą ludzkiego wysiłku i nie ma innych poza tym racji i umocnień, wysiłek ten skupia się na formach zbiorowego współżycia i ono stanowi jedyną i ostateczną treść kultury"[5]. Ta nowa wizja świata jest oparta na przekonaniu, że nie ma innych absolutów ponad społeczeństwem i nie ma innych ideałów ponad uspołecznieniem jednostki – w tych hasłach wyraża się ethos polskiej lewicy. Dodajmy, że „ideał ten jest zarazem doświadczeniem metafizycznym miłości i woli". Stąd praca nad jego realizacją miała przede wszystkim charakter moralny i ten etyczny wymiar decydował o jej słuszności. Kulturalizm, w różnych swych wersjach i różnych odniesieniach, jest również pewną formą walki o „rząd dusz". Stanowisko Brzozowskiego w tej sprawie nie jest odosobnionym przykładem: „katolicyzm jest najtrwalszym z naszych dziś żyjących błędów". Bóg stanowi swoistą przeszkodę dla samokreacji człowieka i jego moralnego wyzwolenia, a religijne przekonania jednostek opóźniają pochód ludzkości ku szczęśliwym społecznościom.

Jest jeszcze jeden element buntu, który wpłynął na treść kulturalizmu i jego etycznych postulatów. To bunt przeciwko własnej narodowej tradycji, to odrzucenie dziedzictwa kulturowego. Ciskano gromy na naszą „zdziecinniałą literaturę romantyczną", na „katolicyzm Milusińskich", na wszystko, co było symbolem polskości i co tę polskość konstytuowało. Krytyka ta prowadziła aż do nihilizmu, do przekreślenia wszystkich mostów między obrazem dawnej Polski a nowym ładem świata, do jakiego dążyli polscy socjaliści.

[4] Mencwel, *Etos lewicy*, s. 348.

[5] Tamże, s. 107.

W świetle tych uwag, kulturalizm jawi się już nie tylko jako pewna teoria społeczna i związana z nią strategia działania etycznego, ale przede wszystkim jako pewna ideologia, wprowadzająca nowy porządek świata i nowe wartości. Te właśnie wartości są zarazem szczegółowe i zmienne (tak jak zmienna jest sytuacja społeczeństwa), jak również uniwersalne, o ile prowadzą do samospełnienia się człowieka.

Dotychczasowe przemyślenia prowokują do pytania o źródła wiary w socjalistyczną odnowę świata i człowieka. Kulturalizm, jako pewien fenomen duchowy, nie jest zjawiskiem czysto historycznym czy politycznym. Kryje się za nim pewien antropologiczny i moralny optymizm co do prawie mechanicznego procesu uspołecznienia świadomości jednostek wraz z postępującą sprawiedliwością społeczną. Jest to myślenie trochę magiczne, a trochę mityczne, jeśli zważy się na obecność w nim jednocześnie utylitaryzmu i idealizmu, modernizmu i marksizmu, racjonalizmu i empiryzmu. Jego zwolennicy podkreślają z mocą, że nie ma wartości stałych, bezwzględnych i transcendentnych. Społeczeństwo jest rozumiane jako historyczna, wszechogarniająca przestrzeń i forma życia, którą decyzje i czyny jednostek mogą zniszczyć albo spotęgować. Człowiek jest skazany na społeczeństwo i nie ma innych determinacji poza polem relacji międzyludzkich. Naturę człowieka kształtuje kultura, a ta jest zjawiskiem sui generis społecznym. Czym jest zatem kulturalizm? Im bliżej, idąc śladami analiz Mencwela, staramy się poznać ethos lewicy, tym bardziej staje się on nieuchwytny. Co ostatecznie sumuje wysiłki Abramowskiego, Radlińskiej, dziennikarzy zgromadzonych wokół „Głosu" i „Ogniwa"? Czy można znaleźć jakąś wspólną podstawę wyborów życiowych Brzozowskiego i Korczaka? Co mogło skłonić Mencwela do swoistej apologii kulturalizmu?

Być może jest nim „ideał urabiania duszy kulturalnej, samotnie, samodzielnie i suwerennie". Inspiracją takich poczynań jest, jak zwykle, dzieło prometejskie. „Kulturalizm – pisze Mencwel – jak go rozumiem, jest nieodłącznie związany z ideą emancypacji kultur historycznie niskich, emancypacja ta nieuchronnie zmienia miejsce kultur historycznie wysokich. [...] Jeśli nie umie się – dodaje autor – własnego powołania utożsamić z emancypacją właśnie, z suwerennością i sprawiedliwością, jak uczynili to radykałowie społeczni, wtedy zmiana położenia jawi się jako unicestwienie"[6]. Poza tak sformułowaną alternatywą: albo Bóg i zniewolenie człowieka, albo świat i suwerenność człowieka, nie pozostaje już żaden sensowny (z punktu widzenia etyki, historii i kultury) wybór. Stąd nasuwa się prosty wniosek, spełnienie ideału ziemskiej suwerenności człowieka wymaga: 1. odrzucenia metafizycznego, transcendentnego Absolutu; 2. zabsolutyzowania samowystarczalności człowieka w ramach historycznej emancypacji kultury. W porządku moralnym kulturalizm odwołuje się do spontanicznej działalności jednostki na rzecz społeczeństwa oraz kreowania się wartości uniwersalnych wraz z samokreowaniem się człowieka.

Jednostka i społeczeństwo, uspołecznienie i emancypacja kultury, suwerenność i wyzwolenie poprzez społeczeństwo i dzięki społeczeństwu. Kul-

[6] Tamże, s. 360.

turalizm, obok wielu innych doktryn, powstałych poza klasyczną tradycją, akceptuje duchową bezdomność człowieka XX wieku. Obiecuje mu wolność, jaką daje sprawiedliwość społeczna, nęci go pokusą jakiejś bliżej nie określonej samorealizacji, kalecząc jego pamięć historyczną, odrzucając korzenie duchowe, piętnując wszystko to, co ucieka społecznej kwalifikacji.

Na zakończenie tych bardzo skrótowych uwag związanych z lekturą książki A. Mencwela przywołajmy słowa H. Arendt poświęcone diagnozie nowożytnego kryzysu europejskiego: „wzajemnie wymieniane wartości są jedynymi ideami, jakie pozostały «uspołecznionym» ludziom. Są to ludzie, którzy postanowili nigdy nie opuszczać platońskiej jaskini i nigdy nie zapuszczać się samodzielnie w świat i życie, które wszechobecna funkcjonalizacja społeczeństwa nowożytnego pozbawiła, być może, jednej z najbardziej elementarnych cech – zdziwienia nad tym, co jest”[7].

[7] H. Arendt, *Tradycja a epoka nowożytna*, tłum. W. Madej, „Res Publica” 1988, nr 9, s. 155.

Janusz PLISIECKI

KINO RZECZYWISTOŚCI LUDZKIEGO WNĘTRZA

Krzysztof Kieślowski wypracował i osiągnął w swojej twórczości własny, oryginalny styl[1]. Drogę twórczą zaczął jako dokumentalista i wzbogacił ten rodzaj filmowy w Polsce. Stał się współcześnie jednym z największych reżyserów i scenarzystów. Kieślowski nie ukrywał swej niechęci do standardów kin europejskich i do szablonu amerykańskich filmów obyczajowych. Wierzył w perspektywy sztuki filmowej i był przekonany, że film może być esejem, moralitetem i opowieścią filmową. Już we wczesnych filmach fabularnych dotykał problemów, których nie rozwiązują racjonalistyczne tezy i teorie dialektyczne. Problemy te tkwiące w wydarzeniach lub w biegu filmowej akcji pozostaną na zawsze dylematami. Były też te filmy zawsze obserwacją człowieka w sytuacjach zmuszających do dokonania wyboru, a równocześnie próbą poznania motywów działania jednostki.

Kieślowski przedstawiał najczęściej dwa style życia: jeden wewnętrzny, polegający na samorealizacji, i drugi związany z obiektywną rzeczywistością i z jej uwarunkowaniami. Na przykład *Amator* (1979) to film poświęcony dojrzewaniu młodego człowieka i rozwojowi jego świadomości. Bohater filmu, porzuciwszy rodzaj życia w izolacji od otoczenia, otwiera się na świat i realizuje siebie w nowym działaniu. Wyłaniające się z podtekstu fabuły zagadnienie sensu ludzkiego życia nadaje temu filmowi wymiar filozoficzny.

W filmie *Przypadek* (1981) poznajemy trzy losy zawarte w trzech potencjalnych życiorysach jednego człowieka: raz jest on aktywistą partyjnym, innym razem działaczem solidarnościowym, a także społecznikiem spełniającym swe obowiązki humanitarne jako lekarz. Każdy życiorys wynika z przypadku w tym sensie, w jakim samo życie może się korzystnie lub fatalnie zmienić w zależności od tego, w jakim kierunku, wyszedłszy z domu, skierujemy swe kroki.

Opowieści Kieślowskiego zwykle nie mają tradycyjnego zakończenia. Autor nie analizuje, nie wyprowadza

---

[1] Krzysztof Kieślowski urodzony 27 VI 1941 r. w Warszawie. Reżyser i scenarzysta. Ukończył wydział reżyserii PWSTiF w Łodzi w 1969 r. Pierwszy film dokumentalny zrealizował podczas studiów. Związany przez wiele lat z Wytwórnią Filmów Dokumentalnych w Warszawie dał się poznać jako jeden z najciekawszych dokumentalistów lat siedemdziesiątych. W 1976 r. debiutował pełnometrażowym filmem fabularnym *Blizna*, który uznany jest za zwiastuna „kina niepokoju moralnego". Laureat kilkudziesięciu nagród festiwalowych, m.in. w Gdańsku, Krakowie, Cannes.

Filmy fabularne: 1973 *Przejście podziemne* (film telewizyjny); 1975 *Personel* (film telewizyjny); 1976 *Spokój* (premiera 1980); *Blizna*; 1979 *Amator*; 1981 *Przypadek*; *Krótki dzień pracy* (film telewizyjny); 1984 *Bez końca*; 1987/88 *Krótki film o zabijaniu*; *Krótki film o miłości*; *Dekalog* (seria telewizyjna); 1991 *Podwójne życie Weroniki (La Double Vie de Véronique)*.

wniosków. Szanuje indywidualność widza i jego przenikliwość.

Prestiżową pozycję w kinie polskim zapewnił Kieślowskiemu *Dekalog* (1988), obejmujący cykl nagrodzonych filmów telewizyjnych[2]. W *Dekalogu* artysta podejmuje archetypy moralności zawarte w Dziesięciu Przykazaniach Mojżesza. Ukazuje ich odwieczną aktualność i twórczo interpretuje w obrazach współczesnego życia obyczajowego w Polsce. W atmosferze odwiecznych nakazów, w sugestywnych sekwencjach *Dekalogu* etyka i psychologia zstępują z teoretycznych wyżyn nauki. Przenikają integralnie w codzienne życie człowieka i decydują o poziomie jego moralności i o stanie jego psychiki.

Najnowszym osiągnięciem Kieślowskiego w skali międzynarodowej jest film *Podwójne życie Weroniki* (*La Double vie de Véronique* – 1991)[3] wyróżniony nagrodami w Cannes. Poświęcimy mu nieco uwagi.

Film nie zawiera wartkiej akcji, a raczej fragmenty wydarzeń wewnętrznie powiązanych. Warstwa realiów jest prosta i podana oszczędnie. Kompozycja filmu obejmuje dwie części. W części pierwszej dwudziestoletnia Weronika przenosi się z rodzinnego miasteczka do Krakowa. Po pomyślnym egzaminie w filharmonii zostaje zatrudniona jako chórzystka. Podczas jednego z uroczystych koncertów Weronika, wzruszona do głębi rolą solistki, na tle chóru upada na estradę w ataku serca i umiera w sali koncertowej.

W części drugiej w tym samym czasie we Francji dwudziestoletnia Véronique kształci się w muzyce i śpiewie, zachęcana przez profesora, który przewiduje dla niej artystyczną przyszłość. Véronique decyduje się na turystyczną wycieczkę do Polski. Na rynku krakowskim spostrzega wpatrzoną we francuski autokar Weronikę i bezwiednie robi zdjęcie obcej dziewczyny. Po pewnym czasie Véronique przerywa lekcje śpiewu, rezygnuje z aspiracji muzycznych. Wybiera miłość i życie z kochanym przez nią Alexandrem, reżyserem w teatrze lalek, scenarzystą i pisarzem książek dla dzieci. W takiej oto obiektywnej rzeczywistości tkwi i wyrasta ponad nią warstwa zjawisk irracjonalnych i nieodgadnionych.

W dwóch odległych geograficznie krajach, w odmiennych warunkach kulturowych i różnych środowiskach społeczno-cywilizacyjnych przychodzą na świat tego samego roku, tego same-

---

[2] Zob. recenzja W. Chudego, *Filmowy Dekalog*, „Ethos" 1989, nr 4, s. 338-342.

[3] *Podwójne życie Weroniki*. Scenariusz Krzysztof Kieślowski, Krzysztof Piesiewicz. Reżyseria: Krzysztof Kieślowski. Zdjęcia: Sławomir Idziak. Muzyka: Zbigniew Preisner. Scenografia: Patrice Mercier. Montaż: Jacques Witta. Wykonawcy: Irène Jacob (Weronika – Véronique – w polskich dialogach głosu użyczyła Anna Gornostaj), Philippe Volter (Alexander Fabbri), Halina Gryglaszewska (ciotka), Kalina Jędrusik (Pstrokata), Aleksander Bardini (dyrygent), Władysław Kowalski (ojciec Weroniki), Jerzy Gudejko (Antek), Jan Sterniński (adwokat), Sandrine Dumas (Catherine), Louis Ducreux (profesor), Claude Duneton (ojciec Véronique), Lorraine Evanoff (Claude), Guillaume de Tonquedec (Serge), Gilles Garton-Dreyfus (Jean-Pierre), Alain Frerot (listonosz), oraz Youssef Hamid, Thierry de Carbonnieres, Chantal Neuwirth, Nausicaa Rampony, Bogusława Schubert, Jacques Potin.

Produkcja: Sideral Productions-Studio „Tor" – Le Studio Canal Plus. Dystrybucja: Fundacja Sztuki Filmowej i SOLOPAN. „Złota Palma" dla Ireny Jacob na MFF w Cannes 1991, Nagroda Jury Ekumenicznego, Nagroda FIPRESCI. Film barwny.

go dnia, o tej samej godzinie bliźniaczo podobne do siebie Weronika i Véronique. O ich matkach nie wiemy nic. Ich ojcowie są serdeczni i mądrzy. Dwudziestoletnie dziewczyny żyją w klimacie miłości ojcowskiej i młodzieńczej miłości tych, którzy je kochają. Obie są drobne, delikatne i chore na serce. Mają te same ruchy i gesty, te same upodobania do bawienia się szklaną kulą i do chodzenia boso. Obdarzone są pięknym głosem i uzdolnieniami muzycznymi. Pełne są entuzjazmu dla sztuki. Zwierciadlane odbicie obydwu skazuje Weronikę i Véronique na telepatyczne doznania i odczucia, na tajemnicę głębokich wzruszeń. Weronika mówi do ojca: „To ciekawe – ale czuję, że nie jestem sama na tym świecie". Jednocześnie Véronique zwierza się: „Przez całe życie zawsze czułam się tak, jakbym była tutaj i równocześnie zupełnie gdzie indziej". Na śmierć Weroniki reaguje płaczem, odczuwa, że stało się coś złego i nieodwracalnego, jakby opuścił ją ktoś bardzo bliski. Chociaż nieświadoma swojego stanu, poddaje się jakiejś sile, która każe jej błądzić po uliczkach i domach starego Paryża, jak po odległym świecie europejskiej cywilizacji.

Napisanie scenariusza *Podwójnego życia Weroniki* było niewątpliwie wyjątkowo trudne. Albowiem dotyczy on przeżyć emocjonalnych, które oddane w słowach obniżają swoją wartość. Film sprostał jednak temu zadaniu. Stosowanie wobec tego filmu głównie kryteriów racjonalnych utrudni z nim, a nawet uniemożliwi kontakt, gdyż skierowany jest on przede wszystkim do naszych uczuć.

Przed projekcją *Podwójnego życia Weroniki* w Cannes Kieślowski w rozmowie z dziennikarzami wyznał: „Chwila bieżąca obchodzi mnie coraz mniej. Jedyną rzeczywistością, którą chcę oglądać i filmować coraz wnikliwiej, jest ludzkie wnętrze".

Tajemnica ludzkiego życia i nieodgadnione związki międzyludzkie stanowią integralną część tej opowieści. Film wprowadza nas w zjawiska życia nie dające się zmierzyć żadnymi kryteriami racjonalnymi. Wciąga nas w sferę „metafizyki" i wywołuje napięcie. Proces ten spotęgowany jest grą aktorską Irène Jacob, pełną prostoty i umiaru, oraz artystyczną strukturą filmu. Irène Jacob nie jest gwiazdą olśniewającą. Tylko taki reżyser jak Kieślowski mógł odkryć tę prostotę, wewnętrzne skupienie i powierzyć jej finezyjną rolę postaci o dwu obliczach. Tajemnica, którą stwarza Weronika i Véronique, emanuje z całego filmu i zmusza do uznania, że świat uczuć nie do końca jest poznawalny.

W podwójnym układzie kompozycyjnym na płaszczyźnie poziomej (dwie części) i w kierunku pionowym (dwie warstwy) mieszają się ze sobą dwa nurty: realny i irrealny. Realia zbudowane są z elementów powiązanych niewidzialnie. Rzeczywistość w tym filmie nie jest obiektywna ani jednoznaczna. Chwytane przez kamerę pewne detale i ujęcia otwierają przed widzem, jako wieloznaczne symbole, alegorie lub metafory, wolną drogę dla jego twórczej refleksji. Zwróćmy uwagę na kilka z nich:

Kiedy naprzeciw Weroniki wyłania się z krakowskiej ulicy potężna fala manifestacji, a oderwany od tłumu chłopak wytrąca jej z rąk nuty, Weronika podnosi, troskliwie układa te rekwizyty muzyczne. Potem spokojnie i bez lęku przechodzi obok tłumu. Może

towarzyszy jej poczucie artysty ratującego dzieło sztuki przed niszczącą siłą rewolucji?

Weronika stojąc w oknie widzi w oddali pochyloną staruszkę, która z bagażem, bezwiednie zmierza do kresu swoich dni. Widok ten napełnia jej serce głębokim współczuciem i wzruszeniem. Woła do niej: „Ja pani pomogę". Véronique przez otwarte okno spostrzega na ulicy identyczną wizję staruszki-sobowtóra pomagającej sobie laską. Ale Véronique milczy. Nie wiemy, co myśli. Może w tym momencie przerażona obrazem starości podejmuje decyzję. Sztuka jest zaborcza. Wybiera więc miłość i pełnię życia z Alexandrem.

Dramatyczna jest opowieść Alexandra o marionetce, która w tańcu złamała nogę. Popada ona w krańcową depresję i traci sens swego życia. Z ziemskiej tragedii wyzwala się przez reinkarnację, przekształcona w postać pięknego motyla, który szybuje w przestwór niebios. Taniec w przestworzach jest wspanialszy od tańca na ziemi.

Świat zewnętrzny w tym filmie zbudowany jest z kolorowych fragmentów Krakowa i Paryża. Widz ogląda je oczami Weroniki i Véronique. Spoglądając często przez okna lub oszklone drzwi mają one przed sobą impresjonistyczne barwne domy i wnętrza w tonacji brązu i żółci, części ulic i uliczek złocistych i przymglonych.

Muzyka Zbigniewa Preisnera w *Podwójnym życiu Weroniki* to podstawowy czynnik w kreowaniu głównych postaci i w konstrukcji filmu. Brzmią w niej echa dawnych chorałów, rytmy współczesne i frazy religijne. Najpiękniejsza pieśń, zwycięska w głosie Weroniki na tle męskiego chóru, osiągnąwszy fazę szczytową urywa się nagle i milknie ze śmiercią Weroniki. Tragicznie przerwaną pieśń śpiewa w całości Véronique w epilogu filmu.

Szeroką i zróżnicowaną skalę głosów, krótkich dialogów polskich i francuskich, szmerów i dźwięków – tak, jak odbiera je muzykalne ucho Weroniki – aparatura kinowa nie zawsze przekazuje naszym widzom we właściwym brzmieniu akustycznym.

Film *Podwójne życie Weroniki* oraz aktorka Irène Jacob otrzymali szereg nagród. Film odniósł we Francji duży sukces kasowy. W Paryżu znalazł się na liście najchętniej oglądanych filmów: obejrzało go ćwierć miliona widzów. Francuscy krytycy filmowi i dziennikarze[4], przyzwyczajeni do narodowych akcentów w polskiej kulturze, w interpretacji filmu dopatrywali się aluzji, a nawet metafory politycznej. Wywiad przeprowadzony dla „Expresso" z Kieślowskim, w którym reżyser zapewnia, że „jedyną rzeczywistością, jaka go obchodzi, jest ludzkie wnętrze", kładzie kres różnym pomysłom, wiodącym widzów na manowce.

O międzynarodowym prestiżu Krzysztofa Kieślowskiego świadczy też fakt, że w dniu zakończenia festiwalu w Cannes telewizja francuska wyświetliła dwa filmy o reżyserach tworzące swoistą paralelę: o Kieślowskim i o F. Fellinim.

Podwójne życie Weroniki weszło na nasze ekrany po sukcesach na festiwalu w Cannes, dzięki Fundacji Sztuki Filmowej. W pismach filmowych, w tygodnikach i gazetach codziennych po-

[4] *O wolności i nowych regułach gry*. Rozmawiała Catherine Wimpheu, tłum. Wanda Wertenstein, „Studio" – Paryż. Wydanie specjalne, Cannes 1991.

jawiły się recenzje tego filmu[5], analityczne lub impresyjne, akceptujące trudny problem, odwagę i sztukę reżysera. Kolejki do kas kinowych przeważnie ludzi młodych i wypełnione widownie świadczą o tym, iż znaczna część społeczeństwa w Polsce (a także we Francji), znieczulona kryminalną sensacją i tępym erotyzmem, potrzebuje refleksji o swoim „ludzkim wnętrzu".

[5] Np. T. Lubelski, *Podwójne życie Kieślowskiego*, „Kino" 1991, nr 9; P. Łuków, *Między ja i ty*, „Film" 1991, nr 40; M. Miodek, *Podwójne życie Weroniki*, Filmowy Serwis Prasowy" 1991, nr 19-20; K. Sielicki, *Magiczny realizm Kieślowskiego*, „Spotkania" 1991, nr 42; A. Tatarkiewicz, *Dlaczego Weronika umiera*, „Polityka" 1991, nr 44.

Romualda HANKOWSKA

ZŁO I KRZYŻ

Wystawa *Zło dobrem zwyciężaj** została zorganizowana z okazji odsłonięcia krzyża na tamie włocławskiej, w miejscu, gdzie zginął męczeńską śmiercią ks. Jerzy Popiełuszko. Temat wystawy był trudny do realizacji, wymagał bowiem od artysty świadomości odwiecznej walki między dobrem a złem, którą toczy człowiek, dramatyzmu ludzkiego istnienia, intensywności przeżycia problemu, a przede wszystkim talentu i technicznej sprawności, aby te wartości i uczucia wyrazić. Jak zwalczać zło dobrem poprzez sztukę? Jak uniknąć egzaltacji, nie popaść w tanią ekspresję?

W ocenie wystawy, której temat pełni rolę nadrzędną, nie można stosować tradycyjnych kryteriów wartości, a przynajmniej do nich tylko się ograniczać. Zdaję sobie z tego sprawę, mimo to, z poczucia obowiązku, chciałabym zacząć od kilku uwag merytorycznych.

Przede wszystkim jest to ekspozycja ogólnopolska jedynie z nazwy, ponieważ nie została zorganizowana według zasad powszechnie stosowanych w przypadku tego rodzaju imprez. Ponadto nie jest aktualną wypowiedzią autorów (nawet nie podano dat powstania obrazów), niektóre bowiem prace wypożyczono z Muzeum Archidiecezjalnego w Warszawie (dotyczy to szczególnie artystów o ustalonej renomie) i być może owi twórcy dziś ten temat ujęliby inaczej.

Scenariusz nie posiada przejrzystej linii przewodniej i dlatego wystawa robi wrażenie trochę przypadkowego rozmieszczenia obrazów. Jeśli dodać do tego katalog, w którym ani jedna reprodukcja nie odpowiada rzeczywistej kolorystyce obrazów, można zapytać – czy warto było porywać się na takie przedsięwzięcie? I dlatego od razu odpowiadam: warto!

Ekspozycja w gruncie rzeczy niespójna, o bardzo zróżnicowanym poziomie – niektóre prace jedynie powierzchownie potraktowały temat – dostarcza głębokich przeżyć pozaartystycznych. Obrazy zmuszają człowieka do refleksji, przeżycia grozy tamtych dni, uczą modlitwy za tych, którzy czynią zło, radości z powodu świadczenia dobra, namawiają do przebaczenia.

Prace w zależności od podejścia do tematu można podzielić na kilka grup. Przedstawienie krzyża przede wszyst-

---

* Ogólnopolska wystawa malarstwa i grafiki *Zło dobrem zwyciężaj* została zorganizowana przez Dobrzyńsko-Kujawskie Towarzystwo Kulturalne we Włocławku i trwała od 19 X do 10 XI 1991 r. Uczestniczyło w niej 51 twórców, którzy zaprezentowali 110 prac, w tym 23 obrazy zostały wypożyczone z Muzeum Archidiecezjalnego w Warszawie. Inicjatorem wystawy była mgr Urszula Palińska – prezydent Włocławka. Komisarz wystawy – Józef Stolorz, projekt ekspozycji – Janusz Nowierski. Autorzy opracowania katalogu, plakatu i zaproszeń – J. Nowierski i J. Stolorz. Wszystkie prace związane z wystawą zostały wykonane bezpłatnie. Koszty druku katalogu, plakatu i zaproszeń pokrył Zarząd Miasta Włocławka.

kim jako symbolu cierpienia i zwycięstwa podejmują tacy artyści, jak Jerzy Tchórzewski, Stefan Gierowski, Jerzy Puciata, Jan Dobkowski, Janusz Nowierski. Inni nawiązują do dobra w pojęciu biblijnym, np. Hanna Karczewska-Kloc *Chusta Weroniki* lub Jerzy Waltoś *Płaszcz miłosiernego Samarytanina*. I wreszcie, co wydaje mi się najcenniejsze – to przedstawienie dobra i zła poprzez śmierć ks. Jerzego. Tu formy wypowiedzi są bardzo różne: od kompozycji abstrakcyjnych, gdzie symbol i kolor mówią o tragedii, poprzez pustkę przestrzeni, spadające kamienie czy dość wyraźne analogie do przedstawień religijnych w sztuce, jak Antoniego Bisagi *Włocławska pieta*.

Są obrazy pokazujące sam pogrzeb lub sceny zbiorowe, najczęściej manifestacje religijno-patriotyczne. Mają one dużą wymowę symboliczną – mimo zniewolenia narodu, prześladowań, zbrodni są one wyrazem wiary w zwycięstwo, solidarność ludzi i wolę przeciwstawienia się złu. Tłumy stanowią drobne plamki kolorowe, wypełniają obraz, otaczają jasną plamę światła przy trumnie lub sztandarze i są jak ziarnka piasku, nic nie znaczące pojedynczo, ale groźne w masie (Maria Anto, Władysław Ratusiński).

Wiele obrazów, które upamiętniają śmierć ks. Jerzego, związanych jest z wodą. Ciało jeszcze żyjącego człowieka zostało przez trójkę oprawców wrzucone do Wisły. A przecież woda symbolizuje źródło życia, odrodzenia ducha i ciała, zmartwychwstanie i chrzest, jest „rzeką wody życia, lśniącą jak kryształ, wypływającą z tronu Boga i Baranka" (Ap 22,1), może jednak również nieść śmierć, zabarwiać się krwią, kryć zbrodnie (Krystyna Wróblewska, Jadwiga Krawczyk-Halicka, Aleksandra Domanowska, Józef Stolorz, Stanisław Sobolewski, Małgorzata Puciata i in.).

Dzięki Halinie Eysmont znalazły się na ekspozycji dwa portrety: *Syn* i *Matka*. Zapytać można, na czym polega obecnie istota malowanych portretów, kiedy wykonuje się tak znakomite fotografie? Otóż są niepowtarzalnym przekazem doznań artystki powstałych w wyniku obcowania z modelem, chęci utrwalenia nie tylko zewnętrznego podobieństwa, ale przeżyć wewnętrznych, duchowych, pokazaniem tkwiącego w każdym człowieku dobra, ale także jego podatności na zło. U ks. Jerzego, który już nie żył, i u matki, która z tym żyje... W jej oczach, jak w głębokiej, czystej wodzie odbija się to życie, które już przeszło, ale przede wszystkim teraźniejszość – już bez oczekiwania na nieznane, z wyrazem smutnego spokoju i ufności. Można by powiedzieć, że została ona pozbawiona prawa wyłączności – jej syn, jego życie i walka, śmierć, grób i zwycięstwo – są także nasze, wspólne. Stojąc nad grobem syna, nie może przeżyć nawet tragicznej chwili samotnego żalu. A może w tym jest jej siła? Zdolność przebaczenia? Czy na zwycięskim ołtarzu dobra złożyła także swoją ofiarę? Składa ją codziennie? Patrząc na takie portrety, nawet najbardziej skrupulatny historyk sztuki nie będzie przeprowadzał wyłącznie oceny wartości artystycznej obrazów. Na szczęście prezentują one dobry warsztat, ale przede wszystkim, co jest o wiele trudniejsze, pokazują człowieka, którego jedyną bronią jest dobro.

Obraz S. Rodzińskiego *Matka. Pamięci ks. J. Popiełuszki* zdumiewa prostotą środków użytych do wyrażenia tragedii tamtego jesiennego wieczoru.

Płaszczyznę obrazu przeciętą na horyzoncie białym pasem tworzy ziemia i niebo. Na pierwszym planie, prawie całą szerokość płótna zajmuje leżąca, wyprostowana, sztywna postać owinięta tkaniną przypominającą całun – ciemny, zlewający się z tłem, z białymi świetlistymi refleksami. Nad nią pochylona, nieruchoma, jakby wykuta w kamieniu postać zastygła w bólu... matka nad ciałem syna. Ekspresję potęguje rozwiązanie kolorystyczne – artystka operuje monochromatyczną gamą czerni o różnym nasyceniu, z refleksami bieli, która tu urasta do symbolu jasności – już nie z tego świata.

Symbolika krzyża jako temat obrazu niesie wartości ogólne, ponadczasowe, pozwala na bardzo indywidualną refleksję i rozważania obejmujące całą ludzkość. Krzyż – sens życia, tajemnica niezawinionych cierpień, tajemnica odkupienia, droga krzyżowa ks. Jerzego, nasz codzienny krzyż, którego ciężar wydaje się nie do udźwignięcia... Czy zawsze bywa orężem w walce ze złem?

Dobrze, że jest okazja obejrzeć znakomite *Ukrzyżowanie* J. Tchórzewskiego, wypożyczone ze zbiorów muzealnych. Artysta ten ma wiele delikatności w sposobie artystycznej wypowiedzi. I ten obraz, jak cała nieomal jego twórczość, odwołuje się do wyobraźni widza, pozwala na indywidualny odbiór, własne przeżycia. Ekspresję potęguje zestawienie kolorów – sylwetka Ukrzyżowanego jest wyrażona poprzez chłodne szarości i błękity na tle jakby nieograniczonej przestrzeni rozedrganej odcieniami czerwieni, która ma w sobie coś z symboliki ognia – jego grozy i błogosławieństwa.

Jerzy Puciata pokazuje kilka obrazów ze swojego cyklu *Światło znaku Krzyża*. Zaczął je malować po ogłoszeniu stanu wojennego i wystawiać w kościołach. Płótna rozjaśnione na tle ciemności, które opanowały kraj – ku pokrzepieniu serc. Są to obrazy ekspresyjne, które pozostawiają widzowi swobodę odbioru i interpretacji zależną od indywidualnego podejścia, wrażliwości i stanu ducha. Wysmakowane kolorystycznie, pozbawione taniej symboliki, o którą tak łatwo w sztuce, jeśli nie jest ona wyrazem głębokiego wewnętrznego przeżycia. Krzyże Puciaty to znak żałoby, ale także nadziei, znak cierpienia, ale i zwycięstwa, nawet jeśli droga, która do niego prowadzi, jest walką ze złem za najwyższą cenę – męczeńskiej śmierci.

Bezpośrednio związane ze śmiercią ks. Jerzego są obrazy Marii Anto. Artystka przeżyła okres stanu wojennego walcząc swoją twórczością o godność człowieka. Obrazy pokazane we Włocławku, pełne ekspresji, ruchu i dynamiki – to *Noc przed pogrzebem*, *Krzyż*, *Dla ks. Jerzego*. Przedstawiają tłumy ludzi ze sztandarami i transparentami – zwartych, mających siłę i odwagę przeciwstawić się złu. Widać tu też, jako środek wyrazu, świadomą deformację – ogromne dłonie podtrzymują górującą nad konduktem, rozświetloną trumnę – oraz zastosowanie elementów symboli: duży krzyż – tu znak męczeństwa, ale i zwycięstwa, oraz filary tamy włocławskiej jako upamiętnienie miejsca śmierci ks. Jerzego.

Można by powiedzieć, że pozornie niewiele wspólnego z malarstwem mają jej obrazy *Modlitwa I* i*Modlitwa II*. Z daleka przyciągają uwagę jasnymi kolorami, w których przeważają biele i odcienie żółtego, z napisami tworzącymi rodzaj ornamentu czerwono-czar-

nego, czasem z godłem państwowym, krzyżem lub obrazkiem świętym. Wydają się być tkaniną o rozrzuconych, geometrycznych wzorach lub symboliczną zasłoną, na której umieszczono prośby, dziękczynienia i modlitwy lat osiemdziesiątych. Są one tak wyraźne, że mimo woli widz podchodzi bliżej i zaczyna czytać. Tak, czytać litanię, która jest historią „Solidarności" i czasu stanu wojennego. Sam pomysł zakomponowania napisów wziętych z plakatów, transparentów i haseł noszonych na pochodach, demonstracjach lub spotkaniach z Ojcem świętym wydaje się znakomity. Niektóre, na szczęście, stanowią już przeszłość, inne są stale aktualne. Sporo z nich jest związanych ze śmiercią ks. Jerzego Popiełuszki, między innymi: „Dzięki Ci, Panie, za ks. Jerzego, przez którego przemieniasz nasze serca – młodzież ZSZ Huty Warszawa", albo „Księże Jerzy, Twoje słowa pozostały w nas" i „Solidarni z Twoim hasłem: Dobrem zwyciężaj zło". Czy potrzebny jest do tego jakikolwiek komentarz?

Małgorzata Puciata, córka Jerzego, podobnie jak ojciec operuje kolorem z ogromnym wyczuciem i smakiem. Jej płótno *Pamięci ks. Jerzego* jest pozornie pełne spokoju wyrażonego w gładkiej płaszczyźnie nieba i tafli wody, które są utrzymane w zbliżonej tonacji barwnej – można by rzec: stanowią prawie jedno. I tylko na pierwszym planie zarysy martwej twarzy, ujętej bez natrętnego realizmu, tak że w pierwszej chwili mogą patrzącemu wydać się samotną, skalistą wyspą, która ukazała się nagle w miejscu dotychczas pustym i bezpiecznym, mówią o dramacie człowieka. Obraz jest tak przejrzysty w swojej wymowie, że zupełnie zbędne są połamane kwiaty i naturalistycznie potraktowany znicz.

Niektóre obrazy przedstawiają dość wiernie śmierć ks. Jerzego – tama, Wisła, zarys sylwetki księdza, czasem nawet oprawców. Niekiedy może być artystycznie celowa taka dosłowność. Ja jednak wolę obraz, który daje widzowi możność własnych przemyśleń, zwłaszcza jeśli jest to dzieło artystycznie dojrzałe. Myślę tu szczególnie o płótnie *Ponad Styksem* Stanisława Sobolewskiego oraz o *Epitafium* Józefa Stolorza. Przypuszczam, że Stolorz był jednym z pierwszych, który upamiętnił śmierć ks. Jerzego. Było to krótko po dokonanej zbrodni i artysta nie wiedział, że ciało wrzucono nie do zalewu powstałego po wybudowaniu zapory i ciągnącego się w kierunku Płocka, lecz do Wisły. Dlatego przedstawił most z latarniami, których światło odbija się w wodzie, od drugiej strony. Na wybetonowanym brzegu palą się świece, z daleka widoczna jest ich jasność. *Epitafium* to woda i ogień, to życie i śmierć ks. Jerzego. Obraz przemawia jak dawniej, jak w pierwszych tygodniach po zbrodni.

Nie sposób omówić wszystkich obrazów, które pokazano na wystawie. Są tu także dobre grafiki i rysunki.

Wspomnę jeszcze o dwóch pracach, które odbiegają od atmosfery ekspozycji. Pierwsza to J. Kaczmarskiego *Bez tytułu*. Płótno przedstawia ks. Jerzego, w sutannie, z krzyżem. Usta przewiązane chustą, u stóp leży czaszka. Realistyczne ujęcie jest w sztuce dopuszczalne, ale w tym przypadku dosłowność wydaje się wielkim nieporozumieniem. Cóż bowiem znaczy knebel – jeśli jego słowa trwają i przynoszą plony, a symbol śmierci – skoro żyje wśród nas? Dysonansem jest dla mnie poza tym na tej wystawie R. Roka *Wspomnienie ks. J. Popiełuszki*, płótno i rekwizyty. W średniowieczu

sztuka bywała biblią dla ubogich, którzy nie umieli czytać, przemawiała do nich, informowała, uczyła bez słów. Teraz umiemy czytać, a obraz winien przemawiać bez komentarza. Swoisty teatr, który zaprezentował autor, z rekwizytami, klęcznikiem i całostronicowym objaśnieniem wydaje mi się nieporozumieniem na tej wystawie. Dobry obraz trafi i przemówi do patrzącego bez dodatkowych informacji.

Ta wystawa-symbol cała ma w sobie coś z niezamierzonej aranżacji teatralnej. Przyczyniło się do tego samo wnętrze: dwie sale w zabytkowych spichrzach z małymi, zamkniętymi okiennicami, okienkami i drewnianymi stropami, które pod wpływem środków impregnacyjnych i starości są prawie czarne, stwarzają nastrój powagi. Do tego doszły jeszcze efekty akustyczne – w małej salce przy ulicy Toruńskiej, odizolowanej zupełnie od otoczenia, wyraźnie słychać przejeżdżające samochody. Początkowo przeszkadzał mi odgłos pracujących silników, ale po chwili wydał mi się najodpowiedniejszym, bo najwierniejszym efektem akustycznym.

Na wyjątkowej wystawie, która jest niezwykłym wydarzeniem, nie można oddzielić doznań artystycznych od głębokiej refleksji nad postawą człowieka wobec dobra i zła.

Wojciech CHUDY

METAFIZYKA A METAFIZYKI
Ku diagnozie filozofii współczesnej

„Metafizyka na rozdrożu" – sformułowanie to dobrze oddaje stan metafizyki w dobiegającym końca XX wieku. Sformułowanie to jednak należy opatrzyć przypisem sygnalizującym liczbę mnogą wyrażenia „metafizyka". Dziś bowiem na rozdrożu znajdują się m e t a f i z y k i o różnej proweniencji, metodzie postępowania, dziedzinie i budowie.

Ostatnie półtora wieku (choć ściśle biorąc należałoby ten czas liczyć od Descartes'a) było okresem stopniowej, ale niezwykle skutecznej dekonstrukcji jedności pojęcia metafizyki w umysłach filozofów i destrukcji potrzeby tego typu rozważań w mentalności społecznej. Jak twierdzi Elżbieta Wolicka (w wystąpieniu, do którego wrócimy poniżej), główne przyczyny kulturowe zaniku potrzeby metafizykowania leżą w upowszechnieniu postawy empirystycznej (dodać trzeba: spotęgowanej sukcesami technologicznymi naszego wieku), nastawieniu cywilizacyjnym na wartości pragmatyczne oraz w swoistym renesansie irracjonalizmu w kulturze.

Skutkiem tych i innych ciśnień metafizyka rozumiana przeważnie jako fundamentalne rozważania nad bytem pojmowanym obiektywistycznie (u niektórych egzystencjalnie) straciła swój powszechny status nauki pierwszej. Względnie jednolite lustro metafizyki, w którym przeglądał się byt, rozpadło się na kawałki. Metafora ta jest o tyle poręczna, że gdy uczeni i myśliciele zreflektowali dość ponurą i żałosną sytuację ludzkości i Ziemi wskutek „eksperymentów" XX wieku (systemy totalitarne, przerażające wojny, spustoszenie świadomości moralnej oraz przyrody), nastąpiło wyraźne ożywienie dociekań fundamentalnych, jednak byt odzwierciedlany w okruchach jawi się inaczej. Odłamków lustra zaś jest wiele.

Pokazało się to naocznie w trakcie konferencji zatytułowanej właśnie *Metafizyka na rozdrożu*, zorganizowanej w Krakowie w dniach 24-25 października 1991 roku przez Wydział Filozofii Papieskiej Akademii Teologicznej oraz miesięcznik „Znak". Zaprezentowanych zostało wiele sposobów metafizykowania lub mówienia o metafizyce. Ukazano także postawy antymetafizyczne.

Gdyby zapytać o pochodzenie owych „odłamków lustra", w których poszczególni filozofowie w trakcie rzeczonej konferencji chcieli widzieć byt, trzeba by wskazać na kilka kręgów tradycji filozofowania.

W kręgu k a n t o w s k i m najwybitniejszy wykład przedstawił prof. Władysław Stróżewski (*Metafizyka jako projekt*). W precyzyjnie i kunsztownie skonstruowanym odczycie zaprezentował wizję filozofii pierwszej jako nauki dotyczącej tego, co „przeddoświadczalne", a co warunkuje wszelkie konkretyzacje metafizyczne występujące w dziejach. Tak rozumiana metafizyka zawiera element konieczności pozna-

nia (bo dotyczy warunków a priori), ale także jest otwarta na historię (gdyż każda nowa propozycja metafizyczna może ujawnić jakiś nieznany aspekt warunkujący ujęcie bytu). W tym samym kręgu myśli obracały się dwa inne odczyty. Doc. Włodzimierz Galewicz (*Czy można wyprowadzić byt z powinności?*) przeprowadził analizę logiczno-fenomenologiczną znanego od Kanta trybu wnioskowania: od Sollen do Sein. Dr Aleksander Bobko (*Neokantyzm – między filozofią bytu i filozofią kultury*) zarysował szkic krytyki prób zbudowania pełnej metafizyki na bazie ustaleń filozofii kultury. We wszystkich wykładach tego kręgu funkcjonowało pojęcie metafizyki odnoszące się do ujęcia bytu, jego możliwości i warunków realizacji traktowanej jako postulat.

Innym kręgiem, z którego wyrastało rozumienie metafizyki u sporej liczby prelegentów konferencji krakowskiej, był krąg heideggerowski. Najwyraźniej zaznaczyła się ta proweniencja w odczycie dra Cezarego Wodzińskiego (*O zamilknięciu metafizyki*), który za pomocą metody, a także terminologii M. Heideggera próbował zasugerować sposób przezwyciężenia sytuacji opisywanej jako „kres metafizyki". Jak się wydaje, na tej propozycji („doświadczenie zła" jako punkt źródłowy) zaciążyła świadomość filozoficzna współczesnej epoki Kołymy i Oświęcimia. Wprost do filozofii Heideggera odnosiły się dwa wykłady: prof. Barbary Skargi *Tożsamość czy różnica?*, wykład będący analizą problemu kategorii pierwotnej tej filozofii, oraz ks. dr hab. Romana Rożdżeńskiego *Heideggera roszczenia co do istoty wszelkiej metafizyki*, w którym referent zakwestionował maksymalistyczny i konieczny charakter wyjaśnień metafizycznych autora *Sein und Zeit*. Do tego kręgu zaliczyć można także odczyt ks. doc. Tomasza Węcławskiego *Jakiej metafizyki potrzebują teologowie?* Autor szukał odpowiedzi na postawione pytania w oparciu o przesłanki teologii porahnerowskiej. Pojęcie metafizyki, jakim operowali prelegenci należący do tego kręgu, związane było z kategorią Bycia (Sein) i jego nieskrytością, a co za tym idzie – uwikłaniem kulturowym (w język, rozumienie świata, a także mnogość przejawiających się metafizyk odnoszących się do bytów, Seienden).

Z kolei odczyty, wywodzące się z kręgu filozofii dialogu, wyrażały postawę antymetafizykalną, dopuszczając co najwyżej teorię bytu jako dyscyplinę wstępną, poprzedzającą właściwą filozofię pierwszą. Filozofia pierwsza zaś byłaby w tym nastawieniu rodzajem „dialogowej" etyki, jak u E. Lévinasa (według ks. dr. hab. Marka Jędraszewskiego *Metafizyka jako dążenie w kierunku Dobra*), lub „filozofią doświadczającą" budowaną na fundamencie kontaktu z Drugim, jak u F. Rosenzweiga (według ks. doc. Tadeusza Gadacza *Od metafizyki do mistyki*).

W ujęciu kilku prelegentów metafizyka jawiła się jako nauka nabudowana na innych dyscyplinach. Jej heterogeniczność wynikałaby więc z pierwotnych wobec doświadczenia bytu przeżyć: przeżycia religijnego – jak w wykładzie doc. Karola Tarnowskiego *Ku metafizyce nadziei*, lub religijno-mistycznego – jak w wykładzie dra hab. Jana A. Kłoczowskiego OP *Od mistyki do metafizyki* – czy (za A. N. Whiteheadem) doznania estetyczno-logicznej harmonii przyrody w pre-

zentacji bpa prof. Józefa Życińskiego zatytułowanej *Racjonalność i estetyka w metafizyce procesu*.

Brakło w repertuarze sesji krakowskiej poniekąd wyjściowego rozumienia metafizyki, czyli koncepcji klasycznej teorii bytu. (Brak ten był, niestety, wynikiem nieuwzględnienia w programie reprezentacji Katedry Metafizyki KUL). Koncepcja ta oparta na przedmiotowym ujęciu bytu tropi i wyjaśnia wątek egzystencjalny w rzeczywistości. Dzięki temu podstawowemu i prostemu aspektowi uzasadnia jedność świata, człowieka i jego natury poprzez maksymalistyczny punkt dojścia: pojęcie Boga będącego czystym istnieniem (Ipsum Esse). Koncepcja ta, biorąca swój początek od filozofii św. Tomasza z Akwinu i zakorzeniona w filozofowaniu starożytnych (przede wszystkim Arystotelesa), stanowi historyczny i źródłowy punkt wyjścia wielkiej pasjonującej „przygody z metafizyką", z jaką mamy do czynienia aż do czasów dzisiejszych.

Chcąc zrozumieć i należycie ocenić ową „przygodę", należy koniecznie wziąć pod uwagę całe spectrum postaw filozoficznych: od modelu czy paradygmatu jednej metafizyki klasycznej aż po wielość modeli pretendujących do miana „metafizyczne". Na te prawidłowości w dziejach filozofowania próbował zwrócić uwagę w swym wykładzie dr Wojciech Chudy (*Byt czy refleksja? Metafizyczne aspekty segmentacji dziejów kultury*); nawiązywał też do klasycznego rozumienia metafizyki J. A. Kłoczowski OP, A. Bobko czy Antoni Szwed (w trakcie dyskusji), jednak były to tylko aspekty lub rudymenty i w rzeczywistości to pojęcie metafizyki na tej sesji nie funkcjonowało.

Rodzajem interpretacji zjawiska zaniechania metafizyki klasycznej i rozproszenia koncepcji metafizyki, a jednocześnie swoistego renesansu „poczucia metafizycznego" w filozofii współczesnej był wykład tytułowy konferencji w Krakowie: *Metafizyka na rozdrożu*. Przedstawiła go doc. Elżbieta Wolicka. Jako przyczyny filozoficzne porzucenia wątku klasycznego w filozofowaniu współczesnym wyliczyła nieuwzględnianie w metafizyce klasycznej wymiaru podmiotowości jednostki ludzkiej, a także wymiaru jej wolności, deklarowanie „czystego" pojęcia natury, przy jednoczesnej aplikacji do niego elementów kulturowych, bezkrytyczną systemowość oraz ahistoryzm. Jednocześnie E. Wolicka wskazała na coraz wyraźniej przejawiającą się we współczesnej filozofii (tu padły reprezentatywne nazwiska M. Heideggera, K. Jaspersa, P. Ricoeura, M. Eliadego, E. Lévinasa, J. Tischnera i L. Kołakowskiego) potrzebę oparcia rozważań na „doświadczeniu metafizycznym". Doświadczenie to, z jednej strony, zakłada samoświadomość (w tym kulturową) jednostki ludzkiej, z drugiej zaś, wyraża potrzebę absolutności wiązaną z kategorią bytu. Prelegentka określa rdzeń tej tendencji dość trudno przyswajalnym intelektualnie terminem: „«metafizykująca» egzystencjalna hermeneutyka konkretystyczno-absolutystyczna". Nurt ten – dookreśla E. Wolicka – wyróżniają takie cechy, jak przedrefleksyjny horyzont poznania (lub szerzej: myślenia), rozumienie bytu jako źródła sensu, cel paideutyczny (wychowująco-mądrościowy) filozofii oraz tryb naprowadzania (nie apodyktycznego twierdzenia) w trakcie jej realizacji. Taki model tworzy „nową świadomość filozoficzną".

Z pewnością konferencja PAT-u i „Znaku" jest warta zanotowania jako diagnoza prób metafizycznych w kulturze współczesnej. Diagnoza ta wykazuje pluralizm metafizyk, co brzmi raczej niepokojąco, zważywszy, że metafizyka ze swej istoty ma być filozofią pierwszą i jako taka winna wyznaczać opcję podstawową widzenia świata i człowieka nie tylko w perspektywie teoretycznej, ale również w perspektywie moralnej, cywilizacyjno-technicznej, a także religijnej. Jednak diagnoza, choć niepokojąca, jest trafna. Potwierdza bowiem znaną prawdę, iż stan filozofii odzwierciedla kulturę w jej najistotniejszych szczegółach. A kultura dziś jest daleka od stabilności, ładu i wyczucia wartości ponadczasowych. Jest zdominowana przez rosnący chaos informacyjny, poczucie zagrożenia lub zobojętnienia oraz relatywizm wartości. Stąd „przebudzenie do metafizyki" wiąże się dziś bardziej niż kiedykolwiek z niepewnością i pokorą. Niepewność własnych prawd, uczuć, wiary i mowy; pokora wobec tajemnicy własnej egzystencji oraz wobec Drugiego i historii – urastają do rangi punktu wyjścia metafizyki. Metafizykowanie dziś coraz powszechniej rozumiane jest tak, że przeciwstawia się irracjonalizującej pewności ideologii, bezwzględności polityki i milczącemu imperatywowi władzy. Metafizyki wyznaczają, jako wartość współkonstytuującą ich dążenia, imperatyw porozumienia się ludzi. Być może od tej strony ma rację E. Wolicka twierdząc, iż po epoce esse oraz epoce cogito, w naszym wieku locus metaphysicus jest wyznaczany przez fakt komunikacji, czyli przez samą możliwość rozmowy człowieka z człowiekiem.

Z drugiej strony, uderza w filozofii współczesnej coraz częstsze zapominanie o swoich korzeniach metafizycznych. A przecież jej najbardziej charakterystyczne cechy mają swoje odpowiedniki w rysach klasycznych filozofowania. I tak np. wspomnianej cesze niepewności i pokory, którą wyrażają tak często dzisiejsi filozofowie, odpowiada metafizyczna cecha przygodności (contingentia). Kruchość i niewystarczalność bytu, w tym bytu ludzkiego, przejawia się w różnych aspektach rzeczywistości, w tym w wymiarze poznania, pracy czy języka używanego przez człowieka. Przygodność, jako jeden z naczelnych motywów wyjaśniania metafizycznego, pojawiła się w instrumentarium filozoficznym scholastyki, jednak w istocie jest wątkiem uniwersalnym filozofowania i wyraża go zarówno św. Tomasz z Akwinu, jak i L. Wittgenstein, J. Derrida, S. Beckett czy H. Pinter.

Inną wartością, zapomnianą dziś przez filozofów współczesnych, jest wartość istnienia (esse). Nie zwraca się jakby uwagi na to, że wymiar jednostkowych przeżyć egzystencjalnych, dialogu moralnego, zapośredniczeń kulturowych i inne, często eksponowane dziś wymiary filozoficzne mają swój aspekt obiektywny, którego „jądrem" i „leitmotivem" metafizycznym jest dynamiczny wątek egzystencjalny. Ten aspekt dyskursu filozoficznego jest nolens volens współdany – historycznie i metodologicznie – wszelkim rozważaniom o charakterze metafizykalnym. Zapomnienie o nim wiedzie często metafizyki współczesne w ślepe ulice immanentyzmu, relatywizmu lub faktycznego monologizmu filozoficznego. Do rozdroża, na którym znalazły się dziś metafizyki, doprowadza wiele różnych dróg. Źle by się stało, gdyby główna z nich – dukt wydeptany przez wieki – zarosła zupełnie trawą.

Jacek WOJTYSIAK

ZROZUMIEĆ POLITYKĘ
Sprawozdanie z XXXIII Tygodnia Filozoficznego KUL „Moralność a polityka”*

Stwierdzenie, że kraj nasz znajduje się w okresie dla niego pod względem politycznym (czy szerzej: cywilizacyjno-kulturowym) przełomowym, jest z jednej strony oczywiste, a z drugiej – dyskusyjne. Dyskusyjność tego stwierdzenia wiąże się nie tylko z faktem, że jak na okres przełomowy zbyt mała część społeczeństwa interesuje się – angażując się czynnie czy nawet tylko biernie uczestnicząc – zachodzącymi przemianami. Jeszcze większe zdziwienie i wątpliwości powoduje sytuacja, w której – pomimo toczących się licznych debat politycznych – nie jest dostatecznie jasne, na czym przełomowość obecnego okresu miałaby polegać. Do niedawna panowała przynajmniej zgodność co do tego, o d c z e g o odchodzimy. Dziś pojawiają się coraz częściej (i to ze stron nawet konkurujących ze sobą) głosy kwestionujące to, c z y n a p r a w d ę o d c h o d z i m y, a jeśli tak, to czy od właściwych wymiarów tego, co należy odrzucić.

Powyższy stan ma swoje przyczyny – zarówno obiektywne, jak i subiektywne. Czynnikiem obiektywnym jest przede wszystkim bezprecedensowość fenomenu nierewolucyjnego przechodzenia od systemu realnego socjalizmu do systemu modelowanego na wzorcach zachodniej demokracji i rynku. Prowadzi to do skomplikowanych problemów, nieznanych wcześniej w historii; trudno znaleźć odpowiednią aparaturę intelektualną, instytucjonalną i psychospołeczną, za pomocą której można by je ująć i rozwiązać. Trudność tę wzmaga czynnik subiektywny – niska świadomość polityczna społeczeństwa. Przejawia się ona najpierw w występującym wśród ogółu społeczeństwa braku elementarnej wiedzy dotyczącej instytucji życia publicznego, programów partii politycznych, bieżących wydarzeń społecznych, istoty toczonych sporów itd. Trudno się temu dziwić, skoro wśród elit intelektualnych i politycznych, odpowiedzialnych za edukację, komunikację i działalność polityczną, występują braki poważniejsze. Po pierwsze, w polskich środowiskach akademickich nie uprawia się systematycznie w pełnym wymiarze (w ramach pewnej uznanej tradycji badawczej) p o l i t o l o g i i jako aideologicznej, wieloaspektowej, humanistycznej (empirycznej) dyscypliny teoretycznej (!), dotyczącej instytucji i mechanizmów życia publicznego, głównie: zdobywania i sprawowania władzy. Po drugie, w Polsce nie ma de facto żadnej rodzimej szkoły f i l o z o f i i p o l i t y k i, resp. filozofii politycznej, która korzystając z materiału dostarczonego przez politologię oraz bieżące i historyczne doświadczenie społeczne, dawałaby pogłębione całościowe (usytuowane w odpowiednim kontekście antropologicznym) rozumienie istoty fenomenów politycznych[1].

---

* XXXIII Tydzień Filozoficzny odbył się w dniach 4-7 III 1991 r. na KUL-u.

W tych warunkach Koło Filozoficzne Studentów KUL podjęło trud zorganizowania XXXIII Tygodnia Filozoficznego poświęconego tematowi: *Moralność a polityka*. Moralność i polityka dotyczy każdego z nas, każdy się na nich „zna" i o nich dyskutuje, lecz tak naprawdę mało kto je rozumie. Stąd uczestnicy Tygodnia – świadomi doniosłości i trudności problemów, przed którymi dzisiaj stoją Polacy – przybyli na wygłaszane w jego trakcie prelekcje z nadzieją, że zostaną w nich udzielone odpowiedzi przynajmniej na niektóre z pytań podstawowych, odpowiedzi, które mogą stać się fundamentem rozwiązywania bardziej szczegółowych praktycznych zagadnień naszego życia społecznego.

Wśród prelegentów obdarzonych zaufaniem organizatorów znalazł się wybitny historyk filozofii – ks. prof. M. Kurdziałek, który w swym odczycie *Platońska koncepcja cnót obywatelskich i jej dzieje* wyczerpał właściwie wszystkie pojawiające się w trakcie obrad wątki. Wiele interesujących odwołań historycznych znalazło się też w wykładzie s. prof. Z. J. Zdybickiej: *Czy religia dopuszcza wojnę?* Najbardziej filozoficzny (dający rozumienie kategorii niezbędnych dla każdego dyskursu dotyczącego ludzkiej praxis) wykład wygłosił prof. W. Stróżewski *O urzeczywistnianiu wartości*. Prof. Stróżewski nawiązał do tradycji dwóch szkół filozoficznych, które były reprezentowane w czasie obrad. Szkołę tomistyczną (klasyczną) reprezentowali: ks. prof. M. A. Krąpiec – *Katolicka nauka społeczna – o co chodzi?*, dr K. Wroczyński – *Prawa człowieka a prawa natury*, oraz dr hab. P. Jaroszyński – *Podsumowanie obrad* (a raczej ich ocena dokonana z punktu widzenia jednej opcji, nie tylko filozoficznej, lecz także ideologicznej!). Szkołę zaś fenomenologizująco-aksjologiczną (personalistyczną) reprezentowali: ks. prof. T. Styczeń – *„Solidarność" głosem w sprawie etyki w polityce* i ks. dr hab. A. Szostek – *Konwersatorium: Wolność – liberalizm a personalizm*. Przedstawiciele obu tych tradycji badawczych zinterpretowali w kontekście swych filozofii dyskutowane dziś żywo w publicystyce kategorie polityczne (co ujawniają celnie same tytuły ich referatów). Niestety, nie wyszli w tym poza perspektywy swych systemów, którymi raczej zasłaniali (a nie odsłaniali) badane fenomeny. W związku z tym tylko w dwu wykładach Tygodnia dano pewną próbkę tego, co określa się współcześnie mianem filozofii polityki: prof. J. Gałkowski *Walka czy dialog? O doświadczeniu polityki i jego filozoficznych implikacjach* (wykład nawiązywał do prac M. Schooyansa) i dr R. Legutko *O nihilistycznych tendencjach we współczesnym liberalizmie* (świetna prezentacja zagadnienia zarówno od strony różnych nurtów teorii liberalizmu, jak i praktyki życia społeczeństwa liberalnego). Z przykrością trzeba odnotować, że nieobecność profesjonalnych filozofów polityki nie została zrównoważona obecnością filozofujących polityków, a przecież w Polsce nie

[1] Oczywiście, znajdują się pojedynczy autorzy (np. J. Tischner, B. Staniszkis, L. Nowak) oryginalnie uprawiający filozofię polityki, a także środowiska propagujące (np. „Res Publica", warszawska szkoła historyków idei) związaną z nią myśl zachodnią. Jednakże nie stanowią oni oryginalnej rodzimej szkoły systematycznej: co więcej, wśród wspomnianych autorów dominuje obrachunek z marksizmem, a więc tym samym jakaś forma uzależnienia od marksizmu.

brak zdolnych do filozofowania polityków, którzy mogliby się podzielić swoimi doświadczeniami i przemyśleniami.

Obrady Tygodnia nie doprowadziły do jednoznacznego i zadowalającego rozstrzygnięcia dyskutowanych kwestii. Stały się natomiast okazją do podjęcia prób wyartykułowania zasadniczych pytań i uzgodnienia stanowisk. Wprawdzie nie wszyscy prelegenci potrafili w swych wykładach explicite wyrazić filozoficznie fundamentalne, a zarazem obecnie życiowo doniosłe problemy, jednakże we wszystkich tych wykładach można było – dzięki odpowiedniej interpretacji – te problemy odnaleźć. Wydaje się, że układają się one w trzy grupy. (W każdej z nich można wyróżnić dwa ściśle ze sobą związane człony: teoretyczno-esencjalny i praktyczno-normatywny).

Niewątpliwie najważniejszym pytaniem grupy pierwszej jest pytanie: c z y m j e s t p o l i t y k a? I nie chodzi tu o podanie kolejnego określenia istoty polityki; określeń tych – jak to zauważył ks. prof. Kurdziałek – jest aż tak dużo, że już nic nowego nie wymyślimy, a raczej utwierdzimy się tylko w przekonaniu: ignoramus et ignorabimus. Można natomiast rozstrzygnąć, do jakiej dziedziny ludzkiego życia polityka należy. Większość prelegentów z całą mocą podkreślało: polityka jest częścią moralności, wielkim nieszczęściem ludzkości jest dokonane w czasach nowożytnych oderwanie polityki od dziedziny moralności. Niestety, twierdzenie to jest tyle kategoryczne, co i wieloznaczne. Czy głosi ono to, że sprawności moralne są sprawnościami politycznymi i – vice versa – czy tylko to, że pewne sprawności i działania polityczne podlegają (przynajmniej do pewnego stopnia, resp. w pewnym aspekcie) moralnej ocenie, choć jako takie są różne od sprawności moralnych? Innymi słowy: czy wystarczy być moralnie dobrym, aby być dobrym politykiem? Być może nie wystarczy, lecz wydaje się, że dobry polityk – oprócz kompetencji ściśle politycznych (jakich?) – powinien posiadać pewne minimalne kwalifikacje moralne (jakie?). Kwestia ta ma doniosłe konsekwencje praktyczne, o czym można się było przekonać np. w trakcie toczonych w naszym kraju kampanii wyborczych. Wyolbrzymiając sprawę można powiedzieć, że propaganda wyborcza stawiała wielu wyborców przed następującym (sztucznie wyostrzonym) dylematem: czy powierzyć mandat ludziom, którzy osiągnęli sukcesy polityczne, lecz zarzucano im (słusznie lub niesłusznie) przyjęte w przeszłości moralnie negatywne postawy (w zakresie życia osobistego) lub moralne kompromisy (w zakresie życia publicznego), czy ludziom, których przedstawiano jako moralnie czystych, lecz nieznanych z politycznych osiągnięć i kompetencji?

Sformułowanie i rozstrzygnięcie powyższych problemów nie może się odbywać w ramach preferowanego w trakcie obrad Tygodnia opozycyjnego schematu: polityka jako etyka (sensu stricto) – polityka jako prakseologia. Polityka ma bowiem zarówno aspekty moralne, jak i prakseologiczne. Choć niewątpliwie cele są domeną moralności, a środki prakseologii, to jednak i cele, i środki działania politycznego mogą być oceniane z tych dwóch punktów widzenia; należyta ocena musi uwzględniać je oba z jednakową starannością. Wybór właściwych (dalszych lub bliższych) celów oraz wiodących do nich środków dokonuje się zawsze w innych uwarunkowaniach;

bywa tak, że granica między tym, co dobre i słuszne, a tym, co niedobre lub niesłuszne, w różnych realiach przebiega inaczej. Stąd tego wyboru nie można zdeterminować jakimiś prostymi regułami: doskonały polityk musi wypracować w sobie sztukę roztropności, łączącą wrażliwość moralną świętego (nie żyć dla siebie, lecz służyć), przebiegłość arcymistrza gry w szachy (można np. poświęcić wieżę, by doprowadzić do mata) i wytrwałą wolę konkurowania biegacza długodystansowca (nie trzeba być pierwszym przez cały dystans, lecz trzeba wiedzieć, kiedy wyprzedzić konkurenta, by być pierwszym na mecie).

Druga grupa problemów jest związana z trwającym wciąż obrachunkiem z – odchodzącą – przeszłością. Wszyscy (szczerze lub nie) potępili już system totalitarny lub się od niego odcięli. Filozof jednak musi zapytać: na czym polega istota zła systemu totalitarnego? Zła, które – co podkreślił prof. Stróżewski – nie mogło być tylko brakiem dobra, lecz jakąś demoniczną siłą (pewną quasi-rzeczywistością, jak np. Huta im. Lenina) niszczącą dobro. Wedle tego samego prelegenta, jeszcze nikt nie wyjaśnił ostatecznie tego, jak możliwe było w XX wieku – wieku rozwoju cywilizacyjnego, świadomości społecznej, instytucji demokratycznych i humanitarnych, powstanie hitleryzmu (za pomocą mechanizmów demokratycznych!) i stalinizmu? A oba te systemy doprowadziły do tego, że – jak to zauważyła s. prof. Zdybicka – wojna, choć znana jako trwałe zjawisko dziejów ludzkości, ukazała swe nowe oblicze – oblicze totalnej zagłady.

W odpowiedzi na te pytania niektórzy wykładowcy (ks. prof. Kurdziałek, s. prof. Zdybicka, ks. prof. Krąpiec) wskazywali na błędne – ich zdaniem – pesymistyczne koncepcje natury ludzkiej N. Machiavellego, T. Hobbesa, F. Nietzschego, K. Marksa i W. Lenina. Prof. Gałkowski dopatrywał się genezy i istoty zła totalitaryzmu w politycznej postawie jastrzębi i implikowanych przez nią: nominalistycznej lingwistyce, pozytywizmie prawniczym, izolacjonizmie (państwowym, narodowym bądź klasowym), subiektywistycznej epistemologii oraz antropologii rywala (a nie dialogu). Dr Legutko wspomniał o negatywnej roli skrajnych utopii społecznych (nie tylko socjalizmu, lecz także libertarianizmu). Pozostali prelegenci odpowiedzieli na wspomniane pytania jakby nie wprost (od tyłu), szukając czynnika, który powinien być cechą diagnostyczną tego, że dany system społeczny zerwał już z totalitarnymi strukturami zła. Do rozwiązania tej kwestii podano kilka propozycji: poszanowanie praw człowieka wynikłe z suwerenności osoby ludzkiej (dr Wroczyński), społeczna troska o najsłabszych, a przede wszystkim nienarodzonych (ks. prof. Styczeń), pielęgnowanie kultury narodowej (dr hab. Jaroszyński).

Powyższe propozycje wiążą się z trzecią grupą zagadnień. Ich trzon stanowi – ważny w okresie obecnych debat konstytucyjnych – problem optymalnego z moralnego punktu widzenia ustroju politycznego. Tak jak np. ekonomista, tak też etyk ma prawo podać (ze swego punktu widzenia) pewne warunki, które powinny być spełniane przez ustrój polityczny budowanego w określonym miejscu, czasie i tradycji państwa. Warunki te muszą mieć przede wszystkim charakter negatywny, tzn. umożliwić

wyeliminowanie tendencji skrajnie szkodliwych, pozostawiając szerokie możliwości poszukiwaniom pozytywnym. Moralność wszak nie wyklucza politycznego pluralizmu, a należy uważać, by pod pozorem obrony słusznych zasad moralnych nie wprowadzać ukrytego politycznego uniformizmu (a więc ostatecznie: totalitaryzmu).

Stąd też można zrozumieć, dlaczego w większości swych wypowiedzi prelegenci jaśniej określali to, czego należy unikać, niż to, do czego należy dążyć. Przykładem może tu być skłonność do odrzucenia obu członów opozycyjnych ustrojów czy postaw politycznych: socjalizm – libertarianizm (dr Legutko), bellizm – pacyfizm (s. prof. Zdybicka), polityczny platonizm – zachodnioeuropejski liberalizm (dr hab. Jaroszyński). Z odrzuceniem tego ostatniego członu można się jednak – moim zdaniem – zgodzić tylko wtedy, jeśli traktuje się go jako negatywną postawę moralną (konsumizm, indywidualizm, hedonizm), a nie sprawdzoną metodę organizacji mechanizmów demokratycznych i gospodarczych. Jeśli pojawiły się w trakcie obrad Tygodnia pewne pozytywne postulaty względem idealnego ustroju państwowego, jak np. koncepcja sprawiedliwości i państwa prawa (ks. prof. Kurdziałek), solidarności społecznej (ks. prof. Styczeń), dobra wspólnego (ks. prof. Krąpiec), to były to raczej testy moralne względem ustroju politycznego, niż propozycje polityczne (np. tzw. trzeciej drogi). Z całą wyrazistością podkreślił to ks. prof. Krąpiec mówiąc, że ani Kościół, ani moralność nie propaguje żadnych programów politycznych czy ustrojowych; programy i ustroje jako kategorie historyczne zmieniają się, mogąc lepiej lub gorzej służyć rozwojowi osobowości człowieka. Ów osobowy rozwój człowieka jest według ks. prof. Krąpca dobrem wspólnym (a więc nieantagonistycznym) wszystkich ludzi tworzących daną społeczność. W jaki sposób doprowadzić do stałego osiągania tego dobra (zwłaszcza w sytuacji permanentnego braku dóbr-środków, przede wszystkim materialnych), nie jest już sprawą filozofów jako filozofów, lecz polityków, ekonomistów i specjalistów różnych dziedzin szczegółowych.

Jak więc widać, filozofowie nie są w stanie rozwiązać politycznych problemów przeciętnego człowieka. Mogą mu tylko pomóc te problemy uświadomić i ewentualnie wyznaczyć kierunek dalszych poszukiwań (i to raczej tylko w sensie negatywnym: jako przestrogę, którą drogą nie należy iść). Czasami jednak swymi abstrakcyjnymi kategoriami mogą doprowadzić do zbędnych trudności (nie tylko intelektualnych): czy jest sensowne mówienie o nieantagonistycznym dobru wspólnym w kraju, w którym większość obywateli chce przede wszystkim mieć gdzie mieszkać, a nie w abstrakcyjny sposób rozwijać się osobowo? Jest sensowne, ale tylko wtedy, gdy wprowadzi się administracyjny przydział dóbr (np. mieszkań): każdemu wedle jego osobowej godności i potrzeb. Dobrze więc, że filozofowie nie dążą dziś do przejęcia władzy. Chyba lepsi od nich byliby poeci.

Agata KOSS

CZY LITERATURA MOŻE POMÓC W ROZUMIENIU RZECZYWISTOŚCI?
Zapiski z II Tygodnia Polonistów KUL*

Bolesław Leśmian jest poetą istnienia. Jego poezja ewokuje własny świat, który zanurzony jest w bycie. Istnienie przenika wszystko, co jest. O tym Leśmianowym świecie traktował wygłoszony podczas II Tygodnia Polonistów wykład prof. Władysława Stróżewskiego, człowieka, który buduje mosty między filozofią a polonistyką. Prelegent, nazywając poezję Leśmiana metafizyczną, zwrócił uwagę na to, że nie stroni ona od wypowiadania sądów explicite metafizycznych, używania terminologii, nazywania stanów bytu. Wspomniany już Leśmianowy świat, według prof. Stróżewskiego, jest pluralistyczny, charakteryzuje go różnorodność istnienia, które może się in concreto realizować i in concreto ginąć. Spoiwem między różnymi formami bytu jest miłość; ma ona moc łączenia wszystkiego, co jest. Nie tylko ludzie mogą być podmiotem miłości, mogą nimi być także człowiek i przyroda. Ale – jak zauważył prof. Stróżewski – metafizyka Leśmiana implikuje także pojęcie niebytu; świat napiętnowany jest brakiem. Stąd tyle w nim kalek, tyle w nim śmierci, zagęstwionej nicości, która nigdy nie działa w izolacji. Każda śmierć rozumiana jako wina niezawiniona powoduje zmalenie całego świata.

Poezja Leśmiana proponuje zatem czytelnikowi metafizyczne widzenie i rozumienie rzeczywistości, rozwiązując czy podejmując najważniejsze problemy bytu. Czy te same zadania stawia sobie literatura science-fiction? – na to pytanie odpowiadał dr hab. Andrzej Stoff. Warto przy tym podkreślić, że właśnie owo pytanie w odniesieniu do fantastyki wydaje się szczególnie ważkie, gdyż może być ona traktowana jako symptom współczesnego pojmowania rzeczywistości. Dr hab. Stoff szukał odpowiedzi, analizując literaturę science-fiction w trzech aspektach. Po pierwsze, interesował go przyszłościowy charakter fantastyki. Traktuje ona zaś tę przyszłość jako czas utopii, rozwiązań odsuniętych na jutro, relatywizując ją wobec teraźniejszości. W takim utopijnym podejściu do czasu jego deprecjacja staje się deprecjacją człowieka, podczas gdy chrześcijaństwo na przykład postuluje odpowiedzialne traktowanie teraźniejszości. Po drugie, dr hab. Stoff zwrócił uwagę na założoną inność fantastyki, która stopniowo nabrała upodobania do tworzonej przez siebie inności, a ta zaczęła przechodzić w dziwność, która jak wiadomo, jest nieproduktywna, nie da się sfunkcjonalizować. W rezultacie inność przysłania rzeczywistość zamiast do niej prowadzić. I w końcu, po trzecie i ostatnie, dr hab. Stoff zanalizował naukowość fantastyki wpisaną przecież w formułę gatunku. Niestety, nauka stała się w tej literaturze poglądem,

---

* II Tydzień Polonistów KUL nt. *Metafizyka w literaturze XX wieku* został zorganizowany przez Koło Polonistów Studentów KUL w dniach 12-16 listopada 1991 r.

nie zaś narzędziem służącym poznaniu świata. Podsumowując, autor książki *Lem i inni* stwierdził, że nie ma przeszkód, aby fantastyka pomagała w rozwiązywaniu problemów rzeczywistości, co do tej pory czyniła nader rzadko. Wykorzysta tę szansę, jeżeli przyszłość traktować będzie jako odpowiedzialność za teraźniejszość, inność jako zwierciadło rzeczywistości, a naukę tak, jak ją rozumie współczesna filozofia.

Jak się okazało, również teatr może podejmować problematykę metafizyczną. Udowodnił to dr Jacek Bartyzel rozpatrując ten problem w odniesieniu do nurtu Wielkiej Reformy, który postulował reteatralizację i resakralizację teatru. Przy czym resakralizację tę cechował powrót do tradycji gnostyczno-manichejskiej, syncretyzm, ezoteryzm i spirytualizacja, przekonanie, że sztuka jest prawdziwą formą przejawiania religijności. Teatr rozumiany był między innymi jako świątynia Boga, sztuka jako wyraz dążeń człowieka do królestwa ducha, aktor był zaś czynnikiem duchowym poprzez zrównanie jego roli z rolą tego, który odprawia misterium. W teatrze więc jako wielkiej świątyni miały być stawiane podstawowe pytania.

Pozwoliłam sobie na to nietypowe otwarcie omówienia przedstawieniem zapisków z trzech najbardziej reprezentatywnych, moim zdaniem, wykładów II Tygodnia Polonistów KUL *Metafizyka w literaturze XX wieku*, aby uświadomić ważkość podejmowanej problematyki i pokazać, jak w mistrzowski sposób można analizować literaturę, patrząc na nią przez pryzmat jej metafizycznych zainteresowań. Każdy z zaprezentowanych wykładów stawiał sobie za zadanie opisanie świata kreowanego czy to przez jednego autora, czy gatunek literacki, czy cały nurt kulturowy w tym właśnie aspekcie. Literatura bowiem, co pragnę wbrew wszelkim opozycjonistom podkreślić, interpretuje rzeczywistość, dzieli się z czytelnikiem swym rozumieniem świata. Na spotkaniu z Jackiem Trznadlem, które to spotkanie było jedną z imprez towarzyszących wykładom, autor *Hańby domowej* stwierdził wręcz, że nie ma kultury poza metafizyką. Celem listopadowej sesji było nie tylko uświadomienie i zaakcentowanie tego faktu, ale także próba wyodrębnienia kategorii metafizyki literackiej, warsztatu metodologicznego, w końcu zastosowanie tegoż w pracach krytycznoliterackich badających konkretny materiał, czego próbkę starałam się wyżej pokazać.

Metodologiczny charakter miały dwa wykłady. Pierwszy – prof. Marii Jasińskiej-Wojtkowskiej o znamiennym tytule *Metafizyka w literaturze – literatura metafizyczna*, w którym prelegentka zaakcentowała przede wszystkim powszechność i swoistość metafizyki literackiej wobec właściwej metafizyki, rozumianej jako ogólna teoria rzeczywistości. Zwróciła uwagę na to, że człowiek podejmuje lub zmuszony jest do podejmowania pytań metafizycznych, obok których pojawiają się hipotezy i stwierdzenia. Nie wolno tego prawa odmawiać literaturze. Istnieje bowiem literatura, w której obecność elementu metafizycznego w różnych wymiarach dzieła jest zróżnicowana pod względem ilościowym i formalnym, ale podlega wyodrębnieniu i nazwaniu. Prof. Jasińska-Wojtkowska podzieliła literaturę metafizyczną na dwie kategorie. Pierwsza z nich to literatura świadomości metafizycznej,

akcentująca perspektywę ludzkiej transcendentalności, zawierająca sądy o rzeczywistości, wyodrębniająca stałe składniki bytu. Druga zaś kategoria poprzez epifanie próbuje zmniejszyć dystans między człowiekiem a królestwem bytu, próbuje odsłonić prawdę o człowieku, który łaknie poczucia sensu, ale odpowiedź, jaką znajduje, jest tylko tajemnicą. Prof. Jasińska-Wojtkowska zaproponowała, aby oba sygnalizowane typy traktować jako dwa bieguny, pomiędzy którymi istnieje obszar zaludniony. W tym właśnie obszarze należy sytuować twórczość jednego z gości II Tygodnia Polonistów, znakomitego prozaika Grigorija Kanowicza, mało jeszcze znanego w Polsce autora *Łez i modlitw głupców* oraz *Świec na wietrze*. Refleksy ostatniej powieści można było znaleźć w zamykającym listopadową imprezę spektaklu lubelskiego Teatru N. N. *Ziemskie pokarmy* (w reżyserii Tomasza Pietrasiewicza). Wracając zaś do głównego zrębu Tygodnia, czyli wykładów, warto zwrócić jeszcze uwagę na wystąpienie mgra Andrzeja Tyszczyka, który przedstawił Ingardenowską koncepcję odbioru dzieła literackiego, gdzie przeżycie estetyczne jest szczególnym momentem, w którym dochodzi do spotkania człowieka ze światem wartości, co intensyfikuje ludzkie istnienie.

Przypomnę jeszcze wyróżnioną przez prof. Jasińską-Wojtkowską drugą kategorię literatury metafizycznej, czyli posługującą się epifaniami, gdyż jej poświęcone były dwa wystąpienia. O dwóch skrajnych rozwiązaniach ukazania „śladów obecności" mówił dr Ryszard Nycz. Pierwsze z nich, Różewiczowskie, cechuje występowanie epifanii negatywnych, uporczywie powracających śladów nieobecności, niezrozumienia i odrzucenia, nasyconych postmodernistycznym duchem perwersyjnej przewrotności. Drugie rozwiązanie znajdujemy w twórczości Czesława Miłosza, gdzie mamy do czynienia ze śladem obecności poświadczonej przez podmiot wypowiedzi dla kogoś. Dzieło Miłosza cechuje retoryka obecności, znaki partycypacji w tajemnicy. Miłosz, jak wiadomo, jest ojcem nurtu metafizycznego w poezji lat osiemdziesiątych. Ów nurt przedstawił dr Aleksander Fiut, wyróżniając kilka stanowisk. U Adama Zagajewskiego na przykład celebracja istnienia idzie w kierunku radości wolnej wyobraźni, a to z kolei prowadzi do czystego prawie bezrefleksyjnego artyzmu. Natomiast Stanisław Barańczak proponuje nową wersję poezji metafizycznej, w której droga do transcendencji wiedzie przez cielesność, a w poetyce dominują epifanie szczegółu. I w końcu w poezji Ryszarda Krynickiego zwraca uwagę próba ocalenia przez słowo, która pozwala sięgnąć poza lęk, poza nicość rzeczywistości. Notabene spotkania z dwoma znakomitymi poetami wywodzącymi się z Nowej Fali, to jest ze wspomnianym Ryszardem Krynickiem i Julianem Kornhauserem, uświetniły program Tygodnia.

Problem obecności metafizyki w literaturze nierozłącznie związany jest z występowaniem sacrum. Nieco przewrotny temat rozważań, próbę określenia granic sakralnych interpretacji zaproponował odpowiedzialny poniekąd za popularyzację tej problematyki prof. Stefan Sawicki. Wskazał on, ilustrując to przykładami z konkretnych analiz, typowe tendencje prowadzące do przeinterpretowań sakralnych. Za prof. Sawickim wymienię tu między innymi metodę uwiarygodniania dowol-

nych skojarzeń nie mających potwierdzenia w badanym tekście, którego interpretację buduje się właśnie na tym skojarzeniu; ekstrapolację znaczeń metaforycznych, gdzie jeden motyw sakralny wykorzystany jest jako motyw interpretacyjny, czy przywoływanie tendencyjnych układów lub punktów odniesienia.

Obok literatury religijnej, zawierającej element sacrum, istnieje przecież literatura sytuująca się w opozycji, literatura antyreligijna, którą scharakteryzowała prof. Seweryna Wysłouch. Zaproponowała ona rozumienie sacrum jako postawy instytucjonalnej lub obiektu religijnego kultu. Akt buntu odnosi się właśnie do sfery sacrum i przejawia się na różnych poziomach dzieła literackiego (na przykład bohater bluźnierca i autor bluźnierca). Może on pełnić bardzo zróżnicowane funkcje, ewokuje sensy psychologiczne, filozoficzne lub moralne, przy czym rzadko można mówić o nihilistycznym traktowaniu sacrum, a tylko wtedy mamy do czynienia z literaturą antyreligijną. Właśnie literatura naznaczona buntem, dystansem, nieufnością wobec Boga i religii była tematem licznych wystąpień, z których na czoło wysuwa się *Bóg ateistów* dra Jerzego Jarzębskiego. Prelegent na przykładzie prozy trzech znakomitych twórców, to jest B. Schulza, W. Gombrowicza i S. Lema, ukazał, jak podejmowana jest próba stworzenia pewnej transcendencji nie wychodzącej poza świat, odrzucającej osobowego Boga, a nie likwidującej zjawiska kultu. U Schulza takie rozumienie religii realizuje się poprzez personifikację tego, co zachodzi w człowieku, który wyprojektowuje świat. Bóg, wypowiadając słowo sprawcze, istnieje dalej dzięki wcieleniu, choć nie potrafi istnieć bez tego, co stworzył. Lem ma osobiste pretensje do Boga na wysokościach: nie może przyjąć faktu Jego istnienia. To rozum czasami, będąc samoistnym elementem decydującym o kształcie świata, pełni funkcję Boga. O twórczości Gombrowicza traktował dwugłos Jarzębskiego i prof. Krzysztofa Dybciaka. Dr Jarzębski stwierdził, że Gombrowiczowska potrzeba porządku świata wynika z doznania jego diabelskości, z przeświadczenia, że nie można żyć w wiecznym chaosie. Zasadą porządkującą, którą wyprojektowujemy, może być wszystko. Prof. Dybciak natomiast postawił tezę, że świat Gombrowicza jest światem pozbawionym sacrum, ale sens religijny jego dzieła polega na wskazaniu miejsca człowieka w świecie pozostawionym przez Boga. Tym zaś, co wyodrębnia jednostkę ludzką, jest ból, on też sprowadza pokolenia do wspólnego mianownika.

Nie dokończoną drogę dochodzenia do wiary, zatrzymania się w kruchcie Kościoła pokazał, analizując prozę Aleksandra Wata, dr Andrzej Sulikowski. Wat, gnębiony potrzebą wiary, dochodził do niej przez intelektualne poznanie, przy czym potrzeba ta zrodziła się pod wpływem doznania zła, które to doznanie stało się początkiem metafizycznego myślenia pisarza. Potrzebując wiary, pozostał on jednak katechumenem. Pewien dystans wobec Boga daje się także zaobserwować w pisarstwie Gustawa Herlinga-Grudzińskiego, co było przedmiotem dyskusji prowadzonej przez mgra Zdzisława Kudelskiego. Otóż Herling-Grudziński nieustannie podkreśla, że w człowieku istnieje taki obszar, do którego dostęp ma tylko Bóg, a dla drugiego człowieka pozostaje tajemnicą, między innymi

poprzez dystans, odległość, jaka dzieli człowieka i Stwórcę. (U autora *Wieży* dystans ten jest pogłębiony nieufnością pisarza do instytucji Kościoła). Ośrodkiem owego tajemniczego obszaru w człowieku, a tym samym metafizyki jest ból i cierpienie.

Podsumowując, pragnę stwierdzić, że osiągnięte zostały cele, które postawili sobie organizatorzy II Tygodnia Polonistów. Liczne i przybierające rozmaite formy polemiki oraz duża popularność Tygodnia dowiodły ważkości i aktualności podjętej problematyki, która przecież sytuuje się w szerszym kontekście: pogranicza i korespondencji nauk. Jako organizator Tygodnia nie będę ze zrozumiałych względów powtarzać stwierdzenia o potrzebie i przede wszystkim zasadności tego typu badań, jako czytelnik jednak podkreślę moje przeświadczenie o prawie literatury do dzielenia się z czytelnikiem jej propozycją rozwiązywania problemów rzeczywistości.

Maria FILIPIAK

TRZYNASTY ROK PONTYFIKATU JANA PAWŁA II
16 X 1990 – 15 X 1991 r.

PAŹDZIERNIK

16 X – Telegram [...] do prezydenta Michaiła Gorbaczowa z okazji przyznania Pokojowej Nagrody Nobla.
18 X – Podpisanie konstytucji apostolskiej *Sacri Canones* promulgującej Kodeks Kanonów Kościołów Wschodnich.
19 X – List [...] do patriarchy Antiochii dla maronitów.
20 X – Posłanie do Nasrallaha Sveira.
23 X – Audiencja dla 12 biskupów obecnych na VIII Sesji Zwyczajnej Synodu Biskupów.
– Audiencja dla uczestników Zjazdu Instytutu Szensztackiego.
24 X – Przemówienie podczas środowej audiencji na temat roli nauki i kultury.
26 X – Zakończenie Synodu Biskupów.
– Audiencja dla prymasa Polski kard. Józefa Glempa.
27 X – Przemówienie na zakończenie Synodu Biskupów *Duch Święty pozwolił nam przysłużyć się sprawie największej wagi w życiu całego Kościoła.*
29 X – Audiencja dla uczestników rzymskiego spotkania „Kraj – Emigracja" *Jesteśmy jedną wspólnotą odpowiedzialną za Polskę.*
– Przemówienie do Papieskiej Akademii Nauk *Nauka w kontekście kultury.*

LISTOPAD

1 XI – Msza św. na rzymskim cmentarzu Campo Verano.
3 XI – Audiencja dla 400-osobowej grupy pielgrzymów ze Stowarzyszenia Kapłanów i Służebnic Jezusa Ukrzyżowanego.
4 XI – Beatyfikacje: Marthe Aimée Le Bouteiller (1816-1889), Francuzka; Louise Thérèse de Montaignac (1820-1885), Francuzka, założycielka Zgromadzenia Oblatek Najświętszego Serca; Elisabetta Vendramini (1790-1860), Włoszka, założycielka Zgromadzenia Sióstr Elżbietanek Trzeciego Zakonu św. Franciszka; Maria Schininà (1844-1911), Włoszka, założycielka Zgromadzenia Sióstr Najświętszego Serca.
– Audiencja dla uczestników kolokwium zorganizowanego przez Międzynarodową Akademię Dyplomatyczną nt. „Misja dyplomatyczna i wkład Stolicy Apostolskiej w działalność organizacji międzynarodowych".
– Przemówienie do przedstawicieli Międzynarodowej Federacji Farmaceutów Katolickich *Etyczny i duchowy wymiar zawodu farmaceuty.*
9 XI – Audiencja dla kapłanów z dawnej NRD.
9 – 11 XI – 93 podróż apostolska na terenie Włoch: Neapol i region Campania.
9 – 11 XI – Wizyta duszpasterska w Neapolu.
12 – 13 XI – Wizyta w Pozzuoli oraz Nocera Inferiore, Pagani, Aversa.

16 XI – Przemówienie do członków British Council for Christians and Jews *Antysemityzm jest grzechem przeciwko Bogu i ludzkości.*

– Przemówienie [...] do uczestników międzynarodowej konferencji na temat AIDS.

18 XI – Audiencja dla prezydenta Michaiła Gorbaczowa.

– Wizyta w rzymskiej parafii Santa Maria in Domenica na wzgórzu Celio.

21 XI – Orędzie [...] na XXV Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu *Środki społecznego przekazu w służbie jedności i postępu rodziny ludzkiej.*

22 XI – Audiencja dla uczestników spotkania fundacji „Razem na rzecz pokoju".

– Wizyta w Kolegium Słoweńskim.

24 XI – Powołanie do Najwyższego Trybunału Sygnatury Apostolskiej referendarzy: ks. prał. Mariana Rolę i Donalda Kosa OFMConv.

– List [...] do patriarchów, arcybiskupów i biskupów Kościoła katolickiego w Libanie.

– Audiencja dla uczestników plenarnej sesji Papieskiej Rady do Spraw Świeckich *Misja aktualna aż do skończenia świata.*

25 XI – Wizyta w rzymskiej parafii św. Jana Baptysty de Rossi.

26 XI – Posłanie do duchownych maronickich w Libanie.

28 XI – Apel w sprawie Ruandy.

30 XI – Homilia przy trumnie kardynała Władysława Rubina *Miłował, a zatem służył.*

GRUDZIEŃ

1 XII – Mianowanie prosekretarzem stanu arcybiskupa Angelo Sodano.

2 XII – Wizyta w rzymskiej parafii św. Ambrożego.

6 XII – Ponowienie stosunków dyplomatycznych Stolicy Apostolskiej z Bułgarią.

– Audiencja dla uczestników spotkania Komisji do Spraw Stosunków Religijnych z Judaizmem przy Papieskiej Radzie do Spraw Jedności Chrześcijan z Międzynarodowym Komitetem Żydowskim do Spraw Konsultacji Międzyreligijnej.

– Audiencja dla grupy deputowanych do Parlamentu Europejskiego Wspólnoty Gospodarczej, należących do Europejskiej Partii Ludowej.

9 XII – Kanonizacja: Marguerite Dufrost d'Youville (ur. 1701), Kanadyjka.

10 XII – Posłanie do prezydenta RP Lecha Wałęsy *Naród polski zawierzył temu, który „wbrew nadziei uwierzył nadziei".*

14 XII – List Apostolski [...] z okazji czterechsetnej rocznicy śmierci św. Jana od Krzyża.

– Audiencja dla uczestników spotkania nt. „Naturalna regulacja poczęć".

17 XII – Audiencja dla ambasadora Libanu przy Stolicy Apostolskiej Antoine Diefra.

20 XII – Spotkanie z Kurią Rzymską *Synod – urzeczywistnienie więzi między kolegialnością a prymatem.*

25 XII – Apel o pokój w Zatoce Perskiej.

31 XII – „Te Deum" w kościele Il Gesu *Obrona najsłabszych.*

1991
STYCZEŃ

1 I – Orędzie [...] na Światowy Dzień Pokoju *Poszanowanie sumienia każdego człowieka warunkiem pokoju* (napisane 8 XII).

– Ogłoszenie roku 1991 Rokiem Społecznej Nauki Kościoła.

2 I – Audiencja generalna *U progu III Rzeczypospolitej.*

3 I – Przemówienie do uczestników Drogi Neokatechumenalnej *Niech rodziny ewangelizują rodziny.*

4 I – Audiencja dla Chóru Akademickiego Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.

5 I – List [...] do obradujących w Luksemburgu ministrów spraw zagranicznych państw należących do Wspólnoty Europejskiej w sprawie szukania sposobów uniknięcia wojny w rejonie Zatoki Perskiej.

6 I – List okólny Kongregacji Wychowania Katolickiego dotyczący ważniejszych aspektów duchowego przygotowania w seminariach.

– Konsekracja 13 biskupów.

7 I – Posłanie do szefów dyplomacji Wspólnoty Europejskiej w związku z sytuacją w Zatoce Perskiej.

10 I – Audiencja dla przedstawicieli królestwa Jordanii.

11 I – List [...] do Sekretarza Generalnego ONZ Javiera Péreza de Cuéllara w związku z sytuacją w Zatoce Perskiej.

– Telegram [...] do Kościoła na Litwie.

12 I – Apel o pokój w Zatoce Perskiej.

– Spotkanie z Korpusem Dyplomatycznym *Bramy nadziei.*

– Mianowanie biskupem pomocniczym w Bańskiej Bystrzycy (Słowacja) biskupa Petera Dubovskiego SJ.

13 I – Modlitwa o pokój w Zatoce Perskiej.

14 I – Apel o pokój w Zatoce Perskiej.

15 I – Listy [...] do prezydentów Iraku i USA w związku z sytuacją w Zatoce Perskiej.

16 I – Mianowanie biskupem obrządku bizantyjsko-ukraińskiego w Przemyślu dotychczasowego biskupa tytularnego Vardimissany, ks. Jana Martyniaka.

– Mianowanie arcybiskupem lwowskim dotychczasowego biskupa tytularnego Lambesy, ks. Mariana Jaworskiego.

– Zatwierdzenie arcybiskupa Wołodymyra Sterniuka w Republice Ukraińskiej dla obrządku bizantyjsko-ukraińskiego.

17 I – Apel o pokojowe rozwiązanie konfliktu w Zatoce Perskiej.

– Telegram [...] do Kościoła na Łotwie.

19 I – Audiencja dla trzech przywódców religijnych wyznań chrześcijańskich z Iraku: katolickiego patriarchy Babilonii obrządku chaldejskiego Rafaela I Bidwada, ormiańsko-prawosławnego arcybiskupa Awaka Asadurina i metropolity Kościoła asyryjskiego (nestoriańskiego) Iwagrisa Klidy.

20 I – Apel o pokój w Zatoce Perskiej.

– Wizyta w rzymskiej parafii św. Higina.

21 I – Przywrócenie ordynariatu polowego w Polsce przez Kongregację do Spraw Biskupów.

– Bulla nominacyjna dla ks. Sławoja Leszka Głódzia, mianowanego biskupem polowym w Polsce.

22 I – Encyklika [...] *Redemptoris missio* (napisana 7 XII).

23 I – Apel o pokój w Zatoce Perskiej.

– Przemówienie z okazji Tygodnia Modlitw o Jedność Chrześcijan *Złota zasada ekumenizmu.*

25 I – Orędzie [...] na XXV Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu *Środki społecznego przekazu na rzecz jedności i postępu rodziny ludzkiej.*

– Apel o pokój w Zatoce Perskiej.

– Audiencja dla uczestników sympozjum „Rzeczywistość i idea historii".

26 I – Apel o pokój w Zatoce Perskiej.

– Audiencja dla grupy uczestników sesji plenarnej Kongregacji Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów.

27 I – Apel o pokój na Bliskim Wschodzie.

– Wizyta w rzymskiej parafii Świętej Rodziny.

28 I – Audiencja dla prawników Trybunału Roty Rzymskiej.

30 I – Apel o pokój w Zatoce Perskiej.

– Audiencja generalna (do Polaków) *O prawną ochronę życia ludzkiego.*

LUTY

1 II – Audiencja dla prezydenta Rumunii Iona Iliescu.

– Audiencja dla uczestników sesji plenarnej Papieskiej Rady do Spraw Jedności Chrześcijan.

2 II – Modlitwa różańcowa w intencji pokoju.

5 II – Przemówienie podczas audiencji dla prezydenta RP Lecha Wałęsy *Każde pokolenie musi odważnie i mądrze rozwiązywać problemy swojego czasu.*

7 II – Orędzie [...] na Wielki Post.

9 II – Przemówienie do uczestników Synodu Biskupów Ukraińskiego Kościoła Katolickiego.

10 II – Apel o pokój w Zatoce Perskiej.

13 II – Posłanie [...] do Światowej Rady Kościołów.

17 II – Wizyta w rzymskiej parafii św. Doroty.

– Apel o pokój w Zatoce Perskiej.

24 II – Audiencja dla kardynała Józefa Tomko – prefekta Kongregacji do Spraw Ewangelizacji Narodów.

– Wizyta w rzymskiej parafii Najświętszej Trójcy.

26 II – Audiencja dla arcybiskupa Francesco Colasuonno – nuncjusza apostolskiego.

– List do prezydenta RP Lecha Wałęsy.

MARZEC

1 III – Audiencja dla uczestników sesji plenarnej Papieskiej Rady do Spraw Środków Społecznego Przekazu.

2 III – List [...] do arcybiskupa Mariana Jaworskiego w związku z konsekracją biskupów obrządku łacińskiego we Lwowie i Żytomierzu: Rafała Kiernickiego OFConv., Jana Olszańskiego, Markijana Trofimiaka.
4 III – Audiencja dla patriarchów katolickich Kościołów Bliskiego Wschodu oraz biskupów, którzy reprezentują kraje uczestniczące w wojnie.
7 III – Mianowanie przewodniczącym Konferencji Episkopatu Włoskiego arcybiskupa Camillo Ruiniego.
14 III – List [...] na Wielki Czwartek (napisany 10 III).
– Audiencja dla chrześcijan i muzułmanów z Jerozolimy.
17 III – Wizyta w parafii św. Maurycego Acilii.
18 III – Audiencja dla przedstawiciela Światowej Konfederacji Pracy.
– Audiencja dla prawosławnego metropolity Leningradu – Kiryła, przewodniczącego Departamentu do Spraw Relacji Kościelnych Patriarchatu Moskiewskiego.
19 III – Wizyta we włoskim regionie Marche.
21 III – List [...] do Sekretarza Generalnego ONZ Javiera Péreza de Cuéllara.
23 III – Audiencja dla biskupów rumuńskich przybyłych z pierwszą od czterdziestu lat wizytą „ad limina".
27 III – Mianowanie biskupa Miloslava Vlka metropolitą Pragi.

KWIECIEŃ

4 IV – Przemówienie na Nadzwyczajnym Konsystorzu Kardynałów poświęconym zagrożeniom życia ludzkiego i problematyce sekt.
9 IV – Audiencja dla kardynała Paula Pouparda – przewodniczącego Rady do Spraw Dialogu z Niewierzącymi i Papieskiej Rady do Spraw Kultury.
13 IV – Mianowanie biskupów obrządku rzymskokatolickiego: ks. Kazimierza Świątka – arcybiskupem Mińska i Mohylewa, ponadto ks. arcybiskup Świątek został mianowany administratorem apostolskim „ad nutum sancae sedis" w diecezji pińskiej; ks. Aleksandra Kaszkiewicza – biskupem diecezji grodzieńskiej; ks. biskupa Tadeusza Kondrusiewicza – administratorem Rosyjskiej Republiki Federalnej (dla części europejskiej), jednocześnie został wyniesiony do godności arcybiskupa; ks. biskupa Josepha Wertha SJ administratorem apostolskim dla Syberii (administracja apostolska w Nowosybirsku); biskupa Jana Pawła Lengę MIC – administratorem apostolskim dla katolickiego obrządku łacińskiego w Republice Kazachskiej (administracja apostolska w Karagandzie).
16 IX – Orędzie [...] do braci i sióstr muzułmanów.
21 IV – Beatyfikacje: Annunciata Cocchetti (1800-1882), Włoszka, założycielka Wspólnoty Sióstr św. Doroty; Marie-Thérèse Haze (1782-1876), Francuzka; Chiara Dina Bosatta (1858-1887), Włoszka.
27 IV – Wizyta w Materze, Pisticci i Potenzy.

MAJ

2 V – Encyklika [...] *Centesimus annus* [...] w setną rocznicę encykliki *Rerum novarum*.

3 V – Posłanie [...] do uczestników Kongresu Pracy z okazji stulecia encykliki *Rerum novarum*.
5 V – Wizyta w rzymskiej parafii Maria dell'Olivo.
6 V – Audiencja dla uczestników plenarnej sesji Kongregacji Nauki Wiary.
8 V – Apel o zaprzestanie bratobójczych walk pomiędzy Chorwatami i Serbami.
10 V – 13 V – 50 zagraniczna podróż apostolska do Portugalii.
11 V – Msza św. na wyspie Terceira (Archipelag Azory).
12 V – Msza św. w Funchal (Archipelag Madera).
– Przemówienie w sanktuarium maryjnym w Fatimie *W światłach Fatimy nowa ewangelizacja Europy*.
13 V – Fatima: homilia w sanktuarium w Fatimie *Chwałą Bożą człowiek żyjący*.
– List [...] do braci w biskupstwie na kontynencie europejskim.
21 V – Audiencja dla francuskiej delegacji Konfederacji Robotników Chrześcijańskich.
– Orędzie [...] na Światowy Dzień Misyjny *Dzieło ewangelizacji posłannictwem chrześcijanina*.
23 V – Audiencja dla delegacji Republiki Bułgarii i Jugosławii przybyłej do Rzymu z okazji uroczystości św. św. Cyryla i Metodego.
26 V – Modlitwa o pokój w Liberii, Sierra Leone i Etiopii (Afryka).
28 V – Audiencja dla uczestników zgromadzenia ogólnego Caritas Internationalis.
28 – 29 V – Spotkanie robocze biskupów Stanów Zjednoczonych, Kanady oraz różnych krajów Europy, Afryki, Ameryki Łacińskiej, Azji i Oceanii.
29 V – Mianowanie 22 kardynałów, w tym 14 z Europy, 5 z obu Ameryk, po jednym z Afryki, Azji i Australii.

CZERWIEC

1 VI – Początek czwartej pielgrzymki do Polski.
– Koszalin: poświęcenie seminarium – filii Papieskiego Wydziału Teologicznego w Poznaniu *Wy poprowadzicie ten Kościół w trzecim tysiącleciu*.
– Koszalin: homilia *Nie będziesz miał bogów cudzych przede Mną*.
2 VI – Rzeszów: beatyfikacja biskupa Józefa Sebastiana Pelczara (1842-1924), Polak, założyciel Zgromadzenia Sióstr Służebnic Najświętszego Serca Jezusowego. Homilia *Nie będziesz brał Imienia Pana Boga twego nadaremno*.
– Przemyśl: spotkanie z wiernymi obrządku bizantyjsko-ukraińskiego *Symboliczna pieczęć pojednania i prawdziwego braterstwa Ukraińców i Polaków*.
3 VI – Lubaczów: koronacja obrazu Matki Bożej z Łukowca *Pamiętaj, abyś dzień święty święcił*.
– Kielce: zakończenie Synodu Diecezjalnego *Włączeni poprzez Chrzest w Tajemnicę Chrystusa*.
– Kielce: homilia *Czcij ojca twego i matkę twoją*.
4 VI – Radom: modlitwa przed pomnikiem protestu robotniczego 1976 roku.
– Radom: homilia *Nie zabijaj*!
– Łomża: homilia *Nie cudzołóż*.
5 VI Spotkanie z Litwinami *Litwo, słyszę twój głos*.

– Białystok: homilia *„Nie kradnij" znaczy także nie nadużywaj twojej władzy nad własnością*.

– Beatyfikacja Bolesławy Lament (1862-1946), Polka.

– Białystok: otwarcie Synodu Archidiecezjalnego *Reewangelizacja chrześcijańskiej Europy*.

Białystok: spotkanie ekumeniczne w prawosławnej katedrze św. Mikołaja *Byśmy przezwyciężyli w końcu grzech podziału*.

6 VI – Olsztyn: homilia *Nie mów fałszywego świadectwa*.

7 VI – Włocławek: homilia *Nie pożądaj żony bliźniego swego*;

– Włocławek: koronacja obrazu Matki Boskiej Nieustającej Pomocy.

– Płock: homilia *Nie pożądaj żadnej rzeczy, która jego jest*.

– Płock: spotkanie z więźniami.

– Płock: zamknięcie Synodu Diecezjalnego *Kościele, co mówisz sam o sobie*.

8 VI – Warszawa: spotkanie z władzami państwowymi i prezydentem RP na Zamku Królewskim *Władzy nie można sprawować inaczej, jak tylko służąc!*

– Warszawa: Te Deum w dwusetną rocznicę Konstytucji 3 maja *Konstytucja jako dzieło ludzkie winna być odniesiona do Boga*.

– Warszawa: otwarcie II Synodu Plenarnego.

– Warszawa: spotkanie z członkami Korpusu Dyplomatycznego *Stolica Apostolska nigdy nie pogodziła się „z tragicznym paradoksem i przekleństwem naszych czasów"*.

– Warszawa: spotkanie ze światem kultury *Tego właśnie zmartwychwstania przetłumaczonego przez Norwida na wymóg życia narodowego, życzę Tobie Polsko!*

9 VI – Warszawa: spotkanie ze wspólnotą żydowską *Wspaniała i zarazem tragiczna przeszłość wspólnej historii na polskiej ziemi*.

– Warszawa: spotkanie ekumeniczne w Kościele Ewangelicko-Augsburskim *Posłuszeństwo woli Chrystusa wymaga, abyśmy trwali na drodze do pokoju i jedności wszystkich chrześcijan*.

– Warszawa: homilia *Będziesz miłował... – przykazanie pierwsze i najważniejsze*;

– Warszawa: beatyfikacja sługi Bożego Rafała Chylińskiego (1694-1741), Polak.

– Warszawa: Słowa [...] do parlamentarzystów *„Jak długo nie zmienicie postawy wobec prawa do życia nienarodzonego – tak długo nie mówcie o prawach człowieka"*.

11 VI – List [...] do biskupów kontynentu europejskiego na temat stosunków między katolikami a prawosławnymi w nowej sytuacji Europy Środkowej i Wschodniej (napisany 31 V).

12 VI – Ustanowienie w Kamerunie nowej diecezji Yokadouma (pierwszym biskupem mianowany polski misjonarz – Eugeniusz Jureczko OMI).

14 VI – Audiencja dla uczestników plenarnej Papieskiej Komisji do Spraw Ameryki Łacińskiej.

16 VI – Wizyta w rzymskiej parafii św. Stanisława Biskupa i Męczennika.

21 VI – List [...] do biskupów świata poświęcony zagrożeniom życia ludzkiego.
– Audiencja dla Sekcji Dialogu Światowej Rady Kościołów.
22 – 23 VI – Wizyta w Mantui (Włochy) w czterechsetną rocznicę śmierci Alojzego Gonzagi; homilia: *Wartość poznania Jezusa Chrystusa*.
24 VI – Audiencja dla grupy byłych narkomanów.
28 VI – Mianowanie 22 nowych arcybiskupów-metropolitów (m.in. biret kardynalski otrzymał biskup Szanghaju w Chinach: Ignatius Kungt-Pingtmei, który został wyniesiony do godności kardynalskiej „in pectore" w 1979 r.).
29 VI – Apel [...] o pokój w Jugosławii.
30 VI – Wizyta w rzymskim kościele św. Alfonsa Liguori.

LIPIEC

1 VII – Mianowanie kard. Angelo Sodano sekretarzem stanu Stolicy Apostolskiej; kard. Pio Laghi – prefektem Watykańskiej Kongregacji do Spraw Wychowania Katolickiego; kard. José Sancheza – prefektem Kongregacji do Spraw Duchowieństwa; kard. Antonio Innocentiego – przewodniczącym Papieskiej Komisji „Ecclesia Dei"; kard. Camilio Ruiniego – wikariuszem generalnym dla diecezji rzymskiej oraz archiprezbiterem patriarchalnej bazyliki laterańskiej.
– List [...] z okazji 130 rocznicy powstania „L'Osservatore Romano".
2 VII – Audiencja dla wicepremiera Republiki Rosyjskiej Ingi Grebeszewej i ministra zdrowia W. Kalinina.
– Apel o pokój w Jugosławii.
4 VII – Audiencja dla przedstawicieli światowej konferencji na temat religii i pokoju.
5 VII – Ogłoszenie tematu na Światowy Dzień Pokoju *Wierzący zjednoczeni w budowaniu pokoju*.
8 VII – Audiencja dla uczestników I Sesji Stałej Konferencji Włoskiego Ministerstwa Spraw Wewnętrznych.
9 VII – Audiencja dla prezydenta Meksyku Carlosa Salinasa Gortari.
12 VII – Mianowanie kardynała Achille Silvestriniego prefektem Kongregacji do Spraw Kościołów Wschodnich.
14 VII – Wizyta duszpasterska w Susa (Piemont), w czasie której odbyła się beatyfikacja biskupa Edoardo Giuseppe Rosaza (1830-1903), Włoch.
19 VII – Wizyta w Breuil Cervinia (Włochy).
– Mianowanie biskupa pomocniczego Alba Julii – Georgii Jakubiniego – administratorem apostolskim ordynariatu dla katolickiego obrządku ormiańskiego w Rumunii.
21 VII – Apel o pokój w Jugosławii.

SIERPIEŃ

5 VIII – Podniesienie diecezji Alba Julia (Rumunia) obrządku łacińskiego do rangi archidiecezji bezpośrednio podlegającej Stolicy Apostolskiej i mianowanie arcybiskupem dotychczasowego ordynariusza Lajosa Bálint.
10 VIII – Telegramy kondolencyjne [...] za pośrednictwem kardynała Angelo So-

dano na ręce generała zakonu franciszkanów i biskupa diecezji, w której pracowali zamordowani dwaj polscy franciszkanie.

13 VIII – Wizyta w szpitalu dziecięcym w Krakowie *Znak solidarności i sanktuarium cierpienia*.

– Kraków: homilia *Próby i zwycięstwa wiary naszego czasu*, w czasie beatyfikacji Anieli Salawy (1881-1922), Polka. **14 VIII** – Konsekracja kościoła św. Piotra Apostoła w Wadowicach.

– Częstochowa: przemówienie powitalne do uczestników spotkania na Jasnej Górze *Cel naszego pielgrzymowania: słuchać i spełniać Słowo Boże*.

15 VIII – Częstochowa: Spotkanie z okazji VI Światowego Dnia Młodzieży *Wy jesteście młodością Kościoła!*

– Częstochowa: homilia podczas Mszy św. na Jasnej Górze *Jest z wami Maryja*.

– Częstochowa: przemówienie pożegnalne *Maryja wzorem na drodze ku pełnej dojrzałości*.

– Częstochowa: zamknięcie obrad Kongresu Europy Środkowo-Wschodniej *Szczególna postać teologii wyzwolenia w Europie*.

16 VIII – Kraków-Balice: przemówienie pożegnalne *„Wielkich dzieł Bożych nie zapominajcie"*.

– Wizyta duszpasterska na Węgrzech. Budapeszt: homilia *Przybyłem, aby was wesprzeć słowem i modlitwą*.

– Ostrzyhom: homilia *Jedność musi trwać i umacniać się przy współudziale wszystkich*.

17 VIII – Pécs: homilia *Wielka Królowa Węgrów*.

– Budapeszt: spotkanie z przedstawicielami świata nauki i kultury *Kościół spogląda z wielkim szacunkiem na twórców i krzewicieli kultury*.

– Budapeszt: spotkanie z Korpusem Dyplomatycznym *Narody Europy muszą odnaleźć wspólne wartości, które są podstawą pokoju*.

18 VIII – Máriapócs: homilia *Sanktuaria maryjne są zawsze miejscami szczególnego uwielbienia Chrystusa*.

– Debreczyn: nabożeństwo ekumeniczne *Wszyscy jesteśmy odpowiedzialni za rozwój ekumenizmu*.

– Budapeszt: spotkanie ze wspólnotą żydowską *Rasizm we wszelkich postaciach jest grzechem przeciw Bogu i ludzkości*.

19 VIII – Szomblathely: *W ubogim rozpoznajemy oblicze Chrystusa*.

– Budapeszt: spotkanie z młodzieżą *Bądźcie chrześcijanami konsekwentnymi i odważnymi*.

– Budapeszt: spotkanie z seminarzystami *Zostaliście wybrani, aby być przyjaciółmi Chrystusa*.

20 VIII – Budapeszt: spotkanie z chorymi *Chrystus przyjmuje naszą pomoc w dziele zbawienia*.

– Budapeszt: homilia na Placu Bohaterów *Święty Stefan zbudował dom dla wszystkich pokoleń Węgrów*.

– Budapeszt: spotkanie z Konferencją Episkopatu Węgier *Trwajcie zjednoczeni w modlitwie, wspólnie planujcie i działajcie*.

– Budapeszt: pożegnanie na lotnisku *Państwo i Kościół w służbie dobra wspólnego*.
21 VIII – Telegram [...] do prezydenta Michaiła Gorbaczowa.
25 VIII – Telegramy [...] kondolencyjne za pośrednictwem kardynała Angelo Sodano na ręce biskupa diecezji Bergamo i biskupa diecezji Chimbote po zamordowaniu włoskiego misjonarza.
26 VIII – Telegram [...] do Stjepana Mesicia w związku z sytuacją w Chorwacji popierający wysiłki w celu powstrzymania walk.
27 VIII – Apel o dialog w Jugosławii.
28 VIII – Audiencja dla przewodniczącego Prezydium Republiki Bośni i Hercegowiny.
29 VIII – Telegramy [...] za pośrednictwem kardynała Angelo Sodano do prezydentów Litwy, Łotwy i Estonii, w związku z uznaniem przez liczne kraje ich niepodległości.

WRZESIEŃ

1 IX – Wizyta w Carpinetto Romano (rodzinnej miejscowości Leona XIII).
5 IX Telegram [...] do kardynała Franjo Kuharicia, arcybiskupa Zagrzebia, w związku z niepokojącą sytuacją w Chorwacji.
7 IX – Stolica Apostolska i Albania nawiązały stosunki dyplomatyczne na szczeblu nuncjatury ze strony Stolicy Apostolskiej i ambasady ze strony Albanii.
7 – 8 IX – Wizyta w Vicenzy.
8 IX – Ogłoszenie dnia modlitw o pokój w Jugosławii.
10 IX – Orędzie [...] na Światowy Dzień Migranta (napisane 21 VIII).
– Audiencja dla uczestników Kongresu Międzynarodowego Związku Pracowników Demokratyczno-Chrześcijańskich.
14 IX – Audiencja dla wiceprezydenta Rosji gen. Aleksandra Ruckoja.
15 IX – Apel o pokój w Jugosławii.
22 IX – Modlitwa o pokój w Jugosławii.
26 IX – Audiencja z okazji 10-lecia Fundacji Jana Pawła II *Trzeba na nowo ukazać Europie wartość i piękno kultury chrześcijańskiej*.
– Audiencja dla uczestników kongresu zorganizowanego przez Ośrodek Badań nad Kulturą Cygańską.
27 IX – Audiencja dla uczestników kongresu zorganizowanego przez Watykańskie Obserwatorium Astronomiczne.
28 IX – Msza św. w 13 rocznicę śmierci papieża Jana Pawła I.
– Audiencja dla uczestników Międzynarodowego Kongresu Towarzystwa św. Tomasza z Akwinu.
29 IX – Wizyta w Le Ferriere oraz w Latinie z okazji setnej rocznicy urodzin św. Marii Goretti.
30 IX – Audiencja dla nuncjusza apostolskiego w Polsce arcybiskupa Józefa Kowalczyka.

PAŹDZIERNIK

3 X – Audiencja dla prezydenta Chorwacji Franjo Tudjmana.
4 X – Audiencja dla uczestników sympozjum „Nauka w kontekście kultury ludzkiej".

– Audiencja dla uczestników plenarnej sesji Papieskiej Rady do Spraw Rodziny.
5 X – Audiencja dla uczestników III Kongresu Duszpasterstwa Migrantów.

– Nabożeństwo wraz z luterańskimi arcybiskupami i katolickimi biskupami Szwecji i Finlandii z okazji 600-lecia kanonizacji św. Brygidy szwedzkiej.
8 X – List [...] do sióstr karmelitanek z okazji zatwierdzenia nowego tekstu konstytucji.

– List [...] do biskupów Europy.
12 X – Początek podróży apostolskiej do Brazylii.
13 X – Natal: spotkanie z Episkopatem Brazylii *Społeczna nauka Kościoła odpowiedzią na głód chleba i sprawiedliwości*.

– Homilia na zakończenie Kongresu Eucharystycznego *Eucharystia i ewangelizacja*.
14 X – São Luís: homilia *Świętości sprzeciwia się wszelka niesprawiedliwość*.
15 X – Brasília: homilia *Co to jest wiara?*

Maria FILIPIAK

JAN PAWEŁ II NA TEMAT CZŁOWIEKA W SYTUACJI ZŁA
Bibliografia wypowiedzi (1978-1991)

Źródłową pozycją dla opracowania bibliografii był zbiór wypowiedzi Papieża *Insegnamenti di Giovanni Paolo II* wydawany od 1978 roku. Ostatnie trzy lata nie mają odniesień do tego źródła, ponieważ odpowiednie tomy nie są jeszcze dostępne w Polsce. Stąd też wypowiedzi Papieża za ten okres przytaczamy za czasopismem „La Traccia. L'insegnamento di Giovanni Paolo II" (dalej: „La Traccia").

Odpowiednikiem *Insegnamenti* jest zbiór wypowiedzi papieskich w tłumaczeniu na język polski Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie* (dotychczas ukazały się cztery tomy zawierające wypowiedzi z 1978, 1979, 1980 i 1981 r.).

Wykaz skrótów

AP1 – *Anioł Pański z papieżem Janem Pawłem II*, t. 1, Città del Vaticano 1982, ss. 462.

AP2 – *Anioł Pański z papieżem Janem Pawłem II*, t. 2, Città del Vaticano 1986, ss. 479.

AP3 – *Anioł Pański z papieżem Janem Pawłem II*, t. 3, Città del Vaticano 1989, ss. 395.

IGP – *Insegnamenti di Giovanni Paolo II* [Città del Vaticano]

I (1978), ss. 477.
II (1979) [t. 1], ss. 1729.
II (1979) t. 2, ss. 1574.
III (1980) t. 1, ss. 1983.
III (1980) t. 2, ss. 1869.
IV (1981) t. 1, ss. 1292.
IV (1981) t. 2, ss. 1313.
V (1982) t. 1, ss. 1376.
V (1982) t. 2, ss. 2497.
V (1982) t. 3, ss. 1751.
VI (1983) t. 1, ss. 1730.
VI (1983) t. 2, ss. 1496.
VII (1984) t. 1, ss. 2016.
VII (1984) t. 2, ss. 1708.
VIII (1985) t. 1, ss. 2081.
VIII (1985) t. 2, ss. 1683.
IX (1986) t. 1, ss. 2204.
IX (1986) t. 2, ss. 2242.
X (1987) t. 1, ss. 1482.
X (1987) t. 2, ss. 2582.
X (1987) t. 3, ss. 1812.
XI (1988) t. 1, ss. 1073.
XI (1988) t. 2, ss. 2625.

JPZP – *Jan Paweł II na ziemi polskiej,* Watykan 1979, ss. 286.

NP I – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, I (1978), Poznań, Warszawa 1987, ss.220.

NP II, 1 – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, II (1979) t. 1, Poznań 1990, ss. 793.

NP III, 1 – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, III (1980) t. 1, Poznań, Warszawa 1985, ss. 875.

NP III, 2 – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, III (1980) t. 2, Poznań, Warszawa 1986, ss. 924.

NP IV, 1 – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, IV (1981) t. 1, Poznań 1989, ss.611.

NP IV, 2 – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, IV (1981) t. 2, Poznań 1989, ss. 572.

ORpol. – „L'Osservatore Romano" wyd. polskie 1(1980) –

1978

1. *Rozwój w wolności* (Do Papieskiej Komisji „Sprawiedliwość i Pokój", 11 XI), NP I, s. 59-62; też: *Sviluppo nella libertà*, IGP I, s. 132-135.

2. *Wolność religijna podstawą praw ludzkich* (Orędzie [...] do Sekretarza Generalnego Organizacji Narodów Zjednoczonych, 2 XII), NP I, s. 116-199; też: *Nella libertà religiosa i fondamenti dei diritti umani*, IGP I, s. 252-257.

3. *Osiągniemy pokój wychowując do pokoju* (Orędzie na Światowy Dzień Pokoju, 21 XII), NP I, s. 173-179; też: *Per giungere alla pace educare alla pace*, IGP I, s. 377-388.

4. *Miłość i zrozumienie dla przezwyciężenia nienawiści i przemocy* (Do burmistrza i Rady Kapitolińskiej, 23 XII), NP I, s. 187-188; też: *L'amore e la comprensione per vincere l'odio e la violenza*, IGP I, s. 404-406.

5. *Solidarność z cierpiącymi z powodu odmowy praw ludzkich* (Homilia, 24 XII), NP I, s. 192-194; też: *Solidarietà a chi soffre per la negazione dei diritti umani*, IGP I, s. 415-418.

1979

6. *Ojciec święty przyjmuje prośbę o mediację w sporze między Argentyną a Chile* (24 I), NP II, 1, s. 52-54; też: *Il Santo Padre accetta la domanda di mediazione tra Argentina e Cile*, IGP II, 1, s. 113-115.

7. *Solidarność z ludźmi dyskryminowanymi i prześladowanymi* (Droga Krzyżowa, 13 IV), NP II, 1, s. 375-376; też: *Solidarietà con chi soffre discriminazioni e persecuzioni*, IGP II, 1, s. 899-902.

8. *Wyrazy ubolewania z powodu zamachu dokonanego w Rzymie* (4 V), NP II, 1, s. 448; też: *Deplorazione per l'attentato di Roma*, IGP II, 1, s. 1045.

9. *Wspomnienie o Aldo Moro i o ofiarach przemocy* (9 V), NP II, 1, s. 466-467; też: *Ricordo di Moro e delle vittime della violenza*, IGP II, 1, s. 1082.

10. *Zwycięstwo przez wiarę i miłość* (Oświęcim-Brzezinka, 7 VI), JPZP, s. 204-210; też: *Vittoria della fede e dell'amore sull'odio*, IGP II, 1, s. 1482-1487.

11. *Nie zostawiajcie ubogim tylko okruszyn ze stołu!* (Homilia, Nowy Jork, 2 X), w: *Jan Paweł II w Irlandii i Stanach Zjednoczonych. Przemówienia i homilie*, Warszawa 1981, s. 170-175; też: *Non lasciate ai poveri le briciole della festa!*, IGP II, 2, s. 557-563.

12. *Wykorzenić kłamstwo wojny* (Przemówienie do kombatantów, 20 X), w: *Jan Paweł II. Nauczanie społeczne 1978-1979*, Warszawa 1982, s. 161-163; też: *Sradicare la menzogna della guerra mascherata da interessi di parte*, IGP II, 2, s. 789-792.

1980

13. *Prawda o człowieku jest wielką siłą działającą na rzecz pokoju* (Homilia, 1 I), NP III, 1, s. 1-3; toż: *La verità sull'uomo è forza della grande causa della pace*, IGP III, 1, s. 3-8.

14. *Ubodzy są zawsze pośród was* (Do Sióstr Miłosierdzia św. Wincentego à Paulo, 11 I), NP III, 1, s. 38-39; toż: *I poveri sono sempre tra noi*, IGP III, 1, s. 96-98.

15. *Kościół współczesnego świata w służbie wielkiej sprawy pokoju* (Do Korpusu Dyplomatycznego, 14 I), NP III, 1, s. 56-61; toż: *La Chiesa nel mondo contemporaneo al servizio della grande causa della pace*, IGP III, 1, s. 135-147.

16. *Chrześcijanin opowiada się przeciwko przemocy* (Do członków Fundacji „Luciano Re Cecconi", 28 I), NP III, 1, s. 86-87; toż: *Soprattutto il cristiano è contro la violenza*, IGP III, 1, s. 210-212.

17. *Włochy zroszone krwią* (Wspomnienie o profesorze Bachelet, 13 II), NP III, 1, s. 155-156; toż: *Dolore per l'Italia insanguinata*, IGP III, 1, s. 387.

18. *Bronimy wartości moralnych, które są zaprzeczeniem przemocy* (Do Komitetu i Rzymskiej Rady Prowincjalnej, 16 II), NP III, 1, s. 160-161; toż: *Difendiamo i valori morali negati dalla violenza*, IGP III, 1, s. 397-399.

19. *Ofiarujmy Chrystusowi śmierć naszego brata* (Homilia, 23 II), NP III, 1, s. 197-199; toż: *Offriamo a Cristo la morte del nostro fratello*, IGP III, 1, s. 477-481.

20. *Modlitwa Ojca Świętego w intencji zakładników w Bogocie* (5 III), NP III, 1, s. 219; toż: *La preghiera per gli ostaggi di Bogota*, IGP III, 1, s. 525-526.

21. *Odpowiadamy na gwałt modlitwą i miłością* (Anioł Pański, 16 III), NP III, 1, s. 233-234; toż: *Rispondiamo alla violenza con la preghiera, con l'amore*, IGP III, 1, s. 558-562.

22. *Słowa kondolencji z powodu tragicznej śmierci arcybiskupa Oscara Romero* (25 III), NP III, 1, s. 301-302; toż: *Il cordoglio per la tragica morte dell'arcivescovo Oscar Romero*, IGP III, 1, s. 734.

23. *Wezwanie do modlitwy za Monsignora Oscara Romero* (Wezwanie do modlitwy z powodu zabójstwa arcybiskupa z San Salvador, 26 III), NP III, 1, s. 305-306; toż: *Invito a pregare per monsignor Oscar Romero*, IGP III, 1, s. 747-748.

24. *Usilna prośba do Boga o pokój w Salwadorze* (2 IV), NP III, 1, s. 466-468; toż: *Gli uomini hanno diritto alla pace e alla sicurezza*, IGP III, 1, s. 1104-1108.

25. *Nowy apel w sprawie pewnych osób uprowadzonych* (28 V), NP III, 1, s. 657; toż: *Nuovo appello per alcune persone rapite*, IGP III, 1, s. 1500.

26. *Głód sprawiedliwości nie musi być źródłem nienawiści* (Do robotników, Saint-Denis, 31 V), NP III, 1, s. 688-693; toż: *L'uomo esprime nel lavoro la sua vocazione all'amore e alla giustizia*, IGP III, 1, s. 1562-1572.

27. *Ku pomocy cierpiącym braciom* (Orędzie do narodu Stanów Zjednoczonych, 2 VI), NP III, 1, s. 746-747; toż: *In favore dei fratelli che soffrono*, IGP III, 1, s. 1675-1676.

28. *„Błogosławieni ubodzy duchem..."* (Odwiedziny w Faveli, Rio de Janeiro, 2 VII), NP III, 2, s. 12–16; toż: *La Chiesa dei poveri con Cristo proclama le beatitudini*, IGP III, 2, s. 24-31.

29. *Apel o uwolnienie Barbary Piattelli* (13 VII), NP III, 2, s. 141; toż: *Appello per la liberazione di Barbara Piattelli*, IGP III, 2, s. 261.

30. *Telegram z wyrazami współczucia z powodu żałoby, jaka dotknęła Italię* (6 VIII), NP III, 2, s. 189; toż: *Telegrammi di partecipazione al lutto che ha colpito l'Italia*, IGP III, 2, s. 334.

31. *Dramat narkomanii* (9 VIII), NP III, 2, s. 195-197; toż: *Per vincere la droga è necessaria la solidarietà*, IGP III, 2, s. 346-351.

32. *Ateizm – dramatem naszego czasu* (Do uczestników Kongresu „Ewangelizacja a ateizm", 10 X), NP III, 2, s. 450-454; toż: *Il dramma spirituale del nostro tempo*, IGP III, 2, s. 825-834.

33. *Rok działalności Stolicy Apostolskiej* (Do Kolegium Kardynałów, 22 XII), NP III, 2, s. 873-887 (zwł. s. 880-882); toż: *Il cammino della Chiesa tra gli uomini per la costruzione di un mondo più giusto*, IGP III, 2, s. 1755-1779.

1981

34. *Wyrazy bólu i współczucia z powodu zabójstwa generała Galvaligi* (1 I), NP IV, 1, s. 6; toż: *Dolore e depolorazione per l'assassinio del Generale Galvaligi*, IGP IV, 1, s. 14.

35. *Modlitwa Papieża o uwolnienie sędziego d'Urso* (11 I), NP IV, 1, s. 22; toż: *La preghiera del Papa per la liberazione del magistrato d'Urso*, IGP IV, 1, s. 45-46.

36. *Głębokie zadowolenie Papieża z uwolnienia zakładników amerykańskich* (21 I), NP IV, 1, s. 65; toż: *Viva soddisfazione del Papa per la liberazione degli ostaggi americani*, IGP IV, 1, s. 131.

37. *Apel w sprawie Francesca Coppoli* (25 I), NP IV, 1, s. 82; toż: *Appello per Francesco Coppola*, IGP IV, 1, s. 166.

38. *Bogactwo ubóstwa* (Tondo, 18 II), w: *Jan Paweł II na Filipinach i w Japonii. Przemówienia i homilie*, Warszawa 1986, s. 77-81; toż: *Difendere la dignità dei poveri non è un lusso per la Chiesa*, IGP IV, 1, s. 367-373.

39. *Kościół czuje się powołany do udzielania pomocy uchodźcom* (Morong, 21 II), NP IV, 1, s. 217-218; toż: *L'assistenza ai profughi parte integrante della missione della Chiesa*, IGP IV, 1, s. 445-448.

40. *Pamięć o przeszłości oznacza zaangażowanie w przyszłość* (Hiroszima, 25 II), NP IV, 1, s. 260-263; toż: *Ricordare il passato è impegnarsi per il futuro*, IGP IV, 1, s. 532-537.

41. *Jesteśmy żywym wołaniem o pokój* (Do ofiar bomby atomowej w Nagasaki, 26 II), NP IV, 1, s. 280-281; toż: *Voi siete un vivente e costante appello alla pace*, IGP IV, 1, s. 571-572.

42. *Wyrazy współczucia dla ofiar bombardowania w Sydonie* (20 IV), NP IV, 1, s. 471; toż: *Dolore per le vittime del bombardamento di Sidone*, IGP IV, 1, s. 985.

43. *Apel w sprawie ofiar uprowadzeń* (22 IV), NP IV, 1 s. 477; toż: *Appello per le vittime di rapimenti*, IGP IV, 1, s. 997.

44. *Wezwanie do modlitwy w intencji Filipin, Irlandii Północnej i Libanu* (22 IV), NP IV, 1, s. 478; toż: *Invito a pregare per le Filippine, Irlanda del Nord e Libano*, IGP IV, 1, s. 998-999.

45. *Modlę się za brata, który mnie zranił* (17 V), NP IV, 1, s. 583; toż: *„Prego per il fratello che mi ha colpito, al quale ho sinceramente perdonato"*, IGP IV, 1, s. 1210.

46. *Niepokój o los asesora Ciro Cirillo* (12 VII), NP IV, 2, s. 7; toż: *L'ansia per la sorte dell'assesore Ciro Cirillo*, IGP IV, 2, s. 18.

47. *Nie możemy zapomnieć* (w 42 rocznicę wybuchu II wojny światowej, 30 VIII), NP IV, 2, s. 52-54; toż: *Vigorosa difesa della pace*, IGP IV, 2, s. 116-119.

48. *Telegram Kardynała Sekretarza Stanu po zamachu w Wiedniu* (30 VIII), NP IV, 2, s. 55-56; toż: *Il telegramma del Cardinale Segretario di Stato per l'attentato di Vienna*, IGP IV, 2, s. 123.

49. *Telegram z wyrazami współczucia po tragicznej śmierci prezydenta Sadata* (7 X), NP IV, 2, s. 150; toż: *Il cordolio per la tragica morte del presidente Sadat*, IGP IV, 2, s. 364.

50. *Orędzie [...] na pierwszy Światowy Dzień Wyżywienia* (16 X), NP IV, 2, s. 185-186; toż: *Garantire concretamente a ogni uomo il diritto fondamentale alla nutrizione*, IGP IV, 2, s. 441-444.

51. *Apel w sprawie zatrzymanych* (1 XI), NP IV, 2, s. 226; toż: *Accorato appello in favore di sequestrati*, IGP IV, 2, s. 527.

52. *Siła i powaga władzy wyraża się w dialogu, nie w przemocy* (Apel w sprawie Polski, 16 XII), NP IV, 2, s. 501-502; toż: *Non è impossibile tornare sulla strada del rinnovamento*, IGP IV, 2, s. 1146-1147.

1982

53. *Uczyńcie wyłom w murze nienawiści* (Do młodzieży z włoskiej Akcji Katolickiej, 8 V), ORpol. 3(1982) nr 5, s. 31; toż: *Protagonisti del futuro della storia costruttori del mondo nuovo*, IGP V, 2, s. 1454-1459.

54. *Działanie dla dobra wspólnego nadaje sens władzy* (Do Korpusu Dyplomatycznego, 13 V), ORpol. 3(1982) nr 5, s. 10; toż: *Preparate vie sempre più umane per risolvere le controversie internazionali*, IGP V, 2, s. 1625-1632.

55. *Rozbrojenie* (Orędzie [...] do uczestników Sesji Zgromadzenia Ogólnego Organizacji Narodów Zjednoczonych, poświęconej sprawie rozbrojenia, 7 VI), ORpol. 3(1982) nr 6, s. 25; toż: *Il negoziato rimane l'unica soluzione realistica di fronte alla continua minaccia della guerra*, IGP V, 2, s. 2131-2143.

56. *Apel w sprawie Emanueli Orlandi* (3 VII, 10 VII, 17 VII, 21 VII, 28 VII, 28 VIII), ORpol. 4(1983) nr 7-8, s. 25.

57. *Dobro – zło* (Rimini, 29 VIII), w: *Jan Paweł II. Nauczanie społeczne 1982*, Warszawa 1986, t. 1, s. 193-197; toż: *Vivere un cristianesimo maturo non comporta una fuga dal mondo*, IGP V, 3, s. 339-346.

58. *Telegram [...] do kardynała Ugo Poletti – wikariusza Rzymu – po zamachu na główną synagogę Rzymu* (9 X), ORpol. 3(1982) nr 10, s. 20.

1983

59. *Przybywam, by dzielić z narodami ich ból* (San José, 2 III), w: *Jan Paweł II w Ameryce Środkowej. 2-10 III 1983. Przemówienia i homilie*, Warszawa 1987, s. 38-40; toż: *Vengo a condividere il dolore dei popoli e per comprenderli più da vicino*, IGP VI, 1, s. 523-525.

1984

60. *Do członków Komisji Badania i Zwalczania Narkomanii* (19 I), ORpol. 5(1984) nr 3, s. 10, 21; toż: *Esortazione a rafforzare la famiglia per combattere la droga*, IGP VII, 1, s. 114-116.

61. *Apartheid* (Audiencja dla Komitetu ONZ do walki z dyskryminacją rasową, 7 VII), ORpol. 5(1984) nr 7, s. 1, 8; toż: *L'Apartheid offende la dignità umana e mette in pericolo la pace mondiale*, IGP VII, 2, s. 35-39.

62. Instrukcja Kongregacji Nauki Wiary *O niektórych aspektach „teologii wyzwolenia"* (6 VIII), Rzym 1985.

63. *Problem uchodźców* (Orędzie na Światowy Dzień Emigranta przesłane w imieniu Papieża przez Kardynała Sekretarza Stanu na ręce Przewodniczącego Papieskiej Komisji Duszpasterstwa Migracji i Turystyki, 30 VIII), ORpol. 5(1984) nr 8, s. 28; toż: *„È ancora grave il drama dei rifugiati e dei clandestini"*, IGP VII, 2, s. 295-299.

64. *Solidarność z tymi, którzy cierpią z powodu niesprawiedliwości* (Audiencja dla uczestników sesji plenarnej Papieskiej Komisji „Iustitia et Pax", 30 XI), ORpol. 5(1984) nr 11-12, s. 25; toż: *La Chiesa non deve essere nè apparire complice di situazioni di ingiustizia*, IGP VII, 2, s. 1333-1339.

1985

65. *Drogi sprawiedliwości, wolności i braterstwa świata pracy* (Spotkanie ze światem pracy, Quito, 30 I), ORpol. 6(1985) nr 2, s. 15; toż: *„Non accettate mai sistemi di violenza che contraddicono la vostra fede cattolica"*, IGP VIII, 1, s. 287-293.

66. *Pokój rodzi się ze sprawiedliwości* (Ayacucho, 3 II), ORpol. 6(1985) nr 3, s. 21-22; toż: *L'umanesimo cristiano seme fecondo nella terra e nel cuore dei campesinos*, IGP VIII, 1, s. 372-380.

67. *Nie przeciwko ludziom, lecz przeciw niesprawiedliwości* (Homilia, Esch-Alzette, 15 V), ORpol. 6(1985) nr nadzwyczajny, s. 22-23; toż: *Contro l'ingiustizia una vera solidarietà*, IGP VIII, 1, s. 1379-1386.

68. *Myśląc o ofiarach krwawych starć w Afryce Południowej* (Jaunde, 11 VIII), ORpol. 6(1985) nr 8, s. 22; toż: *„Mettere fine, senza tardare ad ogni indegna discrimanazione dell'uomo"*, IGP VIII, 2, s. 310-311.

69. *Tam, gdzie zagrożona jest rodzina, zagrożona jest przyszłość społeczeństwa* (Bamenda, 12 VIII), ORpol 6(1985) nr 9, s. 8-9; toż: *„Non cedete alle forze che distruggono l'unità, la stabilità e la felicità delle vostre famiglie"*, IGP VIII, 2, s. 322-329.

70. *Co czynimy dla dobra braci i sióstr z Afryki?* (Yaounde, 12 VIII), ORpol. 6(1985) nr 9, s. 10-11; toż: *La discriminazione razziale praticata in Africa solleva l'indignazione del mondo e della Chiesa*, IGP VIII, 2, s. 336-346.

71. *Współodpowiedzialność, solidarność, pokój* (Przemówienie w ośrodku ONZ, Nairobi, 18 VIII), ORpol. 6(1985) nr nadzwyczajny, s. 12-13; toż: *I programmi ambientali per assicurare cibo e alloggio modi concreti di promuovere la pace*, IGP VIII, 2, s. 477-484.

1986

72. *Zwyciężajcie nienawiść miłością, nieprawdę prawdą, przemoc cierpieniem* (Raj Ghat, 1 II), ORpol. 7(1986) nr 1, s. 16; toż: *„Vi annuncio l'amore di Dio"*, IGP IX, 1, s. 244-245.

73. *Niech wreszcie dojdą do głosu ci, którzy nie mają głosu* (Kalkuta, 4 II), ORpol. 7(1986) nr 2, s. 7-8; toż: *La voce dei poveri è la voce di Cristo. Lasciate parlare l'India*, IGP IX, 1, s. 312-318.

74. Instrukcja Kongregacji Nauki Wiary *O chrześcijańskiej wolności i wyzwoleniu* (22 III), Rzym 1986.

75. *Przybywam, aby dzielić z wami waszą wiarę, wasze pragnienia, cierpienia i nadzieje* (Bogota, 1 VII), ORpol. 7(1986) nr 7, s. 2; toż: *Vengo per condividere la vostra fede, i vostri affanni, le vostre speranze*, IGP IX, 2, s. 11-14.

76. *Macie budować społeczeństwo sprawiedliwe* (Bogota, 1 VII), ORpol. 7(1986) nr 7, s. 4-5; toż: *Contra qualsiasi violenza siate anche voi pionieri del rispetto dei diritti dell'uomo*, IGP IX, 2, s. 28-36.

77. *Handlarze wolnością swych braci* (Cartagena, 6 VII), ORpol. 7(1986) nr 7, s. 28; toż: *Lottate contro schiavitù della droga*, IGP IX, 2, s. 195-197.

78. *Pojednanie w sprawiedliwości i przebaczeniu* (Barranquilla, 7 VII), ORpol. 7(1986) nr 7, s. 29-30; toż: *Riconciliazione nazionale nel segno della giustizia*, IGP IX, 2, s. 198-206.

1987

79. *Bez użycia siły* (Montevideo, 31 III), ORpol. 8(1987) nr 4, s. 13-14; toż: *„Nessuno si scoraggi nella ricerca tenace di vie pacifiche per la soluzione dei conflitti"*, IGP X, 1. s. 903-907.

80. *Biedni nie mogą dłużej czekać* (Przemówienie do Komisji Gospodarczej ONZ dla Ameryki Łacińskiej i Wysp Karaibskich, Santiago, 3 IV), ORpol. 8(1987) nr 4, s. 23-24; toż: *Costruire un'economia della solidarietà. I poveri non possono più attendere!*, IGP X, 1, s. 1010-1017.

81. *Priorytet wartości etycznych w życiu publicznym* (Spotkanie z przywódcami politycznymi, Argentyna, Buenos Aires, 6 IV), ORpol. 8(1987) nr 6, s. 17; toż: *Senza il rispetto di norme etiche è impossibile una degna convivenza*, IGP X, 1, 1116-1121.

82. *Niezłomny świadek wiary, kardynał Klemens August von Galen* (Münster, 1 V), ORpol. 8(1987) nr 7, s. 25; toż: *Il cardinale Clemens-August von Galen visse ciò che predicava*, IGP X, 2, s. 1507-1513.

83. *Struktury, odpowiedzialność osobista, solidarność* (Bottrop, 2 V), ORpol. 8(1987) nr 7, s. 27-28; tож: *La domenica va salvaguardata per il bene dei lavoratori, delle famiglie e del livello culturale di tutto il popolo*, IGP X, 2, s. 1528-1536.

84. Encyklika [...] *Sollicitudo rei socialis* (30 XII), Rzym 1987; тож: *„Sollicitudo rei socialis"* IGP X, 3, s. 1547-1664.

1988

85. *Orędzie [...] do Zgromadzenia Ogólnego ONZ zebranego na trzeciej nadzwyczajnej sesji poświęconej rozbrojeniu* (Odczytane przez Kardynała Sekretarza Stanu Agostino Casaroli, 2 VI), ORpol. 9(1988) nr 7, s. 1, 18.

86. *Czy nie zapomnieliśmy zbyt pochopnie?* (Odwiedziny w obozie w Mauthausen, 24 VI), ORpol. 9(1988) nr 7, s. 23-24.

87. *Kościół wobec rasizmu. W trosce o pogłębienie braterstwa między ludźmi* (Przemówienie do Papieskiej Komisji „Iustitia et Pax", 3 XI), ORpol. 10(1989) nr 1-2, s. 5-9.

1989

88. *Transcendentne podstawy godności i praw człowieka* (Do Korpusu Dyplomatycznego, 9 I), ORpol. 10(1989) nr 1-2, s. 11-12.

89. *List apostolski [...] do wszystkich biskupów Kościoła katolickiego o sytuacji w Libanie Ancora una volta* (7 IX), ORpol. 10(1989) nr 9, s. 1, 3; тож: *Ancora una volta*, „La Traccia" 10(1989) nr 9, s. 972-973.

90. *Troska o uchodźców* (Orędzie na Wielki Post 1990, 8 IX), ORpol. 11(1990) nr 1, s. 3; тож: *Profughi e rifugiati: il nostro prossimo più vicino*, IGP XII, 2, s. 476-480.

1990

91. *„Nie" wszelkiego rodzaju dyskryminacji* (Praia, 26 I), ORpol. 11(1990) nr 1, s. 25-26; тож: *„La gloria di Dio è l'uomo che vive", „La Traccia" 11(1990) nr 1, s. 73-76.*

92. W imię sprawiedliwości wzywam: nie zapominajcie o ludziach głodujących (Wagadugu, 29 I), ORpol. 11(1990) nr 2-3, s. 24-25; тож: *Un appello sollenne all'umanità*, „La Traccia" 11(1990) nr 1, s. 114-117.

93. *Etyczny wymiar aktualnych kryzysów: potrzeba solidarności między narodami* (Przemówienie do Korpusu Dyplomatycznego, Meksyk, 8 V), ORpol. 11(1990) nr 6, s. 10.

94. 95. *Ustawa, która godzi w ład moralny wszystkich* (3 X), ORpol. 11(1990) nr 10-11, s. 24.

95. *Apel w sprawie Ruandy* (28 XI), ORpol. 11(1990) nr 10-11, s. 11.

96. *Obrona najsłabszych* („Te Deum" w kościele „Il Gesù", 31 XII), ORpol. 11(1990) nr 12, s. 24, 26.

1991

97. *Czy wolno lekkomyślnie narażać polskie rodziny na dalsze zniszczenie?* (Kielce, 3 VI), ORpol. 12(1991) nr 5, s. 31-33.

98. *„Nie zabijaj": przeciwko uzurpacji Bożej władzy nad życiem i śmiercią* (Radom, 4 VI), ORpol. 12(1991) nr 5, s. 34-36.

99. *Orędzie [...] do zwierzchników chrześcijańskich Kościołów w Libanie* (27 V), ORpol. 11(1990) nr 5, s. 12.

NOTY O AUTORACH

Czesław Bartnik, profesor, teolog. Urodzony w 1929 r. w Źrebcach k. Szczebrzeszyna. Studia teologiczne na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim oraz w Instytucie Katolickim w Paryżu i na Uniwersytecie Katolickim w Louvain.

W latach 1956-1958 adiustator w redakcji *Encyklopedii katolickiej* i prefekt w Gimnazjum Sióstr Kanoniczek w Lublinie. Od 1957 r. wykładowca teologii fundamentalnej na Wydziale Teologicznym KUL oraz w Wyższym Seminarium OO. Kapucynów. Od 1959 r. wychowawca w Wyższym Seminarium Duchownym w Lublinie, w latach 1966-1973 wicerektor tegoż Seminarium.

Współredaktor *Encyklopedii katolickiej*, „Roczników teologiczno-kanonicznych" i „Zeszytów Naukowych KUL". Członek Towarzystwa Naukowego KUL.

Główne obszary badań: teologia dogmatyczna, teologia historii, historia dogmatów.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Problem historii uniwersalnej w teilhardyzmie* (1972); *Teologia pracy ludzkiej* (1977); *Teologiczne rozumienie zbawienia* (red., 1979); *Kościół Jezusa Chrystusa* (1982); *Nadzieje upadającego Rzymu. Papieska wizja świata ze schyłku imperium rzymskiego* (1982); *Polska teologia narodu* (red., 1986); *Chrystus jako sens historii* (1987).

Wojciech Chudy, doktor, filozof, publicysta. Urodzony w 1947 r. w Dąbrowie k. Wielunia. Studia filozoficzne na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim. Od 1983 r. pracownik naukowy KUL. Obecnie zastępca redaktora naczelnego kwartalnika „Ethos". Członek zarządu Instytutu Jana Pawła II KUL. Członek Towarzystwa Naukowego KUL. Działacz na rzecz zbliżenia środowisk akademickich Polski i Niemiec.

Laureat II Nagrody w konkursie im. R. Schneidera (1981) oraz wyróżniony Nagrodą POL-KUL (Australia).

Główne obszary zainteresowań: filozofia poznania, metafizyka, filozofia człowieka, nauczanie Jana Pawła II, myśl filozoficzna G. W. Hegla, antropologiczne i aksjologiczne aspekty niepełnosprawności, szeroko rozumiana problematyka społeczna.

Publikacje książkowe: *Refleksja a poznanie bytu* (1984); *Filozofia wieczysta w czas przełomu* (1986); *Teatr bezsłownej prawdy* (red., 1990); *Okruchy bytu. Felietony filozoficzne* (w druku); *Filozofowanie a „pułapka refleksyjna"* (w druku).

Jacek Filek, doktor, aksjolog, etyk. Urodzony w 1945 r. w Bielsku-Białej. Studia filozoficzne na Uniwersytecie Jagiellońskim w Krakowie. Od 1978 r. pracownik naukowo-dydaktyczny Wydziału Filozoficzno-Historycznego UJ, obecnie adiunkt. Członek Polskiego Towarzystwa Filozoficznego. Wyróżniony Nagrodą Rektora UJ.

Główne obszary badań: etyka, filozofia wartości, filozofia wychowania.

Autor rozpraw i artykułów z zakresu fenomenologii wartości, etyki i ontologii (problematyka odpowiedzialności), publikowanych głównie w czasopismach filozoficznych.

Michał Głowiński, profesor, teoretyk i historyk literatury. Urodzony w 1934 r. w Pruszkowie pod Warszawą. Studia z zakresu filologii polskiej na Uniwersytecie Warszawskim. Od 1958 r. pracownik naukowy Instytutu Badań Literackich PAN.

Członek Stowarzyszenia Pisarzy Polskich, Towarzystwa Popierania i Krzewienia Nauk, Towarzystwa Naukowego Warszawskiego, Towarzystwa Literackiego im. A. Mickiewicza. Członek komitetów redakcyjnych wydawnictw ciągłych, m.in. „Pamiętnika Literackiego".

Laureat nagrody Fundacji im. Alfreda Jurzykowskiego.

Główne obszary badań: teoria literatury, historia literatury polskiej.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Porządek, chaos, znaczenie* (1968); *Powieść młodopolska* (1969); *Gry powieściowe* (1973); *Style odbioru* (1977); *Zaświat przedstawiony* (1981); *Mity przebrane* (1990).

Alicja Grześkowiak, profesor, prawnik. Urodzona w 1941 r. w Świrzu k. wowa. Studia na Wydziale Prawa Uniwersytetu im. Mikołaja Kopernika w Toruniu. W latach 1963-1966 inspektor kredytowy w oddziale Narodowego Banku Polskiego w Toruniu. Od 1966 r. pracownik naukowo-dydaktyczny UMK, od 1990 r. również Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. Od roku 1989 senator RP, przewodnicząca Komisji Konstytucyjnej Senatu RP (1989-1991), od 1991 r. wicemarszałek Senatu RP.

Członek Société Internationale de Défense Sociale, polskiej sekcji Association Internationale de Droit Pénal, Toruńskiego Towarzystwa Naukowego oraz Towarzystwa Naukowego Prawa Karnego.

Główne obszary badań: penologia, problematyka kary śmierci, prawnokarna ochrona praw człowieka ze szczególnym uwzględnieniem prawa do życia, chrześcijańska koncepcja kary kryminalnej, prawo nieletnich.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Kara pozbawienia wolności względem nieletnich w prawie karnym europejskich państw socjalistycznych* (1976); *Zarys prawa karnego* (współautor, 1976); *Kara śmierci w polskim prawie karnym* (1978); *Proces karny. Podręcznik do ćwiczeń* (współautor, 1979); *Prawo karne. Zagadnienia teorii i praktyki* (współautor, 1986); *Postępowanie w sprawach nieletnich* (1986).

Krzysztof Kąkolewski, pisarz, reportażysta. Urodzony w 1930 r. w Warszawie. Studia dziennikarskie na Uniwersytecie Warszawskim oraz w Centre International d'Enseignement Supérieur du Journalisme przy Uniwersytecie w Strasburgu.

Od 1949 r. dziennikarz w „Pokoleniu", a następnie w czasopismach: „Sztandar Młodych" (1950-1958), „Kurier Polski" (1958-1960), „Świat" (1960-1969), „Kultura" (1969-1972), „Literatura" (od 1972). Odsunięty z pracy w prasie oficjalnej w 1981 r. Od 1962 r. pracownik naukowo-dydaktyczny Wydziału Dziennikarstwa i Nauk Politycznych Uniwersytetu Warszawskiego, obecnie docent.

Członek Stowarzyszenia Pisarzy Polskich.

Autor wielu publikacji z zakresu literatury faktu (szczególne zainteresowania postawami moralnymi zbrodniarzy II wojny światowej, a także świętym Maksymilianem Kolbe, Janem Pawłem II i księdzem Jerzym Popiełuszką) oraz beletrystyki; teoretyk literatury faktu.

Główne publikacje książkowe: *Trzy złote za słowo* (1964); *22 historie, które napisało życie* (1967); *Jak umierają nieśmiertelni* (1973); *Wańkowicz krzepi* (1973); *Co u pana słychać?* (1975); *Baśnie udokumentowane* (1976); *Na sto czterdziestym kilometrze w lewo* (1978); *Notatka* (1982); *W złą godzinę* (1983) *Dziennik tematów* (cz. I, 1984, cz. II, 1985); *Sądy i sondy* (cz. I, 1985, cz. II, 1991); *Lato bez wakacji* (1987); *Sygnet z Jastrzębcem* (1988); *Paradise* (1989).

Bp Adam Lepa, doktor, teolog, pedagog, duszpasterz. Urodzony w 1939 r. w Łodzi. Studia teologiczne w Wyższym Seminarium Duchownym w Łodzi oraz w Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie, pedagogiczne na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim.

Od 1966 do 1981 roku duszpasterz akademicki oraz duszpasterz nauczycieli. Od 1978 r. wykładowca psychologii i pedagogiki mediów masowych w Wyższym Seminarium Duchownym w Łodzi, od 1988 r. rektor tegoż Seminarium. W 1988 r. konsekrowany na biskupa (diecezja łódzka).

Członek Komisji Episkopatu Polski do Spraw Środków Społecznego Przekazu i do Spraw Duszpasterstwa Ogólnego, Komisji Głównej II Krajowego Synodu Plenarnego oraz Europejskiego Komitetu Biskupów do Spraw Mediów Masowych (CEEM).

Główne obszary badań: psychologia i pedagogika mediów masowych, katechetyka. Autor ponad stu artykułów naukowych i publicystycznych z tych dziedzin.

Josef Pieper, profesor, filozof, etyk. Urodzony w 1904 r. w Elte (Niemcy). Od 1946 r. pracownik naukowo-dydaktyczny Uniwersytetu w Münster.

Wyróżniony licznymi nagrodami i odznaczeniami, doktor honoris causa wielu uniwersytetów, m.in. w Monachium, Münster i Eichstatt.

Główne obszary badań: etyka, współczesny tomizm.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Von Sinn der Tapferkeit* (1934); *Die Wirklichkeit und das Gute* (1935); *Zucht und Mass* (1939); *Über Thomas von Aquin*(1940, wyd. pol. 1966); *Wahrheit der Dinge* (1948); *Musse und Kult* (1948); *Was heisst philosophieren?* (1948); *Über die Gerechtigkeit* (1953, wyd. pol. 1967); *Hinführung zu Thomas von Aquin* (1958); *Scholastik* (1960, wyd. pol. 1963); *Verteidigunsrede für die Philosophie* (1966, wyd. pol. 1985); *Hoffnung und Geschichte* (1967, wyd. pol. 1981); *Tod und Unsterblichkeit* (1968, w jęz. pol. 1970); *Überlieferung. Begriff und Anspruch* (1970); *Über die Liebe* (1972, wyd. pol. 1975); *Über die Schwierigkeit, heute zu glauben* (1974); *Noch wusste es niemand* (1976); *Über den Begriff der Sünde* (1977); *Was heisst Interpretation?* (1979) *Noch nicht aller Tage Abend* (1979); *Buchstabierübungen* (1980); *Lesebuch* (1981); *Glauben, Hoffe, Lieben* (1986).

Michał Porowski, doktor prawa. Urodzony w 1945 r. w Sokołach na Podlasiu. Studia na Uniwersytecie Warszawskim. Od 1972 r. pracownik naukowo-dydaktyczny w Instytucie Profilaktyki Społecznej i Resocjalizacji UW.

Wyróżniony Nagrodą Ministra Nauki, Szkolnictwa Wyższego i Techniki (1980 r.).

Główne obszary badań: historia więziennictwa oraz prawo i polityka penitencjarna.

Autor ponad czterdziestu prac, głównie z zakresu prawa karnego wykonawczego, więziennictwa i resocjalizacji nieletnich przestępców, publikowanych w specjalistycznych wydawnictwach zbiorowych.

Adam Rodziński, profesor, etyk, filozof kultury. Urodzony w 1920 r. w Grabnie k. Wojnicza. Studia z zakresu filologii polskiej i filozofii na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim. Od 1952 r. pracownik naukowo-dydaktyczny KUL.

Członek Towarzystwa Naukowego KUL, Rady Naukowej Instytutu Jana Pawła II KUL i Kolegium Redakcyjnego kwartalnika „Ethos".

Główny obszar badań: aksjologia kultury.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Sprawiedliwość chrześcijańska wobec problemu nierówności majątkowych w II i III wieku* (1960); *U podstaw kultury moralnej* (1980); *Osoba i kultura* (1985); *Osoba, moralność, kultura* (1988).

Tomasz Soldenhoff, magister, poeta i publicysta. Urodzony w 1955 r. w Poznaniu. Studia z zakresu filologii polskiej na Uniwersytecie Łódzkim. W latach 1977-1982 pracownik redakcji tygodnika „Odgłosy" w Łodzi. Od 1982 r. kierownik literacki Teatru 77, również w Łodzi. Od 1990 r. redaktor dziennika łódzkiego „Głos Poranny".

Członek Stowarzyszenia Dziennikarzy Polskich i Stowarzyszenia Pisarzy Polskich, założyciel ruchu „Jedność chrześcijan" i stowarzyszenia „Sacrum w sztuce".

Laureat konkursów poezji i prozy.

Autor tekstów literackich i esejów naukowych drukowanych w czasopismach społeczno-kulturalnych, literackich i antologiach poetyckich. Opublikowane tomiki poetyckie: *Węzeł* (1977); *Koniec poezji* (1978). Dwa następne – w druku.

Tadeusz Styczeń SDS, profesor, filozof, etyk. Urodzony w 1931 r. w Wołowicach k. Krakowa. Studia teologiczne na Uniwersytecie Jagiellońskim w Krakowie, filozoficzne na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim. Od 1963 r. pracownik naukowo-dydaktyczny KUL. Obecnie kierownik Katedry Etyki, kierownik (i członek Rady Naukowej) Instytutu Jana Pawła II KUL,

redaktor naczelny kwartalnika „Ethos". Profesor Instytutu Studiów nad Małżeństwem i Rodziną im. Jana Pawła II przy Uniwersytecie Laterańskim w Rzymie. Członek-współzałożyciel Internationale Akademie für Philosophie (Dallas, USA, obecnie Liechtenstein), członek Societas Ethica, Towarzystwa Naukowego KUL. Konsultor Papieskiej Rady do Spraw Rodziny. Redaktor „Roczników Filozoficznych KUL" (z. 2), współpracownik czasopism: „Anthropotes", „Il Nuovo Areopago" i „La Nuova Europa".

Główne obszary badań: etyka, metaetyka, antropologia filozoficzna i teologiczna, myśl Jana Pawła II.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Problem możliwości etyki jako empirycznie uprawomocnionej i ogólnie ważnej teorii moralności. Studium metaetyczne* (1972); *Zarys etyki. Część I: Metaetyka* (1974); *Der Streit um den Menschen* (współautor, 1979); *Etyka niezależna?* (1980); *W drodze do etyki* (1984); *Die würde des Menschen* (współautor, 1986); *Jedynie prawda wyzwala. Rozmowy o Janie Pawle II* (współautor, 1986); *Miłości, gdzie jesteś? Medytacje rekolekcyjne* (współautor, 1986); *Wolność w prawdzie* (1987); *Sein und Handeln in Christus* (współautor, 1988); *Nienarodzony miarą demokracji* (red., 1991).

Jan Szczepański, profesor, socjolog, filozof. Urodzony w 1913 r. w Ustroniu k. Cieszyna. Studia z zakresu filozofii i socjologii na Uniwersytecie Poznańskim.

W latach 1935-1939 asystent na Uniwersytecie Poznańskim. Od 1945 do 1970 roku pracownik naukowo-dydaktyczny Uniwersytetu Łódzkiego (w latach 1952-1956 rektor). Następnie pracownik naukowo-badawczy Instytutu Filozofii i Socjologii PAN. W latach 1972-1980 wiceprezes PAN. Obecnie emerytowany.

W latach 1971-1983 wiceprzewodniczący Ogólnopolskiego Komitetu Frontu Jedności Narodu, a w latach 1977-1982 członek Rady Państwa. Od 1959 do 1960, a następnie od 1972 do 1989 roku poseł na Sejm PRL. M.in. przewodniczący Sejmowej Komisji Nadzwyczajnej do Kontroli Realizacji Porozumień z Gdańska, Szczecina i Jastrzębia w 1981 r.

Członek: Fińskiej Akademii Nauk i Literatury, Narodowej Akademii Pedagogiki USA. Członek honorowy Amerykańskiej Akademii Nauk Ścisłych i Humanistycznych, Czesko-Słowackiego Towarzystwa Socjologicznego, Radzieckiego Towarzystwa Socjologicznego i Międzynarodowego Stowarzyszenia Socjologicznego ISA (w latach 1967-1970 przewodniczący).

Doktor honoris causa Uniwersytetów w Brnie, Łodzi, Paryżu (Sorbona), Katowicach (US) i Warszawie. Wyróżniony licznymi nagrodami i odznaczeniami.

Główne obszary badań: problemy pedagogiki społecznej i filozofii życia społecznego.

Autor wielu publikacji książkowych, m.in.: *Socjologia. Rozwój problematyki i metod* (1961); *Elementarne pojęcia socjologii* (1963); *Polish Society* (1970); *Zmiany społeczeństwa polskiego w procesie uprzemysłowienia* (1973); *Sprawy ludzkie* (1978); *Konsumpcja a rozwój człowieka* (1981); *O indywidualności* (1988).

Ks. Alfred Wierzbicki, doktor, duszpasterz, filozof, poeta. Urodzony w 1957 r. w Maryninie na Lubelszczyźnie. Studia teologiczne i filozoficzne na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim oraz w Internationale Akademie für Philosophie.

W latach 1982-1983 wikariusz w Nałęczowie, od roku 1983 do 1986 duszpasterz akademicki w Lublinie. Od 1991 r. duszpasterz przy parafii Najświętszego Serca Jezusa w Lublinie, obecnie organizator radia diecezji lubelskiej.

Główne obszary badań: etyka, filozofia polityki.

Publikacje książkowe: *The Ethics of the Struggle for Liberation. Towards a Personalistic Interpretation of the Principle of Non-Violence* (1991), oraz tomik poetycki *Jak ciemność w ciemności* (1991).

Bp Józef Życiński, profesor, filozof, teolog. Urodzony w 1948 r. w Nowej Wsi k. Piotrkowa Trybunalskiego. Studia w Seminarium Duchownym w Częstochowie, na Papieskim Wy-

dziale Teologicznym w Krakowie, w Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie, a także na Katolickim Uniwersytecie w Waszyngtonie.

Pracownik naukowo-dydaktyczny Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie, od 1988 r. profesor na Wydziale Filozoficznym. Wykładowca wielu uniwersytetów krajowych i zagranicznych, głównie w USA. W 1990 r. mianowany biskupem ordynariuszem diecezji tarnowskiej.

Członek Polskiej Akademii Nauk. Współzałożyciel Ośrodka Badań Interdyscyplinarnych, współredaktor licznych wydawnictw.

Główne obszary badań: filozofia nauki, ontologia.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Wszechświat i filozofia* (1980); *Język i metoda* (1983); *Drogi myślących* (współautor, 1983); *Listy do Nikodema* (1985); *Teizm i filozofia analityczna* (t. I – 1985, t. II – 1988); *Filozofować w kontekście nauki* (współautor, 1987); *Głębia bytu* (1988); *Philosophy in Science* (współautor, t. III, 1988); *Newton and the New Direction in Science* (współautor, 1988); *The Idea of Unification in Galileo's Epistemology* (1988); *The Structure of the Metascientific Revolution* (1988); *Pisma z kraju UB-u* (1989); *W kręgu nauki i wiary* (1989); *Dylematy ewolucji* (współautor, 1990); *Three Cultures: Science, the Humanities and Religions Values* (1990).

M.Ch.

SUMMARY

This issue of „Ethos" is dedicated on the whole to the theme of man facing evil; to say more preciously – to evil's theme the author of which – both in individual and social dimension – is man. By the diagnosis, placed in the beginning of this issue, in the *From the Editors* section, the main factor responsible for evil in the contemporary world is antropological turn which took place in the 20th century and the beginnings of which go back to the Enlightenment. The turn depends on rejecting the idea of objective truth (human nature) in the views on the essence of man and on the removal of stable basis of moral, as well as political and economic, human activity estimation. Man lost the basis of his identity. He faces alone his own freedom and imagination with the help of which he creates freely his humanity and the resulting value hierarchy. As the authors of editorial article say, for man „what has meant so far to discover himself is to be from now on to create himself! [...]. From being a discoverer of a truth of himself he becomes its creator. He is called a self-creator".

The contents of the issue completes this analysis with considerations on evil from different points of view; it also constitutes a description and a picture of consequences of loosing the truth in a moral and social life. The whole issue reflects a need of coming back to the values characteristic for a human being and a proper culture. John Paul II expresses it in a quoted fragment of his last pilgrimage to Poland (1991) homily, in which he calls for „restoring values to Europe".

Part of this issue, containing articles, is divided into sections. The first one, called *The roots of evil*, comprises writings showing the deepest circumstances of evil human doings. Rev. Cz. Bartnik analises, from the theological point of view, Satan's influence on human activity; especially he takes under consideration spiritual evil's presence in social and political structures, as well as in history. A. Rodziński traces, through the eyes of moral philosophy, mechanisms by which man realises his freedom for bad purposes; the main fault, promoting the effectivness of these mechanisms, the author points out in being submissive to subjectivity and in neglecting the objective value of an individual. K. Kąkolewski, in his article combining a personal testimony of the journalist's way with an ethical analysis of conclusions deriving from that description, uncovers a factor of inner resistance towards the truth uncomfortable for man as a factor having an essential input to his depravation.

The second section, entitled *Man as a creator and a victim of evil's structures*, is opened by a fragment of John Paul's II adhortation *Reconciliatio et poenitentia*, explaining the social (structural) sin's idea. Evil can comprise and be characteristic for bigger groups or social structures but the decisions and legal instruments lying in their origin are always connected with human beings. J. Filek examines the basic evil's structure which is man's hiding in his own egoism while J. Szczepański describes the social origin of evil in mutual relations between people. Two articles refer to the fundamental rule and destruction instrument of both interpersonal relations and social order – the rule which is a lie. Bp. A. Lepa looks into assumptions and mechanisms enabling the manipulation of mass-media and W. Chudy analises the phenomenon of a lie itself – its structure, way of behaving and vast demages (called „antropological corruption" – by the author) it makes in different dimensions of human life. The section is closed with M. Głowiński's study of language ability to become an instrument of agression and manipulation (taken from a linguist perspective on chosen examples).

The third group of articles is meant to be a christian proposition of the answer – both theoretical and practical – to the problem of evil. The section's title *To change evil into good* corresponds directly to the Gospel but it also reminds ideological creed of rev. J. Popiełuszko, Polish priest killed in 1984 by the communist secret service. A fragment of rev. J. Popiełuszko's last homily is a key-article to that section, the contents of which describes values helping to overcome the evil of social and personal life. The importance of family is exposed by the writings of A. Grześkowiak and of rev. T. Styczeń. A. Grześkowiak characterizes *A Chart of Family Rights*, the document of the Apostolic See, comparing it with international human rights records (UNESCO, UN). Rev. Styczeń displays family's dignity in shaping man's ethos but it also reveals, taking abortion example, contemporary family's moral sicknesses. J. Pieper's rememberances, connected with the 2nd World War let us realise a fragile line which separates service loyality and social conformity from crime or agreement on crime domination. Rev. A. Wierzbicki's article tells us about the significance of passive resistance motivating it with non-violence philosophy while T. Soldenhoff puts forward the suffering from the writer's point of view (M. Hłasko's example of life and output). Going to the end of the seciton we come across a program of a prison's reform assumptions based on prisoner's dignity.

The issue contains also the editorial circle discussion record (by K. Klauza). Discussion makes touching on a vast draft of problems which should be picked up for thorough elaboration of evil from christian point of view.

The problems connected with this issue are matched by bp J. Życiński's article written to *Thinking Fatherland* section. The author looks here into a common attitude of aksjological relativism which often takes a form of flattering intelectual vanity and of fashion submission. The attitude is called „narcism".

The regular part of issue devoted to *Notes and Reviews* presents the reviews of books which refer to evil's matter. Man's attitude of defence against evil is found in the reviews of I. Sławińska (defence against evil in Soviet concentration camps) and of I. Wawro (defence of man's dignity in the situation of dying). Other reviews take up social evil's problem stirred up by some ideologies. M. Piechowiak puts in a critical way the paper discussing a fall of progressive ideology. E. Podrez is also critical about the book affirming the Left's ideology. A closing note, as usually, refers to film of TV. This time, taking under consideration *Double Life of Veronica* movie, J. Plisiecki takes a close look at the output of K. Kieślowski – director and scenarist.

The *Reports* section presents a survey of scientific sessions and other events having taken place in 1991. R. Hankowska discusses the exhibition connected with monographic character of this issue. The other reviews focus on conferences devoted to philosophical issues like: different understanding of metaphysics (W. Chudy), the relation between philosophy and politics (J. Wojtysiak) and the relation between belles lettres and philosophy (A. Koss).

The issue is completed by *The Pontificate in the Eyes of the World* section which is a chronicle of John Paul's II 13th year pontificate (M. Filipiak) and the *Bibliography* of present Pope's speeches on man facing evil (M. Filipiak).

Translated by *Grażyna Kania*

CONTENTS
„Ethos" 5:1992 No. 1 (17)

From the Editors – Lack of Truth Begets Evil (T.S. and W.Ch.) 3
John Paul II – Return of Values to Europe (A Fragment of Homily Given in Włocławek, June 7th, 1991) 13

THE ROOTS OF EVIL

Rev. Czesław Bartnik – Social Sin 19
Adam Rodziński – Unbridled Freedom 29
Krzysztof Kąkolewski – Not-Knowing as a Source of Evil 35

MAN AS A CREATOR AND A VICTIM OF EVIL'S STRUCTURES

John Paul II – Social Sin 51
Jacek Filek – Gloomy Face of Kain – Basic Evil's Structure 54
Jan Szczepański – Man in Evil's Structures 66
Bp Adam Lepa – Manipulating a Man as a Problem of Contemporary Pedagogics . . 77
Wojciech Chudy – A Lie as an Antropological Corruption 88
Michał Głowiński – Speech and Evil 97

TO TURN EVIL INTO GOOD

Rev. Jerzy Popiełuszko – Conquer Evil by Good (A Fragment of His Last Homily) 107
Alicja Grześkowiak – A Bill of Family Rights of the Apostolic See Against a Background of International Documents of Human Rights 109
Josef Pieper – „Who is not Guilty..." 132
Tadeusz Styczeń SDS – Family as a Source and a School of Life 135
Rev. Alfred Wierzbicki – An Experimental Starting Point of Liberal Philosophy . . 145
Tomasz Soldenhoff – Carrying the Cross by Marek Hłasko 153
Michał Porowski – Prisoners' Human rights 164
Evil's Structures – the Discussion by „Ethos" editorial writers (by K. Klauza) 179

THINKING HOMELAND

Bp Józef Życiński – A Narcist and a Homeland 185

NOTES AND REVIEWS

Irena Sławińská – Us and Them in a Labour Camp Literature 191
Franciszka W. Wawro – To See Man While Dying (A Review of *W stronę człowieka umierającego. O ruchu hospicjów w Polsce* by J. Drążkiewicz, Warszawa 1989) . . 197
Marek Piechowiak – On Devious Paths of Progrssive Philosophy (A Review *Upadek idei postępu* by Z. Krasnodębski, Warszawa 1991) 204
Ewa Podrez – Still an Ethos of the Left?... (A Review of *Etos lewicy* by A. Mancwel, Warszawa 1990) 209

Janusz Plisiecki – Projection of the Reality of Human Inside. Over the film *Podwójne życie Weroniki* by K. Kieślowski 214

REPORTS

Romualda Hankowska – Evil and a Cross (An Account on „Conquer Evil by Good" Exhibition, Włocławek, Oct. /Nov. 1991) 219
Wojciech Chudy – Metaphysics and Metaphysicses. Towards the Diagnosis of Contemporary Philosophy (An Account on Scientific Conference of PAT and „Znak" called „Metaphysics on Devious Paths". Oct. 1991) 224
Jacek Wojtysiak – To Understand Politycs (An Account on the XXXIII Philosophical Week at Catholic University of Lublin, March. 1991) 228
Agata Koss – Can Literature Help to Understand the Reality? (Notes from the II Week of Polish Philology Students at Catholic University of Lublin, Nov. 1991) . 233

THE PONTIFICATE IN THE EYES OF THE WORLD

The 13th Year of Pontificate (by M. Filipiak) 238

BIBLIOGRAPHY

John Paul II About Man in Evil's Situation (by M. Filipiak) 249

Notes about Authors 259
Summary 265

Wydawcy: INSTYTUT JANA PAWŁA II KUL, Al. Racławickie 14, 20-950 Lublin,
telefon i fax: 325-30

Instytut Jana Pawła II powołany został do życia uchwałą Senatu Akademickiego KUL 25 VI 1982 r. jako „międzywydziałowy ośrodek naukowy i dydaktyczny Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego", przeznaczony do studiów „myśli i dzieła papieża Jana Pawła II oraz budowania wspólnoty osób w duchu głoszonej przez Niego nauki Chrystusa" (Statut Instytutu). Działalność Instytutu koncentruje się zwłaszcza na filozofii i teologii człowieka, moralności oraz misji duszpasterskiej obecnego Papieża. Instytut realizuje swoje zadania głównie poprzez doroczne sympozja naukowe, działalność badawczą i dydaktyczną (konwersatoria) oraz wydawniczą. Instytut Jana Pawła II stanowią: Rada Naukowa (przewodniczący ks. prof. Stanisław Nagy), Zarząd Instytutu (kierownik ks. prof. Tadeusz Styczeń), pracownie oraz kwartalnik „Ethos".

FUNDACJA JANA PAWŁA II
POLSKI INSTYTUT KULTURY CHRZEŚCIJAŃSKIEJ
ISTITUTO POLACCO DI CULTURA CRISTIANA
Via di Porta Angelica 63, 00-193 Roma

Fundacja Jana Pawła II została powołana do istnienia decyzją Stolicy Apostolskiej z dnia 16 X 1981 r. Jej zadania sprowadzają się do służby wartościom najbliższym Ojcu Świętemu Janowi Pawłowi II oraz jego nauczaniu. Radzie Administracyjnej kierującej Fundacją przewodniczy bp Szczepan Wesoły, a funkcję wiceprzewodniczącego pełni ks. prałat dr Stanisław Dziwisz. Realizacji tych celów podjęły się trzy instytucje: Polski Instytut Kultury Chrześcijańskiej, Ośrodek Dokumentacji Pontyfikatu i Dom Polski. Pierwsza z wymienionych instytucji prowadzi własne badania naukowe, organizuje sympozja, wydaje książki, przyznaje stypendia. Radzie Wykonawczej Instytutu przewodniczy dyrektor ks. dr Marian Radwan.

Kolportaż: Redakcja kwartalnika „ETHOS"
Al. Racławickie 14
20-950 Lublin
telex 0643235 KUL PL
telefon i fax: 325-30

W poprzednich numerach:

Mniejszości narodowe (1)
Podmiotowość człowieka i społeczeństwa (2/3)
X-lecie pontyfikatu Jana Pawła II (4)
Ethos małżeństwa i rodziny (5)
Kościół ubogich (6/7)
O twórczości i twórcach (8)
Ethos Września 1939 (9/10)
Dziesięciolecie „Solidarności" (11/12)
Mickiewicz nasz współczesny (13/14)
Kryzys teologii moralnej (15/16)

W najbliższych numerach:

* Drugie „Przedwiośnie"
* C. K. Norwid
* Ethos młodzieży

BIBLIOTEKA KUL