

# ETHOS

Rok 10  
1997 nr 1 (37)

## AUTORYTET – AKCEPTACJA I KONTESTACJA

- \* Od redakcji – „Nie lękajcie się władzy Chrystusa” 5
- \* JAN PAWEŁ II – Chrystus jest Prawdą 11

### AUTORYTET A PRAWDA

- \* Tadeusz STYCZEŃ SDS – Objawiać osobę... Karol Wojtyła: etyk wśród etyków urzeczonych osobą (Mistrz widziany oczyma ucznia) 17
- \* Władysław STRÓŻEWSKI – Mała fenomenologia autorytetu 32
- \* Robert SPAEMANN – Kontrowersyjna natura filozofii (tłum. J. Merecki SDS) 36
- \* Andrzej SZOSTEK MIC – Prawda i dialog: między relatywizmem a pluralizmem 51
- \* Maciej IŁOWIECKI – Strażnicy, żeglarze i błazny. Autorytety i media 64

### MOC AUTORYTETU

- \* Anton RAUSCHER SJ – Prawo do wolności religijnej w społeczeństwie świeckim (tłum. H. Tomaszewska-Ujma) 77
- \* Ks. Zdzisław PAWŁOWSKI – Posłuszeństwo i prawda w retoryce politycznego dyskursu w Pierwszej Księdze Samuela 86
- \* Katarzyna OLBRYCHT – Jan Paweł II jako autorytet wychowawczy. Autorytet i jego miejsce we współczesnej kulturze 101
- \* Janusz ZABŁOCKI – O autorytecie Prymasa Tysiąclecia 111
- \* Alina RYNIO – Autorytet osób znaczących w kształtowaniu osobowości dojrzałej 121

### EPOKA PRZEWARTOŚCIOWAŃ CZY CZAS ZWĄTPIENIA?

- \* Krzysztof MURAWSKI – Czy autorytety w Polsce upadają? Przyczynek do teorii suwerenności 133
- \* Jan GÓRA OP – Od kultury winy do kultury wstydu. Młodzi wobec autorytetów 144



- \* Grażyna i Leszek TEUSZ – Kryzys tożsamości człowieka i społeczeństwa. Pytania pierwsze 150
- \* Ks. Zdzisław CHLEWIŃSKI – Kryzys autorytetu? 160

### ANKIETA „ETHOSU” CZY KRYZYS AUTORYTETU?

- \* Od redakcji, Paweł BORTKIEWICZ TChr, Elżbieta ADAMIAK, Bohdan PO-CIEJ, Ks. Jerzy SZYMIK, Zygmunt PERZ SJ, Norman DAVIES, Andrzej GRZEGORCZYK, Stefan SAWICKI, Ewa PODREZ, Jacek WOJTYSIAK, Elżbieta SUJAK 171

### EROZJA AUTORYTETU

- \* Irena SŁAWIŃSKA – Autorytet nauczyciela? 197
- \* Joanna PETRY MROCZKOWSKA – Autorytet czy autonomia – perspektywa amerykańska 201
- \* Jadwiga MIZIŃSKA – Autorytet: przywódca czy przewodnik? 210
- \* Krzysztof STACHEWICZ – Dzieje ruchu „księży patriotów” w Polsce Ludowej 219
- \* Andrzej DELORME – Komunizm – „niedoceniony” destruktor środowiska naturalnego 232

### MYŚLAĆ OJCZYZNA...

- \* Ks. Alfred WIERZBICKI – W podróży do Itaki 243

### OMÓWIENIA I RECENZJE

- \* Małgorzata KOWALEWSKA – Autorytet i moc tradycji (rec. H. Arendt, *Między czasem minionym a przyszłym*, Warszawa 1994, ss. 326) 253
- \* Piotr SKÓRZYŃSKI – Ważny krok w kierunku prawdy o „pogromie kieleckim” (rec. K. Kąkolewskiego, *Umarty cmentarz*, Warszawa 1996, ss. 215) 260
- \* Jan JACHYMEK – Wincenty Witos – mąż stanu (rec. *Witos o demokracji*, red. J. Borkowski, Warszawa 1995, ss. 439) 263
- \* Propozycje „Ethosu” 267

### SPRAWOZDANIA

- \* Andrzej ZIELIŃSKI – Wolność w kulturze współczesnej (spr. z V Światowego Kongresu Filozofii Chrześcijańskiej, Lublin, KUL, 20-25 VIII 1996) 271
- \* Patrycja MIKULSKA – Owoce jedności (spr. z wręczenia doktoratu honoris causa KUL Chiarze Lubich, Lublin, 19 VI 1996) 286
- \* Agnieszka KIJEWSKA – *Ite ad Anselmum!* (spr. z sympozjum naukowego „Św. Anzelm – biskup i myśliciel”, Lublin, KUL 24-26 IX 1996) 291





- \* Jadwiga MIZIŃSKA – Nad „postmodernistycznym” numerem „Ethosu” (spr. z dyskusji zorganizowanej przez Lubelski Oddział PTF oraz Redakcję „Ethosu”, Lublin 30 X 1996) **295**

### PONTYFIKAT W OCZACH ŚWIATA

- \* Joanna PIETRZAK-THEBAULT – Nadzieja i wyzwanie. Pielgrzymka do Francji papieża Jana Pawła II, 19-22 IX 1996 **299**

### PRZEZ PRYZMAT ETHOSU

- \* Jarosław MERECKI SDS – Nowelizacja ustawy o aborcji – niepokój i nadzieja **307**

### KALENDARIUM

- \* Osiemnasty rok pontyfikatu Jana Pawła II (oprac. Maria FILIPIAK) **311**

### BIBLIOGRAFIA

- \* Wzory osobowe. Bibliografia wypowiedzi Jana Pawła II z lat 1978-1996 (oprac. Maria FILIPIAK) **323**
- \* Noty o autorach **337**
- \* Summary **345**
- \* Contents **347**







## OD REDAKCJI

### „NIE LĘKAJCIE SIĘ WŁADZY CHRYSSTUSA”

Kto czytał powieść Tomasza Manna *Buddenbrookowie*, łatwo przypomni sobie postać organisty Edmunda Pfühla, nauczyciela muzyki małego Hannesa. Nie wszyscy wykazywali dostateczne zrozumienie dla jego profesji; dla przeciętnego uczestnika nabożeństw w kościele Panny Marii w Lubece gra na organach była mało istotnym dodatkiem do liturgii, dla Pfühla była jej sercem. Zdawał sobie sprawę z tej ignorancji ogółu, obejmującej także pastora. „Nikt tego nie zauważył” – mówił do siebie, gdy w czasie nabożeństwa udało mu się zagrać „imitację odwróconą”. Jednak tuż przy Pfühlu siedział zawsze mały Hanno. „Janie, Ty jeszcze nie rozumiesz, co to jest... jest to naśladowanie jednego tematu od końca do początku, od ostatniej nuty do pierwszej... dosyć trudna rzecz. Później dowiesz się, co to znaczy naśladowanie w ścisłym kontrapunkcie... Fugami «na wspak» nie będę cię nigdy męczył, nigdy cię do tego nie zmuszę... Nie potrzeba umieć. Ale nie wierz tym, którzy nazwą to sztuczkami bez wartości muzycznej. Znajdziesz kompozycję «na wspak» u wielkich kompozytorów wszystkich czasów. Tylko obojętni i przeciętni odrzucają takie ćwiczenia z wrodzonej pychy. Godzi się być p o k o r n y m ; zapamiętaj to sobie, Janie” (tłum. E. Librowiczowa, Warszawa 1988, t. 2, s. 84-85).

Oto mistrz i jego uczeń, przebywający w świątyni ponad tłumem wiernych, „pośród szumu potężnych dźwięków, które wspólnie rozpętywali i opanowywali”. W tym małym epizodzie swej powieści Tomasz Mann oddał hołd niezastąpionej dla ludzkiej kultury instytucji: mistrza i ucznia. Ten, który poznał, dzieli się swoją wiedzą z tym, który chce poznać. Przekazuje wiedzę i doświadczenie, udziela wielu szczegółowych wskazówek, podpowiada, zachęca i ostrzega. Wprowadza ucznia w swój świat. Uczeń przekonuje się po pewnym czasie, że wtedy, gdy trzyma się wskazań nauczyciela, dzieje się dokładnie tak, jak mistrz zapowiedział. Przekonuje się, że trud i wytrwałość opłaciły się, a nauczyciel okazał się nauczycielem dobrym. Przekonał się o tym mały Hanno; przekonał się, że Edmund Pfühl posiada w ł a d z ę nad dźwiękami, i tę władzę jemu przekazał.



Najlepszy, najbardziej jasny prąd ludzkich dziejów wypełniony jest takimi postaciami, jak Pfühl i Hannes. Postacie takie, jak te, odnaleźć można w każdym czasie, w bardzo różnych miejscach. Niektóre z nich są nam dziś dobrze znane. Każdy słyszał o tym, że Sokrates ze swoimi uczniami dyskutował na rynku w Atenach. Podobnych miejsc było i jest wiele: warsztaty rzemieślnicze, kupieckie kantory, sale uniwersyteckie, biblioteki i laboratoria, pracownie artystów, domy rodzinne... Wszystkie one stawały się i stają się ciągle świadkami rodzącej się między ludźmi dość szczególnej przyjaźni, podobnej do tej, jaka zawiązała się między starym Pfühlem i chłopcem Hannesem. W przyjaźni tej jeden z przyjaciół, z racji swej wiedzy, wprawy, doświadczenia, staje się autorytetem dla drugiego. Uczy go tego, co sam dobrze zna i potrafi, równocześnie uczy go samodzielnego myślenia i działania, krytycyzmu. W rzemiośle proces ten nazywano tradycyjnie *wyzwalaniem czeladnika*. Czy będzie przesadą powiedzieć, że z praktykowania tej przyjaźni mistrzów i uczniów, wspólnie oddanych czemuś, co ich przerasta i zarazem pociąga, zrodził się autorytet wielkich instytucji życia społecznego, takich jak nauka, sztuka, moralność, prawo, religia?

Dziś często słyszy się opinię, że ludzie, zwłaszcza młodzi, nie chcą „terminować” u starszych, nie chcą się od nich uczyć; nie chcą się zmieniać, pracować nad sobą... Pytaniem często powtarzanym na kartach tego numeru „Ethosu” jest pytanie o przyczyny współczesnego kryzysu autorytetów. Martin Luther King, profetyczna postać w dziejach amerykańskiego życia publicznego, zwykł powtarzać: „Jeśli pragniesz kogoś zmienić, musisz go kochać, i on musi to wiedzieć, że ty go kochasz”. Być może w tym krótkim zdaniu kryje się najbardziej celna odpowiedź na niepokój tych, którzy obawiają się upadku autorytetów w naszym życiu. Przecież to w wieku dwudziestym właśnie, jak rzadko kiedy w dziejach, ludzie usiłowali zmieniać ludzi i całe narody – *wbrew miłości*. Czy należy dziwić się, że dziś ludzie boją się ludzi, że jedni lękają się władzy drugich, i często w konsekwencji wolą nie słyszeć o jakimkolwiek autorytecie? Dotyczy to także pokolenia, któremu w postaci tak zwanej rewolucji seksualnej zaproponowano surogat miłości – „miłość wolną”, niszczącą każdą głębszą więź między ludźmi. A jednak, pisze w niniejszym numerze Stefan Sawicki: „Czy potrzebny jest człowiekowi autorytet? Sądzę, że tak. Potrzebna jest mu bowiem jakaś *miara siebie samego*”. To stwierdzenie, jak i poprzednie wypowiedziane przez M. L. Kinga, prowadzi nas, chrześcijan, do zdarzeń, które miały miejsce dwa tysiące lat temu w Judei i Galilei.

Drogi i miasta Judei i Galilei – oto jeszcze jedno miejsce, które stało się świadkiem owej niezwykłej przyjaźni między Mistrzem i uczniami. Jej dzieje są nam dobrze znane, ale wieść o niej jest zawsze świeża. Dla nas są one dlatego jeszcze ważne, ponieważ ów Człowiek, który twierdził o sobie, iż jest Synem Bożym, wprowadza nas w najgłębszy wymiar pytania o to, kto lub co może być dla człowieka autorytetem.



Ewangelia przekazuje nam opis zdarzenia, jakie miało miejsce w synagodze w Nazarecie. Jezus, praktykujący Żyd, przybył do niej w szabat, aby się modlić. Podano Mu do czytania księgę proroka Izajasza, z której czytał wszystkim zgromadzonym o kimś, kto został namaszczoney przez Boga, aby nieść ubogim dobrą nowinę, więźniom wolność, niewidomym przejrzenie, a wszystkim rok łaski od Pana. Możemy sobie wyobrazić, że słów tych słuchano chętnie i z aprobatą. Jednak po tych znanych wszystkim pobożnym Żydom słowach, Jezus je skomentował: „Dziś spełniły się te słowa Pisma, któreście słyszeli”. W ten sposób przedstawił cały autorytet Pisma i Proroków w nowym świetle. Dla Żydów przyszedł czas konfrontacji: czy był rzeczywiście tym, za kogo się podawał?

Nie mamy innej możliwości dotarcia do odpowiedzi na pytanie, kim był Jezus z Nazaretu, jak poprzez świadectwo uczniów: „Syn cieśli – jak mniemano, Syn Boga żywego – jak wyznał Piotr” (Jan Paweł II).

Uczniowie mieli trzy lata na to, aby przekonać się, kim On jest. Dzień po dniu słuchali Jego słów, widzieli Jego czyny. I jeszcze wówczas, gdy mieli już za sobą doświadczenie umycia im nóg przez Mistrza, jakby był każdego z nich sługą, gdy – widząc Go umierającego na krzyżu – otrzymali od Niego dowód prawdziwej, bo bezgranicznej miłości – jeszcze wówczas nie byli do końca pewni. Jedno z ostatnich zdań Ewangelii według św. Mateusza mówi, że niektórzy wątpili. I właśnie tym wątpiącym, nie dowierzającym, Chrystus oznajmia niesłychaną wieść o Jego władzy, autorytecie. Oni, uczniowie, mają mieć w tej władzy udział.

„Jedenastu zaś uczniów udało się do Galilei na górę, tam, gdzie Jezus im polecił. A gdy Go ujrzeli, oddali Mu pokłon. Niektórzy jednak wątpili. Wtedy Jezus podszedł do nich i przemówił tymi słowami: «Dana Mi jest wszelka władza w niebie i na ziemi. Idźcie więc i nauczajcie wszystkie narody, udzielając im chrztu w imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego. Uczcie je zachowywać wszystko, co wam przykazałem. A oto Ja jestem z wami przez wszystkie dni, aż do skończenia świata» (Mt 28, 16-20).

Trzeba było czasu, żeby uczniowie pojęli, co się właściwie wydarzyło. Jakiej lekcji i u jakiego Mistrza byli świadkami i uczestnikami. Autorytety poznaje się też po tym, że są cierpliwe...

„A myśmy uwierzyli miłości” – wyzna po wielu latach św. Jan, uczeń „umiłowany”.

W dniu, w którym powierzono mu władzę św. Piotra – jeszcze niedawno kardynał Karol Wojtyła, teraz już papież Jan Paweł II – mówił: „dzień dzisiejszy każe nam wpatrywać się w tajemnicę władzy samego Chrystusa”. Zaraz potem dodał owe słynne, znane całemu światu, słowa: „Nie lękajcie się drodzy Bracia i Siostry przyjąć władzę Chrystusa. Dopomóżcie papieżowi i wszystkim, którzy chcą służyć Chrystusowi – i służyć człowiekowi przez Chrystusa. Nie



lękajcie się. Otwórzcie dla Niego drzwi! Otwórzcie dla niej granice państw, systemów ekonomicznych, systemów politycznych, kierunków cywilizacyjnych. Nie lękajcie się! Chrystus wie, «co jest w człowieku». On jeden. A dzisiaj człowiek tak bardzo często nie wie, co w nim jest. Tak bardzo często jest niepewny sensu swojego życia na ziemi. Pozwólcie Chrystusowi mówić do człowieka. On jeden ma słowa życia wiecznego”.

Od osiemnastu już lat brzmią w naszych uszach i sercach te słowa Jana Pawła II: „Otwórzcie drzwi Chrystusowi” ...i współbrzmią z innymi, które blisko dwa tysiące lat temu uczeń umiłowany włożył w usta swojego Mistrza: „Oto stoję u drzwi i kołaczę: jeśli kto posłyszysz mój głos i drzwi otworzy, wejdę do niego i będę z nim wieczerzał, a on ze mną” (Ap 3, 20).

*C. R.*



**JAN PAWEŁ II  
CHRYSTUS JEST PRAWDA**







JAN PAWEŁ II

## CHRYSTUS JEST PRAWDĄ\*

Powołani do zbawienia poprzez wiarę w Jezusa Chrystusa, „światłość prawdziwą, która oświeca każdego człowieka” (J 1, 9), ludzie stają się „światłością w Panu” i „dziećmi światłości” (por. Ef 5, 8) i uświęcają się przez „posłuszeństwo prawdzie” (por. 1 P 1, 22).

To posłuszeństwo nie zawsze jest łatwe. W następstwie tajemniczego grzechu pierworodnego, popełnionego za poduszczeniem Szatana, który jest „kłamcą i ojcem kłamstwa” (J 8, 44), człowiek ustawicznie doznaje pokusy, by odwrócić wzrok od Boga żywego i prawdziwego i skierować go ku bożkom (por. 1 Tes 1, 9), przemieniając „prawdę Bożą w kłamstwo” (por. Rz 1, 25); przytępia to również jego zdolność poznawania prawdy i osłabia wolę poddania się jej. W konsekwencji człowiek, ulegając relatywizmowi (por. J 18, 38), zaczyna szukać złudnej wolności poza samą prawdą.

Ciemności błędu i grzechu nigdy jednak nie zdołają do końca zagasić w człowieku światła Boga Stwórcy. W głębi serca stale tęskni on za absolutną prawdą i pragnie w pełni ją poznać, czego wymownym dowodem są niestrużone poszukiwania, jakie człowiek prowadzi na każdym polu i w każdej dziedzinie. Jeszcze dobitniej tego dowodzi jego poszukiwanie sensu życia.

[...]

Żaden człowiek nie może się uchylić od podstawowych pytań: Co powinienem czynić? Jak odróżniać dobro od zła? Odpowiedź można znaleźć tylko w blasku prawdy, która jaśnieje w głębi ludzkiego ducha, jak zaświadcza psalmista: „Wielu powiada: «Któż nam ukáže dobro?» Wzniesź ponad nami, o Panie, światłość Twojego oblicza!” (por. Ps 4, 7).

Światłość Bożego oblicza jaśnieje pełnią swego piękna w obliczu Jezusa Chrystusa, w tym „obrazie Boga niewidzialnego” (por. Kol 1, 15), i „odblasku Jego chwały” (por. Hbr 1, 3), „pełnym łaski i prawdy” (por. J 1, 14): On jest

---

\* Fragmenty encykliki Jana Pawła II *Veritatis splendor* (numery 1, 2 oraz 99). Tytuł pochodzi od redakcji „Ethosu”.



„drogą i prawdą, i życiem” (J 14, 6). Dlatego ostatecznej odpowiedzi na każde pytanie człowieka, zwłaszcza na jego pytania religijne i moralne, udziela jedynie Jezus Chrystus. Więcej: sam Jezus Chrystus jest odpowiedzią, jak przypomina Sobór Watykański II: „Tajemnica człowieka wyjaśnia się naprawdę dopiero w tajemnicy Słowa Wcielonego. Albowiem Adam, pierwszy człowiek, był figurą przyszłego, mianowicie Chrystusa Pana. Chrystus, nowy Adam, już w samym objawieniu tajemnicy Ojca i Jego miłości objawia w pełni człowieka samemu człowiekowi i okazuje mu najwyższe jego powołanie”<sup>1</sup>.

[...]

Tak więc najwyższe Dobro i dobro moralne spotykają się w prawdzie: w prawdzie Boga Stwórcy i Odkupiciela oraz w prawdzie człowieka przez Niego stworzonego i odkupionego. Tylko na fundamencie tej prawdy można budować odnowione społeczeństwo i rozwiązać najbardziej złożone i poważne problemy, które nim wstrząsają, a przede wszystkim przezwyciężyć różne formy totalitaryzmu, aby otworzyć drogę wiodącą ku autentycznej wolności osoby. „Totalitaryzm rodzi się z negacji obiektywnej prawdy: jeżeli nie istnieje prawda transcendentna, przez posłuszeństwo której człowiek zdobywa swą pełną tożsamość, to nie istnieje też żadna pewna zasada, gwarantująca sprawiedliwe stosunki pomiędzy ludźmi. Istotnie, ich klasowe, grupowe i narodowe korzyści nieuchronnie przeciwstawiają jednych drugim. Jeśli się nie uznaje prawdy transcendentnej, triumfuje siła władzy i każdy dąży do maksymalnego wykorzystania dostępnych mu środków, do narzucenia własnej korzyści czy własnych poglądów, nie bacząc na prawa innych. [...] Tak więc nowoczesny totalitaryzm wyrasta z negacji transcendentnej godności osoby ludzkiej, będącej widzialnym obrazem Boga niewidzialnego i właśnie dlatego z samej swej natury podmiotem praw, których nikt nie może naruszać: ani jednostka czy grupa, ani klasa, naród lub państwo. Nie może tego czynić nawet większość danego społeczeństwa, zwracając się przeciwko mniejszości, spychając ją na margines, uciskając, wyzyskując czy usiłując unicestwić”<sup>2</sup>.

Dlatego nierozzerwalny związek prawdy z wolnością – który wyraża istotną więź między mądrością a wolą Bożą – ma niezwykle doniosłe znaczenie dla życia ludzi na płaszczyźnie społeczno-ekonomicznej i społeczno-politycznej, jak to wynika z nauki społecznej Kościoła, która „należy [...] do dziedziny [...] teologii, zwłaszcza teologii moralnej”<sup>3</sup> – oraz z jej prezentacji przykazań,

<sup>1</sup> Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, nr 22.

<sup>2</sup> Encyklika *Centesimus annus* (1 maja 1991 r.), nr 44: AAS 83 (1991), s. 848-849; por. Leon XIII, Encyklika *Libertas praestantissimum* (20 czerwca 1888 r.): *Leonis XIII P. M. Acta*, VIII, Romae 1889, s. 224-226,

<sup>3</sup> Encyklika *Sollicitudo rei socialis* (30 grudnia 1987 r.), nr 41: AAS 80(1988), s. 571.



które rządzą życiem społecznym, gospodarczym i politycznym nie tylko w kategoriach ogólnych postaw, ale także w odniesieniu do określonych sposobów postępowania i konkretnych czynów.







# **AUTORYTET A PRAWDA**







OBJAWIAĆ OSOBĘ ...  
KAROL WOJTYŁA: ETYK WŚRÓD ETYKÓW  
URZECZONYCH OSOBĄ  
(Mistrz widziany oczyma ucznia)<sup>1</sup>

*Nikt słuchając wykładów Autora „Miłości i odpowiedzialności” lub czytając jego dzieła [...] nie mógł się oprzeć przemożnemu naporowi żywego świadectwa, składanego przezeń godności osoby. Urzeczenie osobą, jej godnością, oraz troska o fascynowanie nią innych stanowiły duszę tego świadectwa.*

**Jak uprawiać etykę?**

Wciąż stawia mi ktoś to pytanie. Stawiam je wówczas również samemu sobie. Zawsze też wtedy myślę, jak by pytającemu o to odpowiedział sam Karol Wojtyła, mój Mistrz.

Sądzę, że jego odpowiedź, samorzutna i najkrótsza, ale też przede wszystkim do samego siebie skierowana, byłaby chyba taka: Tak, jak czynił to On, Bóg-Człowiek.

Jak uczynił to zwłaszcza w czasie ostatniej wieczerzy wobec uczniów, kiedy to skierował całe ich spojrzenie – poprzez siebie – w stronę Boga, ich Ojca. I zaraz potem rzucił się im do stóp, i umywał je, by gest ten bezsłownie skomentować: **Zobaczcie, k i m j e s t e ś c i e**, skoro dziećmi takiego Ojca jesteście!

Lub jak uczynił to w czasie rozmowy z Piłatem: kiedy to – nieustraszony groźbą śmierci krzyżowej – uroczyście oświadczył, iż po to się urodził i po to przyszedł na świat, by dać świadectwo prawdzie, i że człowiek odnajduje siebie i spełnia sam siebie wtedy tylko, gdy wybiera posłuszeństwo prawdzie. W czasie tej rozmowy ani razu nie pada z ust Boga-Człowieka słowo: Bóg. Mowa jest tu tylko o Prawdzie. Za to z ust samego Piłata padną na koniec zaskakujące słowa, słowa różne od wszystkich, jakich by można się było spodziewać po jego wyznaniu niewiary w prawdę: **E c c e h o m o ! O t o C z ł o w i e k !**

Samemu zaś rozmówcy, pytającemu o to, jak uprawiać etykę, odpowiedziałby mój Mistrz zapewne tak oto: trzeba człowiekowi odsłonić człowieka w człowieku i pomóc mu wybrać prawdę o jego wielkości. I zacząłby chyba od propozycji doświadczenia samego siebie, jak czynił to Sokrates, przypominając napis na obelisku świątyni w Delfach: „Poznaj samego siebie!” Poznaj –

<sup>1</sup> Wykład przedstawiony w ramach sympozjum: „Etica e poetica, la concezione della persona in Karol Wojtyła”. Z okazji 50. rocznicy kapłaństwa Jego Świątobliwości Jana Pawła II. 19 X 1996 r. Aula Uniwersytetu „Gregorianum”, Rzym.



i wybierz – prawdę o sobie! Nie przestałby jednak przy tym ni chwili bodaj myśleć, że definitywne Słowo prawdy o człowieku wypowie mu dopiero sam Bóg-Człowiek, Jezus Chrystus. Wypowie mu je Słowo, poprzez które sam Ojciec objawi człowiekowi, swemu dziecku, czynem Wcielenia Swego Jednorodzonego Syna, czyli aktem oddania się człowiekowi bez reszty, ile człowiek sam w sobie jest wart, skoro – w oczach samego Boga-Ojca – takiego Daru jest wart, Daru Swego Jednorodzonego Syna, Daru, nad który większego niepodobna pomyśleć.

Ale przecież i On, Jezus Chrystus, Bóg-Człowiek, zacznie dzieło budzenia człowieka w człowieku mówiąc mu – podobnie jak czynił to przedtem Sokrates – o konieczności „powtórnych narodzin”, o konieczności poznania siebie: odnalezienia siebie w prawdzie i wyborze prawdy o sobie. Czyż nie tak było w czasie owej nocnej rozmowy Chrystusa z Nikodemem? „Trzeba ci się na nowo narodzić...”.

Istotnie. Człowieka trzeba spotkać tam, gdzie jest, aby go nie zostawić tam, gdzie jest. Trzeba mu pomóc się odnaleźć, i pomóc mu przez to „urodzić się samemu na nowo”...

„Gratia non tollit naturam sed eam supponit et perficit”.

„Łaska nie przekreśla natury, lecz ją zakłada i udoskonala”.

Oto dlaczego i Karol Wojtyła, etyk, idący tropem Etyka Wszechczasów: Jezusa Chrystusa, staje obok człowieka na jego drodze, proponując mu wgląd w samego siebie. Proponuje mu na tejże drodze spojrzenie na siebie najpierw w oknie własnego czynu. Ale też zaraz podsunie mu drugie okno, okno czynu Boga-Człowieka. Czynu Boga, który z miłości do człowieka decyduje się stać człowiekiem i sam staje przy nim na jego drodze. Czyni to, by odsłonić człowiekowi jego oblicze w całym blasku prawdy o nim, prawdy o jego wielkości. Wszak prawda o nim nie może go nie zafascynować, gdy tylko sam siebie zobaczy w jej blasku. Ale prawda o nim może go także przerazić, wywołać lęk na widok trudu udźwignięcia całego ciężaru swej wielkości. Może go skłaniać do ucieczki. Przed nią, czyli przed samym sobą. „Fascinosum i tremendum” idą w parze. „Nie lękaj się!” – powie mu wtedy Chrystus, jak ongiś powiedział do Piotra.

„Nie lękajcie się!” – powtórzy za Chrystusem Karol Wojtyła: Piotr naszych czasów, do nas, swych współczesnych. Przecież On po to stanął na naszej drodze, aby pomóc nam udźwignąć naszą wielkość. Odtąd ciężar prawdy będzie unosił tego, kto tylko pozwoli Chrystusowi dźwigać go wraz z Nim.

„Non abbiate paura!”

Te słowa mego Mistrza etyki nie przestają brzmieć w mych uszach od chwili, gdy przerwały ciszę modlitewnego skupienia ludzi wypełniających po brzegi plac św. Piotra w Rzymie w dniu inauguracji pontyfikatu Jana Pawła II 22 października 1978 roku. Wszystko, co powiem poniżej, będzie poniekąd jedynie próbą ich nagłośnienia...



## 1. DROGĄ CZŁOWIEKA W STRONĘ CZŁOWIEKA CZŁOWIEK W OKNIE SWEGO CZYNU

Etyka tedy odnajduje samą siebie dopiero wówczas, gdy staje się orędziem o godności osoby. Głównym przeto, jeśli wręcz nie jedynym zadaniem etyka, właściwą jego rolą, jego posłannictwem wobec ludzi jest pozostawanie w służbie tego orędzia. Głoszenie go w sposób najbardziej przekonywający, efektywny. I to jest właściwie wszystko, co mam – w ślad za swym Mistrzem – do powiedzenia na temat tego, jak widzę etykę i jak widzę rolę tego, kto ją uprawia.

Równocześnie zdaję sobie dokładnie sprawę z tego, że właściwy problem zaczyna się gdzie indziej, nieco dalej. Polega on na wskazaniu owego maksymalnie skutecznego sposobu głoszenia orędzia o osobie. Który to sposób jest najodpowiedniejszy, najwłaściwszy, najskuteczniejszy? Jak pouczyć, by poruszyć, „docere per movere”? Oto pytanie!

Czy sposób ów nie polega koniec końców na objawianiu osoby, na ukazaniu jej w całym blasku prawdy o niej? Na ujawnianiu człowiekowi wszelkimi dostępnymi środkami, że w świecie nas otaczającym nie istnieje nic, co byłoby bardziej godne od osoby lub nawet jej równie godne, że osoba to moralny absolut?

Ale oto kolejne pytanie: jak to konkretnie robić? Czy najstosowniejszym środkiem do tego celu jest pisanie rozpraw etycznych, publikowanie podręczników w wysokich nakładach? Nie chciałbym w niczym umniejszać ich społecznej przydatności do wyżej wymienionego celu.

Zauważmy jednak. Jezus Chrystus nie pozostawił po sobie żadnego pisanego słowa. Czy lekceważył słowo? Skądże? Wszak sam jest Słowem, które ciałem się stało, by do końca objawić człowiekowi jego wielkość i poruszyć go do jej wyboru. Po to zstąpi z nieba na ziemię. Lecz po to samo też nie zstąpi z krzyża, choć będzie do tego prowokowany wyzwaniem: Jeśli teraz zstąpisz z krzyża, uwierzemy ci, żeś z nieba zstąpił. On jednak nie zstąpił z krzyża. Czy dlatego, że nie mógł, czy też dlatego, że nie chciał? Dlaczego nie zechciał zstąpić? On milczy. Nie. Nowego cudu wszechmocy nie będzie. Teraz chodzi bowiem o inny cud, największy z możliwych. Naoczny świadek owego bezsłownego czynu uwieczni całą głębię jego wymowy krótkim zapisem: „Et nos credidimus caritati”. Będzie to czyn dobrowolnej rezygnacji z wszechmocy: szczyt objawienia sedna Miłości Miłosiernej. Będzie to apel Miłości do wolności człowieka, apel Miłości rozbrajającej się całkowicie z Wszechmocy, apel Miłości objawiającej człowiekowi prawdę o nim samym do końca ... tylko i wyłącznie miłością do końca.

A Sokrates? – by sięgnąć znowu do ludzkiego przykładu mędrca z Aten<sup>2</sup>. Również i on nie pozostawił po sobie żadnego pisanego dzieła. Nie dlatego, że

<sup>2</sup> Por. Th. D e m a n OP, *Chrystus Pan i Sokrates*, Warszawa 1953.





pisać nie umiał lub był leniwy. A mimo to potomność obdarzyła go szacownym imieniem ojca etyki. Skoro jednak nie pisał, to czymże sobie zasłużył ojciec logiki na nie mniej zaszczytny tytuł ojca etyki? Czy nie tym, że kazał Platonowi wracać samotnie do domu, gdy tenże zjawił się nocą w jego celi więziennej, by zapronować swemu Mistrzowi ucieczkę z więzienia. Ucieczkę, czyli zdradę prawdy: ucieczkę przed swą wielkością. Sokrates daje ostatnią szansę uczniowi – i samemu sobie. Zostaje, wybierając śmierć bohatera. Ale Platon, wracając samotnie do domu tej nocy, rodzi człowieka w Platonie. Co więcej, rodzi swą Akademię, w której witać będzie swych przyszłych uczniów słowami: „Diligere veritatem, omnem, et in omnibus”.

Do tego ostatecznego wyboru Sokrates przygotowywał siebie samego – a przy okazji swoich uczniów – przez całe swe życie.

Jacques Maritain w swej *La philosophie morale* nazywa Sokratesa „odkrywcą moralności”. Podkreśla, że to on wskazał na znak równości pomiędzy wrażliwością na godność osoby a wrażliwością moralną w czasie, kiedy wrażliwość moralną nagminnie utożsamiano z wrażliwością na własne szczęście. Nie to jeszcze było jednak powodem uznania go za ojca etyki. Wszak to samo wieścili Ateńczykom także inni, jak choćby dramaturg Sofokles przez usta młodej Greczynki, Antygony, w amfiteatrze u stóp Akropolu. Czy zatem Sokrates nie zarobił sobie na ojcostwo etyki ostatecznie przez to, że cały sens swego życia upatrywał wyłącznie w niestrudzonej służbie odkrywania godności człowieka wśród siebie współczesnych i wzbudzaniu w nich absolutnego dla niej respektu?

nie chodzi o to, by żyć, ale o to, by godnie żyć!

Służbę tę Sokrates nazywał nawet duszpasterzowaniem. I przyrównywał ją do roli akuszerki. Nie można się za nikogo narodzić. Ale można mu w tym pomóc, ułatwiając drugiemu poznanie samego siebie, samopoznanie. Odkrycie siebie w sobie Sokrates uważał za rzecz istotnie rozstrzygającą w kształtowaniu się autentycznej postawy moralnej człowieka. Wykluczał bowiem możliwość, by ktoś mógł zachowywać się w sposób uwłaczający swej godności, gdy tylko ją dostatecznie rozpoznał, gdy tylko poznał samego siebie. Gdyby wówczas ceną jej ocalenia okazała się utrata własnego życia, zapłacenie jej byłoby moralną oczywistością. Sokrates był konsekwentny do ostatka. Spełnił, co głosił. Pokazał on czynem, iż nie chodzi o to, by żyć, lecz o to, by godnie żyć. Jego ostateczna decyzja, decyzja zgody na własną śmierć, ma po dziś dzień odkrywczą i mobilizującą dla wielu moc. Pomaga niejednemu we własnych narodzinach moralnych.

Ale Sokrates, nim jeszcze umarł, akuszerował już w tych narodzinach asystując innym w „samopoznaniu”. Stosował przy tym metodę „per opposita cognoscitur”, tj. metodę kontrastu, pokazując, że ja, ty, on, ona, my... jesteśmy nieprzyrównywalni do czegokolwiek innego w świecie. Kontrast ten pokazywał słowem, niekiedy zaprawionym trzeźwiącą ironią.



Bynajmniej nie kpił z drzew, gdy mówił, że go niewiele interesują. Kpił raczej z tych, którzy jednym tchem, z równą powagą mówili o drzewach i o człowieku, którzy człowieka na równi z wierzbą uznawali za część kosmosu. Posługując się kontrastem wspomaganym ironią, żywił nadzieję na przebudzenie swego rozmówcy, na ozdowieńczy wstrząs odkrycia w sobie godności człowieka, jego „inności” w świecie. Czy kosztem degradacji kosmosu? Bynajmniej! Trudno przecież pomyśleć wspanialsze tło jako kontrast do pokazania dostojności człowieka. Na takim tle człowiek nic nie traci. Owszem, jeszcze zyskuje, skoro nawet do takiego tła porównany okazuje się... niezrównany. Wierzby są piękne i mogą zachwycić. Podobnie jak gwiazdy. Mogą też, a nawet winny – gdy tylko umie się na nie patrzeć! – wyzwalać w nas radość z samego faktu, że są. A przecież wolno pastuszkom ścinać gałązki wierzb i kręcić fujarki, by potem wygrywać na nich melodie, by się bawić. Wolno też, a nawet trzeba karczować wierzby, gdy stają się przeszkodą w zbudowaniu nowej drogi z wioski do wioski lub w skróceniu czy wyprostowaniu drogi starej. Aby ludziom było bliżej do siebie. Rzecz nie do pomyślenia, aby coś podobnego wolno było zrobić z kimkolwiek z ludzi, nawet dla dobra całej ich reszty. Byłby to moralny absurd. Kto w ten sposób chciałby mierzyć swe działanie, dawałby dowód, że pilnie potrzebuje narodzin. Nie ma najmniejszego pojęcia, w czym tkwi istotna wartość całej reszty, której chce „służyć”. Nie widzi, że wartość reszty dostrzega ten dopiero, kto dostrzega i docenia wartość każdego z osobna. Bez wyjątku. Dlatego też morderca jest nieskończenie bardziej pożałowania godny od swej ofiary, nawet gdyby mordował „pro publico bono”. Szczęśliwsza jest ofiara krzywdy od swego krzywdziciela!

Nie wyobrażam sobie, by etyk naszych dni miał lub mógł inaczej od Sokratesa widzieć i próbować wypełniać swe społeczne posłannictwo. Wypełnianie tego posłannictwa może oczywiście przybrać różną postać, również formę pisania podręczników lub monografii etycznych. Rzecz w tym, czym i jak wypełni się zawartość owych podręczników i monografii. Rozstrzygające wydaje się tu jedno: skupienie całej uwagi na ogniskowej moralności, jaką jest jej absolut: o s o b a , j e j g o d n o ść.

Efekt ten osiąga Pascal w *Myślach* prostymi, krótkimi, lapidarnymi formułami lepiej chyba od niejednego potężnego objętościowo podręcznika etyki. „Człowiek jest tylko trzcina, najwątliwszą w przyrodzie, ale trzcina myślącą...”

„[...] przestrzenią wszechświat ogarnia mnie i pochłania jak punkt: myślą ja go ogarniam”.

„Wszystkie ciała, strop niebieski, gwiazdy, ziemia i jej królestwa nie mogą się równać wartością z żadną myślą; ona zna to wszystko i siebie, a ciała nic nie znają”.

„Wszystkie ciała i wszystkie umysły razem, i wszystkie ich twory nie są warte najmniejszego drgnienia miłości: jest bowiem z dziedziny nieskończenie wyższej...”.



Niczym żywe echo tych słów brzmią w mych uszach po dziś dzień słowa Jana Pawła II, wypowiedziane przed dziesięciu laty w auli Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego do ludzi nauki, słowa nieco inne, lecz wyrażające dokładnie te same – Sokratejskie i Pascalowskie z ducha – treści:

„Człowiek jest podmiotem pośród świata przedmiotów dlatego, że jest zdolny poznawczo obiektywizować wszystko, co go otacza. Dlatego, że przez swój umysł zwrócony jest «z natury» ku prawdzie. W prawdzie zawiera się źródło transcendencji człowieka wobec wszechświata, w którym żyje”.

Jest to – w pierwszym niejako rzucie – transcendencja przez prawdę.

„Właśnie poprzez refleksję nad własnym poznaniem człowiek objawia się samemu sobie jako jedyne jestestwo pośród świata, które widzi się «od wewnątrz» związane poznana prawdą – związane, a więc także «zobowiązane» do jej uznania, w razie potrzeby także aktami wolnego wyboru, aktami świadectwa na rzecz prawdy. Jest to uzdolnienie do przekraczania siebie w prawdzie. Poprzez refleksję nad własnym poznaniem człowiek odkrywa, że sposób jego bytowania w świecie jest nie tylko całkowicie r ó ż n y od wszystkiego innego pośród świata, lecz że jest także w y r ó ż n i o n y, nadrzędny wobec wszystkiego innego w jego obrębie. Człowiek zauważa po prostu, że jest osobowym podmiotem, osobą. Staje oko w oko wobec swej godności!”

Trudno teraz tutaj w tej auli Papieskiego Uniwersytetu Gregoriańskiego nie spróbować przynajmniej przybliżyć całego kontekstu, atmosfery i uroczystej oprawy, jaka towarzyszyła słowom przesłania kierowanego przez Papieża do ludzi nauki. Mówił on:

„Kiedy przemawiam do Was, czcigodni Państwo, mam przed oczyma duszy wszystkie te środowiska, te wspólnoty, w których służba poznaniu – czyli służba Prawdzie – staje się podstawą kształtowania człowieka. Wiemy, że był Ktoś, kto powiedział: «poznacie prawdę, a prawda uczyni was wolnymi» (por. J 8, 32). Te słowa Chrystusa odzywają ze szczególną mocą właśnie tu, w auli uniwersyteckiej [...]. Odzywają, a zarazem znajdują swe naturalne dopełnienie w słowach św. Pawła: «Prawdę czyńcie w miłości» (por. Ef 4, 15). Służąc prawdzie z miłości do prawdy i do tych, którym ją przekazujemy, budujemy wspólnotę ludzi wolnych w prawdzie, tworzymy wspólnotę ludzi zjednoczonych miłością do prawdy i miłością wzajemną w prawdzie, wspólnotę ludzi, dla których miłość prawdy stanowi zasadę jednoczącej ich więzi”.

I dalej:

„Człowiek też musi w imię prawdy o samym sobie przeciwstawić się dwójakiej pokusie: pokusie uczynienia prawdy o sobie poddaną swej wolności oraz pokusie uczynienia siebie poddanym światu rzeczy: musi się oprzeć zarówno pokusie samoubóstwienia, jak i pokusie samourzeczowienia. Wedle wyrażenia autora średniowiecznego: «Positus est in medio homo: nec bestia – nec deus»!

[...] Człowiek już «od początku» nęcony jest pokusą poddania prawdy o sobie władzy swej woli i umieszczenia się przez to «poza dobrem i złem» [...].



Równocześnie człowiek zostaje «od początku» wezwany, aby «czynił sobie ziemię poddaną» (por. Rdz 1, 28), co oczywiście stanowi owoc «naturalny», a zarazem praktyczne «przedłużenie» poznania, czyli «panowania» przez prawdę nad resztą stworzeń. [...] Jednakże «czynić sobie ziemię poddaną» – to znaczy także: nie uczynić siebie samego poddanym ziemi! Nie pozwolić ani poznawczo, ani praktycznie «zredukować» człowieka do rzędu przedmiotów. Zachować podmiotowość osoby w obrębie całej ludzkiej praxis. Zabezpieczyć tę podmiotowość również w ludzkiej zbiorowości: w społeczeństwie, w państwie, przy różnych warsztatach pracy czy choćby nawet zbiorowej rozrywki.

Myślę, że taka jest ostateczna racja i sens tego, co współcześnie nazywa się prawami człowieka. Na gruncie metodycznego poznania, a więc nauki, tu przebiega też linia spotkania z filozofią, w szczególności z etyką – a także poniekąd z teologią<sup>3</sup>.

Czy więc nie tak trzeba dawać wyraz temu, co ma do przekazania etyka, jak czynił to Pascal, pisząc jako filozof swe *Myśli*, i jak czynił to Karol Wojtyła i czyni wciąż Jan Paweł II, filozof, teolog, duszpasterz?

Objawiając osobę osobie, objawiają oni zarazem – jako filozofowie – mistrzostwo w dziedzinie etyki...

Ale nie inne efekty uzyskują właściwymi sobie środkami również poeci, dramaturdzy, literaci. Dlaczegoż by im zatem nie udzielić głosu w wykładzie etyki, dziedzinie, w której koniec końców o jedno tylko chodzi: o objawienie osoby i jej zaafirmowanie do końca wolnym wyborem? Czy twórcy wielkiej literatury nie przejęli po części roli, którą etycy zaniedbali niekiedy z fałszywego wstydu, by przypadkiem nie uchodzić za ... literatów?

Eugeniusz Jewtuszenko powiedział, że poezja to filozofia życia w koncentracji. Oto jak kończy on jeden ze swych wierszy:

„Czym zaczął żyć?

Jeszcze nie zaczął...

Czym kochał?

Chyba nie kochałem...”<sup>4</sup>

Nie zacząłem żyć, jeśli nie zacząłem kochać. Zaczynam żyć dopiero, gdy kochać zaczynam...

Nie to tutaj jest ważne, że w sformułowaniu Jewtuszenki mamy Sokratesa i Pascala w koncentracji. Ważne jest to, że z czymś takim Jewtuszenko

<sup>3</sup> Jan Paweł II, *Jakie są perspektywy tego pokolenia?* Przemówienie wygłoszone do przedstawicieli świata nauki w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim w Auli im. Kardynała Stefana Wyszyńskiego w dniu 9 czerwca 1987 r. „L'Osservatore Romano” 8(1987) nr 5, s. 11-12. Podkreślenia w tekście – T. S.

<sup>4</sup> E. Jewtuszenko, *Wiersze*, Warszawa 1967, s. 11.



zwraca się do współczesnych sobie i jest tam u siebie doskonale rozumiany. Wmawiać zdrowemu człowiekowi, że nie żyje, gdy nie kocha, to istotnie rzecz szokująca. Ale i odkrywczą. Z tego właśnie powodu. Zaiste, taka poezja to etyka w koncentracji. Wiadomo bowiem, o jakiego życia filozofii mówi Jewtuszenko.

Świadomie nie oddziela etyki od poezji św. Franciszek z Asyżu. Biegając po osiedlach Umbrii wprawia w zdumienie mieszkańców wołaniem: „Miłość jest nie kochana!” Do etyki i poezji dodaje jeszcze coś, co jest najważniejsze. Co? Czyn świadka prawdy, czyn budziela człowieka w człowieku. Zaskoczeni jego zachowaniem mieszkańcy skłonni byli wpiernić sędzić, że oszalał. Lecz wnet przyszedł moment otrzeźwienia: a może to nie on, Franciszek, oszalał, lecz my, którzyśmy jego zachowanie za coś szalonego, a swój pełen świętego spokoju bezwład za coś normalnego, wzięli?

Wydaje mi się, że swoje posłannictwo etyk – czy to jako autor, czy to jako wykładowca i pedagog, duszpasterz-budziela – wypełnia, gdy dopuszcza do głosu tych, którzy potrafią w taki oto sposób odkrywać osobę. I gdy sam próbuje to jakoś na swój sposób – także poza salą wykładową i warsztatem pisarskim – robić.

Przykładem takiego rozumienia i spełniania swego posłannictwa był dla mnie – i jest znowu – mój Mistrz etyki. Ucząc etyki i pisząc książki z jej zakresu nie kodyfikował on wyraźnie swej roli etyka. Nikt jednak słuchając wykładów Autora *Miłości i odpowiedzialności* lub czytając jego dzieła, nawet tak niełatwe jak *Osoba i czyn*, nie mógł się oprzeć przemożnemu naporowi żywego świadectwa, składanego przezeń godności osoby. Urzeczona osobą, jej godnością, oraz troska o fascynowanie nią innych stanowiły duszę tego świadectwa.

Nie wszyscy słuchacze wykładów wiedzieli wówczas o unii osobowej etyka Karola Wojtyły i poety Andrzeja Jawienia czy Stanisława Grudy, poety, który wkładał w usta męczennika prawdy, biskupa krakowskiego Stanisława, słowa: „Myślał może Stanisław, nie pomogło słowo, pomoże krew...”. Gdy się jednak o tym dowiadawali, rzadko bywali tym zaskoczeni. Poeta Andrzej Jawień był ciągle obecny w Karolu Wojtyle etyku: wykładowcy i autorze. I nie tylko w wykładowcy i autorze. Lecz nade wszystko w świadku głoszonej prawdy, świadku, który potrzebował języka proroków, którzy – jak Paweł w Atenach – sięgali często do języka wieszczów.

Gdy więc Karol Kardynał Wojtyła, duszpasterz „ziemi trudnego wyzwania”, z bólem zauważa, iż jego rodacy czasu PRL-u zaczynają samych siebie niewolić godząc się na życie w samozakłamaniu, gdy na próby gwałcenia ich sumień przez narzuconych im z zewnątrz komunistycznych rządców pytaniami w rodzaju: „Ile jest 2 + 2 ?” – poczęli z przymrużeniem oka usłużnie im odpowiadać pytaniem: „A ile sobie pan dyrektor życzy?”, a nawet chęć się tym swoim – godnym ubolewania – cwaniactwem („polska rzodkiewka”),



wówczas Autor *Osoby i czynu* rzuci w stronę wykrzywających swe sumienia Polaków pełne gorczy pytanie: „Czyż może historia płynąć przeciwko prądowi sumień?”

Tak, może. Ale czy wolno komukolwiek kiedykolwiek na to się zgodzić, skoro zgoda na samozakłamanie to zgoda na samozniewolenie, to hołd złożony przez wolność przemocy, to samobójstwo wolności, to staczanie się człowieka w stronę moralnej śmierci? Wybierz prawdę! Jedynie wybierając prawdę wybierasz wolność. Jedynie prawda wyzwala. Utworowi, w którym Kardynał Wojtyła tak mocno przestrzegł i upomniał swych rodaków, dał tytuł: *Myśląc Ojczyzna...*

Tak oto ten jeden jeszcze przypadek unii duszpasterza i poety w filozofie-etyku nie jest więc wcale aż tak przypadkowy. To nieprzypadkowy przypadek...

Są osoby, które mi wyznały, iż ukształtował je w całym ich duchowym profilu jeden jedyny werset Karola Wojtyły, wzięty z jego poematu o nie mniej wymownym tytule *Narodziny wyznawców*:

„Bo jeśli prawda jest we mnie, musi wybuchnąć. Nie mogę jej odepchnąć, bo bym odepchnął sam siebie”.

Bo bym odepchnął sam siebie...

Filozof Wojtyła nie powie tu: odepchnąłbym samego siebie jako „auto-transcendencję wolności w prawdzie”, chociaż gdzie indziej zauważy, iż określenie to najdobitniej i najbardziej precyzyjnie oddaje istotę człowieka jako bytu osobowego. Powie o nim: „to drugie imię osoby”.

Dlaczego więc rezygnuje z tego określenia? Chyba dlatego, że – jako duszpasterz zatroskany o człowieka – widzi prostsze i daleko skuteczniejsze od języka filozofów sposoby objawiania człowieka człowiekowi, zarówno jego wielkości, jak i sedna jego dramatu: dramatu sprzeniewierzenia się prawdzie. Wybiera więc możliwie najcelniejsze sposoby fascynowania człowieka prawdą o jego wielkości i niepokojenia dramatem jej odrzucenia...

Bo jeśli prawda jest we mnie, musi wybuchnąć.

Nie wolno mi jej odepchnąć, bo bym odepchnął sam siebie.

A jeśli ją odepchnął?

## 2. W STRONĘ CZŁOWIEKA DROGĄ BOGA-CZŁOWIEKA CZŁOWIEK W OKNIE CZYNU BOGA-CZŁOWIEKA

Oto dlaczego poszukiwanie najbardziej skutecznego sposobu odkrycia godności osoby ludzkiej, i jej ocalenia, nie może etyka nie zaprowadzić do chrześcijaństwa, do spotkania z samym Chrystusem, i nie może nie wzbudzić w nim pragnienia prowadzenia do Niego innych. Z zamiarem skłonienia ich do spojrzenia na własną osobę z perspektywy czynu Wcielającego się Boga:



Verbum Caro, Deus Homo. Gdyby więc nawet chrześcijaństwo uznać za wielki mit, jak chcą niektórzy, nie można by mimo to odmówić mu jego odkrywczej i niepokojącej godnością człowieka mocy.

Chcemy tego dowodów? Mamy je nie tylko w Polsce: „chrześcijanie niewierzący”!<sup>5</sup> Sami sobie tę nazwę wymyślili. Kto nie słyszał owego namiętnego apelu jednego z nich do teologów katolickich, by nie ulegali pokusie „świeckiego humanizmu” i nie zabierali przez to ludzkiej kulturze jedynej szansy pozostania na... ludzkim poziomie? Trzeba przejść siebie, by pozostać... sobą!

Już wyżej podkreśliłem, że wartość ludzkiej społeczności dostrzega się dopiero wówczas, gdy widzi się i docenia wartość każdego człowieka z osobna. **K a ż d e g o . . . z o s o b n a !**

„A On postawił przed nimi Dziecko”...

„Kto przyjmuje j e d n e g o z tych moich Najmniejszych, ten przyjmuje M n i e”!

Tu właśnie jawi się chrześcijaństwo z właściwą mu perspektywą spoglądania na osobę, tu tkwi chrześcijaństwa dogłębnie odkrywczą – i zbawczą zarazem – moc.

Ale etykowi, który jest chrześcijaninem, nie wolno nigdy przeoczyć, jak bardzo ta perspektywa leży na linii naturalnych przeczuć moralnych ludzi wszystkich epok<sup>6</sup>. Wartość każdego z... osobna. Czy nie tutaj tkwią korzenie polskiego słowa „osoba” i tegoż słowa najistotniejszy rdzeń znaczeniowy? I czy nie od tej strony dopiero odsłaniają się nam najgłębsze korzenie osobowej godności ludzkiego indywiduum – pomimo całej jego tajemniczości? Człowiek, każdy z osobna, to w y j ą t e k p o ś r ó d w y j ą t k ó w.

Istotnie, trzeba już sporo wiedzieć o osobie, aby szukać dla niej miejsca na parnacie tego widzialnego świata. Wszystkie wyniki sondaży czynionych przez filozofów, niezależnie od tego, z jakich obszarów osoby pochodzą pobrane przez nich „próby”, jednoznacznie prowadzą na ten szczyt: „Persona est aliquid perfectissimum in entibus”. A przecież – mimo całej doniosłości tego rodzaju badania osoby – właściwe jej odkrycie leży poza jego obrębem, powyżej granicy wszystkiego, co porównywalne i dlatego sprowadzalne do wspól-

<sup>5</sup> Por. M. Przełęcki, *Chrześcijaństwo niewierzących*, „Więź” 1969, nr 6; por. tegoż autora, *Wezwanie do samozatraty*, „Więź” 1973, nr 12; por. również T. Styczeń, *O wezwaniu do – samozatraty w – miłości*, „Więź” 1974, nr 17, s. 47-52. Jest to krytyczna próba kontynuowania rozważań etycznych podjętych przez Mariana Przełęckiego, określającego siebie samego mianem „niewierzącego chrześcijanina”.

<sup>6</sup> Wystarczy tu tylko przypomnieć pełne zadumy nad niezwykłością człowieka wołanie starogreckiego dramaturga Menandra z jego utworu *Misanthropos (Odludek)*:

Jakże czarującą istotą jest człowiek, gdy jest człowiekiem! Zwłaszcza, gdy je zestawić – poprzez kontrast – z wołaniem, które daje wyraz tragicznym możliwościom tkwiącym w człowieku, wołaniem, które uwieczniono w postaci napisu wrytego na Bloku Śmierci w Oświęcimiu:

Homo homini... Człowiek człowiekowi zgotował ten los!



nego mianownika. Osobę bowiem odkrywamy nie tylko wtedy, gdy zauważamy, że jest nieprzysłowna do czegokolwiek innego w tym świecie, lecz zarazem wtedy, gdy zauważamy, że każda z nich jest na swój sposób również do żadnej innej nieprzysłowna, że jest inaczej, że jest właśnie... osobno. Że jest właśnie wyjątkiem.

Osobność tę ukazuje poniekąd jedyne dla każdej osoby oblicze, zdradzające jej niepowtarzalność, nieporównywalność... Czy zauważamy jednak, że musimy się tu ciągle posługiwać językiem negacji? Cóż bowiem i jak moglibyśmy tu pozytywnego pomyśleć i powiedzieć? Możemy co najwyżej patrzeć na twarz drugiego. I... domyślać się poza nią niedostępnego nam wewnętrznego krajobrazu. Bo nawet twarz krajobraz ten bardziej osłania niż odsłania. Stąd poeta zauważy:

„Nigdy nie przejrzy nawet kochający  
waszej, o byty bezkresne, zasłony,  
bo któż potrafi czytać w jaśniejącej  
twarzy, przed którą pierzcha wzrok olśniony”<sup>7</sup>.

Oto dlaczego osoby niepodobna odkryć do końca myślą operującą zrodzonymi z porównań pojęciami ogólnymi. Oto dlaczego nie można jej wyrazić tym bardziej językiem, w którym nazwy, a nawet imiona własne, skazane są na pełnienie funkcji generalizujących. Trzeba by nam tyle różnych imion, ile jest osobowych istnień, ile osobnych istnień, ile różnych „z osobna” osób zjawiało się, zjawia i zjawi na tym świecie. I trzeba, by imiona te nie tylko zewnętrznie były „naklejane” – niczym etykiety – na osoby, ale żeby wyrażały, odsłaniały i wypowiedziały ową jedyność i niepowtarzalność każdej z osobna. Innego zatem – niż ludzkie – poznanie by trzeba, by odkryć osobę, odsłonić ją „bez reszty”. Innego – niż ludzkie – słowa by trzeba, by osobę „bez reszty” wysławić, wypowiedzieć. Czyjego?

W każdym razie, jeśli osoba jest poza granicą tego, co dostępne myśli i wyrażalne językiem, to we wszelkich próbach odkrywania osoby trzeba bezwzględnie uświadomić sobie – i innym – wagę tego doniosłego momentu, w którym staje się w obliczu niedostępnego i niewyrażalnego w osobie. Na progu jej tajemnicy. Wobec zasłony. *Ineffabilis! Niewyrażalna!*

Tym jednym słowem ostrzeżenia mówi św. Tomasz z Akwinu więcej o osobie niż wszystkie antropologie filozoficzne razem wzięte – pokartezjańskich egologii nie wyłączając! – usiłujące jakoś przecież „zdefiniować” osobę.

<sup>7</sup> „Der Liebende wird selber nie genug  
Euch überschauen, unbegrenzte Wesen;  
denn wer vermag ein Angesicht zu lesen,  
an dem sein Blick sich schimmernd überschlug”.

R. M. Rilke, *Verstreute Gedichte*



Geniusz Tomasza polega na tym, że jest tego świadom. Świadom doniosłości, a zarazem pułapu możliwości wiedzy o osobie, jaką daje jakaś jej „definicja”, i świadom granicy, od której trzeba z wszelkich definicji rezygnować. U takiego mistrza warto się uczyć! Etyki także! I jak jej uczyć!

Ineffabilis! Niewyrażalna! To wezwanie do milczenia na temat osoby w obliczu jej tajemnicy. Jakże jednak... odkrywcze jest to wezwanie! „Baczność! Osoba!” Nie miejsce już na słowa. Na co więc jest jeszcze miejsce?

Tego, kogo nie jesteśmy w stanie poznać „bez reszty”, poznajemy wszak na tyle, by dostrzec potrzebę – i możliwość – zaafirmowania go „bez reszty”. W tym przypadku jednak „bez reszty” znaczy „w całości”, tj. wraz z jego tajemnicą. A przecież właśnie wtedy wzmaga się w nas potrzeba przejrzania tej tajemnicy do dna. Zwłaszcza gdy powinność afirmowania osoby staje się potrzebą zaafirmowania jej jedyności w niej samej i dla niej samej, potrzebą serca. Nie czysto poznawcza to pasja, ciekawość. Tego przejrzania potrzebuje miłujący, by jego miłość mogła się stać na miarę jej adresata! By to pojąć, wystarczy przypomnieć sobie ów osobliwy rodzaj tęsknoty przeogromnej, która nas ogarnia w momencie oglądania twarzą w twarz niewypowiedzianie bliskiej osoby, w chwili, gdy dane nam jest patrzeć jej wprost w oczy. Kiedyż bardziej czujemy, że innego facies ad faciem nam potrzeba, by spotkania nasze stały się spotkaniami na miarę pojemności naszego serca?

Boecjusz wypowiedział kapitalną prawdę o osobie, określając ją jako „rationalis naturae individua substantia”, a Pascal nazywając ją „trzcina myślącą”, Kant umieszczając osobę w „królestwie celów w sobnych”, Scheler widząc w niej „podmiot stanowiący ognisko odniesień do wartości i ich przeżywania”... Wszystkie te próby, i szereg innych tego typu, to ważne pozycje w „odkrywaniu” osoby. Ale wszystkie one, odkrywając osobę, równocześnie „zrównują” poszczególną osobę do wszystkich pozostałych. Zamazują im twarze, odbierają im właśnie ich „osobność”, ich wyjątkowość, stawiając w rzędzie innych, niczym egzemplarz tego samego nakładu książki. Gdzież tu jest jeszcze ta oto osoba? Ta przed nami tu stojąca? I gdzie zdobyć moc, od kogo przenikliwości pożyczyć, aby się przebić poprzez zasłonę do jej „nagiej” jedyności. Aby ułatwić miłości zaafirmowanie osoby na jej miarę. To miłość przynagla do zdjęcia zasłony, czyli welonu. To ona potrzebuje objawienia osoby, jej rewelacji. „Quis ostendit nobis bona?” – to pytanie „niespokojnego serca”.

W kontekście doświadczenia tej oto potrzeby i niemocy jej zaspokojenia jakże niewiarygodnie wiarygodnie brzmi już język starotestamentowego Objawienia. Mowa tam o „wezwanii każdego po imieniu”, o wezwaniu, które stwarza obdarzając jedynym imieniem od wieków przez Miłość „pomyślanym”. Lub dodając do imienia od wieków przez Miłość „myślanego” wymiary rzeczywistego istnienia. Jestem dla Kogoś bez reszty znany i bez reszty kochany, skoro... jestem. Inaczej nie byłoby mnie! „Nie ma mnie – bez Cie-



b i e!” – zawoła dlatego św. Augustyn. Jesteś dla Kogoś bez reszty znany i bez reszty kochany, skoro jesteś! Inaczej nie byłoby c i e b i e! Jesteśmy bez reszty dla Kogoś... znani i kochani, nawet jeśli sami siebie bez reszty nie znamy...

Jest tedy też Ktoś, czym widzeniem i czyją miłością moglibyśmy dotknąć drugiego wprost: „myślą i sercem”, Ktoś, w którego „blasku” można by zobaczyć osobę bez osłony, gdyby nam zechciał tego blasku użyzyć... In lumine tuo videbimus lumen!

Objawienie chrześcijańskie mówi o tej nadziei jako o nadziei spełnionej. Spełnionej przez wydarzenie, jakim jest właśnie wcielenie Słowa Bożego.

Nadzieja ta jednak zostaje spełniona nieoczekiwanie inaczej... Mrok tajemnicy osłaniającej osobność osoby ma nadal pozostać, aż skończy się czas próby dla miłości. Aby mogło być miejsce na miłość najtrudniejszą, lecz i najpiękniejszą zarazem: na miłość w postaci wiary i zaufania. Słowo Boże przychodząc w postaci człowieka do „każdego człowieka na ten świat przychodzącego”, chociaż nie odsłania niczyjej „osobności” do końca, objawia mu godność każdego z osobna do niesłychanych wprost rozmiarów. Wcielenie – to pokazowa lekcja na temat tego, ile jest wart sam w sobie każdy człowiek z osobna, skoro – pomimo grzechu! – taką wartość przedstawia dla Boga. Jest wart... wcielenia: wydarzenia Daru nad Dary. Miarą wartości człowieka, jego godności, jest czyn, na który Bóg-Ojciec był gotów wobec człowieka: „posłać swego Jednorodzonego Syna na świat”, „na okup za nas”. Dać nam Go w Darze to oddać nam Samego Siebie w darze. Ten Dar to przez samego Boga podjęta „ostateczna próba” przekonania każdego z osobna, ile jest wart. Wszak poprzez ten Dar wyznaje On każdemu z nas: bez ciebie cały ten świat nie byłby dla mnie tym samym światem. Czy potrafimy inaczej pojąć Jego słowa: „Daj mi pić!” – wypowiedziane przy studni Jakuba?

Tak więc fakt i akt tego Daru to rzecz zdumiewająca. Ale czyż bardziej nie olśniewa to, dlaczego Bóg to czyni: *Cur Deus homo?* Czyż nie po to, by człowiekowi objawić człowieka do końca i pociągnąć go ku sobie darem miłości do niego?

*Propter nos descendit de coelis!*

Słowo Wcielone u stóp niewiernego ucznia ma pod tym względem wymowę „lekcji pogładowej”, wymowę uniwersalnego, a zarazem najbardziej zindywidualizowanego symbolu: Bogu chodzi o położenie wszystkiego „u stóp” każdej z poszczególna osoby, z Samym Sobą włącznie, by w ten sposób wywołać w niej błysk olśnienia: zobacz, kim jesteś, skoro jesteś tym oto dla mnie! Po to „Słowo ciałem się stało i zamieszkało wśród nas”.

Słowa te to skrót Ewangelii: radosnej wieści o spotkaniu Boga z każdym z osobna, wieści o spotkaniu objawiającym osobie osobę. Ewangelia jest w całości tymi spotkaniami wypełniona. Każde z nich tchnie jedynością, *sui generis* wyłączością. Każdemu z osobna wyznaje Bóg w Słowie Wcielonym swą – za każdym razem inaczej – jedyną w swym rodzaju nieskończoną



miłość. Każde spotkanie w Ewangelii, nie tracąc nic ze swej jedyności, jest zarazem paradygmatem spełnionej nadziei każdego człowieka: moje spotkanie z Nim też jest takie, jedyne, „osobne”. I nie może być inne! Każde jest jedyne. Każde też jest zapowiedzią spotkania bez zasłony, facies ad faciem, spotkania w Odwiecznej *Communio Personarum*. Dziś jeszcze będziesz ze Mną w raju.

Jak więc ma etyk głosić orędzie o godności osoby dzisiaj? Jeśli etyka to orędzie o godności osoby i jeśli etyk ma być tego orędzia głosicielem, zatroskanym o maksymalną skuteczność swego posłannictwa dla innych, to nie może nie zwrócić się on sam i nie próbować odsyłać wszystkich innych do „Etyka wszechczasów”, do Etyka, jakiego dał nam Ojciec w swym Synu Jednorodzonym. Nie może nie skorzystać z tej zupełnie wyjątkowej szansy objawienia osoby, jaką jest Objawienie, stając się z wyboru tegoż Objawienia sługą. Od momentu odkrycia, że Objawienie to objawienie osoby *par excellence*, etyk nie może po prostu nie skorzystać z szansy frapowania swych współczesnych diagnostyczną mocą pytania: *Cur Deus homo? Cur?* Dlaczego Bóg człowiekiem? Pytania o niezrównanej właśnie rewelacyjnej mocy, mocy objawiającej. I mobilizującej zarazem.

Może więc tym właśnie pytaniem należałoby zatytułować podręcznik etyki dla naszych współczesnych?

Urodzony przed wiekami u stóp Mont Blanc w Dolinie Aosty święty, znany jako Anzelm z Canterbury, nie weźmie nam zapewne tego za złe. Będzie sam przez to raczej uhonorowany. Uhonorowany tym, że tytuł, który sam swej rozprawie nadał niegdyś – urzeczony godnością człowieka – promieniuje nadal niegasnącą mocą: objawia osobie osobę światłem objawiającej się w Człowieku: Jezusie Chrystusie z Nazaretu Osoby Słowa Bożego.

Sposoby najlepsze odznaczają się tym, że nie ulegają dezaktualizacji. Nie starzeją się. Są wiecznie na czasie.

Posługiwanie się pytaniem: *Cur Deus homo?*, w celu objawienia człowiekowi jego godności, jest jednym z tych sposobów. Oto dlaczego już w samym wyborze tytułu dla programowej encykliki swego pontyfikatu przez tego właśnie Papieża, w wyborze przez Ojca Świętego Jana Pawła II na jej tytuł tych dwu słów: *Redemptor hominis*, widzę świadomy zamysł mojego Mistrza etyki, by właśnie ten sposób uczynić swym własnym. Wszak słowami tego tytułu bierze on na siebie jako papież, kapłan w służbie Jezusa Chrystusa, Najwyższego Kapłana: Władcy wszystkich, który stał się sługą wszystkich – całe wyzwanie płynące z odpowiedzi na pytanie pytań człowieka, pytanie najkrótsze z możliwych i dla człowieka najważniejsze z możliwych: *Cur Deus homo? Dlaczego Bóg człowiekiem?*

Czy nie to właśnie pozwala nam zrozumieć, dlaczego Ojciec Święty, ilekroć odwiedza mieszkańców danego kraju, zanim ich osobiście spotka i dokona z nimi wymiany spojrzeń twarzą w twarz, całuje najpierw – pomny najwyraź-



niej wydarzenia w Wieczerniku – ślady ich stóp na tej ziemi, po której drogach co dnia stąpają?

Wszak niosą oni – na wszystkich tych drogach wraz z sobą – „ukrytego Boga” w sobie! Wszak z chwilą Wcielenia drogi ludzi stały się drogami kołającego wciąż do bramy ich wolności Boga-Człowieka. Odtąd więc droga każdego człowieka nie może się nie stać w szczególny sposób drogą Kościoła Chrystusowego, o ile ma on pozostać Jego Kościołem.

Człowiek jest drogą Kościoła – powie dlatego w swej encyklice *Redemptor hominis*, encyklice-programie swej posługi papieskiej Jan Paweł II, Papież Karol Wojtyła.

I to, co w niej mówi, zamienia dzień pod dniem w rzeczywistość czynu i ukazuje niestrudzenie każdym swym krokiem na wszystkich drogach ludzi współczesnego świata: objawia człowiekowi człowieka, objawia osobie osobę.

I przy tej niejako okazji wznosi się zarazem na wyżyny mistrzostwa w uprawianiu etyki...



Władysław STRÓŻEWSKI

## MAŁA FENOMENOLOGIA AUTORYTETU\*

*Podstawowym warunkiem autorytetu jest bycie w prawdzie. Zdaje się, że w tym właśnie zdaniu zawiera się cała, nie tylko mała, „fenomenologia” autorytetu.*

Co to jest autorytet? Zaczniemy od kilku uwag natury filologicznej: co znaczy słowo „autorytet”? Sprawa nie jest prosta, jeśli wziąć pod uwagę jego znaczenia występujące w różnych językach. Bo choć jego źródłem wszędzie jest łacińskie „auctoritas”, pochodzące od słowa „auctor”, co znaczy (między innymi, słowo to jest bowiem bogate znaczeniowo) „pomnożyciel”, „twórca”, „doradca”, „autor”, to jednak nie wszędzie ten sam sens wybija się na plan pierwszy. Wedle słynnego słownika Webstera (Webster’s New Collegiate Dictionary) pierwszym znaczeniem „autorytetu” jest cytat użyty dla wzmocnienia argumentacji lub obrony, dalej – źródło tego cytatu, następnie siła wpływająca na sąd czy opinię, na czwartym miejscu dopiero osoba mająca prawo wydawania obowiązujących opinii lub rozkazów, przy czym jest to wyraźnie ograniczone do opinii urzędowych. Słowniki francuskie na pierwszy plan wysuwają „władzę”, „prawo”, „urząd”, „moc prawną” (np. „władza ojcowska” – „autorité paternelle”, „moc prawa” – „autorité de la loi”), w dalszym znaczeniu dopiero „autorité” oznacza autorytet w sensie powagi przysługującej jakiemuś człowiekowi. Znaczenie wyraźnie personalistyczne ma natomiast „Autorität” w języku niemieckim: tu słowo to oznacza w pierwszym rzędzie powagę umysłową lub moralną, znakomitość w jakiejś dziedzinie wiedzy czy działalności.

W podobnym sensie używamy słowa „autorytet” w języku polskim. Precyzując nasze pytanie możemy więc bez obawy przeformułować jego podmiot i pytać nie o to, co, lecz k t o jest autorytetem, i jakie warunki muszą być wzięte pod uwagę, by na to pytanie uzyskać odpowiedź właściwą.

Autorytet jest zjawiskiem o charakterze społecznym. Być autorytetem, to być za autorytet u z n a n y m. Być uznanym – to znaczy być kimś, z czym zdaniem czy postępowaniem ktoś inny się liczy. Autorytetem można więc być wyłącznie dla kogoś innego niż podmiot, który autorytet posiada. Można

\* Przedruk za: W. Stróżeński, *W kręgu wartości*, Wyd. Znak, Kraków 1992, s. 27-32.



oczywiście twierdzić, że jest się autorytetem dla samego siebie, w ten sposób jednak wyraża się albo myśl trywialną, albo samolubne przeświadczenie o swej wyższości nad innymi, prowadzące z konieczności do mizantropii i samoizolacji: „Sam sobie sterem, żeglarzem, okrętem...”

Uznanie musi być oparte na obiektywnych podstawach. Nie można bezpośrednio stworzyć autorytetu, nie można arbitralnie powołać go do istnienia. Na autorytet trzeba zasłużyć. Znaczący to, że podmiot autorytetu musi odznaczać się obiektywnymi cechami, które urzeczywistniają się w nim w stopniu nieprzeciętnym i które sprawiają, że jest on na przykład wybitnym specjalistą w dziedzinie jakiejś nauki, znakomitym artystą lub świetnym praktykiem na polu takiej czy innej działalności. Co więcej, cechy te muszą być doprowadzone do szczególnego optimum i stać się wzorcem, którego naśladowanie gwarantuje osiągnięcie określonych wartości. Wypada jednak raz jeszcze podkreślić, że – z drugiej strony – bez społecznego uznania stanie się autorytetem jest niemożliwe: jeśli wspomniane cechy nie zostaną dostrzeżone i nie spotkają się z odpowiednim rezonansem, autorytet po prostu się nie pojawi.

Jeśli autorytetu nie można arbitralnie stworzyć drogą społecznego uznania, tym bardziej nie można tego dokonać poprzez dążenie indywidualne. Nie ma nic bardziej żenującego niż próby autokreacji autorytetu. Z autorytetem dzieje się podobnie jak ze szczęściem: najtrudniej przychodzi je osiągnąć tym, którzy najbardziej o nie zabiegają. Autorytet buduje się nie wprost, lecz jako rezultat całego szeregu czynników, których spełnianie ma niewiele wspólnego z jego ideą. Ta realizuje się na końcu drogi, najczęściej nieoczekiwanie dla tego, kto staje się jej wybrańcem. Kto wie zresztą, czy prawdziwymi autorytetami nie stają się ci właśnie, którzy najmniej o tym myślą i najmniej tego pragną.

Autorytet nie utożsamia się wszakże z byciem specjalistą. Wymaga on, aby znanstwo, wiedza, umiejętność współtworzyły osobowość „nosiciela” autorytetu. Ta nie wynika zaś z jakiegokolwiek „fachowości”, lecz konstytuowana jest poprzez odniesienie do określonych wartości moralnych. Dotykamy tu rzeczy niezwykle ważnej: pojęcie autorytetu, każdego autorytetu (nie tylko autorytetu moralnego, o którym za chwilę), implikuje moment wartości. Wydaje się, że chodzi tu przede wszystkim o dwie wartości moralne: prawdę i odpowiedzialność. Pierwsza przejawia się w wypowiedzianych sądach: autorytetem nie może być nie tylko ktoś, kto kłamie, ale nie może być nim nikt, kto prawdą nie żyje. Pod tym względem autorytet musi być jak opoka: nie wolno mu zawieść, nie wolno powiedzieć, że wie, gdy nie wie lub gdy nie jest pewny. Jego sąd, jego opinia muszą cechować się pewnością, wynikającą zarówno ze znajomości faktycznego stanu rzeczy, jak i z najgłębszego przekonania. Z tym właśnie idzie w parze poczucie odpowiedzialności: odpowiedzialności za głoszoną prawdę i za tych, którzy na nią czekają. Sąd autorytetu musi być sądem autonomicznym i niezawisłym od innych autorytetów, nie może liczyć się z poklaskiem ani nawet z uznaniem dla jego wartości. To, co obiektywnie



posiada i czym, a raczej kim jest naprawdę, zawdzięcza sam sobie. Czyni, co czynić powinien, i głosi, co wedle najgłębszego przekonania uznaje za słuszne. Zgodnie z etymologią słowa jest istotnie pomnożycielem wartości i autorem: w pierwszym rzędzie autorem – twórcą samego siebie i realizatorem warunków tych wartości, które pozwolą uznać go za autorytet. Sam jednak od potrzeby tego uznania jest wolny i o nie w żaden sposób nie zabiega. Ale też to właśnie nie przeszkadza, lecz – przeciwnie – pomaga w uznaniu go za autorytet. Dochodzimy tu do szczególnego paradoksu: otóż owa niezależność od uznania brana jest pod uwagę i akceptowana w akcie uznania. Inaczej: uznanie za autorytet akceptuje to, że sam w sobie nie potrzebuje on uznania, jest wobec niego transcendentny.

Język zna dwie formuły wyrażające istnienie autorytetu: „mieć autorytet” i „być autorytetem”. Wydaje się, że odzwierciedlają one różne stopnie zespolenia znawstwa czy umiejętności z wartościami osobowymi. Jeśli mówimy, że ktoś „ma autorytet”, przypisujemy mu go z pewną ostrożnością, obawiając się niejako, że nie jest to jego cecha bezwzględna i trwała, a więc, że może ją nawet utracić. Posiadanie autorytetu jest oczywiście w danych okolicznościach faktem, ale właśnie okoliczności muszą być brane pod uwagę, gdy fakt ten chce się bliżej scharakteryzować. Powiedzieć o kimś, że „jest autorytetem”, znaczy znacznie więcej: wszelka ostrożność jest tu niepotrzebna, zastrzeżenia – zbyteczne. „Być autorytetem” znaczy być nim bezwzględnie, a więc tak zespolić sprawność w uprawianiu swej dziedziny wiedzy czy sztuki ze swą osobowością, że jedna nie może istnieć bez drugiej. Odnosi się to zresztą nie tylko do autorytetu osobowego. Gdy odwołujemy się na przykład do autorytetu pisma, w szczególności Pisma świętego, mówimy raczej, że ono jest dla nas autorytetem, niż że ma autorytet. Skłania nas do tego przeświadczenie o występującym tu bezwzględnym związku, wręcz tożsamości, treści i prawdy, sensu i wartości. Jeśli coś analogicznego zachodzi w przypadku znawstwa i wartości osobowych, mądrości i jej podmiotu, mówienie o b y c i u autorytetem staje się w pełni uzasadnione.

Ostatni przykład pozwala nam przejść do sprawy autorytetu moralnego. Tu zespolenie wartości moralnych i osobowości musi być najściślejsze. Tylko ono gwarantuje a u t e n t y c z n o ś ć tego autorytetu i jego moc. Odkrywamy kolejny moment istotny autorytetu: szczególną siłę, wraz z którą, czy może raczej w której on się jawi. Nie ma w niej nic z przymusu: jest w niej raczej coś z fascynacji, zniewalającej może, lecz nie jakąkolwiek przemocą, ale jedynie mocą przykładu. Prawdziwy autorytet zawsze idzie w parze z wielkością. Uznając ją nie pomniejszamy siebie. Przeciwnie: wchodzimy niejako w jej krąg, pewni, że oto w jakimś zakresie naszych potrzeb znaleźliśmy nie tylko pewny punkt odniesienia i oparcia, ale i autentyczną pomoc, z której nam wolno korzystać. Gdy bowiem ktoś wie już, że stał się autorytetem dla innych, musi traktować to jako dar, którym winien się dzielić. Jego istnienie przestaje być



„byciem dla siebie”: przechodzi w „bycie dla”. Tego wymaga mądrość, bez której prawdziwy autorytet moralny nie jest możliwy. „Choćby zresztą był ktoś doskonały między ludźmi, jeśli mu braknie mądrości od Ciebie – za nic będzie poczytany” (Mdr 9, 6).

Czy można utracić autorytet? Czy można go podważyć? Odpowiedź musi uwzględnić różnicę między „mieć” i „być”. Główne niebezpieczeństwo dla autorytetu opartego na znawstwie pochodzi z możliwości popełnienia błędu. Niebezpieczeństwo to jest jednak nieuniknione i samo popełnienie błędu nie przekreśla jeszcze autorytetu. Przekreśla go natomiast nieprzyznanie się do błędu. Ktoś, kto tak by uczynił, sam sobie wydaje świadectwo, iż autorytetem nie jest. Autorytet traci się więc wtedy, gdy się go pragnie ocalić za cenę kłamstwa. Widać tu wyraźnie, jak ważną rzeczą jest powiązanie znawstwa z wartościami osobowymi, zwłaszcza zaś moralnymi. Niewierność tym ostatnim podważa wartość autorytetu, a nawet jest w stanie go unicestwić. Ktoś, kto tylko miał autorytet, może go utracić. Jeśli natomiast prawdą jest to, co powiedzieliśmy poprzednio o warunkowaniu bycia autorytetem przez wartości osobowe, jego utrata jest a priori niemożliwa. Przeświadczenie o bezwzględności prawdy nie dopuści do akceptacji kłamstwa. Błąd, jeśli został popełniony, będzie ujawniony. Fakt ten nie osłabi, lecz wzmocni autorytet przyznającego się do błędu: wszak jego wykrycie świadczy o wielkości znawstwa, przyznanie się do jego popełnienia – o wielkości charakteru.

Czy to samo powiedzieć można o autorytecie moralnym? Czynnikiem destrukcyjnym jest tu popadnięcie w winę, popełnienie zła. Przyznanie się do niego może zmazać winę, wydaje się jednak, że nie jest już w stanie przywrócić autorytetu. Kto skłamał, jest kłamcą, kto zdradził – zdrajcą. Nie można odwoływać się do prawdomówności kłamcy ani wierności zdrajcy. Nie można także uznać kogoś za autorytet moralny jedynie częściowo: wartości moralne warunkują się nawzajem i nigdy nie występują pojedynczo. Unicestwienie wierności przez niewierność, szlachetności przez podły czyn czy prawdomówności przez wydanie fałszywego świadectwa pociąga za sobą zniszczenie całej struktury moralnej człowieka.

Autorytet moralny jest czymś znacznie trudniejszym niż autorytet znawstwa czy umiejętności. W dziedzinie moralności nie można mieć autorytetu: trzeba nim być. Dlatego tak irytują nas ci, co chcą mieć autorytet moralny poprzez wiedzę o moralności, lub ci, co dla tych samych celów przykrawają moralność wedle własnej miary, sądząc, że jej częściowe spełnianie wystarczy, by stać się autorytetem moralnym dla innych. Jakże fałszywe to wyobrażenia! Nic nie demaskuje się samo tak szybko, jak fałsz w dziedzinie wartości.

Podstawowym warunkiem autorytetu jest bycie w prawdzie. Zdaje się, że w tym właśnie zdaniu zawiera się cała, nie tylko mała, „fenomenologia” autorytetu.



Robert SPAEMANN

## KONTROWERSYJNA NATURA FILOZOFII

*Jeśli filozof posiada autorytet, to może on polegać tylko na tym, że przyznaje mu się kredyt w postaci zwrócenia uwagi na jego argumenty i zastanowienia się nad nimi. [...] Społeczeństwo, w którym nie byłoby miejsca dla filozofii, pozwoliłoby na degradację sporu ideologii do poziomu procesu naturalnego.*

Każde wypowiedziane słowo wywołuje sprzeciw.  
J. W. Goethe

„Kant czy Hegel?” – tak brzmi temat tego kongresu\*. Nazwiska te reprezentują dwie z podstawowych możliwości filozoficznego myślenia. Samo opowiedzenie się za jedną z nich nie musi jeszcze prowadzić do kontrowersji. Można przecież, zależnie od indywidualnej skłonności, wybrać jedną lub drugą możliwość. Kontrowersja rozpoczyna się wtedy, gdy jedną z opcji uznaje się za lepszą, bardziej uzasadnioną, lepiej potwierdzoną przez jej rezultaty niż opcja druga. Tak właśnie jest z opcjami filozoficznymi. Pytanie o to, jak filozofować i od czego rozpoczynać filozofię, samo jest już pytaniem filozoficznym. Dlatego pytanie „Kant czy Hegel?” – wyraża nie tylko dwa sposoby filozofowania, lecz zarazem dwa przeciwstawne twierdzenia co do tego, który z nich jest lepszy. Mamy tu zatem do czynienia z kontrowersją. Należałoby zatem zastanowić się nad szczególną naturą kontrowersji filozoficznych i nad kontrowersyjną naturą filozofii.

Wszelka nauka jest kontrowersyjna. Wymiana argumentów, racji i przeciwracji należy do normalnych środków postępu poznania. Nie zawsze też wymiana ta ma nieszkodliwą formę gry, której uczestnicy są neutralni i bezstronni wobec wzajemnych racji i przeciwracji. Naukowcy nigdy nie czekają z utęsknieniem – jak tego chce ideał krytycznego fallibilizmu – na obalenie twierdzeń, na których wypracowanie poświęcili lata swego życia. Zazwyczaj określone racje można przyporządkować określonym osobom, a określone przeciwracje innym osobom. Jednakże, przynajmniej w normalnych fazach nauki, dyskusja ta odbywa się we wspólnie akceptowanych ramach teoretycznych. Pewien wspólny obszar przedmiotów, pewne metodyczne decyzje podstawowe i zazwyczaj również pewna wspólna treść teoretyczna definiują jedność określonej nauki. Tego rodzaju podstawowe decyzje umożliwiają dopiero stawianie hipotez: bez zgody bowiem co do tego, jak należy sprawdzać kon-

\* Wykład wygłoszony na Międzynarodowym Kongresie Hegel-Vereinigung 26 VII 1981 r. Opublikowany w: R. Spaemann, *Philosophische Essays*, Stuttgart 1994<sup>2</sup>, s. 104-129.



kretną hipotezę i w jakich warunkach należy ją uznać za obaloną, hipoteza nie ma żadnego sensu. Kontrowersje naukowe rozgrywają się zatem w pewnych konsensualnych ramach. Na rozstrzygnięcie sporu można mieć nadzieję tylko wtedy, gdy nie wszystko jest sporne.

Filozofia natomiast znajduje się w położeniu szczególnym. W niej wszystko jest sporne, nawet to, co to znaczy „filozofia”. Słowo to oznacza pewien zbiór czynności intelektualnych, których wspólną zasadę trudno wskazać. W latach czterdziestych Nikolai Hartmann zapytał studenta, który przybył z Fryburga do Berlina, u kogo studiował filozofię, a usłyszawszy odpowiedź: „U profesora Heideggera” – powiedział: „Pytałem, gdzie Pan studiował filozofię!” Sam Heidegger zrezygnował w końcu ze słowa „filozofia” i swe wysiłki określał po prostu jako „myślenie”. O Kancie i Jacobim Hegel mówił, że uprawiają filozofię, która „nie jest filozofią”. W stosunku do swej własnej myśli twierdził jednak, że po raz pierwszy od 2500 lat filozofia stała się nauką. Nic wszakże tak bardzo nie zaostrzyło kontrowersyjnej sytuacji filozofii jak to roszczenie. Dla jednych *Logika* Hegla jest nonsensem, którego właściwe miejsce to szafka z truciznami, jako że często na zawsze zamyka ona umysły młodych ludzi na jakiegokolwiek jasne myślenie. Poważny człowiek powinien nauczyć się dyscypliny myśli, która immunizuje go na zarozumiałe twierdzenie, że książkę tę można zrozumieć. Od czasu Schopenhauera pogląd ten jest wciąż obecny, chociaż pomimo to stale znajdowali się ludzie, którzy twierdzili, że rozumieją tę książkę, czy też raczej: że za pomocą tej książki lepiej rozumieją świat. Inni znowu wspomnianą dyscyplinę myśli, „das methodisch geübte Kannitverstan” („metodycznie wyćwiczone nierozumienie”) – jak nazwał ją Habermas, uznają za jej samokastrację. Na przykład filozofię analityczną uważają wprowadzić za zrozumiałą, jeśli nauczyć się jej języka, ale lekcję tę uznają za stracony czas, ponieważ to, co jest tu do zrozumienia, nie rekompensuje włożonego w to zrozumienie wysiłku.

Chciałbym tu pokazać, że ta istotnie kontrowersyjna sytuacja płynie z natury filozofii, że próba zakończenia kontrowersji tylko ją zaostrza i że mimo to filozofia nie jest ani bezsensowna, ani zbyteczna.

Kiedy mówię o naturze filozofii, to oczywiście natychmiast sam zmuszony jestem do powiedzenia czegoś kontrowersyjnego. Postaram się to na razie odłożyć na bok, podając niefilozoficzną definicję filozofii, która brzmi tak: „Filozofia to ciągły dyskurs o pytaniach ostatecznych”. Czym są pytania ostateczne? To pytania, które na końcu normalnych dyskursów pozostają otwarte i na których niewysuwaniu opiera się konsensualna stabilność naszej normalnej – osobistej, społecznej i naukowej – praktyki życiowej (na przykład pytanie: co mamy na myśli mówiąc o „rzeczywistości” lub gdy coś nazywamy „dobrym”? albo pytanie: jak możemy wiedzieć, że coś wiemy?). Pytania te podejmują również nauczyciele religii, prorocy, przywódcy polityczni. Filozofia różni się od ich opinii tym, że jest dyskursem na temat tych pytań.



Filozof nie jest nauczycielem z ustanowienia, lecz kimś, kto argumentuje i kto jest zainteresowany argumentami. Jeśli filozof posiada autorytet, to może on polegać tylko na tym, że przyznaje mu się kredyt w postaci zwrócenia uwagi na jego argumenty i zastanowienia się nad nimi.

Do filozofii należy w końcu ciągłość dyskursu. Rozmowy o pytaniach ostatecznych prowadzi się codziennie. Nie ma w nich tak czy inaczej określonych reguł. Istnieje co najwyżej pewien zbiór typowych sytuacji, w których pojawiają się takie rozmowy: w obliczu ważnych decyzji życiowych i ogólnie w czasie dorastania, wobec tak zwanych kryzysów życiowych, w obliczu śmierci bliskich osób, wobec kryzysów społecznych czy politycznych przełomów – lub też niezależnie od tego wszystkiego, na przykład na przyjęciu, w nocy między godziną pierwszą a czwartą, po spożyciu alkoholu. Tak zwane pytania ostateczne pojawiają się ponadto w ramach nauki, a mianowicie w jej fazach rewolucyjnych, w tak zwanych kryzysach podstaw, gdy teoria zaczyna tracić swą moc normatywną, a oczywistości przestają być oczywiste.

Tym, co odróżnia filozofię od takich dyskursów ad hoc, jest jej ciągłość. W wywołanym wieloma czynnikami kryzysie duchowym w Grecji w VI i V wieku przed Chr. powstała refleksja o pytaniach ostatecznych o takiej randze, że wywołała ona rozmowę, która aż do dzisiaj nie została przerwana. Nie oznacza to, że do dzisiaj pytania pozostały dokładnie takie same; gdyby ktoś spróbował wskazać na to, co w tej rozmowie wspólne, to próba ta byłaby niczym innym jak tylko jeszcze jednym kontrowersyjnym przyczynkiem do niej. Ciągłość jest tu raczej zapewniona przez rodzaj rodzinnego podobieństwa (w sensie Wittgensteina) stawianych kwestii. I odwrotnie: podobieństwo jest zależne od ciągłości rozmowy, w której jedna kwestia wypływa z innej. To właśnie stanowi o trudności pisania historii filozofii. Z jednej strony filozofia jest – jak mówi Hegel – „swoim własnym czasem ujętym w myśli”. Powstaje ona z ostatecznych pytań danego czasu i nie można jej zrozumieć bez odniesienia do nich. Z drugiej jednak strony włącza ona te pytania w istniejący już kontekst filozoficznej rozmowy, w którym w ciągu dziejów powstał ogromny arsenał argumentacji pozwalający na precyzację pytań i na ich metodyczne podjęcie. Wittgenstein odrzucił pojmowanie filozofii jako przekraczającego dany czas kontekstu dyskursu i zaproponował, by filozofię rozumieć jako przedsięwzięcie ad hoc. „Niepokój w filozofii pochodzi stąd, że patrzymy na nią fałszywie, a mianowicie jako złożoną z nieskończonych kresek podłużnych zamiast ograniczonych kresek poprzecznych. To przestawienie widzenia jest niezwykle trudne”. Od Wittgensteina pochodzi jednak również definicja filozofii jako „zbierania przypomnień dla określonego celu”. Cel tego zbierania stanowi o charakterze ad hoc filozofii. Jednak kreska podłużna płynie z przypomnienia tego, co zostało powiedziane wcześniej, w innych sytuacjach. Ma ono w pewnym sensie – tak jak wcześniejsze rozstrzygnięcia w angielskim „case-law” – charakter precedensu dla obecnego problemu. Wynika stąd, że



historia filozofii otrzymuje nić przewodnią, która czyni możliwym potraktowanie jej jako kontekstu dyskursu rozwijającego się wedle immanentnej logiki, niezależnie od ogólnej historii społecznej i duchowej. Jednakże właśnie wtedy, gdy traktujemy ją w ten sposób, staje się szczególnie wyraźne to, że w trakcie tego dyskursu tylko niewiele wyników było kiedykolwiek bezspornych.

Tak było od początku. W odniesieniu do pytań, które postawiła, filozofia grecka wypróbowała najbardziej radykalne i najbardziej przeciwstawne stanowiska. „Wypróbowała” nie jest tu jednak właściwym wyrażeniem. Dyskusję nad pytaniem, co mamy na myśli, gdy coś nazywamy rzeczywistym, Platon porównał z wojną, mówiąc o „bitwie gigantów o istotę” („γίγαντομαχία περὶ τῆς οὐσίας”). Nie inaczej wygląda sprawa innego ostatecznego pytania, a mianowicie pytania o to, czym jest dobre życie i które z dóbr jest najbardziej godne pożądania. M. Terentius Varro, a za nim św. Augustyn, wyliczył 288 odpowiedzi. Również bez filozofii istnieją tu różnice opinii, ale prawdopodobnie nie tak wielorakie. Filozofia wnosi roszczenie zastąpienia opinii rozumną wiedzą, roszczenie do rozstrzygnięcia sporu przynajmniej dla tych, którzy są gotowi słuchać rozumowych racji. Jednakże ideał zakończenia konfliktu powoduje zazwyczaj jego zaostrenie. Oczywiście wkrótce nauczono się żyć z konfliktem. „Bitwa gigantów o istotę” przeobraziła się w wojnę pozycyjną, a w końcu w mniej lub bardziej pokojowe współżycie stron, które „agree not to agree” (zgadzają się na brak zgody). Dochodzi do powstania szkół, sekt filozoficznych, które potem na kongresach obradują jako sekcje w odrębnych pomieszczeniach. Dyskursy, które Sokrates prowadził na rynku z każdym i które kosztowały go życie, zamienione zostają na dyskursy w ramach określonej szkoły, której członkowie podzielają pewne założenia. Od partii politycznych i sekt religijnych odróżniają się one tym, że założenia te, teoretyczne sedno doktryny, pozostają nadal przedmiotem teoretycznej refleksji i dyskusji. Dyskusja służy jednak zazwyczaj ich potwierdzeniu. Fundamentalnie różniących się oponentów rzadko przedstawia się „na żywo”. Odtworzenie stanowiska przeciwnego dokonuje się nieraz na wysokim poziomie i z autentycznym zamiarem adekwatnego przedstawienia kontrargumentu. Nie chodzi po prostu o obalenie retoryczne lub zwykłe „rozgrzanie się” poczuciem głupoty lub podłości drugiego. Niedoścignione było w tym względzie Średniowiecze. Kontrowersje filozoficzne były wówczas egzystencjalnie znacznie istotniejsze. Na prawdziwie ostateczne pytania odpowiadała chrześcijańska wiara, „*philosophia Christi*”. Pod tym wspólnym dachem rozwinęło się wiele szkół, których granice były zazwyczaj tożsame z granicami zakonów. Jeszcze mniej więcej do 1950 roku bycie dominikaninem oznaczało nauczanie, że słowo „być” jest pojęciem analogicznym – podobnie jak słowo „zdrowy”, które orzekane jest raz o człowieku, raz o powietrzu, a raz o kolorze twarzy. Natomiast franciszkanie szli za argumentami Dunska Szkota, który byt uznał za pojęcie jednoznaczne, przez co zresztą zrobił karierę w nowożytności – aż do Hegla. Dla



sytuacji średniowiecznej charakterystyczne jest to, że standardy, które określały poziom dysputy filozoficznej, były mniej lub bardziej ogólnie uznane; podobnie spierający uznawali się wzajemnie za filozofów.

Dopiero wraz z laicyzacją filozofii w nowożytności – z jednej strony – i podziałem chrześcijaństwa – z drugiej – sytuacja ta zmienia się na chwilę. Po tym, jak różne szkoły przestały już zajmować różne apartamenty zakonne pod wspólnym dachem, sam dach stał się ponownie przedmiotem namysłu. Widział to Kartezjusz i od niego pochodzi nasza metafora. Sądził on, że znalazł zasadę budowy naukowo zorganizowanego świata. Postawił też pytanie: jak człowiek powinien żyć, gdy filozofia burzy mu dach nad głową, a nowy dom nie jest jeszcze gotowy? Jego „*morale par provision*” była próbą położenia dachu na czas przejściowy. Dopiero August Comte ogłosił, że budowa została wreszcie zakończona i że można wprowadzić się do nowego wspaniałego świata nauki. Jednak próba filozofii jako „światopoglądu naukowego” nie nadawała się do stworzenia uniwersalnego konsensu, tak samo jak wszystkie inne. W imię naukowo oświeconego rozumu są toczony wojny, podobnie jak wcześniej w imię Boga.

Filozofia nowożytna jest usiana wciąż nowymi propozycjami sposobów na zakończenie sporu filozofów: czy to przez oparcie filozofii na ciągu zdań oczywistych – jak u Kartezjusza, Fichtego i Husserla, czy przez definitywne ustalenie granicy między tym, co dostępne, i tym, co niedostępne teoretycznemu badaniu – jak u Kanta i Comte’a. Inna wersja proponowała stworzenie metody, która pozwoli na formalizację wszelkich problemów filozoficznych, tak że spierający się będą musieli tylko usiąść i powiedzieć: „*Calculemus!*”, co było ideą Leibniza, która dopiero w naszym wieku rozwinęła swą moc fascynacji. Inna próba proponowała wreszcie wprowadzenie ortodoksyjnego języka, który już przy formułowaniu problemów pozwoli kontrolować kroki myślowe tak dokładnie, że nie będzie się mógł wkraść żaden błąd, a żadna decyzja lub wybór nie zostaną podjęte bez wystarczającego uzasadnienia, wszelka zaś różnica zostanie natychmiast rozpoznana i wyeliminowana u samych swych podstaw. Ideał, który stał i stoi za tymi projektami, to ideał matematycznych nauk przyrodniczych. Sądzono, że filozofii musi się powieść dołączenie do konsensualnie pewnego kroku tych nauk i ich ciągłego postępu w poznaniu.

Wszystkie te próby były skazane na niepowodzenie, przynajmniej w tym, co dotyczy ich intencji zażegnania konfliktów. Każda propozycja zgody okazywała się albo tylko jeszcze jednym poglądem w sporze szkół, albo jeśli udawało się jej na krótki czas opanować pole, to odnosiło się do niej powiedzenie Hegla: „Partia okazuje się zwycięska przez to, że rozpada się na dwie”.

Sytuacja ta w ostatnich latach zasadniczo się zmieniła. W wyniku badań historii nauki model linearnego, kumulatywnego i konsensualnego postępu wiedzy okazał się fikcją: historia nauk przyrodniczych nie jest takim mode-



lem. Zamiana jednej teorii na inną dokonuje się – jak pokazał Thomas Kuhn – nie przez obalenie tej pierwszej, lecz przez jej wyparcie, które można interpretować raczej w kategoriach darwinistycznych. Obalenie teorii w sensie ścisłym nie istnieje, a pytanie, kiedy jeden paradygmat zostaje zastąpiony innym, jest pytaniem, w odpowiedzi na które rolę odgrywają nie tylko względy pragmatyczne, lecz także osobiste i społeczne. To, że coś jest przestarzałe, nie wyraża już tego, że jest dobre lub złe, prawdziwe lub fałszywe. Jest to raczej słownik zastraszenia.

Sneed i Stegmüller podjęli próbę wypełnienia tej luki racjonalności, grożącej zniszczeniem wszelkich teorii naukowych przez nową interpretację pojęcia nauki. Według nich teorie nie są systemami wypowiedzi, które mogą być prawdziwe lub fałszywe, lecz elementarnymi strukturami pojęciowymi, z których pomocą można formułować prawa i dopiero ich prawdziwość jest sprawdzalna. Teoria nie jest zatem prawdziwa lub fałszywa, lecz mniej lub bardziej owocna i płodna. Aby usprawiedliwić nazwanie jednej teorii lepszą od innej, nie jest konieczne, aby nowa teoria została wyprowadzona ze starej jako jej graniczny przypadek, lecz tylko, aby nowa teoria tłumaczyła, przewidywała i systematyzowała to, co stara i jeszcze więcej. W odniesieniu do teorii można zrezygnować ze słowa „prawda”, a postępu nauki nie należy rozumieć jako zbliżania się do prawdy.

Interpretacja ta nie wraca wprawdzie do uznania procesu zamiany w nauce za postęp, ale mimo to chce dostarczyć kryterium rozstrzygnięcia, czy jedna teoria stanowi postęp w stosunku do innej. Kryterium to jest jednak tylko retrospektywne, ponieważ w momencie wyparcia jednej teorii przez inną nowa teoria nie mogła jeszcze udowodnić swej płodności. Nowa teoria tłumaczy często mniej niż stara. Jeśli mimo to chcemy trzymać się pojęcia nauki jako ciągłego postępu, to zakładamy tym samym, że istnieje proces selekcji, który promuje płodniejszą teorię, a zatem że istnieje rodzaj przedustawnej harmonii między teoretyczną płodnością teorii i czynnikami pozanaukowymi, które sprzyjają jej przebiciu się i ustabilizowaniu. Istnienie tego rodzaju harmonii nie jest w każdym razie oczywiste i, moim zdaniem, nie przedstawiono dotąd przekonujących argumentów na jej rzecz.

Staje zatem przed nami następujące pytanie: jeśli nauk nie można traktować jako modelu ciągłego postępu, to czy filozofia może pojmować swą własną historię i fundamentalne kontrowersje, które stanowią o niej od samego początku, według analogii zmiany paradygmatów naukowych? Moja odpowiedź brzmi: filozofia nie może tak pojmować swojej historii. Jeśli nauki przyrodnicze jako ideał konsensualnego, linearnego postępu poznania były dla filozofii ideałem wybranym fałszywie, to model zmiany paradygmatów wydaje mi się również nieodpowiedni dla interpretacji jej dyssensów i perypetii lub też może *mutatis mutandis* odpowiedni, ale owo „*mutandum*” jest tu decydujące – i to z dwu powodów. Po pierwsze perypetie filozoficzne są bardziej r a d y k a l n e



niż zmiany paradygmatów w nauce, po drugie zaś ideał racjonalności w filozofii jest uniwersalistyczny i antydecyzyjony.

1. Zmiany paradygmatów w naukach przyrodniczych nie rozsadzają zazwyczaj pewnych podstawowych decyzji, które stanowią o jedności nauki, podstawowych rozstrzygnięć, które dotyczą zakresu przedmiotów i metod. Natomiast kontrowersje w filozofii nie zatrzymują się przed niczym, nawet przed pojęciem filozofii. Przedmiotu filozofii nie można bowiem wskazać przed filozofowaniem, podczas gdy poruszające się ciała można wskazać również przed fizyką, rośliny i zwierzęta przed biologią, wiersze przed literaturoznawstwem. To, że „nie kończące się «disagreements» (brak zgody) w filozofii” (Rescher) są nieporównywalne z rosnącym konsensem i postępem w nauce, można najpierw wyjaśniać przez to, że filozofia nie jest poddana żadnej pragmatycznej kontroli skuteczności. Jak zresztą mogłaby być jej poddana, skoro zatrzymuje się już przy pytaniu, czym właściwie jest skuteczność i do czego coś powinno być dobre, aby mogło nazywać się dobrym. To jednak wyjaśnia tylko, dlaczego niezgoda nie zostaje rozwiązana szybciej, nie wyjaśnia natomiast samego powstawania niezgody.

Dlaczego w filozofii wszystko jest kontrowersyjne? Pierwsza odpowiedź brzmi: filozofię definiują te pytania, które dotąd oparły się konsensualnej odpowiedzi. Jeśli tylko określony zbiór odpowiedzi przybrał charakter bezspornych przesłanek dla dalszych badań, to zbiór ten odłączył się od filozofii i stał się nauką szczegółową.

Dlaczego jednak pewne pytania opierają się definitywnej odpowiedzi? Pytanie to jest jednym z tych pytań ostatecznych, które są przedmiotem naszej dyskusji. Jego odpowiednia analiza wymagałaby rozwinięcia całej filozofii. Chciałbym wskazać tylko na kierunek, w którym musiałaby, moim zdaniem, iść taka analiza. Wszelka możliwa odpowiedź na jakieś pytania zakłada horyzont tego, co niewypowiedziane, horyzont tego, co oczywiste, który sam nie jest przedmiotem pytania. Refleksja może go tematyzować. Nieskończoność takiej refleksji jest konstytutywna dla myślenia. Dlatego Platon powiedział, że o tym, co samo nie jest przedmiotem w ramach horyzontu, lecz samym horyzontem – nazywał go dobrem – nie można mówić, a tylko można doprowadzić do miejsca, w którym rozumie się go bez słów. Jest to „niewypowiedziane”, o którym Wittgenstein mówi, że „ukazuje się”. W chwili, w której to, co oczywiste, to, co założone we wszelkiej mowie, czynię przedmiotem mowy, przesuwam horyzont. Nowy przedmiot przestaje być jednak oczywisty i staje się możliwym przedmiotem kontrowersji.

Podobnie jest ze znaczeniami słów języka potocznego. Mogę je uwyraźnić przez pokazywanie, to znaczy przez to, że wskażę na coś, co się ukazuje. Natomiast wówczas, gdy uwyraźniam je za pomocą słów, gdy je definiuję lub parafrazuję, muszę zawsze liczyć na wspólny zasób zgody, który opiera się na wspólnym widzeniu. Wszelka mowa jest sensowna i zrozumiała tylko wtedy,



gdy opiera się na takim wspólnym zasobie tego, co niewypowiedziane. Zasób ten nie ma stałej treści. Obejmuje on to, co naturalne, historyczne, stłumione. Zawiera ślady stłumienia i frustracji oraz źródła spontaniczności, kreatywności i radości. Odmiany hermeneutyki można odróżnić według tego, czy swe spojrzenie kierują one bardziej na jedno czy na drugie. Ten ukryty zasób może stać się przedmiotem rozmowy, ale nigdy w całości. Ten, kto mówi, łamie fundamentalną zgodę w tym, co dobre, i w tym, co złe. Nie istnieje trwała granica między tym, co wypowiadalne, i tym, co niewypowiadalne – tak jak u zwierząt, które nigdy nie mogą stematyzować założeń swego działania i które z tego powodu właśnie nie mają historii. Pszczoły pracownice nie zastanawiają się nad tym, że są okaleczonymi królowymi: gdyby to potrafiły, wówczas gatunek skazany byłby na szybkie wymarcie. Nasz język potoczny jest refleksyjny. W relacji do siebie zachowuje się tak jak metajęzyk.

Refleksja jest starsza i bardziej uniwersalna niż filozofia. U Platona filozofia zaczyna się od tego, że refleksja, która pojawia się w sposób naturalny podważając to, co milcząco wspólne, staje się przedmiotem drugiej refleksji i w ten sposób człowiek zajmuje wobec niej dystans krytyczny. Dlatego Sokrates jest dla tradycyjnych Ateńczyków sofistą i osobą psującą młodzież, dla Platona zaś antysofistą i odtwórcą – utraconej na długo przed sofistami – wspólnej poprzez mit, pierwotnej prawdy. Sokrates nie jest dla Platona jednym z filozofów, jest on wcieleniem filozofii. Dlatego Platon nie uznaje też właściwie kontrowersji w ramach filozofii. Sama filozofia jest określonym stanowiskiem w *γίγαντομαχία*, w walce gigantów o to, czym jest rzeczywistość. Refleksja nad koniecznością oczywistości, zreflektowane przywrócenie bezpośredniości samo nie jest oczywiste, lecz jest kontrowersyjnym stanowiskiem – w każdym razie tak długo, jak długo polega na mówieniu, to znaczy, jak długo samo jest teoretyczne i chce przekonać za pomocą argumentów. Dlatego zatem filozofia nigdy nie doszła do takiej dyscypliny rozmowy, którą inne nauki osiągnęły już dawno? Odpowiedź na to pytanie wynika z tego, co powiedzieliśmy. Pozór irracjonalności filozofii związany jest z jej antydecyzyjnym ideałem racjonalności, z jej ideałem odkrywania tego, co oczywiste.

2. W metodycznej dyscyplinie naukowej tkwi zawsze element decyzyjny. Ten, kto na początku nazbyt często pyta „dlaczego?“, w ogóle nie rozpocznie uprawiania nauki. Wspólnota tych, którzy stanowią określoną naukę, jest zdefiniowana jako wspólnota ludzi, którzy zgodzili się co do pewnych interesów i pewnych procedur i rezygnują z ciągłego poddawania tej decyzji pod dyskusję. Filozofia to dyskusja o tych decyzjach. Filozofia nie ma kryzysów podstaw, filozofia jest zinstytucjonalizowanym kryzysem podstaw.

Filozofia jest myśleniem samodzielny. Nie istnieje filozoficzny podział pracy, w którym można by przejąć wyniki kogoś innego – w zaufaniu do wspólnej metody ich uzyskiwania. Podmiot nauki już dawno stał się nierzeczywisty, abstrakcyjny. Nikt nie zna „fizyki”. Znajduje się ona w książkach



i artykułach i składa się ze zbioru działań badawczych, które określamy tą nazwą. „Filozofia” istnieje tylko jako określone myślenie określonych jednostek. Nie jest ona skierowana do ludzi, którzy przez określone rozstrzygnięcia metodyczne są ze sobą związani, lecz – jako że czyni te rozstrzygnięcia przedmiotem dyskusji – zwraca się zasadniczo do wszystkich ludzi, którzy są zainteresowani uzasadnieniem tego, co myślą i robią. Czyniąc to popada w paradoksalne położenie, ponieważ sama musi formułować i usprawiedliwiać standardy rozumności. Kiedy prowadzona uniwersalnością rozumu wykracza poza wszelkie ustanawiające konsens decyzje, w sposób nieunikniony przypada jej w udziale los partykularności, którą chce przewyciężyć. To również musi spróbować uczynić przedmiotem myślenia. I to jest cecha odróżniająca filozofię od nauk. Nauki posługują się modelami, w ramach których interpretują rzeczywistość i które dopasowują do rzeczywistości tak, aby były one dobrym narzędziem interpretacji. Filozofia natomiast zastanawia się w sposób wyraźny nad relacją modelu do tego, co weń nie wchodzi. Jako że w sposób wyraźny tematyzuje ona relację nauki do tego, co jest jej przedmiotem i czym ona sama nie jest, tematem filozofii jest relacja rozumu do tego, czym on sam nie jest – to jest do prawdy. Nie poddaje ona rzeczywistości określonym racjonalnym modelom, lecz pyta, co oznacza taka racjonalizacja w relacji do rzeczywistości. Filozofia radykalizuje ideę rozumności czyniąc swym przedmiotem to, co nierozumne, szczegółowe, losowe. Jeśli Fichte mówił, że to, jaką ktoś ma filozofię, zależy od tego, jakim jest człowiekiem, to nie chciał przez to propagować opcji irracjonalnej, lecz wyciągał wniosek z twierdzenia, iż usiłowanie rozumu, by myśleć o samym sobie, nie może opierać się na niczym innym, jak na decyzji konkretnej przygodnej jednostki. Abstrakcje modeli naukowych ignorują przygodność tego, co konkretne.

Próba myślowego opanowania przygodności musi pożegnać się z iluzją możliwości uwolnienia się od niej. Dlatego Platon nalegał na odróżnianie boskiej „sophia” i ludzkiej „philosophia”.

Twierdzenie o kontrowersyjnym charakterze filozofii nie jest tezą sceptyczną. Sceptycyzm jest sposobem uniknięcia kontrowersji przez rezygnację z prawdy. Filozofia jest przeciwieństwem tej rezygnacji. Jest ona próbą porozumienia się co do tego, co mamy na myśli, gdy nazywamy coś „rzeczywistym” lub „dobrym”. Jednakże zbagatelizowalibyśmy położenie filozofii między sceptycyzmem i wiedzą absolutną, gdybyśmy jej rozwój chcieli opisać jako „nieskończone zbliżanie się do prawdy”. Jest ona bowiem próbą osiągnięcia jasności co do tego, do czego właściwie się zbliżamy i co zbliżanie się może tu oznaczać. Ponowne definiowanie tej próby jako procesu zbliżania się równałoby się ciągłemu w nieskończoność, w którym właściwy sens filozofii zostaje całkowicie zagubiony.

Z tego, co dotąd powiedzieliśmy, wynika, jak się mi wydaje, pewna odpowiedź na pytanie: czy Kuhnowskie pojęcie zmiany paradygmatu może być



sensownie stosowane w historii filozofii? W pewnym sensie historia filozofii jest oczywiście typowym poniekąd przykładem tej teorii. W historii tej, jak w żadnej innej, mamy do czynienia z radykalną zmianą sposobu widzenia, ze zmianami, które czynią niemożliwym potraktowanie jednej teorii jako przypadku granicznego teorii bardziej zaawansowanej. Jest to niemożliwe już dlatego, że filozofie są z istoty teoriami dotyczącymi całości rzeczywistości. Pytają, co to znaczy „rzeczywisty”. Uznanie danej filozofii za teorię ograniczonego zakresu przedmiotów i włączenie jej w ogólniejszy kontekst byłoby równoznaczne z zanegowaniem jej istoty. Istotne było bowiem dla niej mówienie o rzeczywistości jako całości i wysuwanie roszczenia do tej funkcji integracyjnej, które teraz wysuwa się wobec niej. Kiedy Hegel przydzielił Fichtemu miejsce w rozwoju swojej filozofii, to Fichte nie mógł oczywiście zgodzić się na to nie rezygnując ze swojej własnej filozofii. Jednak pod innym względem koncepcja zmiany paradygmatów jest nie do przyjęcia w filozoficznym rozumieniu historii filozofii. Jest tak z następującego powodu: filozofia nie może zrezygnować z myślenia o swych własnych uwarunkowaniach i skończoności. Pytanie „po co nam fizyka?” nie jest pytaniem z dziedziny fizyki. Pytanie „po co nam filozofia?” jest jednak pytaniem filozoficznym. Historia danej nauki nie jest jej integralną częścią. Filozofia przewycięża decyzyzizm (który tkwi we wszystkich naukach) tylko o tyle, o ile znajduje się w refleksyjnej relacji do swej własnej historii, to znaczy, o ile próbuje uczynić ją przedmiotem myślenia. Sama jest przygodnym historycznym dyskursem, ale musi próbować swą własną przygodność uczynić przedmiotem swego myślenia. Jeśli filozofia poddana jest zmianie paradygmatów jak procesowi naturalnemu – nawet jeśli prowadzonemu na zasadzie darwinistycznego postępu – to całe jej przedsięwzięcie jest bezsensowne, gdyż nie rozumie ona niczego, jeśli nie rozumie samej siebie. Nie istnieje filozofia bez próby rozumiejącego przyswojenia sobie swej własnej historii bądź – jak mówi Heidegger – bez próby jej destrukcji. Każde takie przyswojenie samo jest jednak określoną formą filozofii, określonym paradygmatem. W ten sposób historia filozofii nie jest ciągiem zwykłych paradygmatów, lecz ciągiem paradygmatycznych prób określenia wzajemnego stosunku paradygmatów i przewyciężenia przez to swej własnej przygodności i partykularności. W naukach taka partykularność nie jest zarzutem. O ich wartości decydują ich osiągnięcia. Czym jednak są osiągnięcia w przypadku filozofii? Jako że przedmiotem filozofii jest całość rzeczywistości, rozum, język, to nie istnieje w niej inne osiągnięcie jak to, że stawia nas ona w racjonalnej relacji do całości – i to w takim sensie racjonalności, który nie oznacza tylko: racjonalny w stosunku do celu, którego się już dalej nie da uzasadnić. Również idea przyszłego obalenia nie zawiera dla teorii naukowej nic niepokojącego. Rozumie ona samą siebie jako stadium na drodze, o której jako całości wystarczy jej pewne pozytywne wyobrażenie zdroworozsądkowe. Filozofia zaś nie może pojmować siebie jako stadium na dro-



dze nie rozumiejąc, czym jest ta droga. Jest ona próbą zrozumienia drogi, tak że droga filozofii jest swoista przez to, iż jest drogą, której poszczególne stadia składają się z antycypacji jej całości. Filozofia nie jest rodzajem teamwork (pracy zespołowej), lecz jest całością złożoną z części, z których każda sama jest całością, a mówiąc dokładniej: jest antycypacją tej całości, której sama jest częścią.

Filozofia znajduje się w położeniu, które bez patosu czy sentymentalizmu można określić jako tragiczne. Jak wiadomo, Kant wyraził to pisząc, że rozum zmuszany jest przez swą naturę do stawiania pytań, na które nie potrafi odpowiedzieć. Z uporczywej próby odpowiedzenia na nie wynikają „nie kończące się spory”, a miejsce, w którym się one odbywają, nazywa się metafizyką. Kant sądził, że spory, które płyną z tragicznej natury rozumu, zakończy przez ograniczenie horyzontu oczekiwań, wyznaczenie raz na zawsze terenu możliwych odpowiedzi i odesłanie pytającego rozumu do adresata innego niż teoria filozoficzna. Hegel odrzucił metaforę porównującą podmiot myślący do właściciela, który mierzy swą przypominającą wyspę parcelę bez znajomości jej położenia i dlatego również bez możliwości oceny jej wielkości i jakości. Roszczenie Hegla do wiedzy o całości jest związane z twierdzeniem, że w przeciwnym przypadku nie wie się niczego, z twierdzeniem, przez które Hegel uznaje swój dług wobec sceptycyzmu. Jednak roszczenie do przedstawienia całości wiedzy, która sama reprodukuje się przez wewnętrzną logiczną spójność, nie kończy kontrowersji, lecz stanowi w historii tragedii filozoficznej jedną z jej perypetii.

Następująca po Heglu antyteza wniosła ze swej strony roszczenie, że wraz ze zniesieniem filozofii Hegla znosi raz na zawsze całą filozofię. Zniesienie to zrobiło karierę, ale też nic ponadto. Pytania, o których Kant powiedział, że musimy je stawiać w sposób nieunikniony, nie mogą zostać definitywnie wyciszone. A tym samym wyciszona nie może być również kontrowersyjna forma odpowiedzi na nie, to znaczy próby myślenia o całości. Możemy wskazać na trzy wielkie postacie tych prób, trzy epokowe formy, które filozofia przybrała w trakcie swych dziejów: metafizyka, filozofia transcendentálna i filozofia języka. Całość w nich myślana jest każdorazowo w innej formie integracji: jako byt, jako świadomość i jako język. Historyczne następstwo tych form można pojmować jako zmianę paradygmatu. Jednak przez to banalizuje się w pewien sposób cały proces. Sedno zmian polega bowiem na tym, że nie odkrywa się tu po prostu nowego płodnego punktu widzenia, lecz odsłania się horyzont myślenia, o którym twierdzi się, że jest ostateczny i niepodważalny oraz że jest w stanie objąć wszystkie inne. Bez tego roszczenia nauka o bycie staje się fizyką, nauka o świadomości psychologią, a nauka o języku lingwistyką. Jako tego rodzaju dyscypliny mogą one naturalnie współistnieć. Muszą tylko zrezygnować z myślenia o całości tego systemu koegzystencji. Natomiast filozofią stają się wtedy, gdy próbują myśleć o całości – i wówczas stają się



kontrowersyjne. Istnieje wprawdzie, jak powiedzieliśmy, historyczne następstwo postaci filozofii. Ale nie oznacza to, że kontrowersja przestaje istnieć. Filozofia transcendentálna nie doprowadziła do zaniku metafizyki, a filozofia analityczna nie wyparła „philosophy of mind”. Wymusiły one tylko każdorazowo na starszych postaciach filozofii nowy poziom refleksji.

Dotychczasowe rozważania były bardzo formalne i nie postawiły pytania o określone przyczyny różnorodności filozofii i filozoficznych kontrowersji. Nie ma na to teraz czasu. Jednak o jednym pojęciu musimy tu powiedzieć, o pojęciu ideologii, które samo nasuwa się w tym kontekście. Przez ideologie rozumiemy interpretacje całości rzeczywistości, które wysuwają roszczenie do ważności ogólnej, lecz nie mogą go spełnić, ponieważ za roszczeniem tym kryje się partykularny interes. Interes ten jest też tym, co pozwala nam zrozumieć określoną partykularność interpretacji. Istnieje próba pisania historii filozofii jako historii ideologii: filozofia jako „wyraz” swego czasu, jako wyraz struktury osobowości (Dilthey i jego typologia filozofii) czy jako wyraz położenia klasowego (Marks). Za kontrowersjami filozoficznymi stoją wówczas w rzeczywistości przeciwieństwa interesów. Za pomocą takiej interpretacji można analizować takie kontrowersje nie biorąc poważnie tego, co jest ich przedmiotem.

Figura krytyki ideologii jest klasyczną figurą kontrowersji filozoficznych. Racjonalne dyskursy udają się zazwyczaj tylko w ramach pewnego konsensualnego kontekstu. Filozofia uzasadnia jeszcze raz ten właśnie kontekst. „*Metaphysica disputat contra negantem sua principia*” – św. Tomasz z Akwiny tak formułuje cechę odróżniającą metafizykę od wszystkich dyscyplin szczegółowych. Jak może wyglądać taka dysputa? Niezgoda kogoś innego wyraża przecież wyzwanie wobec własnego roszczenia do racjonalności. Dlatego łatwo jest dowodzić drugiemu, że czegoś nie potrafi lub nie chce. Można to – tak jak marksiści – uzasadniać ekonomicznie, przez wskazanie na interesy, lub charakterologicznie bądź moralnie – tak jak fenomenolodzy Scheler i von Hildebrand z ich pojęciem ślepoty na wartości. Również w sposobie, w jaki dzisiejsze szkoły filozoficzne upewniają się o swej prawomocności wobec innych sposobów myślenia, moment intelektualnej lub moralnej dyskwalifikacji drugiego – jako zarzut ograniczoności lub lenistwa – odgrywa dużą rolę. Chciałbym tu jednak podkreślić, że nie należy w tym widzieć po prostu moralnego defektu filozofów, lecz trzeba zrozumieć związek tego stylu dyskusji z uniwersalistycznym roszczeniem filozofii. Jeśli zaś chodzi o relację filozofii do ideologii, to trzeba najpierw stwierdzić, że odległość między nimi nie jest tak duża, jak przedstawia to często filozoficzna apologetyka. Nie jest tak dlatego, że w każdej ideologii tkwi moment filozoficzny. Ideologia nie jest wyłącznie punktem widzenia interesu, nie jest wyrazem czystej partykularności. Coś takiego nazywamy raczej cynizmem. Ideologia zawiera uznanie roszczenia do uniwersalnego usprawiedliwienia, do prawdy i sprawiedliwości.



Jednak jest ona pozornym spełnieniem tego roszczenia. Próbuje sformułować to, co ogólne, tak, że wynika z tego uprzywilejowane uwzględnienie własnej partykularności.

Filozofie różnią się od ideologii nie tym, że filozofie są uniwersalne, ideologie zaś partykularne. Również ideologie mają formę uniwersalną, są one już formą zapośredniczenia tego, co partykularne. Z drugiej strony filozofie są faktycznie partykularne. Dlatego różnica dotyczy tylko tendencji. Filozofia tematyzuje partykularność perspektywy i jest nieustannym wysiłkiem na rzecz jej zniesienia. Wysiłek ten jest ułatwiony, ponieważ istnieje niezależny od aktualnej sytuacji rozmowy kontekst dyskusji, który tworzy historia filozofii. Dzięki możliwości poruszania się między dwiema płaszczyznami dyskusji filozof zdobywa większy dystans i większą wolność. Z tego powodu w sporach ideologicznych filozof jest użyteczny tylko do czasu. Jego krytyczna wobec ideologii tendencja może chwilowo zgadzać się z pewną ideologią, nie jest on jednak godnym zaufania towarzyszem, gdyż jego interes jest inny. Jest on w pewnym sensie naiwny i rzeczywiście wierzy w to, co mówią wszyscy, a mianowicie, że chodzi o prawdę i sprawiedliwość, a zatem o to, co wspólne. Głębokich różnic w filozofii nie da się wszakże odnieść do różnic interesów, które uważamy zazwyczaj za konstytutywne dla ideologii. Są to bowiem przeciwne tendencje, które są bardziej trwałe, głębsze i ostatecznie zakorzenione w samych jednostkach. Jeśli za von Wrightem współczesną filozofię scharakteryzujemy przez dwie tradycje: arystotelesowsko-hermeneutyczną i galileuszowo-analityczną, to wydaje się, że obie te tradycje wyrażają dwie fundamentalne potrzeby człowieka. Druga z nich wyraża potrzebę zdobycia pewności wobec nieprzeniknionej dla nas natury przez rosnące panowanie nad nią, przez rosnące urzeczowienie świata. Pierwsza zaś wyraża potrzebę doświadczenia go jako ojczyzny, to znaczy takiego zrozumienia świata, abyśmy mogli pojmować siebie jako jego część, nie będąc zmuszonym zarazem rezygnować z naszego rozumienia siebie jako wolnych istot. Przeciwnieństwo Kant – Hegel można łatwo oddać za pomocą tego antagonizmu. Przez długi czas interesy te wydawały się antagonistyczne; dzisiaj zaczynamy rozumieć ich wzajemne uwarunkowanie. Również filozofia, jeśli to dobrze widzę, znajduje się dzisiaj w fazie, w której szkoły dążą do konwergencji. Oczywiście w filozofii konwergencja nie oznacza nigdy definitywnego zniesienia wszelkich przeciwieństw w wiedzy absolutnej. Oznacza ona tylko próbę rekonstrukcji tego, co myśli inny we własnym kontekście myśli. Ten kontekst myśli zostaje przez to czasami głęboko zmodyfikowany. I tak na przykład myśl Husserla zmieniła się pod wpływem próby stawienia czoła wyzwaniu scjentyzmu – z jednej strony i Heideggera – z drugiej.

Jeśli mówię, że filozof nie jest godny zaufania, to mam na myśli tylko jego relację do oczekiwań, które pokłada w nim ideologia. Nie mam na myśli tego, że wolno mu wydać swe myślenie dowolności. Tendencja do przewyciężenia partykularności nie może mieć formy wyłączenia się z ciągłości pewnego



określonego kontekstu myślenia. Byłby to całkowity irracjonalizm, który prowadziłby tylko do większej partykularności, a mianowicie do czystej przypadkowości aktualnej sytuacji i prywatnych upodobań. Modne rozumienie dyskursu sugeruje wprawdzie, że szczytem racjonalności jest podporządkowanie się każdorazowemu stanowi argumentatywnej przewagi tego lub innego stanowiska, ale argumentatywna przewaga danego stanowiska jest przecież czymś przypadkowym. Zależna jest ona od faktycznego rozdziału zdolności argumentacyjnych lub po prostu od tego, że komuś nie przyszedł natychmiast do głowy kontrargument. Filozofia jest myśleniem samodzielny. „Ja”, które myśli, określone jest przez historię myślenia. Dopiero kiedy uda się włączyć w tę historię to, co jest myślane przez drugiego, kiedy uda się pomyśleć to na nowo dla mnie, mamy do czynienia z oddziaływaniem filozoficznym.

Na zakończenie chciałbym dodać dwie uwagi o sensie filozofii, który z racji jej nieuniknienie kontrowersyjnej natury tak bardzo jest podważany. Pierwsza uwaga odnosi się jeszcze raz do stosunku filozofii do ideologii i dotyczy przede wszystkim filozofii jako filozofii praktycznej. Mowy obrończe adwokatów mają sens tak długo, jak długo istnieją sędziowie. Sędziowie różnią się od adwokatów nie tym, że adwokaci nie są zobowiązani do respektu dla prawa, natomiast sędziowie są wolni od ograniczoności. Sędziowie różnią się od adwokatów tym, że – po pierwsze – sędzia wyposażony jest w prawo do podejmowania decyzji, a – po drugie – ograniczoność adwokata nie jest programowa. Postawa sędziego zajmowana przez adwokata byłaby zdradą strony, postawa adwokata zajmowana przez sędziego byłaby naginaniem prawa lub przynajmniej stronniczością. Pomimo to praca adwokata ma sens tylko dlatego, że istnieją sędziowie. Filozofia nie posiada uprawnień sędziego. W sprawach prawdy nie istnieją sędziowie – przynajmniej nie bez odwołania się do tej boskiej mowy, na którą Sokrates wskazywał jako na alternatywę filozoficznego mitu (*μῦθος*). Ale także to odwołanie się, wiara, pojawia się w świecie tylko w formie przekonania pośród innych przekonań, w formie, która nie jest adekwatna do jej treści. Filozofia także nie prowadzi do pokrycia się formy i treści. Również powołanie się na antycypację konsensu uniwersalnego jako adekwatnej formy prawdy nie rozwiązuje tego problemu. Antycypacja konsensu nie jest bowiem samym konsensem. Tego, jaka będzie prawomocna treść tego konsensu, dotyczy właśnie kontrowersja. Najgorszym zaś ze wszystkich argumentów jest powoływanie się w kontrowersji na to, że określona teza posiada przyszły konsens wszystkich, że ma po swojej stronie historię. Jest to argument zastraszenia, który zmierza do korupcji. W wulgarnej krytyce tezę tę przypisuje się Heglowi. Nic nie może być bardziej fałszywe. W swym artykule o sceptycyzmie Hegel pisze: „Polityczną *apragmosynē* w czasie, gdy w mieście wybuchły zamieszki, ateński prawodawca karał śmiercią; filozoficzna *apragmosynē*, odmowa zajęcia stanowiska, lecz zdecydowanie na poddanie się temu, co przez los ukoronowane zostanie zwycięstwem i ogólnością, jest połączona



ze śmiercią spekulatywnego rozumu”. Filozof nie jest „przewidującym konformistą” (Kriele), jego zadaniem nie jest uznawanie za prawdę tego, o czym przypuszcza, że w końcu będzie panującą opinią, ale musi bez gwarancji sukcesu argumentatywnie wnosić do sporu filozofów to, o czym sądzi, że jest prawdziwe.

Spółeczeństwo, w którym nie byłoby miejsca dla filozofii, pozwoliłoby na degradację sporu ideologii do poziomu procesu naturalnego. Tym samym jednak ideologie degenerowałyby się w kierunku cynizmu. To, co wspólne, do czego ideologie formalnie się odnoszą, przestano by traktować poważnie, gdyby wyeliminowani zostali ci, którzy na poziomie myślenia refleksyjnego zachowują naiwność patrzenia na słowa „prawda” i „sprawiedliwość” jako słowa, przez które chce się coś powiedzieć.

Jak długo filozofowie spierają się, tak długo trwają przy wspólnej intencji. Dopiero pokojowe współistnienie filozofii byłoby ostateczną rezygnacją filozofii. Byłaby to zarazem rezygnacja człowieka, lepiej: kapitulacja wobec walki wszystkich przeciw wszystkim, co już Kallikles zalecał Sokratesowi jako oznakę dojrzałości. I tu dochodzę do drugiej uwagi. Próbowałem pokazać, że koniec anarchii filozoficznej oznaczałby koniec filozofii. Jednak koniec filozofii byłby równoznaczny z końcem wolnego człowieka. W trakcie swojej historii człowiek wynalazł instrumenty i maszyny ułatwiające mu życie. Również maszyny myślące. Wobec nich sam człowiek, jego ręce i zdolność rachowania, jest prymitywny. Jednak taka ocena człowieka jest związana z głębokim niezrozumieniem maszyn. Człowiek ma z nich korzystać, ale korzyść nie może polegać na tym, że człowiek staje się zbędny lub redukuje się go do statusu czystego konsumenta, do statusu zaspokajania potrzeb. Bez odniesienia do naszych rąk i nóg maszyny nie mają dla nas żadnego sensu, bez samodzielnego myślenia również komputer nie ma sensu. Ręce i nogi są wprawdzie z jednej strony narzędziami, przede wszystkim jednak są one częścią nas samych. Czego zaś instrumentem miałyby być myślenie? Nas samych? Ale przecież *my jesteśmy naszym myśleniem*. Metody naukowe są instrumentem myślenia, narzędziami podnoszącymi jego wydajność. Jeśli myślenie tak bardzo alienuje się w swych instrumentach, że potrafi już tylko w nich się poruszać, nie potrafi zaś ich samych uczynić przedmiotem namysłu, to utraciło tym samym swą wolność. Nie wie już, co robi, i dlaczego robi to, co robi. Taki namysł to „filozofia”. Jest ona tak samo anarchiczna jak jej medium, czyli język potoczny. Również to myślenie ma jednak reguły. Nie istnieje myślenie bez reguł. Ale skoro tylko próbujemy powiedzieć, jakie to reguły, natychmiast rozpoczyna się kontrowersja. Usunięcie tej anarchii byłoby równoznaczne z abdykacją człowieka na rzecz jego produktów. Jest to być może możliwe, ale nie powinniśmy sobie tego życzyć.



Andrzej SZOSTEK MIC

## PRAWDA I DIALOG: MIĘDZY RELATYWIZMEM A PLURALIZMEM<sup>1</sup>

*Jak więc z jednej strony nieodzowna jest zasada dialogu [...], tak z drugiej strony motorem tej zasady może być „jedynie umiłowanie prawdy”, której trzeba do-  
ciekać z całym szacunkiem dla myślących inaczej.*

„Kościół na mocy swego posłannictwa, nakazującego mu oświecać orę-  
dziem ewangelicznym cały świat i zespolić wszystkich ludzi jakiegokolwiek  
narodu, plemienia czy kultury w jedność Ducha, staje się znakiem owego  
braterstwa, które pozwala na szczery dialog i taki dialog utrwala. To zaś wy-  
maga, byśmy przede wszystkim w samym Kościele dbali o wzajemny szacunek,  
poważanie i zgodę, dopuszczając każdą uzasadnioną różnicę, by tym owocniej-  
sza była wymiana poglądów między wszystkimi, którzy tworzą jeden Lud Boży,  
zarówno pasterze, jak i ogół wiernych. [...] Powodowani pragnieniem takiego  
dialogu, ożywionego jedynie umiłowaniem prawdy, z zachowaniem oczywiście  
stosownej roztropności, nie wykluczamy z niego nikogo, ani tych, którzy roz-  
wijając wspaniałe przymioty umysłu ludzkiego, nie uznają jeszcze jego Twórcy,  
ani tych, którzy przeciwstawiają się Kościołowi i prześladują go w różny spo-  
sób”<sup>2</sup>.

Tymi słowami Konstytucja soborowa określa chrześcijański (a zarazem  
głęboko ludzki) sens i rangę dialogu – słowa-hasła nader dziś modnego, któ-  
rym szafuje się w przeróżnych okolicznościach, znaczeniach i celach. Nie  
oznacza to bynajmniej, że umiemy dialog prowadzić i że cenimy jego rolę  
w życiu społecznym. Raczej przeciwnie: nie będę zbyt odkrywczy, gdy po-  
wiem, że Polskę i Kościół w Polsce dotknął głęboki kryzys dialogu. Mnożą  
się podziały i urazy, poszczególne grupy społeczne oraz środowiska: polityczne  
i opiniotwórcze – zamykają się w sobie, zarzucając sobie nawzajem złą wolę  
i obwiniając się za przeróżne nieszczęścia. Mówimy coraz bardziej różnymi  
językami – ale przypomina to raczej wieżę Babel niż dzień zesłania Ducha  
Świętego. Z przykrością przy tym i wstydem przyznać trzeba, że diagnoza ta

<sup>1</sup> Jest to zmodyfikowana wersja referatu wygłoszonego dnia 30 VIII 1996 r. w KUL w ramach  
Duszpasterskich Wykładów Akademickich dla Duchowieństwa i Świeckich nt. „Poznacie prawdę,  
a prawda was wyzwoli” (J 8, 3).

<sup>2</sup> Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, nr 92.



zdaje się wyraźniej odnosić do kręgów kościelnych lub bliskich Kościołowi niż do tak zwanego obozu przeciwnego. O mizernych, jak dotąd, efektach próby zjednoczenia politycznej prawicy wszyscy wiemy. O niechęciach i urazach dzielących niektóre tygodniki katolickie także. A przecież Sobór zobowiązuje nas nie tylko do dialogu wewnątrzkościelnego (choć do niego przede wszystkim), ale także do otwarcia na niewierzących, co więcej: na „tych, którzy przeciwstawiają się Kościołowi i prześladują go w różny sposób”.

Sądzę, że nie tylko tak zwana lewica, ale i my, którzy się od komunizmu zawsze odcinaliśmy i odcinamy, nosimy na sobie piętno tamtego okresu. Jest to piętno w a l k i, która zajęła miejsce rozmowy i wciąż je zajmuje, wskutek czego dążymy bardziej do zwycięstwa niż do poznania i uznania prawdy. Tezę tę rozwinę w części pierwszej mego artykułu. W części drugiej natomiast (i ostatniej) spróbuję pokazać, jak ta atmosfera walki i związane z nią pomniejszenie znaczenia prawdy wpłynęły na to, iż hasła dialogu używa się dla usprawiedliwienia moralnego relatywizmu, wbrew jego podstawowemu, ważnemu nie tylko dla chrześcijan, znaczeniu. O ile więc konkluzją części pierwszej będzie postulat pluralizmu, o tyle część druga pokazać ma, jak dialog właśnie chronić nas może i powinien przed lekceważącym prawdę relatywizmem.

## 1. WALKA O PRAWDĘ A WALKA KOSZTEM PRAWDY

Zacznijmy od banalnego pytania: dlaczego dialog jest tak ważny we wszelkich dziedzinach ludzkiego życia – religijnej, politycznej, gospodarczej, naukowej? Najkrócej mówiąc: dlatego, że człowiek jest istotą racjonalną i ułomną zarazem.

Jest istotą r a c j o n a l n ą: bytem rozumnym, a więc kimś, kto nie kieruje się jedynie instynktami (jak zwierzęta), ale poznaje świat i siebie w nim; próbuje zgłębić nawet tajemnicę Boga samego – i to poznanie kształtuje jego wewnętrzny świat oraz wyznacza drogi jego życia. „Nihil volitum, nisi praecognitum” – powiadali scholastycy: chcieć można tylko tego, co się – jako godne chcenia – poznało. Związek poznania i chcenia jest wprawdzie złożony, ale złożoność ta nie uchyla zasadniczego, logicznego pierwszeństwa rozumu względem woli. Poznając cokolwiek człowiek otwiera się na nową, nieznaną sobie dotąd rzeczywistość, a jednocześnie ustanawia swoisty dystans wobec niej: określa się jako podmiot względem poznawanego przedmiotu, nad którym może w pewnej mierze zapanować. Dzięki poznaniu praw przyrody możemy je wykorzystać dla swych celów, poznanie psychiki ludzkiej pomaga nam ułożyć stosunki z innymi, poznanie siebie samego jest niezbędnym warunkiem kierowania własnym życiem. Kiedy zaś mówimy: poznać coś, mamy na myśli intelektualne przyswojenie sobie poznawanego przedmiotu, a więc: poznanie p r a w d y o czymś. Uwaga to drobna, ale dla naszych rozważań ważna, po-



nieważ w wyniku uciążliwych sporów filozoficznych wokół rozumienia prawdy i możliwości jej poznania skłonni jesteśmy niekiedy zapominać, iż każda prawda jest prawdą o czymś i że nie ma istotnej różnicy pomiędzy „poznaniem czegoś” a „poznaniem prawdy o czymś”.

Skłonni też jesteśmy ignorować elementarne rozróżnienie pomiędzy prawdą w sensie klasycznym, jako *adequatio intellectus et rei*<sup>3</sup>, a prawdą rozumianą jako pełnia wiedzy o przedmiocie poznania. Pełni prawdy o Bogu, człowieku, o otaczającym nas świecie, żaden człowiek nie jest w stanie osiąść. „*Ars longa, vita brevis*” – powiadali starożytni; życia nie starczy, by poznać wszystko, co poznać się da. A nawet gdyby mógł człowiek żyć na Ziemi nieskończenie długo, to jeszcze zakryte byłoby dlań to wszystko, co przekracza jego możliwości poznawcze, jego intelektualną pojemność<sup>4</sup>. W tym jednak aspekcie, w jakim rzeczywistość jest mu dana, może on ją poznać i w oparciu o to poznanie formułować sądy, które pretendują do prawdziwości. Niektóre z tych sądów trudno uzasadnić, inne zdają się oczywiste. Filozofowie od wieków szukają prawd, które byłyby konieczne, ale treściowo niepuste – i nie wydaje się, by wysiłek ten był z góry skazany na niepowodzenie<sup>5</sup>. Nawet jednak w przypadku sądów, które nie legitymują się walorem konieczności, formułujemy je jako wynik poznania jakiejś prawdy: inaczej nie miałyby sensu ich wygłaszanie, ich obrona ani dyskusja z nimi. Nie miałyby sensu żaden dialog.

Człowiek jest więc istotą racjonalną i ułomną zarazem. Jego poznanie – choć zmierzające do poznania możliwie trafnej, pewnej i pełnej prawdy – jest cząstkowe i obarczone ryzykiem błędu. Nie jest też w stanie sam poznać wszystkiego, co by poznać chciał – czy to dla zaspokojenia swej ciekawości, czy też z racji praktycznych. Zwraca się więc do innych ludzi, którzy mogą skorygować lub dopełnić jego braki. Oczywiście, im rzeczywistość jest trudniejsza, tym bardziej potrzeba takiej konfrontacji własnych przekonań z opiniami innych. Ale też tym trudniej o usunięcie różnic w poglądach poszczególnych ludzi lub grup społecznych. Tam, gdzie w grę wchodzi sprawy szczególnie skomplikowane: gdzie pojawia się pytanie o ostateczny sens życia człowieka, o istnienie Boga, o właściwy ustrój społeczny, o rozwiązanie trudnych problemów ekonomicznych – tam z góry przewidzieć można, że pojawią się różne poglądy i że długotrwałym dyskusjom towarzyszyć będą silne emocje – tym silniejsze, im bardziej żywotnych spraw spory te dotyczą.

<sup>3</sup> Por. św. Tomasz z Akwinu, *Summa contra Gentiles*, I,59.

<sup>4</sup> Por. w tej sprawie m. in.: M. A. Krąpiec, *Elementy filozofii poznania*, w: M. A. Krąpiec, S. Kamiński i in., *Wprowadzenie do filozofii*, Lublin 1996, s. 381n.

<sup>5</sup> Por. interesujące studium S. Kamińskiego *Możliwość prawd koniecznych*, w: tenże, *Jak filozofować? Studia z metodologii filozofii klasycznej*, Lublin 1989, s. 103-124.



Nawet jednak w przypadku najostrzejszych sporów ich uczestnicy, o ile rzeczywiście chodzi im o poznanie prawdy, są dla siebie bezcennymi sojusznikami: pomagają sobie nawzajem zobaczyć to, czego sami nie byliby w stanie prawidłowo dostrzec i docenić. Szukającemu drogocennego, zagubionego przedmiotu szczególnie potrzebny jest ktoś, kto patrzy w inny kąt lub jest bardziej spostrzegawczy. Kto odmawia dialogu z myślącymi i czującymi inaczej, ten daje o sobie marne świadectwo: albo jest niebezpiecznie głupi w swym zarozumiałym przeświadczeniu, że sam pozjadał wszystkie rozumy, albo mu na prawdzie nie zależy (czyli nie ceni zbyt tego, czego szuka), a dialog traktuje jedynie jako dogodny – ale tylko do czasu – parawan zasłaniający inne, zazwyczaj mało szlachetne dążenia.

Dodajmy jeszcze (choć jest to temat osobny), iż rzetelny dialog prowadzi nie tylko do odnalezienia jakiejś teoretycznej prawdy lub optymalnego rozwiązania praktycznego zadania. Poprzez dialog buduje się szczególna wspólnota coraz lepiej się rozumiejących, coraz sobie bliższych, coraz bardziej miłujących się osób<sup>6</sup>. Ten „wspólnototwórczy” cel dialogu jest szczególnie ważny, ponieważ ostateczny – ale warunkiem jego osiągnięcia jest to, że uczestnikom dialogu rzeczywiście uczciwie zależy na poznaniu prawdy i kierowaniu się nią w życiu. I na tym „merytorycznym” aspekcie dialogu pragnę zatrzymać tu uwagę.

Mówię o sprawach aż banalnych w swej oczywistości. Od teoretycznego uznania wartości pluralizmu poglądów do praktycznego stosowania zasady dialogu wiedzie jednak na ogół dość długa droga. Z pewnością odgrywa tu rolę zwykła, ludzka ułomność mająca swój korzeń w grzechu pierworodnym. Ale grzeszność naszej natury przybiera różną postać i pożywką dla niej są konkretne okoliczności i wydarzenia. W naszym przypadku szczególną rolę odegrała, jak sądzę, historia najnowsza: czasy PRL-u. Sięgam do nich z pewnym zakłopotaniem, mnie już też bowiem – podobnie jak innych – nuży wieczne odwoływanie się do tamtych czasów (oby bezpowrotnie minionych). Jest to jednak konieczne, jeśli chcemy zrozumieć naszą dzisiejszą kondycję moralną, zwłaszcza w Kościele.

Przypomnieć trzeba, że władza komunistyczna, narzucona Polsce i pozostałym krajom oddanym Moskwie na mocy układów jałtańskich po II wojnie światowej, wprowadzona została przy silnym akompaniamencie ideologicznym. W ideologii tej jednym z kluczowych pojęć była „walka z wrogami klasowymi”, którymi byli nie tylko burżuazje i obszarnicy, ale także ci, którzy nie akceptowali jedynie słusznej filozofii, marksizmu-leninizmu, ateistycznej i materialistycznej w bardzo radykalnym i agresywnym sensie. „Wrogiem ludu”

---

<sup>6</sup> Por. na ten temat zwłaszcza: K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, Kraków 1969, s. 285-326, rozdz. VII: „Zarys teorii uczestnictwa”.



był, rzecz jasna, także Kościół. Był on nawet – zwłaszcza w Polsce – wrogiem numer jeden, ponieważ miał wielki wpływ na całe społeczeństwo, w ogromnej większości katolickie i przywiązane – także z racji patriotycznych – do Kościoła. Komunizm, jak każdy totalitaryzm, pragnął niepodzielnie sprawować rządy dusz, dlatego przeciw Kościołowi wymierzył szczególnie zajadłe ataki, wykorzystując na wszelkie możliwe sposoby swą przewagę „środków bogatych” i narzędzi przemocy. Ośmieszanie religii w mediach i w programach szkolnych, także propagandowe zniekształcanie historii Polski i świata, publiczne zniesławianie księży (bez dania im możliwości obrony), uwięzienie Księdza Prymasa Wyszyńskiego, próby wprowadzenia rozłamu w Kościele przez popieranie PAX-u i tak zwanych księży patriotów, utrudnienia związane z budową świątyń i pielgrzymką Obrazu Jasnogórskiego po Polsce, szykany wobec katolickich uczelni (z KUL-em na czele), ich profesorów i absolwentów – to tylko niektóre przykłady z bogatego arsenału szykan, jakie stosowano wobec Kościoła przez 45 lat rządów komunistycznych w Polsce. Owszem, realia polityczne sprawiały, że nasilenie tej walki było w poszczególnych okresach PRL-u różne, odpowiednio różne też dobierano „rodzaje broni”, ale sama walka z Kościołem miała charakter permanentny i każdy przytomny Polak zdawał sobie z tego sprawę.

Czy to dziwne, że taka sytuacja wytworzyła w nas, ludziach związanych z Kościołem, duchownych i świeckich, postawy i mechanizmy obronne? Wielorako się one przejawiały. Nie zamierzam przeprowadzać tu socjologicznej ich systematyki, ale warto wspomnieć przynajmniej o niektórych z nich: tych zwłaszcza, które rzutują na nasze dzisiejsze rozumienie dialogu.

Jedna z tych postaw znajdowała wyraz w swoście pojmowanej *z a s a d z i e s o l i d a r n o ś c i*, w imię której należało ukrywać słabości i grzechy tak własne, jak i swych sojuszników w zmaganiach z komunizmem. Komuniści i tak w krzywdzący sposób wykorzystywali wszelkie ułomności, gdzie tylko je dostrzegli, często oszczerczo je ludziom Kościoła zarzucali, toteż opowiadanie publiczne o tym, co niechlubne w Kościele – nawet, jeśli było to prawdą – przyczyniać się mogło tylko do utrwalania tego nieprawdziwego i niesprawiedliwego wizerunku Kościoła. Byliśmy oczywiście świadomi błędów i wad wielu przedstawicieli stanu duchownego, zdawaliśmy sobie również sprawę z tego, że dobre imię księży nie jest wartością najwyższą. Ale ukrywaliśmy te braki, wiedząc, że komuniści zrobią z nich użytek nie tylko dla zdyskredytowania księży, ale nade wszystko w celu osłabienia siły i jedności całego Kościoła w Polsce i wiary polskich katolików.

Sytuacja ta jednak utrzymywała mentalność obronną: sprzyjała łatwemu rozgrzeszaniu się z ukrywania prawdy, umacniała przekonanie o konieczności „wybielania” stale oczernianego obrazu Kościoła i duchowieństwa, skłaniała do minimalizowania trudności związanych z akceptacją wiary katolickiej (w odpowiedzi na wyolbrzymianie tych trudności ze strony zwolenników „na-



ukowego światopoglądu”), a także z aprobatą poszczególnych decyzji przedstawicieli hierarchii kościelnej. Co zaś szczególnie ważne i niebezpieczne zarazem: doszło do swoistej „personalizacji” sporów merytorycznych; wszelkie pytania, zarzuty, w tym także krytykę pod naszym (zwłaszcza duchownych) adresem, nawet najbardziej uzasadnioną, skłonni byliśmy odbierać jako osobisty i niesprawiedliwy atak na nas – a przez nas na Kościół. Więc broniliśmy się, jak umieliśmy.

Wiąże się z tym, po drugie, tendencja do tego, by zakładać złą wolę „przeciwników” i odnosić się bardzo podejrzliwie nawet do tych ich słów i gestów, które czynione były rzekomo w duchu pojednania lub pokuty. I znów trudno się temu dziwić. Wspomniałem już, że względy taktyczne skłaniały niekiedy władze PRL do wprowadzenia pewnej „odwilży”, której jednak nikt nie brał za dobrą monetę. Ponadto jedną ze stałych metod walki prowadzonej przez nich było podsuwanie agentów (wtyczek) w szeregi kościelne, do tego zaś nieodzowne było stwarzanie pozorów szczerego nawrócenia, chrześcijańskiej gorliwości itp. W efekcie jednak trudno nam było dostrzec oznaki autentycznego nawrócenia, które przecież także się zdarzały u ludzi „lewicy” przeżywających – jak wszyscy – dramaty i rozterki, szlachetne porywy i załamania. Dawnym komunistom skłonni byliśmy stale wypominać przeszłość, w aktualnych zaś reprezentantach władzy nie chcieliśmy dostrzec żadnych zalet – tak jak oni w nas.

Podejrzliwość ta, po trzecie, wzmocniona była przyzwyczajeniem do łamania niesprawiedliwego prawa, w czym doprawdy okazaliśmy godną podziwu pomysłowość i sprawność. Księża prowadzili w ukryciu obozy dla młodzieży (co dodawało jeszcze tym obozom uroku), nie ujawniali rzeczywistych dochodów parafii, przeróżnymi kombinacjami „załatwiali” materiały potrzebne do budowy kościołów, łatwo też rozgrzeszali penitentów z drobnych kradzieży, mając na uwadze to, że chory system socjalistyczny sam nie tylko dopuszczał nieuczciwość, ale wręcz zachęcał do niej przez politykę płacową, kadrową itp. Ale taki rozbrat z uczciwością nigdy nie jest bezkarny: utrwala w człowieku skłonność do kombinacji i oszustw również tam, gdzie nie ma już niesprawiedliwego i siłą narzuconego prawa. Umacnia też przekonanie, że wszyscy oszukują i że wobec tego dopuszczalna jest obrona swojej słusznej sprawy także środkami nieuczciwymi: korzystaniem z „układów”, rozgrywkami zakulisowymi, ukrywaniem prawdy, czasem nawet jawnym kłamstwem.

Wreszcie, po czwarte, propagandowa kampania komunistyczna przeciw Kościołowi postrzeganemu przede wszystkim jako siła polityczna wywołała podobną – nawet jeśli nie zamierzoną – reakcję u wielu ludzi szczerze oddanych Kościołowi: silne nasycenie polityką i propagandą przekazu wiary. Znajdowało to wyraz między innymi w chętnym nawiązywaniu w kazaniach do spraw politycznych, w tendencji do uproszczonego podziału wszystkich na „swoich” i „obcych”, przede wszystkim zaś w zastępowaniu argumen-



tów emocjami: w takim doborze słów (a zwłaszcza epitetów), które ukształtują u odbiorcy pożądaną postawę. K. Marks pisał kiedyś: „przedmiotem krytyki jest jej wróg, którego nie chce ona obalać argumentami, lecz chce zniszczyć. [...] Jest krytyką znajdującą się w ogniu walki, a w walce nie o to chodzi, czy przeciwnik jest równego rodu, szlachetnym, interesującym przeciwnikiem, chodzi o to, aby mu zadać cios. [...] Teoria zdolna jest porwać masy, kiedy dostarcza dowodów «ad hominem»”<sup>7</sup>. Tak oto wracamy do „zasady solidarności”, którą komuniści wyrażali hasłem „zwierania szeregów”, a która i nas sprowadzała do pozycji walczącej strony. Nie akceptowaliśmy marksizmu i nigdy wprost Marksowskiej taktyki nie aprobowaliśmy, ale nietrudno było znaleźć w naszych kazaniach aż nazbyt często wyraźne jej elementy.

Sytuacja ta (a przywołałem tylko niektóre jej aspekty) sprawiała, że nie było miejsca na dialog. Czuliśmy się zwolnieni z powinności prowadzenia go z komunistyczną władzą. Sobór zachęca nas, a nawet zobowiązuje do prowadzenia dialogu, ale zaznacza mądrze, iż trzeba zachować stosowną roztropność. Jej warunkiem jest uzasadnione przeświadczenie o dobrej woli strony przeciwnej, o jej pragnieniu szukania prawdy i kierowania się nią. Tymczasem mieliśmy aż nadto wiele podstaw do uznania, że warunkiem tego rządzący naszym krajem w okresie PRL-u nie spełniali. Z kolei – właśnie z powodu zagrożenia zewnętrznego – dialog wewnątrzkościelny był dość przytłumiony. Zresztą łączył nas wspólny wróg: nawet jeśli były różnice zdań wśród katolików, to ranga tych dyskusji była mniejsza niż ideologicznych sporów z władzą. W rezultacie przez długie lata powojenne o d u c z y l i ś m y s i ę r o z m a w i a ć z e s o b ą, jeśli przez rozmowę rozumieć nie błądzą, niezobowiązującą konwersację, lecz właściwe dialogowi szukanie prawdy przez ścieranie się poglądów i argumentów.

W takim stanie ducha weszliśmy w roku 1989 w nową sytuację ideową i polityczną. Czy trudno dziś odnaleźć te elementy „ethosu walki”, które wymieniłem wcześniej? Może ktoś powiedzieć, iż się dawna walka bynajmniej nie skończyła – i będzie miał sporo racji. W pewnym sensie walka ta nawet się nasiliła, dziś prowadzona jest bardziej agresywnie i jawnie niż dawniej. W ostatnim okresie PRL-u władze świadome były swej słabości i szukały w Kościele sojusznika, wyciszając napięcia i czyniąc coraz to więcej kurtuazyjnych gestów wobec Kościoła. Chyba nie do pomyślenia w okresie Gierkowskim byłby tygodnik „Nie”. Żadna z pielgrzymek papieża Jana Pawła II do Polski nie spotkała się z tak niewybredną krytyką, jak ta w czerwcu 1991 roku, pierwsza po złamaniu jarzma komunizmu. Spotęgowały się akty wandalizmu w kościołach i na cmentarzach, coraz częściej słyszy się o napadach na księży. Pewien Holender, ksiądz, który wielokrotnie odwiedzał Polskę, powiedział po

---

<sup>7</sup> K. M a r k s, *Przyczynek do heglowskiej krytyki filozofii prawa. Wstęp*, w: tenże, *Dziela*, t. 1, Warszawa 1960, s. 460n., 466.



ostatnim swym pobycie (z okazji V Światowego Kongresu Filozofii Chrześcijańskiej<sup>8</sup>), że nigdy nie odczuł u Polaków tak silnej niechęci do koloratki jak obecnie.

Walka więc trwa, stała się nawet jeszcze trudniejsza. Nie jest to już stosunkowo prosty obraz: „my i oni”, przy czym „oni” stoją na ideowo, politycznie i ekonomicznie skompromitowanych pozycjach (co „nam” ułatwia pseudodyskusję z nimi), „my” zaś stanowimy zwarty blok antykomunistyczny, w którym ewentualne różnice zdań nie są warte tego, by się nimi zbytnio przejmować. Teraz jest inaczej: okazało się, że przeciwników Kościoła jest więcej (i żywimy często żal o to, że dawni sojusznicy tak szybko nas „zdradzili” przechodząc do przeciwnego „obożu”), okazało się też, że głębokie różnice, a nawet urazy, dzielą tych, którzy się do tego samego Kościoła przyznają.

Sytuacja walki więc trwa – i trwać będzie do końca świata. Kościół naśladuje swego Mistrza w tym, że jest „znakiem sprzeciwu”: bez tego straciłby rację bytu w świecie. Trwają też odziedziczone po przeszłości układy i postawy wrogie Kościołowi, które utrwalają atmosferę walki. To wszystko prawda. Ale prawdą jest też to, że właśnie wiernym żyjącym w takim Kościele Sobór zaleca i przykazuje postawę dialogu: najpierw we własnym gronie wierzących, a następnie w stosunku do niewierzących, a nawet wobec tych, którzy Kościół prześladują. Trzeba sobie wyraźnie powiedzieć, że „postawy antydialogiczne” trwają w nas do dziś, że rozmawiać z sobą nie umiemy, nie zawsze chcemy – i że jest to przykre dziedzictwo postkomunistyczne, które objęło nas wszystkich: ludzi Kościoła nie mniej niż dawnych ich „przeciwników”. Zdaje nam się niekiedy, że „choroba postkomunistyczna” nie może objąć tych, którzy się nigdy do komunizmu nie przyznawali. Jest to złudzenie niebezpieczne, bo usypiające czujność. System ten odbił swe różnorakie piętno na wszystkich, którzy przez długie lata w nim żyli i dojrzewali. Na nas też zaciążył między innymi nadmiernym „ethosem walki”, w którym zwycięstwo ceni się wyżej niż prawdę.

Musimy się więc uczyć rozmawiać ze sobą, „dbając o wzajemny szacunek, poważanie i zgodę”. Nie sprzyja temu szacunkowi, poważaniu i zgodzie oburzenie zagorzałych czytelników tygodnika X na tych, którzy czytają tygodnik Y (lub – co gorsza – publikują w nim). Nie sprzyjają mu polemiki, których autorzy nieporównanie więcej wysiłku wkładają w zjadliwość komentarza niż w rzetelność informacji. Nie chodzi o to, by środowiska zatraciły swój specyficzny profil ani by dyskusje utopić w tanich komplementach i irenicznym

---

<sup>8</sup> Notabene, o Kongresie tym, który miał miejsce w dniach 20-25 IX 1996 r. w KUL i który stanowił naprawdę wielkie wydarzenie, Polska dowiedziała się niewiele, ponieważ nie zainteresował on zbytnio ogólnopolskich programów radia i telewizji, które skądinąd są nierzadko krytykowane za zbytnie ureligijnienie programu.



zamazywaniu różnicy zdań. Nie można zwłaszcza w imię wzajemnego szacunku bagatelizować tego, czy i w jakim stopniu środowisko lub pismo pretendujące do miana katolickiego jest wierne orzeczeniom Urzędu Nauczycielskiego Kościoła. Chodzi natomiast o to, by wygłaszane tezy i zarzuty były porządnie uzasadnione i by dyskutować z sobą na poziomie argumentacji, a nie domysłów, pomówień i epitetów – a dotyczy to nie tylko wypowiedzi w środkach masowego przekazu, lecz także naszej praktyki duszpasterskiej. Chodzi o prawdziwy głód prawdy i związaną z nim elementarną pokorę: chodzi o to, by uważnie słuchać tego, co mówią inni, i być gotowym zmienić pogląd, gdy mnie ktoś przekona, że byłem w błędzie. Oczywiście, homilia to nie traktat naukowy. Ale także w niej obowiązują zasady uczciwości i szacunku względem tych, których się krytycznie przywołuje. Nawet w głosach niechętnych Kościołowi (a także nam, księżom) znaleźć się może wiele prawdy – i więcej dobra przyniesie przyznanie racji krytykom tam, gdzie ją mają, niż usilna obrona samych siebie w złudnym przeświadczeniu, że broni się Pana Jezusa i Kościoła. Porządna polemika to nie mecz bokserski – to raczej wspólna wspinaczka na szczyt, którego żaden człowiek sam, bez pomocy innych, osiągnąć nie może. Dlatego właśnie pluralizm jest tak cenny: wyraża się w nim ta „uzasadniona różnica” zdań i postaw, dzięki której „tym owocniejsza [jest] wymiana poglądów między wszystkimi, którzy tworzą jeden Lud Boży, zarówno pasterze, jak i ogół wiernych”.

## 2. PLURALIZM A PRAWDA: PRZECIW RELATYWIZMOWI

Sobór dodaje jednak, iż dialog winien być „ożywiony jedynie umiłowaniem prawdy”. Podkreślam to, ponieważ „moda na dialog” bywa często rozumiana płytko, tak jak gdyby sam pluralizm, sama wielość poglądów miała być celem dialogu. Raz jeszcze przypomnieć trzeba rozróżnienie pomiędzy prawdą, jako zgodnością pomiędzy umysłem (sądem) a poznawaną rzeczą, a pełną o tej rzeczy wiedzą. Do tej pełni możemy – i powinniśmy – zmierzać. Nie znaczy to jednak, że prawdy, które już poznaliśmy, są „mniej prawdami” albo mniej moralnie obligują do kierowania się nimi w życiu dlatego, że inni mają na ten sam temat inne poglądy. Pluralizm stanowi w gruncie rzeczy konsekwencję wspomnianej ułomności człowieka, z powodu której tak nam trudno prawdę poznać. Wielość poglądów stanowi więc raczej zadanie, a nawet trudność, którą trzeba usiłować przezwyciężyć, nie zaś cel, ku któremu należy zmierzać. Kto w obcym mieście spieszy się na pociąg, ten nie będzie uszczęśliwiony, gdy napotkani przechodnie uraczą go „wielością poglądów”, wskazując różne i wzajem wykluczające się drogi do dworca. Kto więc zadowala się samym pluralizmem, a nie usiłuje go przezwyciężyć, ten daje dowód, że nie o prawdę mu w gruncie rzeczy chodzi; że tak zwany dialog jest dlań tylko



pretekstem pomocnym w osiągnięciu innych celów, nie zawsze godnych moralnej aprobaty.

Choć moda na tak rozumiany „pluralizm” występuje także w krajach, którym oszczędzono doświadczenia komunizmu, to jednak doświadczenie to tę relatywistyczną tendencję zdaje się na swój sposób wzmacniać. Po długim okresie, w którym ortodoksyjna była tylko jedna filozofia i jeden naukowy światopogląd, łatwo zachłysnąć się wolnością rozumianą jako niczym nie skrzepowana możliwość wyboru dowolnej opcji z bogatej gamy możliwości. Do takiego właśnie modelu wolności odwołują się ci, którzy „ofertę katolickiej wiary” uzupełniają informacjami o innych wyznaniach chrześcijańskich lub innych religiach, informacjami utrzymanymi często w bardzo życzliwym tonie, który niekoniecznie towarzyszy relacjom z życia katolickiego Kościoła. Rzecz nie w tym, by informacji takich nie było lub by podawane były w nieprzychylnym tonie. Niepokój budzi raczej „rynkowa konwencja”, w jakiej przekazy te są zwykle utrzymane. „Żyłeś dotąd w kręgu religii katolickiej i pewnie ci wmawiano, że jest to jedyna religia świata – zdają się mówić ich autorzy – tymczasem popatrz: jest wielu chrześcijan, którzy inaczej rozumieją Pana Jezusa, Ewangelię, sakramenty. Jest też wiele innych religii, w których Jezus nie odgrywa żadnej albo prawie żadnej roli. Możesz wybrać to, co ci będzie najbardziej odpowiadało”. I nawet nie zauważamy, jak ta – niekoniecznie wprost wypowiedziana, ale wyraźna – sugestia: „możesz wybrać”, odwraca cały sens religii i podważa racjonalność człowieka. Przestaje być celem jego wysiłku zobowiązująca go moralnie prawda: poznanie Boga takiego, jakim jest, i służenie Mu wedle Jego zamysłu. Nie jest to już więcej sprawa życia i śmierci człowieka, by prawdę o Bogu uczciwie, jak tylko potrafi, poznał i wedle niej żył – Bóg, religia, moralne konsekwencje wiary stają się przedmiotem „opcji” człowieka, upodobania, które – jako „wolne” – nie wymaga już żadnego usprawiedliwienia. I my sami czasem bezwiednie poddajemy się tej komercyjnej religijności, usiłując zareklamować „naszego” Boga najlepiej, jak potrafimy, i zdobyć jak najwięcej dlań zwolenników, stępując ostrze wiary tam, gdzie może okazać się trudna i przez to niepopularna, podkreślając jej atrakcyjność, „przykrawając” ją na miarę pojętności średnio rozgarniętych i nie zawsze żarliwych słuchaczy.

Raz jeszcze podkreślam: nie chodzi o to, by cenzurować informacje o innych wyznaniach chrześcijańskich i innych religiach, lecz o to, byśmy sobie zdawali sprawę z sensu takich informacji: z tego, że mają one pomóc człowiekowi znaleźć prawdę. Źle dzieje się natomiast wtedy, gdy miejsce szukania prawdy zajmuje „pluralistyczna” oferta bogatej gamy religii, wśród których może człowiek wybrać sobie – wedle własnych upodobań, nie podlegających już żadnym kryteriom moralnie wiążącej prawidłowości – taką, która mu najbardziej odpowiada.

Inny przykład źle pojmowanego pluralizmu znaleźć można w dyskusji na temat prawnej ochrony dziecka poczętego, która ostatnio znalazła swój tra-



giczny finał w przyjętej przez Sejm (pomimo weta Senatu) i podpisanej przez Prezydenta nowej ustawie. Sporo już atramentu na ten temat wylano i zapewne nadal będziemy do tej bolesnej sprawy wracać<sup>9</sup>. Dyskusjom towarzyszy z reguły silna emocja – i nierzadko napotkać można zarzut, że Kościół nie okazuje ducha dialogu i tolerancji, skoro pomimo tak długo toczącego się sporu i tak licznej grupy tych, którzy się z jego nauką nie zgadzają, uparcie nie chce zmienić swego twardego stanowiska. Ci, którzy ten zarzut stawiają, traktują sam fakt istnienia opinii przeciwnej jako wystarczającą podstawę do zmiany dotychczasowego stanowiska, zwłaszcza jeśli opinia ta wyrażana jest dostatecznie długo i przez dostatecznie liczną grupę osób. Oczywiście, słuszną jest rzeczą liczyć się ze zdaniem innych – ale nie z powodu jego „statystycznej siły”, lecz jedynie dla merytorycznych argumentów, które za nim stoją. Kiedy Einsteinowi pokazano książkę zatytułowaną *100 autorów przeciw Einsteinowi*, ten odpowiedział: „Gdybym nie miał racji, wystarczyłby jeden”<sup>10</sup>. Owszem, w ustroju demokratycznym musi w pewnym momencie zakończyć się parlamentarna dyskusja, by o obowiązującym odtąd prawie zdecydowało głosowanie. Ale parlament dlatego tak właśnie się nazywa (od łac. „parlare” – „mówić”); dlatego ustawy poprzedzone są obowiązkową dyskusją; dlatego wreszcie wybiera się na członków parlamentu ludzi o szczególnych danych intelektualnych i moralnych – by to głosowanie miało jak najbardziej rozumny charakter; by posłowie, a przez nich całe społeczeństwo mogło zapoznać się z możliwie najpełniejszą argumentacją, która winna przemawiać do przekonań każdego posła i decydować o tym, jak będzie głosował<sup>11</sup>.

Tam, gdzie chodzi o możliwie trafne i pełne ujęcie prawdy, tam szukającym jej (a także odpowiadających prawdzie słusznych reguł działania) nie wystarczy, że znajdują się w obrębie statystycznej większości, dostatecznej do przeprowadzenia własnej opcji. Na ostatnim Soborze bywało, że projekt dokumentu uzyskał już wymaganą większość, a jednak był odsyłany do kolejnego opracowania, uwzględniającego w miarę możliwości również te propozycje poprawek, które zgłaszała „przegłosowana” mniejszość. Czyniono tak parokrotnie, aż dokument uzyskał aprobatę niemal wszystkich Ojców soborowych. Pamiętamy film *Dwunastu gniewnych ludzi* – panegiryk na cześć amerykańskiego systemu sądowego, wymagającego zgodności wszystkich dwunastu

<sup>9</sup> Wydaje się, że nie straciła na aktualności dyskusja, jaka miała miejsce 2 II 1991 r. w Instytucie Jana Pawła II KUL, w kontekście poprzednich debat parlamentarnych temu tematowi poświęconych. Por. *Nienarodzony miarą demokracji*, red. T. Styczeń SDS, Lublin 1991.

<sup>10</sup> Por. S. H. Hawking, *Krótką historią czasu*, przekł. P. Amsterdamski, Warszawa 1996, s. 164.

<sup>11</sup> Więcej na ten temat por.: A. Szostek MIC, *Prawda a zasada pluralizmu w dialogu społecznym i organizacji państwa*, w: tenże, *Wokół godności, prawdy i miłości*, Lublin 1995, s. 288-304.



ławników przy ogłoszeniu wyroku. Zasada ta może się wydać bardzo niepraktyczna, tam jednak, gdzie chodzi o poznanie prawdy, tam (nie tylko w nauce) „argument z większości statystycznej” schodzi na plan dalszy lub w ogóle znika. Istnieje więc pluralizm poglądów w tym sensie, że nie wszyscy się ze wszystkimi zgadzają, ale ideałem jest nie sam pluralizm, lecz jedność, której korzeniem jest wspólnie dostrzeżona i uznana prawda – i do niej wszyscy uczciwi uczestnicy dialogu dążą.

Polakowi może tu przyjść na myśl tak surowo, skądinąd słusznie, krytykowana zasada liberum veto. Oczywiście, u jej podstaw leżała przesadna apoteoza indywidualnej wolności każdego szlachcica. Wiadomo, jak często zasadę tę wykorzystywano dla wygrywania prywatnych interesów magnatów i jak tragiczny miało to skutek dla Polski. O tym wszystkim pamiętając można jednak zapytać: czy w samej idei liberum veto nie tkwiło przekonanie, że prawda i słuszność powinna pociągać wszystkich, a jeśli kogoś nie pociąga, to być może z powodu jakiejś prawdy, którą dostrzec i uszanować powinni wszyscy?

Naiwne to przekonanie, nie uwzględniające bogatej i złożonej rzeczywistości bytu społecznego. Na tej ziemi, zamieszkałej przez ułomnych i omylnych ludzi, pluralizm jest wręcz pożądany: nikt bowiem, jak powiedziano, nie jest w stanie ująć całej ważnej prawdy o człowieku i wspólnocie, a także przełożyć jej na słuszne prawa. Raz jeszcze powtórzmy jednak: pluralizm nie jest stanem, do którego trzeba w dialogu nade wszystko zmierzać. Sam się on pojawi i okaże się błogosławiony właśnie wtedy, gdy będzie się go próbowało w imię prawdy przezwyciężyć.

Natomiast gdy dialog nie ma oparcia w prawdzie, wówczas nieuchronnie otwiera się drogę do relatywizmu: to, co dobre i słuszne dla jednego, nie musi być przecież takim dla drugiego, ani nawet dla tego samego człowieka w innych okolicznościach. O randze danej wartości oraz ważności reguł postępowania decyduje wówczas bowiem nie rozpoznana przez człowieka prawda o dobru, lecz inne, pozaracjonalne jego potrzeby i pragnienia, z natury swej zindywidualizowane, zmienne i z sobą kolidujące. Ten, kto dąży w innym niż ja kierunku, stanowi wówczas zagrożenie dla mnie. Mogę próbować go przeciągnąć na swoją stronę albo zwalczyć – i wiem, że on to samo będzie próbował czynić ze mną. Miejsce wspólnoty w prawdzie zajmuje przewaga silniejszego. O sojuszu lub wzajemnym ubogaceniu nie ma już mowy. Otwiera się więc drogę do totalitaryzmu, którego widmo zjawia się zawsze tam, gdzie prawda przestaje być podstawowym celem dialogu i kryterium oceny postępowania.

\*

Jak więc z jednej strony nieodzowna jest zasada dialogu, której ważności nie uchylają przykre doświadczenia, niechęć wobec Kościoła, a nawet podejrzenie o brak dobrej woli, tak z drugiej strony motorem tej zasady może być



„jedynie umiłowanie prawdy”, której trzeba dociekać z całym szacunkiem dla myślących inaczej, z uważną i pokorną otwartością na ich argumenty – ale jednocześnie z nieustępliwą dociekliwością, przez którą okazuje się większy szacunek partnerowi dyskusji niż przez łatwe ustępstwa i pozorną zgodę.



Maciej IŁOWIECKI

## STRAŻNICY, ŻEGLARZE I BŁAZNY Autorytety i media

*Szlachetne w intencjach [...] przekonywanie do wybaczenia, pojednania, „grubej kreski”, mówienie o etyce dialogu, o zasadach demokracji, kulturze politycznej czy o „straszliwych” skutkach lustracji i desowietyzacji, przestroniło jedną drobną rzecz – mianowicie, że chodzi także o prawdę i sprawiedliwość.*

Z pewnością zasadne jest pytanie, dlaczego właśnie d z i ś w Polsce jest tak mało ludzi (można ich policzyć na palcach, i to chyba jednej ręki), do których możemy mieć pełne zaufanie, ich opinie zaś są tak znaczące, że wszyscy powinniśmy się z nimi liczyć albo przynajmniej je uwzględniać.

Dlaczego dziś nie ma w Polsce takich postaci, jak na przykład Maria i Stanisław Ossowsky, Kazimierz Ajdukiewicz, Tadeusz Kotarbiński, Władysław Tatarkiewicz, Hugo Steinhaus... Wymieniać można by długo, choć ograniczam się do ludzi nauki działających w ludowej Polsce i raczej do tych, których nawet dzisiejszej lewicy trudno byłoby zaliczyć do „prawicowych oszołomów”. Ludzie ci działali (i oddziaływali na innych) w czasach, kiedy wieloma sposobami niszczone autorytety prawdziwe i produkowano pozorowane, a wielu intelektualistów uzasadniało wyższość najlepszego ustroju na świecie.

Otóż wydaje mi się, że wyjaśnienie tego fenomenu jest jedno. Wszyscy wymienieni i im podobni – ludzie prawi byli wychowywani i kształceni w II Rzeczypospolitej, w społeczeństwie i państwie dalekim od ideału, ale przechowującym z szacunkiem pewne wartości i tradycje. System totalitarny zniszczył te wartości i tradycje, a nowa demokracja nie zdołała ich (jeszcze?) odtworzyć. Większość zatem wielkich autorytetów wyeliminował czas, nowe nie zdołały jeszcze wyrosnąć (nieliczne chwalebne wyjątki potwierdzają tę regułę). Natomiast dzisiejsze polskie społeczeństwo „w transformacji” wytworzy takie autorytety, na jakie je stać – i okaże się to zapewne już niedługo. O jakości tych autorytetów przesądzi to, co przesądziło także kiedyś: uznawane wartości i tradycje oraz – naturalnie – treści, metody i zakres kształcenia. Ale także nowy (u nas) czynnik wchodzący „do gry”, który będzie pełnił coraz większą rolę w życiu społecznym – m e d i a. Tak już jest wszędzie na świecie, iż są one (zwłaszcza telewizja) najskuteczniejszym obecnie narzędziem tworzenia (bądź niszczenia!) autorytetów.



## ZASADA AUTORYTETU

Zanim przedstawię przesłanki upoważniające do tego wniosku, jeszcze chwila zastanowienia nad autorytetem w ogóle.

Nie trzeba dowodzić, że autorytety (osoby powszechnego zaufania, z których opiniami trzeba się liczyć i warto się liczyć) istniały w każdym czasie i we wszystkich kręgach kulturowych. Widocznie autorytet-drogowskaz jest ludziom bardzo potrzebny. Znow można przyjąć bez dowodu, że bez tych, którzy „wskazują drogę”, niemożliwy byłby rozwój społeczny – z jednej strony, i trwałość podstawowych wartości – z drugiej.

Przypominam takie oczywistości dlatego, że zbyt łatwo się o nich zapomina.

Znany z przenikliwości obserwator, Alexis de Tocqueville, stwierdził był ponad sto pięćdziesiąt lat temu: „W świecie intelektualnym i moralnym musi więc istnieć zasada autorytetu. Autorytet może być różnie umiejscowiony, ale jest niezbędny”<sup>1</sup>.

Trafne jest zatem określenie autorytetu jako tak zwanego powszechnika kulturowego. Powszechniki, uniwersalia – że przypomnę dla jasności wyводу – to między innymi właśnie wzory uosabiane w danym człowieku. Autorytet więc może przejawiać się bardzo różnie i mieć różne cechy. Zawsze jednak jest potrzebną nam gwarancją trwałości, ładu i tego niezbędnego zasobu pewności, by w ogóle „dało się żyć”. W gruncie rzeczy łatwiej wyróżnić cechy, które „same z siebie” nie tworzą jeszcze prawdziwego autorytetu, choć wmówiono nam dość skutecznie, iż właśnie tworzą. Tak więc autorytetu społecznego nie tworzy ani pochodzenie, ani wykształcenie, ani tym bardziej pełnione urzędy czy odgrywane role społeczne. Nie wystarcza dla prawdziwości autorytetu być najlepszym ekspertem w jakiejś dziedzinie lub zręcznym politykiem czy przywódcą jakiejś grupy. Autorytetu automatycznie nie tworzą nawet dokonane odkrycia naukowe i wynalazki ani – o zgrozo! – uzyskane nagrody, łącznie z Nagrodą Nobla. (Nie czynię tu żadnych aluzji do nikogo!)

Naturalnie powyższe nie wyklucza znacznie rzadszego przypadku, kiedy godności, urzędy i świadectwa uznania osiąga się wyłącznie dzięki własnemu, niepodważalnemu autorytetowi i rzeczywistym zasługom.

Co zatem stwarza autorytet, niezależnie od skali jego społecznego oddziaływania? (Mam na myśli autorytety prawdziwe, a nie narzucone.) Otóż po prostu – całe życie człowieka. Szczególnie zaś jego zachowanie w sytuacjach istotnie trudnych, wymagających dzielności i niezależności, w obliczu problemów trudnych do rozstrzygnięcia.

W tym sensie na przykład znakomity fizyk-odkrywca, mający wielki autorytet zawodowy w środowisku naukowym, nie musi być z tego powodu autorytetem moralnym dla wszystkich. Ale może nim być – podobnie jak może nim

<sup>1</sup> A. de Tocqueville, *O demokracji w Ameryce*, t. 1-2, Warszawa 1996.



być szewc, jeśli obaj zapracowali na to swoim życiem. Nie ma bowiem „specjalistów od wartości i ocen”, są zaś ludzie, którzy po prostu mają prawo do głoszenia sądów wartościujących.

Są też ludzie, znani z różnych powodów, którzy prawa do ocen moralnych nie mają. Jest to tak oczywiste, że aż wręcz banalne (jak zresztą większość w tym tekście stwierdzeń na temat autorytetów). Sądzę jednak, że właśnie o takich oczywistościach jakoś najchętniej się w Polsce zapomina – bo zapomina się zawsze o tym, co niewygodne lub sprzeczne z czyimś intereselem.

### STRAŻNICY CZY FUNDAMENTALIŚCI?

Myślę, że w historii ludzkości największe autorytety pełniły role wielorakie. Były to role strażników i żeglarzy – jeśli można użyć takiej przenośni. Strażnicy wartości i tradycji, obrońcy trwałych zasad i prawego stylu życia. I żeglarze – poszukujący nowego, przecierający nowe szlaki, otwierający nowe horyzonty. Może trzeba jeszcze dodać trzecią rolę: świadków. Takich, którzy świadczą przeciw złu, nie pozwalają zapomnieć, nie godzą się na zacieranie śladów i niesprawiedliwość. A także dzisiaj potrafią stwierdzić, że tak modny w naszych czasach, aż wręcz uznany za swoistą „ideologię wieku”, wybór mniejszego zła jest w istocie także wyborem zła.

Przypuszczam, iż szczególnie te trzy przymioty: strażnika, żeglarza i świadka, muszą się złączyć w prawdziwym autorytecie po to, by mógł się stać wzorem. Ale to nie wystarcza. Jest bowiem znowu oczywiste, że autorytetom potrzebna jest akceptacja społeczna i tak prosty fakt, że muszą być znane. W czasach dominacji „kultury telewizyjno-prasowej” bycie wzorem społecznym coraz mniej zależy od bycia prawdziwym autorytetem.

Dziś – w Polsce szczególnie – zdarza się zbyt często, że postacie publiczne, kreujące się lub kreowane na autorytety, zapominają o powinnościach strażnika i świadka, tworzą pozór bycia żeglarzem. Gorzej nawet – narzuca się społeczeństwu pogląd, iż „strażnik” (w wyżej określonym znaczeniu) musi być z natury rzeczy dogmatykiem czy fundamentalistą bez serca, fanatykiem, a „świadek” to człowiek odrzucający zasadę tolerancji i pojednania, szukający zemsty, bądź ktoś w rodzaju żalosnego kombatanta nie mogącego wyjść z kręgu swoich wspomnień, które nikogo już nie obchodzą. „Żeglarz” zaś bywa fantastą nie rozumiejącym realiów rzeczywistości ani tak zwanych uwarunkowań wszelkiego rodzaju. (Nb. jeśli Polacy uwierzą w tę „ukrytą perswazję” propagandową, nie sądzę, by mogły się w Polsce ziścić jakieś wielkie idee. Może zresztą idee, czy raczej dążenie do ideałów, nie są już nikomu potrzebne – ani jednostkom, ani zbiorowości?)

Powracając do roli autorytetów, najbardziej skromnie (realnie?) można ją określić i tak: są one niezbędne, by istniała w życiu społecznym spokojna



równowaga i by pewne najogólniejsze zasady, normy były w miarę przestrzegane przez obywateli, polityków, przez media, przez instytucje i organizacje. Chodzi o to, by jednak normą było przestrzeganie norm. Nie dostrzegam tego w naszym państwie jako zasady nadrzędnej – i nie jestem osamotniony w tej opinii.

### POMYLONE ROLE

W teraźniejszości rolę autorytetów myli się z rolą intelektualistów w ogóle. (Zawsze tak było, odkąd pojawiła się kategoria intelektualistów, czyli od przełomu XIX i XX wieku. W istocie jednak zakres obu tych pojęć pokrywa się tylko częściowo, rola zaś intelektualistów w naszym stuleciu bywała dwuznaczna.) Co więcej, rolę autorytetów zdają się pełnić dziś eksperci, menedżerowie, administratorzy, politycy, a nawet znani aktorzy czy piosenkarze (nic im wszystkim nie ujmując i nie twierdząc, iż w ogóle nie mogą pełnić takiej roli). Cechą najważniejszą jest tu jednak bycie sławną postacią publiczną, czyli cechą zdobyta dzięki mediom. Roli autorytetów społecznych nie wypełnią też postacie wykreowane w tak zwanych salonach opiniotwórczych. (Dziwna skądinąd rzecz z tymi „salonami”: pod koniec XX wieku mają podobne znaczenie jak dawniej, ale nikt chyba jeszcze nie podjął badań nad tym zjawiskiem, charakterystycznym zwłaszcza w Polsce.)

Dodałbym jeszcze do „sprawy autorytetów” kilka uwag nie będących naturalnie żadnym odkryciem.

Otóż wydaje się, po pierwsze, iż prawdziwego autorytetu nie może zniszczyć „sam z siebie” fakt zmienności poglądów czy błędów intelektualnych lub nawet moralnych popełnionych w przeszłości. Jednak istnieje pewien warunek sine qua non: owe zmiany poglądów nie mogą być karuzelą zależną od koniunktury („charaktery obrotowe”), a zarazem te przemiany i błędy młodości muszą być wiarygodnie i szczerze wyjaśnione. Oczywiście jest też to, iż istnieje wyraźna granica „jakości błędów” (np. „błędy i wypaczenia” czasów stalinowskich albo bycie donosicielem w czasach późniejszych), wykluczająca pełnienie roli autorytetu. Jaka szkoda, że tak wielu nie chce dostrzec tej granicy, samym zaś „autorytetom” tego rodzaju nie starcza własnej godności, by powstrzymać się od wygłaszania publicznych pouczeń.

Dla mnie zaś największą wartość ma trwałość zasadniczych osądów, wierność zasadom – i trwałość wynikających stąd zachowań. Jeśli wolno podać przykład autorytetu szczególnie przeze mnie cenionego, to właśnie takie cechy dostrzegam w Zbigniewie Herbertcie. Nawiasem mówiąc, dlatego właśnie poeta jest dla wielu wyjątkowo niewygodnym świadkiem.

W swoich *Kłopotach z istnieniem* Henryk Elzenberg pisze: „Najbezpieczniej jest rzecz prosta, gdy autorytet sam jest w sądach niezmienny. Ale



autorytet może być zmienny, a my jednak możemy iść za nim i czuć się spokojni ufając, że owe zmiany mają swoje racje”<sup>2</sup>. Filozof zwraca uwagę na rzecz istotną: z autorytetem musi wiązać się poczucie bezpieczeństwa. Powinien on być gwarancją trwałości, ładu i pewności.

Uwaga druga, uzupełniająca: nie powinno się zapominać, że bywają autorytety nie tylko osobowe. Dla publicznego zdrowia jest konieczne, by pewne instytucje cieszyły się autorytetem prawdziwym: na przykład Kościół, parlament, stowarzyszenia twórcze czy samorządowe, instytucje naukowe i uczelnie (np. Polska Akademia Nauk ma dziś mniejszy autorytet społeczny, niż miała w XIX wieku, a także później Polska Akademia Umiejętności). Autorytetem prawdziwym powinien być urząd prezydenta RP i wreszcie przynajmniej niektóre media.

Każdy uczestnik czy świadomy obserwator życia w Polsce może sam ocenić autorytet instytucji, stowarzyszeń, mediów i nawet określić kierunek przemian w ostatnim czasie. Mam wrażenie, iż większość dobrze wie, kto i co traci dziś autorytet i dlaczego.

Wreszcie uwaga trzecia, dla socjologów już zupełnie banalna: czym innym jest autorytet prawdziwy, a czym innym autorytet postrzegany jako prawdziwy. Najlepiej, gdy są to kategorie tożsame, gdy pokrywają się, ale tak się zdarza coraz rzadziej. Być może postulat ten spełnia się w Polsce najdoskonalej w osobie Jana Pawła II. Ale nie brak przecież coraz częstszych prób podważania i tego autorytetu.

Największą rolę (i obowiązek) w utrwalaniu takiego stanu rzeczy, by autorytety prawdziwe i tylko one były jednocześnie postrzegane jako takie – mają dziś media. W rzeczywistości jest tak, że media i politycy dbają u nas o to, by jako autorytety postrzegane były postacie kreowane przez grupy interesów. Można więc stwierdzić dziwną sytuację: istnieją prawdziwe autorytety bez powszechnego uznania społecznego (bo są nieznane lub ośmieszane i dezawuowane) i autorytety pozorne, wykreowane przez środki przekazu i mające zatem społeczne uznanie. A może nie jest to sytuacja dziwna: podobnie bywa w wielu krajach, bo stoją za tym oczywiste interesy polityczne i po prostu pieniądze (z powodu pieniędzy tak chętnie tworzy się społeczne autorytety-wzory z tak zwanych idoli młodzieżowych).

## AUTORYTET – CZYLI POPRAWNOŚĆ

Upadek autorytetów prawdziwych jest zatem cechą współczesności i znakiem pewnego kryzysu moralnego. Jest cechą czasu, w którym dominuje rela-

<sup>2</sup> H. Elzenberg, *Kłopoty z istnieniem*, Kraków 1994.



tywizm norm moralnych, zacieranie granic pomiędzy dobrem i złem, prawdą i fałszem, prawością i nieuczciwością itd. Swoistą ideologią stała się (choć dostrzegamy sygnały odwrotu) tak zwana poprawność (correctness) – nie tylko polityczna – doprowadzona do absurdu, którego nie chce się dostrzegać.

Z drugiej strony ów upadek czy kryzys wiąże się także z niedawną postawą wielu euroamerykańskich intelektualistów wobec totalitaryzmu sowieckiego. A nawet czynnym i moralnym wsparciem dawanym przez niektórych intelektualistów bezpośrednio systemom terroru, uczestnictwem w tym terrorze – w III Rzeszy, w ZSRR, potem w krajach wasalnych. O tym niby się mówi, ale tak naprawdę nie mówi się: wmówiono nam bowiem, że „nie wypada”. W Polsce zresztą próby analizy czy choćby przypomnienia spotykają się z godnym podziwu w swej konsekwencji i powszechności atakiem na osobę przypominającego. Jest to wszystko przejawem tej samej błędnej koncepcji rzeczywistości – jeśli nie jest przejawem po prostu walki o interesy. Chyba dopiero następne pokolenie będzie w stanie sprawiedliwie wyważyć zarówno zbrodniczą głupotę, jak i niewiarygodny oportunizm niektórych intelektualistów po drugiej wojnie światowej, a także późniejsze – znów niektórych, a nawet wielu – zasługi w walce z systemem. Ale to już inna historia.

### DROBNA RZECZ – PRAWDA

W Polsce wystąpiło jeszcze jedno zjawisko prowadzące do upadku autorytetów. Oto przy formalnej, całkowitej zmianie ustroju politycznego i systemu gospodarczego w rzeczywistości przełom ostateczny nie nastąpił i dalej nie następuje czy następuje zbyt powoli, zbyt niekonsekwentnie, a czasem tylko pozornie. Nie było więc takiej zmiany prawa, jakiej oczekiwaliśmy, nie było i nie ma rzetelnej oceny przeszłości. Nie było też desowietyzacji w najszerszym tego słowa pojęciu. Nie dokonała się „dekomunizacja moralna”, natomiast doprowadzono do zaawansowanej amnezji historycznej (zwłaszcza wśród młodzieży). Za takim stanem rzeczy stał interes polityczny i finansowy pewnych wciąż silnych grup, zakorzenionych w przeszłości, wsparty przez czołówkę dawnej opozycji i większość właśnie autorytetów i elit opiniotwórczych.

Dlaczego tak się stało – to temat odrębny, znów bardzo „nie na czasie”.

W każdym razie szlachetne w intencjach (przynajmniej u niektórych) przekonywanie do wybaczenia, pojednania, „grubej kreski”, mówienie o etyce dialogu, o zasadach demokracji, kulturze politycznej czy o „straszliwych” skutkach lustracji i desowietyzacji, przesłoniło jedną drobną rzecz – mianowicie, że chodzi także o prawdę i sprawiedliwość. Cóż, zaczęto podawać w wątpliwość nawet samo istnienie prawdy – i dziś wielu uważa, iż każdy ma swoją własną prawdę, zależną zawsze od okoliczności i punktu widzenia. Za-



często niszczyć i odsuwać tych nielicznych, którzy mówili: tego i tego się nie robi, a moralny osąd musi być zawsze dokonywany. Kto tak głosi, jest przecież u nas uznany co najmniej za nietolerancyjnego.

Wielu ludzi ma prawo zapytać: co się dziś stało z godnością, honorem, prawością, sprawiedliwością, patriotyzmem? (Nb. ten ostatni termin ma już nawet w wielu miejscach „konotację ujemną”.) I dlaczego ci, którzy mieli obowiązek ich bronić, nie spełnili tego obowiązku?

Zadziwiająca zresztą, jak wiele osób roztrwoniło swój autorytet, zdobyty kiedyś przenikliwością intelektu i niewątpliwymi zasługami w walce z totalitaryzmem. Co się stało, że niektórzy ludzie o historycznych zasługach, odważnym i godnym kiedyś zachowaniu – dziś zachowują się tak, jakby owa godność przestała mieć znaczenie? Czy może istotnie godne zachowanie i coś, co było kiedyś nazywane „kwestią smaku”, przestaje mieć dziś znaczenie? A może to oni sami uznali, że owe zasługi dają im prawo do tworzenia nowych kryteriów godności i smaku?

Co się stało, że pewne postacie polskiej emigracji tracą właśnie teraz rozeznanie, co się dzieje w kraju, bądź dezawuuują sens własnej działalności, która zapisała je w polskiej historii?

Okazuje się, iż największą przenikliwość okazali „rechocący cynicy”. (Określenie Czesława Miłosza, użyte wprawdzie w nieco innym kontekście, ale jakże pasuje do osób, którym z całych sił zwalczana przez nie wolność i demokracja przyniosła największe korzyści).

### JAKI JEST KOŃ?

Tak czy inaczej, efekty są znane i „koń jaki jest, każdy widzi”. Niezależnie bowiem od przyczyn, istotnie trudno byłoby obalić tezę, iż w polskim życiu publicznym dominuje dziś bylejakość i mierność (moralna i profesjonalna); że interes grup i partii przeważa nad interesem państwa; że wreszcie wszystko wydaje się jakieś jałowe i żałosne, a instytucje i prawo nieskuteczne. Źle się dzieje ze świadomością społeczną – wracają cechy „homo sovieticus”: agresywność, niesolidność, lekceważenie własności (cudzej i wspólnej), działanie na zasadzie „załatwiania”, anomia itd.

Wystąpił kryzys postaw obywatelskich i powszechna amnezja historyczna (zwłaszcza wśród młodzieży).

Nie twierdzę, że nie ma oaz prawości albo że nie istnieją ludzie godni najwyższego szacunku. Stwierdzam tylko pewne tendencje i skutki ogólne. Nie obarczam też winą wyłącznie naszych elit intelektualnych i politycznych, ale też nie zgadzam się z tezą, iż tak musiało być, że są to koszty transformacji. Mogło być inaczej i powinno być inaczej, a autorytety zawiodły.



## FABRYKA BŁAZNÓW

Pora wreszcie na kilka uwag w sprawie mediów i dziennikarzy, ponieważ ich udział w niszczeniu autorytetów prawdziwych i produkowaniu pozornych wcale nie jest błahy. Przeciwnie nawet: media są w tej mierze najbardziej skutecznym narzędziem. Przy tym skuteczność ta wynika z charakteru samego narzędzia i ze świadomego działania ludzi, którzy się nim posługują. A także ze szczególnej sytuacji najmłodszego środka przekazu, jakim jest telewizja. Telewizja bowiem stała się głównym źródłem wiedzy o rzeczywistości i zarazem konstruktorem tej rzeczywistości (czyli twórcą rzeczywistości). Jak już dawno powiedział Walter Lippman, „Media rzeźbią obrazy w naszych umysłach”. Dziś jest pewne, że w ogóle rzeźbią nasze umysły.

W Polsce około 70% ludzi całą wiedzę o rzeczywistości czerpie wyłącznie z telewizji, ale prawie połowa z nich w ogóle nie rozumie (czy jeszcze gorzej – błędnie pojmuje, sądząc, że pojmuje) tego, co usiłuje im przekazać telewizja. Właściwie fakt ten wystarcza za wszystko...

Kreacja telerzeczywistości (w pewnym stopniu w ogóle rzeczywistości medialnej) zasadza się przede wszystkim, choć nie tylko, na tak zwanym *p o r z ą d k u d z i e n n y m* (z angielskiego: agenda-setting, termin z literatury przedmiotu). Tak określa się selekcję i dobór tematów i informacji, ich szczególne akcentowanie czy nawet tylko powtarzanie. Narzuca to pewien sposób ujmowania rzeczywistości – jako nieustannego widowiska, spoglądanie na nią przez pryzmat sensacji, konfliktów, przemocy, katastrof i nieszczęść. Przede wszystkim jednak narzuca to pewną hierarchię ważności i zmienia kryteria prawdy. To jest właśnie istota telerzeczywistości: z punktu widzenia widzów prawdziwe i ważne staje się to, co wiarygodnie dla nich przedstawia telewizja (wobec prasy i radia odnosimy się z większym krytycyzmem).

Im bardziej telewizja eksploatuje jakiś temat, tym bardziej telewidzowie uznają go za ważny. To samo dotyczy osób występujących na ekranie telewizyjnym czy wypowiadających się w innych środkach przekazu: im częściej ktoś jest przywoływany przez media, tym łatwiej jest postrzegany jako autorytet. Występuje tu znane od dawna mylenie funkcji publicznych czy popularności z innymi powodów – z „byciem autorytetem społecznym” i wzorem dla innych. Wystarczy zniknięcie z mediów, by zarówno autorytety pozorne, jak i prawdziwe (niestety!) znikły z pola uwagi.

Telewizja jest najlepszym z wymyślonych dotąd systemów organizowania uwagi publicznej wokół pewnych wydarzeń i osób oraz najlepszym systemem ukierunkowania myślenia na jakiś temat – oczywiście we wspomnianych kategoriach sukcesu, władzy, sensacji, konfliktu itd. Wypiera to najczęściej myślenie w kategoriach wartości i sensowności.

Poprzez dobór i akcentowanie niektórych tematów i sposób zachowania się dziennikarzy i osób występujących w telewizji wytwarza się u odbiorców



przekazu przekonanie, iż normy kulturowe i moralne są dowolne i tworzą je „osoby telewizyjne”, które należy naśladować. Na przykład agresywne zachowania polityków i dziennikarzy narzucają przekonanie o normalności agresji; ciągle mijanie się z prawdą, niepełność i niepewność informacji oraz gmatwanie rzeczy, które mogłyby być proste, stwarza wrażenie, iż tak właśnie powinno być, taka jest norma.

## AUTORYTETY DYŻURNE

Po „przywództwo opinii” sięgają zatem ludzie wylansowani przez media – „błazny”. Zarazem to dziennikarze (lub ich zwierzchnicy) decydują o tym, kto ma wygłaszać opinię na dany temat. W ten sposób konstruuje się zespół „autorytetów dyżurnych”, a niektórzy wypowiadają się wszędzie i zawsze, niezależnie od tematu, stając się swego rodzaju ekspertami od opinii. Bardzo trudno wyjaśnić ludziom, iż ekspert od opinii nie ma nic wspólnego z rzeczywistym autorytetem. W każdym razie sytuacja jest dość paradoksalna: dziennikarze (zwłaszcza masowych gazet i telewizji) mają pozycję miarodajnego gremium, decydującego o tym, kto powinien być autorytetem, a kto nie powinien nim być.

Podobnie jest z autorytetem wartości, instytucji, tradycji. Wszystko można podważyć, ośmieszyć, zniszczyć bądź właśnie wylansować – taką możliwość mają media i oczywiście w różny sposób z tej możliwości korzystają. Czy istnieje lekarstwo przeciw nadużywaniu tej możliwości? Tak. Jest nim wysoki poziom etyczny i profesjonalny dziennikarzy i możliwie najmniejsze uzależnienie mediów od władzy i grup interesów.

Niektórzy sądzą, że są to rzeczy w dzisiejszym świecie nieosiągalne. Przychylam się do zdania tych, którzy twierdzą, iż można je osiągnąć, przynajmniej w pewnym stopniu. Wskazanie warunków, które w tym celu muszą być spełnione, nie należy jednak do tematu tego artykułu.

Odpowiednie badania potwierdzają, że telewidz jest w stanie ocenić osobę występującą w telewizji (jako polityk czy jako autorytet opiniotwórczy) najczęściej tylko w kategoriach osobowościowych (np. miły, okropny, obłudny, godny zaufania, nawet mądry czy głupi), najmniej zaś może powiedzieć o poglądach czy racjach tej osoby. (Znacznie lepiej jest z oceną wypowiedzi w prasie czy radiu. Mówimy naturalnie o pewnej średniej.)

Telewidz ocenia więc przede wszystkim sposób prezentacji – formę, bardzo rzadko potrafi ocenić, a nawet w ogóle zrozumieć treść przekazu. Człowiek, który ma coś do powiedzenia, ale nie jest osobowością telewizyjną, ma zatem z natury rzeczy mniejsze szanse wpływu na opinię publiczną. Nie ma szans także ten, kogo chce się świadomie „załatwić”. Jest to cała odrębna wiedza (o metodach „załatwiania”), dobrze znana dziennikarzom, operato-



rom, reżyserom, twórcom programów. Na przykład zwróćmy uwagę, że przekazanie drobnym sygnałem zdenerwowania, eksponowanie jakiejś brzydszej cechy wyglądu, sposób filmowania, oświetlenia, a także przekazanie w tle odpowiednich reakcji osób obecnych w studio (np. ich znaczących min czy znużenia), nie mówiąc już o metodach manipulowania samą wypowiedzią czy odpowiednim prowadzeniem rozmowy – to wszystko wpływa na ocenę postaci. Telewidz przy tym żywi przekonanie, że sam ocenia występującego, że ogląda zdarzenia i osoby własnymi oczami, a pośrednictwo telewizji nic tu nie zmienia.

Kolejny paradoks rzeczywistości telewizyjnej: oto dobrze przekazywana i przestrzegająca pewnych reguł public relations (nie ma dobrego polskiego terminu) postać może właściwie mówić głupstwa albo nieprawdę i zauważy to tylko nikła mniejszość odbiorców. Chyba iż rzetelny dziennikarz potrafi pytaniami zwrócić uwagę na rzeczywistą treść wypowiedzi.

Jeszcze jedna uwaga. Otóż media (znowu przede wszystkim telewizja) kreują nie tylko polityków i autorytety, ale ekspertów w ogóle. Wystarczy tylko do wszelkich dyskusji zapraszać stale te same osoby i do nich głównie zwracać się po opinie. Jest to zabieg stosowany nader często z powodów politycznych („słuszny ekspert” – nasz człowiek) albo po prostu dlatego, że dany ekspert nieźle mówi, chętnie zabiera głos i ma zawsze czas dla telewizji. W ten sposób ustalają się także pewne hierarchie ekspertów naukowych, artystycznych, dziennikarskich – poza fachowymi środowiskami i niezależnie od rzeczywistej hierarchii w zawodzie.

Nawiasem mówiąc, wielu dziennikarzy (nadawców, redaktorów naczelnych) nie zdaje sobie sprawy, że pewne problemy, które mogą być omawiane przez ekspertów, rozszyfrowywane i wyjaśniane, nie zawsze mogą podlegać ich ocenom moralnym, wartościującym. Na przykład aborcja czy eutanazja: młody lekarz czy bioetyk nie może wypowiadać się jako autorytet moralny, ponieważ zdobył autorytet tylko z tej racji, że doskonale zna się na rzeczy. Jeśli jest zapraszany do wypowiadania ocen moralnych, niechże występuje jako jednostka, która ma do tego prawo. Mylenie roli eksperta z rolą autorytetu społecznego stało się nagminnym błędem dziennikarstwa.

\*

Łatwo w tym wszystkim zauważyć nierozzerwalny splot czynników obiektywnych i subiektywnych, gmatwaninę relacji pomiędzy mediami i ich odbiorcami i zarazem niesłychanie istotną rolę mediów i dziennikarzy w kreowaniu lub niszczeniu autorytetów, a zatem wpływaniu na powszechną świadomość społeczną.

Popatrzmy, jakie dziś są nasze szkoły, nasze media i nasze autorytety. Zobaczymy wtedy, jaki rodzaj ludzi będzie jutro decydował o naszym życiu.







**MOC AUTORYTETU**







Anton RAUSCHER SJ

## PRAWO DO WOLNOŚCI RELIGIJNEJ W SPOŁECZEŃSTWIE ŚWIECKIM

*Wolność religijna jest gwarancją elementarnej wolności i oznacza, że społeczeństwo jest zdolne sprzeciwić się zamachom na godność i podstawowe prawa każdego człowieka i odstąpić wrogie wolności totalitarne tendencje władzy.*

Podstawą stosunku wiary i świata, Kościoła i społeczeństwa jest we współczesnym, światopoglądowo neutralnym państwie wolność religijna. Historyczny rozwój kultury chrześcijańskiej w Europie był wprawdzie uwarunkowany ścisłym związkiem Kościoła i państwa, tronu i ołtarza, władzy duchowej i świeckiej, zawsze jednak żywe pozostawało wezwanie Jezusa: „Oddajcie Cezarowi to, co należy do Cezara, a Bogu to, co należy do Boga” (Mk 12, 17). Chrześcijaństwo jest dokładnym przeciwieństwem wszelkiego czysto świeckiego totalitaryzmu politycznego, który osiągnął punkt szczytowy w kulcie Cezara w Cesarstwie Rzymskim i doprowadził do tłumienia i prześladowania nowej religii; doszedł on do głosu także w totalitarnych systemach narodowego socjalizmu i komunizmu. Z drugiej zaś strony nie do pogodzenia z wezwaniem Jezusa jest również teokracja. Zadaniem Kościoła jest głoszenie wszystkim ludziom Ewangelii odkupienia i zbawienia, a nie rządzenie światem „w imię Boga” i domaganie się zwierzchnictwa nad państwem. Przypowieść o dwóch królestwach bądź nauka o państwie i Kościele jako „societates perfectae”, które są od siebie niezależne, jest istotnym składnikiem chrześcijańskiej postawy w kwestii stosunku między Kościołem a państwem.

### ROZWAŻANIA NA TEMAT ROZWOJU PRAWA DO WOLNOŚCI RELIGIJNEJ

Niezależnie od stopnia oczywistości tej zasady dla kształtowania stosunków społeczno-kulturalnych i politycznych w Europie idea wolności religijnej i prawo do niej nie istniały ani w okresie wczesnego chrześcijaństwa, ani w Średniowieczu, ani też w czasie religijnych burz reformacji w Niemczech. To nie pojedynczy człowiek miał prawo do wyznawania swych przekonań religijnych i do życia zgodnie z nimi – o tym, które wyznanie ma być na danym terytorium uprawnione, decydowała raczej zwierzchność świecka, nawet jeśli



w trakcie dziejów, w określonych warunkach dopuszczano „wyjątki”. Jak trafnie zauważył ewangelicki teolog Martin Heckel, wolność religijna wyrosła, z jednej strony, z konstytucyjnego prawa Rzeszy epoki wyznaniowej, które obowiązywało w całej Europie, z drugiej zaś – z oświeceniowych wyobrażeń XVIII-wiecznych na temat „religii naturalnej” i moralności<sup>1</sup>. Zasady, na podstawie których stopniowo kształtowały się zarysy wolności religijnej i praw do innych wolności, stanowiły tło formowania się „społeczeństwa” z jego wielorakością struktur między jednostkami żyjącymi w wielkiej rodzinie a nowoczesnym państwem. Głosem czyniącym dziś zarzuty chrześcijaństwu i Kościołowi, że nie ujmowały się od początku za wolnością religijną, brakuje uzasadnienia historycznymi uwarunkowaniami praw do wolności. Prawa te powstały jako obrona wobec absolutystycznego państwa, ale było to możliwe, bo u progu nowoczesności, jako swoiste socjalne pole grawitacyjne między rodziną a państwem, powstało społeczeństwo. Nie upoważnia to oczywiście do wyciągania błędnego wniosku, jakoby wcześniej nie istniały społeczne przestrzenie wolności. Dotyczy to w szczególnej mierze wiary i chrztu. Kościół zawsze utrzymywał, że nie można i nie wolno ich wymuszać, lecz przeciwnie, zależą tylko od swobodnej decyzji człowieka.

Wolność religijna rozkwita dopiero na gruncie nowoczesnego społeczeństwa. Zaslugą Josepha Listla jest prześledzenie kierunków rozwoju podstawowego prawa do wolności religijnej. Odwołuje się on do wielowiekowego procesu rozwoju umysłowego, w trakcie którego człowiek coraz to bardziej uświadamiał sobie własne prawo do podejmowania decyzji w dziedzinie wiary i religii niezależnie od wpływu państwa<sup>2</sup>. Nie tylko Kościołowi katolickiemu było trudno w czasie II Soboru Watykańskiego odstąpić od swego tradycyjnego stanowiska, według którego prawo bytu i prawo do opieki państwa ma tylko prawda i religia oparta na prawdzie, i na nowo wyrazić swą naukę o prawie do wolności religijnej i zobowiązaniach państwa do gwarantowania obywatelskich swobód religijnych. Należy tu wspomnieć zaangażowanie obecnego papieża Jana Pawła II, wówczas jeszcze arcybiskupa krakowskiego, w sprawę wolności religijnej.

Sobór wyszedł od pojęcia godności osoby ludzkiej, która ma prawo do wolności religijnej. „Wolność polega na tym, iż wszyscy ludzie powinni być wolni od przymusu ze strony czy to poszczególnych ludzi, czy to zbiorowisk społecznych i jakiegokolwiek władzy ludzkiej tak, aby w sprawach religijnych nikogo ani nie przymuszano do działania wbrew jego sumieniu, ani nie prze-

<sup>1</sup> Zob. M. Heckel, *Religionsfreiheit (I. Geschichte und Grundsatzfragen)*, w: *Staatslexikon*, t. 4., szp. 822.

<sup>2</sup> Zob. J. Listl, *Die Religionsfreiheit als Individual- und Verbandsgrundrecht in der neueren deutschen Rechtsentwicklung und im Grundgesetz*, w: *Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche*, red. J. Krautscheidt i H. Marré, Münster 1969, zeszyt 3.



szkadzano mu w działaniu według swego sumienia prywatnie i publicznie, indywidualnie lub w łączności z innymi, w godziwym zakresie”<sup>3</sup>.

Państwo również niejednokrotnie błędziło, nim wreszcie – po przejściu rozmaitych etapów rozwojowych – zdobyło się na położenie kresu roszczeniom władzy zgłaszanym przez dawniejszy Kościół państwowy oraz na zagwarantowanie wolności religii wszystkim obywatelom i wspólnotom religijnym<sup>4</sup>.

W XIX wieku wolność religijna pojawiła się najpierw jako podstawowe prawo każdego do wiary, sumienia i wyznania oraz swobodnego wykonywania praktyk religijnych. Oczywiście korzystali z niej przede wszystkim wolnomyśliciele i dysydenci, podczas gdy ogromna większość ludności skupiona była w narodowym Kościele ciągle jeszcze chrześcijańskiego państwa. Także ktoś, kto nie wyznawał żadnej wiary lub miał inne przekonania niż większość, mógł powołać się na wolność religijną i czuć się bezpiecznym od sankcji państwowych. Ten raczej antyreligijny aspekt wolności religijnej wysunął się na pierwszy plan w czasie Rewolucji Francuskiej oraz w okresie przemian społecznych. Wolność religijna wydawała się wówczas pojęciem związanym z walką, obroną wolności jednostki i mniejszości przed istniejącymi jeszcze zależnościami między państwem a Kościołem. Wraz z postępującą sekularyzacją społeczeństwa i oddzieleniem się państwa od Kościoła wolność religijna w Niemczech uzyskuje już w okresie Kulturkampfu, a jeszcze wyraźniej w XX wieku, w oczach większości wiernych i członków Kościoła realną wagę i doniosłość prawną, i to jako „pozytywna wolność religii”: jako wolność wyznania, służby Bogu oraz bliźnim w świecie, a więc i wyrażania swoich przekonań religijnych i moralnych w trakcie kształtowania stosunków społecznych i politycznych<sup>5</sup>.

---

<sup>3</sup> Sobór Watykański II, Deklaracja o wolności religijnej *Dignitatis humanae*, nr 2. Wolności tej nie wolno oddzielać od ciężącego na wszystkich ludziach obowiązku poszukiwania prawdy „Wszyscy ludzie zaś obowiązani są szukać prawdy, zwłaszcza w sprawach dotyczących Boga i Jego Kościoła, a poznawszy ją, przyjąć i zachowywać” (tamże, nr 1). Uznania wolności religijnej przez Sobór nie wolno więc interpretować, jakoby Kościół w pewnym sensie odrzucał ciężący na człowieku obowiązek okazywania czci Bogu i poszukiwania prawdy. Jednym z prekursorów oświadczenia na temat wolności religijnej był północnoamerykański teolog John Courtney Murray. Co do jego osoby i dzieła por. pracę (z obszerną bibliografią): R. Sebot, *Religionsfreiheit und Verhältnis von Kirche und Staat*, „Analecta Gregoriana” Rzym 1977, t. 206.

<sup>4</sup> Zob. M. Heckel, *Zur Entwicklung des deutschen Staatskirchenrechts von der Reformation bis zur Schwelle der Weimarer Verfassung*, „Zeitschrift für evangelisches Kirchenrecht” 12(1966/67) s. 34n.

<sup>5</sup> Zob. Heckel, dz. cyt., szp. 824.



## WYMIAR SPOŁECZNY

Od indywidualnej wolności religijnej odróżnić należy jej wymiar społeczny. Dotyczy on wolności Kościoła, podstawowej wolności zrzeszania się. Doszła ona do głosu dopiero w XX wieku wraz z rozpadem państwowej władzy kościelnej i zwierzchniej władzy Kościoła<sup>6</sup>.

Dla zrozumienia tego, co kryje się pod pojęciem „społecznego wymiaru wolności religijnej”, konieczne jest odwołanie się do historii rozwoju duchowego. Prawa wolnościowe i idea praw człowieka pojmowane były, pod wpływem ruchu liberalnego, jako podstawowe prawa jednostki, które należało wywalczyć stając przeciwko opartemu na tradycji absolutystycznemu państwu i tradycyjnemu powiązaniu tronu z ołtarzem. Były to przesłanki wolności religijnej rozumianej jako podstawowe prawo jednostki, ale nie w jej wymiarze społecznym jako wolności Kościoła. Liberalne hasło oddzielenia państwa od Kościoła i Kościoła od szkoły, które później zostało przejęte przez ruch socjalistyczny, wzywało do walki skierowanej przeciw siłom „dawnego porządku”.

Jeszcze większą wagę miało jednakże credo liberalne, które nie chciało uznać realiów społecznych w ich wymiarze publicznym, lecz spychało je w dziedzinę prywatności. Odnosiło się to zarówno do organizacji gospodarki przemysłowej, jak i do kultury i religii. Partie liberalne zdobyły się z trudem na uznanie związków zawodowych robotników i zrzeszeń pracodawców za czynniki porządkujące dziedzinę stosunków gospodarczych i społecznych; widziały w nich raczej czynniki zakłócające rynek, a to mogło stanowić zagrożenie dobrobytu. W oparciu o te same przesłanki myślowe broniono wprowadzie wolności zrzeszania się jednostek we wszystkich dziedzinach społecznych, ale zrzeszenia miały pozostać w sferze prywatności, a nie stawać się strukturami społecznymi wykraczającymi poza tę sferę. Społeczeństwo traktowano nie jako oddzielną jakość, lecz wyłącznie jako sumę jednostek, które w razie potrzeby zawierają z innymi „umowy” (umowa małżeńska, umowa o pracę, umowa społeczna). Z indywidualistycznego podejścia do społeczeństwa wyraża pogląd, według którego religia, a także Kościół to sprawy prywatne, a jako takie podlegają naturalnie prawu państwowemu, które obowiązuje wszystkich, i wszelkie swe problemy mogą regulować „samodzielnie” tylko w wymiarze wyznaczonym im przez państwo.

W Ameryce Północnej proces rozwoju przebiegał inaczej. Brakowało w nim walki przeciwko „zasiedziałym siłom”, skierowana była ona co najwyżej przeciwko politycznemu uzależnieniu od Wielkiej Brytanii. Neutralne

---

<sup>6</sup> Zob. G. Anschütz, *Die Verfassungs-Urkunde für den Preussischen Staat vom 31. Januar 1850*, Berlin 1912, s. 184n.



światopoglądowo państwo dostosowywało się do religijnych przekonań rozmaitych grup osadników i nie dopuszczało do szerzenia się nawet idei stworzenia kościoła państwowego. Nie narodził się też prąd antykościelny i antyreligijny, który tak bardzo obciążył proces rozwoju w Europie. Podczas gdy Rewolucja Francuska i ruch liberalny wyszły od czysto świeckiego rozumienia idei praw człowieka, amerykańska Deklaracja Niepodległości z roku 1776 głosi: „Uznajemy za oczywiste następujące prawdy: że wszyscy ludzie stworzeni są jako równi; że Stwórca udzielił im pewnych niezbywalnych praw; że do tych praw należą: życie, wolność i dążenie do szczęścia”. Podstawą życia społecznego jest więc przekonanie, że człowiek wyszedł spod stwórczej ręki Boga i został przez Niego wyposażony w niezbywalne prawa, a więc przekonanie o istnieniu Boga i uniwersalnego porządku moralnego, a nie „neutralna” obojętność i na pewno nie wojownicza postawa sprzeciwu<sup>7</sup>.

Wolność religijna oparta na takich podstawach ma również wymiar społeczny, w warunkach wolności i niezależności mogły się rozwijać wspólnoty religijne i kościoły. Wiara i religia stanowiły i stanowią w Ameryce Północnej społeczną siłę sprawczą, a nie sprawę prywatną, tak jak i światopoglądowa neutralność państwa nie była rozumiana jako neutralność w sferze wartości, o czym świadczy odwołanie się do Boga Stwórcy w konstytucji.

Po upadku dyktatury narodowego socjalizmu oraz po spustoszeniach dokonanych przez drugą wojnę światową doszło w Europie do odrodzenia umysłowo-kulturalnego. Deklaracja Praw Człowieka ogłoszona przez Organizację Narodów Zjednoczonych (1948), jak również Europejska Konwencja Praw Człowieka autorstwa Rady Europy (1950) podążyły w kierunku wytyczonym przez tradycję północnoamerykańską. Utorowały więc drogę obiektywnemu spojrzeniu na wiarę i religię, kościoły i wspólnoty religijne, chociaż w poszczególnych krajach długo jeszcze miały oddziaływać dotychczasowe nawyki. W Niemczech, gdzie rozpad religii i moralności sięgnął szczególnie głęboko, opamiętanie się i odrodzenie były nakazem chwili. Wielu chrześcijan czynnie zaangażowało się w różne dziedziny życia publicznego. Ustawa zasadnicza uznaje odpowiedzialność narodu niemieckiego przed Bogiem, nienaruszalną godność każdego człowieka i jego podstawowe prawa, których treści nie może zmienić nawet demokratyczna większość. Wolność religijna traktowana jest w art. 4. ustawy zasadniczej nie tylko jako indywidualne prawo podstawowe, lecz także w swym wymiarze społecznym. Jurysdykcja niemieckiego Trybunału Konstytucyjnego rozszerzyła od tego czasu wolność

<sup>7</sup> Zob. A. Langner, *Die politische Gemeinschaft*, Köln 1968, s. 26-29. Nawet zarzut, że ojcowie konstytucji amerykańskiej opracowując ją pozostawali pod wpływem wyobrażeń deistycznych, niczego nie zmienia.



kościół w odniesieniu do regulacji ich spraw wewnętrznych w ramach własnej kompetencji i odpowiedzialności<sup>8</sup>.

Również Sobór zaakcentował sprawę wolności wspólnot religijnych dostrzegając jej pierwotny związek z indywidualnym prawem do wolności religii: wolność jako brak przymusu w sprawach dotyczących religii należna jest każdemu, także gdy działa we wspólnocie: „bowiem społeczna natura człowieka, jak i społeczna natura samej religii, wymagają istnienia wspólnot religijnych”<sup>9</sup>. Mają one swobodę kierowania się swymi własnymi normami. Nie wolno środkami ustawodawczymi ani działaniami administracyjnymi uniemożliwiać im wybierania, kształcenia, powoływania i przenoszenia własnych duchownych. Nie wolno stwarzać im przeszkód w publicznym nauczaniu i dawaniu świadectwa wierze w słowie i piśmie, nawet jeśli ich nauka w szczególny sposób dotyczy porządku społecznego i uduchowienia całej działalności ludzkiej. W swej argumentacji Sobór odstępuje od reprezentowanej dawniej linii, a uzasadnienie wolności Kościoła dostrzega w prawie do wolności religijnej, według którego ludzie „kierując się własnym zmysłem religijnym, mogli swobodnie odbywać zebrania i zakładać stowarzyszenia o celach wychowawczych, kulturalnych, charytatywnych i społecznych”<sup>10</sup>.

### TENDENCJE LAICYSTYCZNE

Niemala jest dziś wszakże liczba krajów w Europie, a także w Ameryce, gdzie istnieją przeciwstawne tendencje, które gdyby zyskały na uznaniu, mogłyby bardzo ograniczyć wolność religijną. W okresie nowego „oświecenia” i sekularyzacji oraz rewolucji roku 1968 odrodziły się również w Niemczech liberalne poglądy dziewiętnastowieczne. Dobrze brzmiąca maksyma „wolny Kościół w wolnym państwie” miała służyć do ponownego sprowadzenia wiary i religii do spraw prywatnych i wyparcia z życia publicznego kościołów i wspólnot religijnych. Dziedziną newralgiczną jest nie tylko polityka, gdzie siły społeczno-liberalne odrzuciły stanowisko Kościoła katolickiego wobec aborcji, małżeństwa i rodziny, wobec wartości podstawowych jako bezprawne wtrącanie się. Istnieją tendencje, które sięgają o wiele dalej i które – jak to się szczególnie wyraźnie uwydatniło w roku 1995 – chciałyby krzyż, jak i wszelkie symbole i znaki religijne usunąć nie tylko z instytucji państwowych, lecz także

<sup>8</sup> Przywołam tu jeszcze raz prace J. Listla, których zbiór ostatnio wydano: *Kirche im freiheitlichen Staat. Schriften zum Staatskirchenrecht und Kirchenrecht*, red. J. Isensee, W. Rübner, W. Reesem, Berlin 1996 t. 1-2.

<sup>9</sup> Sobór Watykański II, Deklaracja o wolności religijnej *Dignitatis humanae*, nr 4.

<sup>10</sup> Tamże.



z całej przestrzeni życia społecznego<sup>11</sup>. Zaraźliwe jest działanie prądów laicyzacyjnych, które usiłują za pośrednictwem mass mediów i w coraz większej mierze sądów powiększyć swoje wpływy i narzucić swoje antykościelne poglądy inaczey myślącej większości narodu. Laicyzyczne ugrupowania w USA, które dysponują dużymi pieniędzmi i działają przede wszystkim w wielkich skupiskach ludzkich na wschodnim wybrzeżu, zdobyły duże wpływy za pośrednictwem mediów. Źle zwłaszcza działa przykład Sądu Najwyższego (Supreme Court), który poczynawszy od lat sześćdziesiątych pod hasłem neutralności coraz gwałtowniej występuje na rzecz moralnej neutralności wartości życia publicznego. Cały szereg wyroków stoi w jawnej sprzeczności z podstawowymi prawami zawartymi w konstytucji amerykańskiej i z przekonaniem większej części narodu.

W tych sporach na ostrości przybiera kwestia, czy pierwszeństwo należy dać pozytywnej czy negatywnej wolności religijnej. Pod pojęciem negatywnej wolności religijnej rozumiane jest prawo człowieka do nieujawniania swoich przekonań religijnych. Problem zaczyna się wtedy, gdy ktoś na podstawie tego wnioskuje, że prawo to dopuszcza uniemożliwianie korzystania z pozytywnej wolności religijnej, jeśli wolności negatywnej w inny sposób nie da się wyegzekwować. Jeżeli więc uczeń nie chce uczestniczyć w modlitwie szkolnej, ponieważ jego rodzice praktykują wychowanie ateistyczne, lub jeżeli uważa, że widok krzyża w klasie ogranicza jego „wolność religijną”, to nie można żywić wobec niego żadnych pretensji. Należałoby jednak zaprzestać odmawiania modlitwy w szkole, a z klasy musiałby zniknąć krzyż.

Uprzywilejowanie negatywnej wolności religijnej dotknęłoby nie tylko wartości religijno-moralne w zasadniczych kwestiach porządku państwowego, lecz wiarę i religię wyparłoby w ogóle ze społeczeństwa. Kościoły i wspólnoty religijne straciłyby wartość sił istotnych i nieodzownych dla ogółu społeczeństwa, stałyby się wcześniej czy później rzeczywiście sprawą tylko „prywatną”. Wiara i kościół nie stanowiłyby już społecznych wymiarów ludzkiej egzystencji, lecz znalazłyby się w obrębie subiektywnej dowolności. Skończyłoby się to ograniczeniem i reglamentacją uniwersalnej roli Kościoła w głoszeniu Objawienia<sup>12</sup>.

Waga religii i Kościoła dla obywateli, stopień zależności między państwem a Kościołem: czy miałyby to być wroga separacja, czy mniej lub bardziej

<sup>11</sup> Zob. *Schule ohne Kreuz?*, z przyczynkami P. Lerche'a, H. Meiera, A. Rauschera, W. Zieglera, w: *Reihe „Kirche und Gesellschaft”*, Köln 1995, zeszyt specjalny.

<sup>12</sup> Zob. sentencję Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes* Soboru Watykańskiego II, nr 76: Kościół „nie pokłada jednak swoich nadziei w przywilejach ofiarowanych mu przez władzę państwową; co więcej, wyrzeknie się korzystania z pewnych praw legalnie nabytych, skoro się okaże, że korzystanie z nich podważa szczerłość jego świadectwa, albo że nowe warunki życia domagają się innego układu stosunków”.



obojętne istnienie obok siebie, czy też współpraca obu zainteresowanych stron – wszystko to w społeczeństwie pluralistycznym i w państwie wyznaniowo i światopoglądowo neutralnym zależy nie od kaprysu rządzących, nie od prawie nadanych czy przekazanych tradycją przywilejów. Państwo światopoglądowo neutralne nie jest kompetentne w dziedzinie praw religijnych. Nie oznacza to jednak, że państwo może być wobec religii „neutralne” czy obojętne. Wynika to z jego zadania służenia dobru ogólnemu, do czego – i to na pierwszym miejscu – zalicza się ochronę podstawowych wartości i praw. Państwo może je chronić i gwarantować tylko w tej mierze, w jakiej mają one podstawowe znaczenie nie tylko dla jego obywateli i społeczeństwa, ale i dla samego państwa. Do tych podstawowych wartości i praw należy wolność religijna, która obejmuje także wolność kościołów i wspólnot religijnych. W tym sensie Sobór akcentuje: „Strzeżenie i wspieranie nienaruszalnych praw człowieka jest istotnym obowiązkiem każdej władzy cywilnej”<sup>13</sup>. Państwo jest zobowiązane do stworzenia, poprzez sprawiedliwe prawa i inne stosowne środki, skutecznej gwarancji ochrony wolności religijnej wszystkich obywateli oraz korzystnych warunków wspierania życia religijnego, by obywatele mogli rzeczywiście korzystać ze swoich praw religijnych i wypełniać swe religijne obowiązki.

Wolność religijna ma też doniosłe znaczenie dla zachowania moralnego jądra pozostałych wartości elementarnych, a tym samym odpowiedzialności obywateli państwa za te wartości. Gdyby dla państwa i jego zadań było obojętne, czy obywatele lub czy większość obywateli państwa uznaje swą odpowiedzialność przed Bogiem, czy szanuje i akceptuje podstawowe wartości i prawa, ponieważ zostały dane, wtedy ochrona wartości przez państwo ograniczyłaby się do ochrony potrzeb doczesnych koniecznych do wspólnego życia. Jeśli jednak, jak nauczył nas wiek ideologii i totalitaryzmu, a także walk między narodami, odwoływanie się do Boga zapobiega degeneracji człowieka, społeczeństwa i państwa, państwo będzie musiało uświadomić sobie swą zależność od wartości – od tych wartości moralnych, których – by przypomnieć myśl Ernsta-Wolfganga Böckenförde – samo wprowadzenie nie może wytworzyć, na których jednakże się wspiera.

Laicyzm, podobnie jak ateizm, nie dostarczył dotychczas dowodu, że jest w stanie na dłużej strzec wartości ludzkich nie stając się strażnikiem wartości nieludzkich. Jak podkreśla Hans Maier, Niemcy nie były i nie są „Etat laic”. „Państwo i Kościół – co przez dziesiątki lat podnosili sędziowie Sądu Najwyższego – pozostają wobec siebie w stosunku «koordynacji» i «kooperacji» opar-

<sup>13</sup> Deklaracja o wolności religijnej *Dignitatis humanae*, nr 6. Należy w tym miejscu zwrócić uwagę na to, że do ciężącego na państwie zadania ochrony należy również zapobieganie nadużyciom, które mogłyby zostać popełnione pod pretekstem wolności religijnej. Zwolennicy kultów satanistycznych na przykład nie mogą powoływać się na wolność religijną; ich działalności należy położyć kres w imię moralności publicznej (por. tamże, nr 7).



tym na «otwarciu na wartości» i obopólnym zrozumieniu. Oczywiście, nie ma kościoła państwowego. Państwo nie wyznaje wiary. Chroni jednak wyznania chrześcijańskie i współpracuje z nimi, upatruje w nich ważne czynniki życia publicznego – dobrze wiedząc, że przesłanek duchowo-światopoglądowych, na których opiera swoją hierarchię wartości, samo nie stworzyło i stworzyć nie może<sup>14</sup>. Sfery religijno-obyczajowej nie wolno, na co zwraca uwagę Klaus Stern, wyłączać poza nawias bytu państwowego, nie wolno pozwalając, by przechodziła w laicyzm, który z życia publicznego usuwa wszelkie elementy religijne i prowadzi do oficjalnego zakorzenienia się świeckiego światopoglądu bez Boga<sup>15</sup>.

Od tego, jak żywa jest wolność religijna, i to wolność pozytywna, w państwie, społeczeństwie i świadomości publicznej, zależy trwałość innych swobód i praw ludzkich. Można więc stwierdzić: wolność religijna jest gwarancją elementarnej wolności i oznacza, że społeczeństwo jest zdolne sprzeciwić się zamachom na godność i podstawowe prawa każdego człowieka i odsłonić wrogie wolności totalitarne tendencje władzy.

Tłum. z jęz. niemieckiego *Hanna Tomaszewska-Ujma*

---

<sup>14</sup> H. Maier, *Geschichtsblind und schulfremd. Zur Kulturpolitischen Bedeutung der „Kreuz-Entscheidung“*, w: *Schule ohne Kreuz?*, s. 9n.

<sup>15</sup> Zob. K. Stern, *Die Fehler der Richter*, w: *Die politische Meinung*, 40(1995) nr 312, s. 8.



Ks. Zdzisław PAWŁOWSKI

## POSŁUSZEŃSWO I PRAWDA W RETORYCE POLITYCZNEGO DYSKURSU W PIERWSZEJ KSIĘDZE SAMUELA

*Ze swoimi szczególnymi umiejętnościami retorycznymi w prowadzeniu politycznego dyskursu dla obrony swojej pozycji i własnych interesów, Saul okazuje się niezwykle uzdolnionym władcą na miarę dzisiejszych standardów, ale nie nadaje się na króla Izraela, który ma być pasterzem swego ludu.*

Organizowanie się państwa na nowych zasadach politycznych i społecznych oraz procesy, prowadzące do powstania monarchii, stanowią dominujący temat Ksiąg Samuela. Okres przejściowy naznaczony jest głębokim kryzysem: luźna konfederacja dwunastu pokoleń wchodzących w skład Izraela nie wytrzymała próby czasu. Okazała się szczególnie słaba wobec zagrożenia zewnętrznego, które podważało istnienie Izraela jako niezależnego narodu (1 Sm 4). Nie potrafiła również rozwiązać problemów wewnętrznych (por. 1 Sm 2, 12n.). Wyłonienie się monarchii jako nowej struktury społeczno-politycznej stało się konieczne, wręcz wymuszone przez okoliczności historyczne (por. 1 Sm 8, 1-5). Rodziło to napięcia, które przekształciły się w konflikty towarzyszące całemu procesowi transformacji państwa. Ich stronami były trzy wielkie postaci: Samuel, Saul i Dawid, które zdominowały scenę wydarzeń historycznych w okresie narodzin Izraela jako królestwa. Tworzenie się nowej rzeczywistości historycznej odbywało się na płaszczyźnie otwartej konfrontacji pomiędzy Samuelem i Saulem oraz Saulem i Dawidem. Ten ostatni nie uniknął też konfliktu z następcami Samuela w linii prorockiej: Natanem i Gadem, którzy w podobny sposób konfrontowali go z prawdą, jak Samuel Saula.

### PROROK I KRÓL PARADYGMATY NOWEJ RZECZYWISTOŚCI HISTORYCZNEJ

Konflikty opisane przez Księgi Samuela rozgrywają się nie tylko na płaszczyźnie osobowej, wpływając rozstrzygająco na osobisty los każdej zaangażowanej w nie osoby. Niemniej ważną płaszczyzną konfrontacji jest spotkanie różnych systemów wartości, z których każdy domaga się pierwszeństwa w tworzeniu nowej rzeczywistości historycznej. Tym samym Samuel i Saul



przestają być wyłącznie postaciami historycznymi. Samuel, jako pierwszy prorok<sup>1</sup>, definiuje treść i określa rolę urzędu, który w przyszłości będzie miał tak wielki wpływ na kształt i dzieje Izraela. Również Saul, jako pierwszy król, z całą dwuznacznością swoich działań<sup>2</sup> tworzy nowy punkt odniesienia i sposób przyszłego organizowania narodu wybranego. Ten nowy sposób stanowi wzorzec przejęty z zewnątrz. Pierwsza Księga Samuela (8, 11-18) podaje p r a w o króla, które aż nadto przypomina gorzkie doświadczenia Izraela z władzą królewską w Egipcie<sup>3</sup>. Prorok jest rzecznikiem innego prawa. Zawiera się ono w historycznym doświadczeniu Izraela, które kształtowane jest treścią obietnicy i zbawczym działaniem Boga. Ma ono charakter wyznania wiary, które poprzedza każdy nowy etap historii zbawienia. Samuel w swoim duchowym testamencie (1 Sm 12) przypomina – na wzór Mojżesza i Jozuego<sup>4</sup> – najważniejsze wydarzenia zbawcze, ujmując je w słowo napomnienia i wezwania. Jak każdy prorok jest sługą słowa Bożego objawionego w historii. Tak więc narodziny nowej rzeczywistości historycznej, jaką miała być monarchia, poprzedza słowo proroka<sup>5</sup>. Odkrywa ono wymiar etyczny ludzkiego działania. Ma ono kształtować i nadawać kierunek każdej ludzkiej aktywności. Wyznanie wiary jednak jest tylko streszczeniem historii zbawienia, która ma postać o p o w i a d a n i a. Główny nurt tradycji biblijnej sytuuje wymagania etyczne w kontekście narracyjnym. Dlatego też odpowiedzialność etyczna zrodzić się może jedynie w kontekście całego życia, które daje się ująć wyłącznie w opowiadaniu. Muszę wiedzieć, kim jestem, jakie są moje obowiązki, wobec

<sup>1</sup> Jest właściwie osobą, która sama w sobie nosi konflikty znaczące erę przejściową: jest ostatnim sędzią – spadkobiercą tradycji bezpośredniej teokracji, wyrażającej się w charyzmatycznym przywództwie konfederacji dwunastu pokoleń; jest również pierwszym prorokiem, namaszczaćym królów i konfrontującym ich z prawdą Bożego słowa. Por. R. Rendtorf, *The Old Testament. An Introduction*, London 1985, s. 170n.

<sup>2</sup> Zachowuje się on w sposób przypominający bardziej charyzmatycznego sędziego z minionej epoki (np. Samsona), zdradzając się w swoim postępowaniu, że nie bardzo wie, co to znaczy być królem (por. tamże).

<sup>3</sup> „Oto jest prawo króla mającego nad wami panować: synów waszych będzie brał do swego rydwanu [...] Córki wasze zabierze do przyrządzania wonności [...] Zabierze również najlepsze wasze ziemie uprawne, winnice i sady [...] Weźmie wam również waszych niewolników, niewolnice, waszych najlepszych młodzieńców i osły wasze i zatrudni pracą dla siebie. Nałoży dziesięcinę na trzodę waszą, wy zaś będziecie jego sługami. Będziecie sami narzekali na króla, którego sobie wybieriecie”. Pozostałe cytaty z Pisma świętego tłumaczone przez autora.

<sup>4</sup> Cała Księga Powtórzonego Prawa stanowi swoisty testament duchowy Mojżesza, który jest zarazem programem życia narodu wkraczającego do ziemi obiecanej; podobnie pożegnalna mowa Jozuego w Joz 23-24 jest słowem zatroskanym o przyszłość Izraela.

<sup>5</sup> Przepisy dotyczące króla w Pwt 17, 14-20, zwłaszcza w. 18n., przedstawiają go bardziej w postaci mędrca studiującego Prawo Boże niż władcy sprawującego rządu nad narodem; słowo Boga, zawarte w tekście Prawa, zdaje się uprzedzać każde ludzkie działanie wyrażające się w postępowaniu króla, będącego wzorem dla wszystkich Izraelitów.



jakich zobowiązań stoję, aby się poczuć odpowiedzialnym w wymiarze etycznym. Jak mogę dowiedzieć się, kim jestem, jeśli nie zacznę opowiadać całej historii swego życia? Tworząca się w ten sposób tożsamość narracyjna, obejmująca nie tylko historię naszego własnego życia, ale również konfrontująca nas z dziedzictwem przeszłości i zobowiązaniami wobec przyszłości, stanowi niejako założenie odpowiedzialności etycznej<sup>6</sup>, której szczególnym rzecznikiem jest prorok. Odpowiedzialność etyczna, która w opowiadaniu o Samuelu i Saulu przyjmuje postać posłuszeństwa, staje się miarą zdolności do właściwego działania. Posłuszeństwo potraktowano tutaj jako pewien rodzaj próby, której zostaje poddany Saul, próby sprawdzającej jego przydatność do sprawowania urzędu króla. Ma ona charakter rozstrzygający dla Saula, zanim zapadnie ostateczny wyrok Boga odrzucający go jako króla.

### SAMUEL I SAUL – OSTATNIA SZANSA KRÓLA PODDANEGO PRÓBIE PROROCKIEGO SŁOWA

Test, któremu zostaje poddany Saul w 1 Sm 15, a który ostatecznie dyskwalifikuje go jako króla w oczach Boga, nie jest na pierwszy rzut oka jednoznacznie rozstrzygnięty na jego niekorzyść. Wydaje się bowiem, że błędy popełnione przez Saula są na tyle drobne, iż stoją w jaskrawej dysproporcji z wydanym przez Samuela wyrokiem, w którym z naszego ludzkiego punktu widzenia możemy dopatrywać się jawnej niesprawiedliwości. Śledząc linię obrony Saula, wahamy się, czy nie przyznać mu racji, i skłonni jesteśmy potraktować ocenę jego postępowania, wyrażoną przez Samuela, jako zbyt surową i nie liczącą się z realiami. Tym samym opowiadanie poddaje próbie również swoich czytelników: rozkład naszych preferencji, a przede wszystkim towarzyszących im uczuć sympatii, stanowi prawdziwy test naszego systemu wartości i sposobu postrzegania rzeczywistości historycznej. Test dokonuje się poprzez konfrontację prawdy Bożego słowa wyrażającego się w historycznym doświadczeniu z ideologią własnych poczynań człowieka. Odbywa się ona na płaszczyźnie retoryki jako sztuki przekonywania. Inna jest retoryka prawdy, inna też jest retoryka ideologii. Jednym z najważniejszych i najczęściej stosowanych środków retorycznych w Biblii są liczne techniki repetycji. Powtórzenia pojedynczych słów, zwrotów, czy też całych fragmentów Pisma służą nie tylko zasygnalizowaniu tematu opowiadania, ale czasami stanowią również podstawowy element jego kompozycji<sup>7</sup>. Można zatem mówić wręcz o strukturze repetycji, według której zbudowane są pewne epizody biblijne.

<sup>6</sup> Por. A. MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty. Studium z teorii moralności*, Warszawa 1996; P. Ricoeur, *Oneself as Another*, Chicago-London 1992, s. 140-202.

<sup>7</sup> Por. R. Alter, *The Art of Biblical Narrative*, New York 1981, s. 88-113.



Ujawnia się ona dopiero w warstwie narracyjnej tekstu, a więc jako narzędzie kształtowania dramatycznej fabuły opowiadania, w którą uwikłane są losy postaci w nim występujących. Na strukturę repetycji w Biblii składają się trzy części<sup>8</sup>:

1. **Zapowiedź** w postaci rozkazu, polecenia lub proroctwa; tworzy ona określony kierunek oczekiwań, dotyczący przyszłych wydarzeń, mających nastąpić w opowiadaniu; kształtuje ona również pewien rodzaj oczekiwań w czytelniku, z których wyłania się mniej lub bardziej konkretny scenariusz, obejmujący zarówno spodziewany bieg wydarzeń, jak i przewidywane zachowania postaci.

2. **Wykonanie**, związane ściśle z zapowiedzią, stanowi jej realizację przedstawioną w postaci opisu faktów, będących sytuacją teraźniejszą opowiadania; posługuje się językiem narratora, którego podstawową cechą jest emocjonalne zdystansowanie się do przedstawianych wydarzeń, dzięki czemu nabiera ono charakteru obiektywnego obrazu rzeczywistości.

3. **Sprawozdanie** wyrażone w kategoriach retrospekcji: treść zapowiedzi i fakty zawarte w opisie jej wykonania stanowią w nim przeszłość, na którą spogląda się z pewnej późniejszej perspektywy; tutaj, w sprawozdaniu, zmniejsza się do minimum element emocjonalnego dystansu, dzięki czemu właśnie retoryka jako sztuka przekonywania znajduje największe pole do popisu.

1 Sm 15 dokładnie odzwierciedla przedstawioną powyżej strukturę repetycji. Opowiadanie opisujące ostatnie spotkanie Samuela z Saulem składa się z trzech części:

1. Wiersze 2-3 zawierają zapowiedź w formie Bożego rozkazu przekazanego królowi Saulowi przez proroka Samuela;

2. Wiersze 4-9 stanowią relację z wykonania Bożego rozkazu, posługującą się wyłącznie językiem narratora;

3. Wiersze 10-30 obejmują sprawozdanie, które zawiera trzy różne punkty widzenia sposobu wykonania Bożego rozkazu, pochodzące od Boga, Samuela i Saula.

Cała dynamika przedstawionego wyżej układu repetycji zbudowana jest z szeregu różnych ujęć kluczowych terminów: słuchać (šm), głos (qôl), słowo (dâbâr), które tworzą semantyczny horyzont posłuszeństwa<sup>9</sup>. Przenoszą one zarazem podstawową strukturę dramatyczną opowiadania z warstwy narracyjnej na płaszczyznę dialogu. To, co istotnego się dzieje pomiędzy Samuelem i Saulem, rozgrywa się więc nie tyle w wymiarze zewnętrznych wydarzeń, ile w rozmowie między nimi. Mamy tutaj przykład specyficznego biblijnego stylu

<sup>8</sup> Por. M. Sternberg, *The Poetics of Biblical Narrative. Ideological Literature and the Drama of Reading*, Bloomington 1985, s. 365-440, zwłaszcza s. 375n.

<sup>9</sup> Por. Alter, dz. cyt., s. 93.



narracji, polegającego na sposobie opowiadania poprzez dialog<sup>10</sup>. W nim bowiem dochodzi do konfrontacji człowieka w jego życiowym powołaniu ze słowem Boga, które stanowi jedyną rzeczywistą siłę w historii.

#### A. HISTORIOZBAWCZY KONTEKST POSŁUSZEŃSTWA

Samuel zwrócił się do Saula: „To mnie posłał Pan, abym namaścił cię na króla nad ludem Jego Izraelem. Teraz więc słuchaj głosu słów Pana. To mówi Pan Zastępów: «Postanowiłem upomnieć się o to, co Amalekici zrobili Izraelowi, zastępując mu drogę, gdy wychodził z Egiptu. Teraz zatem, idź i uderz na Amalekitów, obkładając klątwą [herem] wszystko to, co do nich należy. Nad nikim nie miej litości, zgładź każdego, tak mężczyznę, jak i kobietę, tak dziecko, jak i niemowlę, tak wołu, jak i owcę, tak wielbłąda, jak i osła»” (1 Sm 15, 1-3).

Samuel występuje wobec Saula jako prorok, który z Bożego polecenia namaścił go na króla. Saul nie jest więc osobą prywatną. Jego tożsamość i postępowanie wpisują się odtąd w jego życiowe powołanie, którym jest urząd króla. Ale urząd króla znajduje w Izraelu swoje historyczne uzasadnienie i legitymację w słowie proroka, w którym sam Bóg określa stojące przed nim funkcje i zadania. Odsłania się tutaj pierwszy fundamentalny rys posłuszeństwa: zarówno wezwanie, jak i zadanie do wykonania, będące treścią posłuszeństwa, poznajemy w kontekście naszego życiowego powołania. Poza nim możliwa jest wyłącznie anarchia samowoli, spowodowana brakiem orientacji w naszym postępowaniu i punktu odniesienia dla naszych działań. Uznanie i przyjęcie swego powołania – i wynikających z niego obowiązków i zadań – stanowi podstawowe założenie posłuszeństwa, bez którego nie wydaje się ono możliwe. W biblijnej koncepcji powołania człowiek zostaje postawiony wobec Boga – w bezpośredniej konfrontacji z Jego słowem, określającym treść powołania. Nie jest ono wyrazem arbitralnej woli Boga, narzuconej z góry i wymagającej ślepego posłuszeństwa. Słowo Boga wyłania się z głębi historycznego doświadczenia i znajduje swój konkretny kształt w chwili, w której spleta się nierozdzielnie z ludzkim losem, będąc wystawionym na to samo ryzyko klęsk i niepowodzeń, sukcesów i osiągnięć, które spotykają człowieka. Nawet wtedy, gdy przekracza granice naszego ludzkiego rozumienia, Bóg pozostaje, w sposób nieodgadniony dla nas, wierny naszej ludzkiej historii – temu, co się w niej stało, i wierny naszemu ludzkiemu przeznaczeniu – temu, ku czemu zmierzamy. Ten, który kieruje wezwanie, czyni człowieka uczestnikiem swoich planów, przez co okazuje mu swoje najgłębsze zaufanie. Tym samym posłuszeństwo staje się najgłębszym wyrazem osobowej relacji

<sup>10</sup> Por. tamże, s. 69n.



między powołującym a powołanym. Dlatego też jest jedyną próbą, która rozstrzyga o wszystkim.

W strukturze zapowiedzi określającej treść posłuszeństwa chodzi o wyeliminowanie najmniejszych nawet śladów arbitralności woli Boga, więcej: o przedstawienie Bożego rozkazu jako konsekwencji wynikającej z dotychczasowego historycznego doświadczenia Izraela. Stąd Boże polecenie jest poprzedzone wyjaśnieniem i uzasadnieniem, które odwołują się do przeszłości. Jest to próba zachowania ciągłości historii, będąca wyrazem charakterystycznego dla Biblii sposobu myślenia, że niemożliwe jest budowanie nowej przyszłości bez rzetelnego i uczciwego rozrachunku z przeszłością<sup>11</sup>. Przywołanie sprawy nie dokończonych rachunków z Amalekitami odbywa się w podwójnym horyzoncie odniesień: historycznym i intertekstualnym. Jest więc odwołaniem się do konkretnych wydarzeń, które zaistniały w dziejach Izraela, takich jak atak Amalekitów podczas wędrówki Izraela przez pustynię (Wj 17, 8-16; Lb 14, 45) oraz systematyczne napady z okresu sędziów, w wyniku których Amalekici „nie pozostawiali Izraelowi żadnych środków do życia – ani owiec, ani wołów, ani osłów” (Sdz 6, 4). Istnieje jednak także słowo Boga, które zawiera wyraźną ocenę tych wydarzeń i sytuje rozkaz skierowany do Saula w określonej przestrzeni intertekstualnej. Boże polecenie postawione przed Saulem jest zatem podjęciem wezwania wypowiedzianego już wcześniej. Samuel w swoim prorockim natchnieniu nie otrzymał od Boga całkowicie nowego słowa, ale stawia Saula wobec napomnienia, które wyszło już z ust Mojżesza (por. Pwt 25, 17-19)<sup>12</sup>. Zarysowało ono konkretny kształt przyszłości Izraela, która w chwili powołania Saula na króla stała się teraźniejszością. Odpowiedzialność Saula jest zatem odpowiedzialnością w kontekście całej historii, a nie tylko w obliczu aktualnych wyzwań i okoliczności. Wszystko to, co zapowiedział Mojżesz, spełniło się do momentu, w którym Saul usłyszał słowo Boga. Pokonał wszystkich okolicznych wrogów, wybiła więc godzina owego t e r a z wyznaczona przez zapowiedź Mojżesza: „Gdy Pan, Bóg twój, pozwoli ci odpocząć od wszystkich twoich okolicznych wrogów, w kraju, który Pan, Bóg twój, daje ci w dziedziczne posiadanie, zetrzesz pamięć o Amaleku z powierzchni ziemi”. (Pwt 25, 19). Wezwanie do posłuszeństwa jest więc nie tylko starannie umotywowane, ale również przygotowane w sensie historycznych warunków umożliwiających jego spełnienie.

Retoryka samego rozkazu zmierza teraz do nadania mu możliwie jednoznacznej treści, aby jego wykonanie nie budziło żadnych wątpliwości. Boże polecenie określa nie tylko konkretnego adresata, którym jest Saul jako król

<sup>11</sup> Każdy nowy etap historii zbawienia poprzedzony jest wyznaniem wiary, którego istotną część stanowiło wyznanie grzechów. Por. Sdz 6, 7-10; 10, 6-16; 1 Sm 12, 8-15 itd.

<sup>12</sup> Por. u Sternberga (dz. cyt., s. 485n.), którego szczegółowa analiza 1 Sm 15 była w wielu miejscach inspiracją dla moich własnych rozważań.



Izraela, ale również definiuje szczegółowo sposób i warunki wypełnienia zadania, wyliczając dokładnie osoby i przedmioty, które jako obłożone klątwą wynikającą z zasad świętej wojny, mają ulec całkowitemu zniszczeniu. Nie chodzi tu tak bardzo o treść rozkazu, który dla współczesnej wrażliwości może być trudny do przyjęcia jako pochodzący od Boga. Ważniejsze są jego elementy formalne. Należy do nich przede wszystkim wskazanie konkretnego adresata, dzięki czemu zostaje ustalony zakres odpowiedzialności. Saul jako król, w ramach środków wynikających z jego powołania, ma wykonać to, co w napomnieniu Mojżesza dotyczyło całego ludu. Ta konkretyzacja nabierze szczególnego znaczenia w świetle późniejszej próby zrzucenia przez Saula odpowiedzialności na lud. Rozkaz liczy się także z historycznymi okolicznościami warunkującymi jego wykonanie. Konflikt z Amalekitami od samego początku sytuuje się w kategoriach świętej wojny, której podstawową zasadą jest symetria w proporcjach zbrodni i kary. Dotychczasowe postępowanie Amalekitów z Izraelem stanowi dla niego śmiertelne zagrożenie, które domaga się z jego strony odwetu, w jego najskrajniejszej formie. Boże polecenie liczy się także ze słabością Saula, który w poprzednich walkach wykazał się brakiem zdecydowania i niepewnością (por. 1 Sm 13, 7-12; 14, 29). Stąd mocne i jednoznaczne, wręcz gwałtowne w swojej retoryce, ostrzeżenie przed tym, co mogło się stać pokusą dla Saula: „nie miej litości nad nikim”, po którym następuje drobiazgowo wyliczenie osób i rzeczy skazanych na zagładę, aby nie miał on żadnych wątpliwości co do jednoznaczności Bożego rozkazu. Saul ma więc wszystko, co potrzebne do wykonania powierzonego mu zadania.

„Zwołał wtedy Saul pospolite ruszenie i dokonał przeglądu wojska: było dwieście tysięcy pieszych oraz dodatkowo dziesięć tysięcy z pokolenia Judy. Dotarł więc Saul pod miasto Amalekitów i urządził zasadzkę w dolinie. Zawiadomił tymczasem Kenitów: «Opuśćcie Amalekitów i oddalcie się od nich, abym nie wytracił was razem z nimi, okazaliście bowiem życzliwość wszystkim Izraelitom, gdy wychodzili z Egiptu». Skoro tylko Kenici opuścili ich, Saul natychmiast uderzył na Amalekitów, bijąc ich na obszarze od Chawila aż do Szur na granicy z Egiptem. Kiedy pochwycił Agaga, króla Amalekitów, zachował go przy życiu, cały pozostały lud natomiast całkowicie wytępił ostrzem miecza. Saul więc i lud ulitowali się nad Agagiem i nad najlepszymi okazami z owiec i bydła oraz utuczonymi zwierzętami i barankami, a także nad wszystkim, co miało wartość: nie chciano ich zniszczyć przez nałożenie klątwy. Cały zaś dobytek, nie posiadający żadnej wartości, całkowicie zniszczono, nakładając klątwę” (1 Sm 15, 4-9).

Początek działań podjętych przez Saula wydawał się obiecujący. Saul w swoich poczynaniach okazał się wreszcie królem po myśli Bożej. Wyłączenie z planowanej zagłady Kenitów, żyjących wśród Amalekitów, oraz uzasadnienie tej decyzji wskazywało, że Saul doskonale odczytał intencje Bożego rozkazu. Wykraczając poza jego literę potwierdził właściwe rozumienie jego



ducha. Wyciągnął bowiem prawidłowy wniosek, że ten, kto okazał życzliwość Izraelowi, powinien zostać ocalony. Wykazał się więc nie tylko zdolnością używania miecza, ale i rozumu<sup>13</sup>. Tak budujące postępowanie mogło wywołać także w czytelnikach jednoznacznie pozytywne oczekiwanie dotyczące dalszego biegu wydarzeń. Tym większe pojawia się rozczarowanie, kiedy po krótkiej, zdawkowej wzmiance o pobiciu Amalekitów, następuje dość obszerna relacja opisująca działania Saula, które znacznie odbiegają od tego, czego się można było spodziewać. W zachowaniu Saula posłuszeństwo Bożemu słowu ustępuje miejsca pragmatyce politycznych posunięć, obliczonych na osiągnięcie doraźnych celów. Z upokorzenia swego wroga – króla Amalekitów, którego pochwycił w walce, i z własnej wspaniałomyślności, którą okazał zachowując go przy życiu, buduje wizerunek swojej wielkości i władzy. Oszczędzając najlepsze okazy trzody i bydła oraz cały wartościowy dobytek zyskuje sympatię i poparcie swego ludu. Czytelnik jednak w dalszym ciągu ma możliwość porównania tego, co zrobił Saul, z tym, co było mu zlecane. Może jesteśmy skłonni podziwiać Saula za to, że nie postąpił tak bezwzględnie, jak tego wymagał Boży rozkaz? Ale kogóż to Saul zachował przy życiu? Nad kim się ulitował on i jego wojsko? Nad tym, co słabe i bezbronne? Nad kobietami i dziećmi? Nie! Oszczędził króla, który w pełni swojej władzy „czynił bezdzietnymi kobiety izraelskie” (1 Sm 15, 33), i zachował to, co było najlepsze z dobytku Amalekitów! Dopiero teraz potrafimy dostrzec zarysy konfliktu pomiędzy „nie miej litości” – z Bożego rozkazu i „ulitował się” – z postępowania Saula. Nie rozgrywa się on wyłącznie na płaszczyźnie języka, lecz jest konfliktem różnych systemów wartości.

#### B. POSŁUSZEŃSTWO I PRAWDA W RETORYCE PROROCKIEGO SŁOWA I POLITYCZNEGO DYSKURSU

„Wtedy słowo Pana zostało skierowane do Samuela: «Żałuję, że ustanowiłem Saula królem, gdyż odwrócił się ode Mnie i nie wypełnił moich przykazań». Samuel rozgniewał się wówczas i wołał do Pana całą noc” (1 Sm 15, 10-11).

Bóg przekazuje Samuelowi swoją ocenę postępowania Saula, przez co staje się ona treścią prorockiego słowa. Są jednak przykłady w Biblii, kiedy słowo Boga staje się częścią dyskursu wszechwiedzącego narratora (jak np. Rdz 1-11)<sup>14</sup>, a wtedy Jego autorytet zyskuje absolutny charakter, nie dający się podważyć ani zakwestionować. Kiedy zaś słowo Boga staje się częścią dyskursu jednej z postaci występujących w biblijnym opowiadaniu, wówczas dzieli ono

<sup>13</sup> Por. Sternberg, dz. cyt., s. 487n.

<sup>14</sup> Por. H. C. White, *Narration and Discourse in the Book of Genesis*, Cambridge 1991; D. Patrick, A. Scult, *Rhetoric and Biblical Interpretation*, Sheffield 1990.



do pewnego stopnia los ludzkiego słowa i podobnie jak ono podlega weryfikacji – sprawdzeniu<sup>15</sup>. Bóg żałuje, że ustanowił Saula królem. Choć w tym bardzo antropomorficznym obrazie kryje się decyzja odrzucenia Saula jako króla<sup>16</sup>, to mimo wszystko nie ma ona charakteru nieodwołalnego wyroku, jak na to wskazuje reakcja Samuela, który chyba nie chce się do końca z nią pogodzić<sup>17</sup>. Samuel chce sprawdzić, czy Boże odczucie w odniesieniu do Saula, iż nie nadaje się on na króla, jest prawdziwe. Istotne znaczenie ma tutaj uzasadnienie podane w Bożym wyroku. Podejmuje ono formalny aspekt Bożego rozkazu, w którym główny temat opowiadania nagle przesuwa się ze sprawy związanej z zagładą Amalekitów na sprawę posłuszeństwa Saula, które z punktu widzenia Boga jest przede wszystkim posłuszeństwem wobec osoby. To, co narrator szczegółowo wyliczył w swoim opisie postępowania Saula (w. 8-9), zostaje wyrażone za pomocą krótkiej formuły: „odwrócił się ode Mnie i nie wypełnił moich przykazań”<sup>18</sup>, która przenosi osobę Saula z sytuacji konfrontacji z Amalekitami w sytuację konfrontacji z Bogiem. Stawką posłuszeństwa nie jest więc mniej lub bardziej dokładne wykonanie czyjegoś polecenia, lecz więź osobowa, która wyraża się poprzez stosunek do słowa: w tym przypadku – usłyszanego słowa. P. Ricoeur charakteryzując tożsamość osobową posługuje się biblijnym pojęciem obietnicy, której najważniejszym elementem jest zdolność *dotrzymywania słowa*<sup>19</sup>. Wyraża się ona głównie w wierności danemu słowu, którą Pismo zasadniczo przypisuje Bogu, ponieważ objawia się On przede wszystkim jako ten, który daje obietnicę. Natomiast cała ludzka aktywność usytuowana w horyzoncie przymierza ujęta jest w kształt wierności przyjętemu zobowiązaniu. W niej właśnie urzeczywistnia się więź osobowa będąca fundamentem każdej ludzkiej wspólnoty. Dlatego nieposłuszeństwo jest nie tylko złamaniem słowa i niedotrzymaniem przyjętych zobowiązań, ale jest zdradą czyjegoś zaufania i w ostateczności zerwaniem relacji. Czy rzeczywiście Saul w swojej niezdolności dotrzymywania przyjętych zobowią-

<sup>15</sup> Tak więc już w Starym Testamencie słowo Boga, wyrażone za pomocą prorockiej wypowiedzi, poddaje się objawionej dopiero w Nowym Testamencie ekonomii wcielenia; na temat sposobów „wcielania się Boga w ludzką historię” za pomocą prorockiego dyskursu, por. A. J. Heschel, *The Prophets*, New York 1969-1975, t. 1-2.

<sup>16</sup> Por. użycie tego samego terminu „żałować” w Rdz 6, 7 w sensie decyzji zesłania potopu na grzeszną ludzkość, ale właśnie tutaj słowo jest częścią dyskursu narratora, przez co ma charakter nieodwołalny.

<sup>17</sup> Samuel rozgniewał się z powodu postępowania Saula czy decyzji Boga? 2 Sm 6, 8 wskazuje, że chodzi raczej o niezadowolenie z powodu decyzji Boga. Por. L. Kohler, *Hebraisches und aramäisches Lexikon zum Alten Testament*, Leiden 1974, t. 1, s. 337.

<sup>18</sup> Zwrot ten charakteryzuje ludzkie działania w aspekcie ich wierności i zgodności z warunkami przymierza: Pwt 27, 26; 2 Krl 23, 3n; por. S. Amsler, *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*, red. E. Jenni, C. Westermann, München 1971-1976, t. 2, s. 640n.

<sup>19</sup> P. Ricoeur, *Filozofia osoby*, Kraków 1992, s. 37.



zań nadaje się na króla, który ma tworzyć nową rzeczywistość historyczną Izraela w kształcie wspólnoty przymierza? Czy popełnione przez niego błędy można ocenić jako nieposuszeństwo dyskwalifikujące go jako króla?

**Rozczarowanie pierwsze:** „Wyruszył Samuel wczesnym rankiem, aby spotkać się z Saulem. Zawiadomiono jednak Samuela: «Saul udał się do Karmelu i tam właśnie wystawił sobie pomnik, po czym skierował się z powrotem do Gilgal»” (1 Sm 15, 12).

Zgodnie z biblijną konwencją, Samuel natychmiast, bez żadnej zwłoki<sup>20</sup>, wyruszył zobaczyć się z Saulem, ale rozminął się z nim. Saul bowiem świętuje swoje zwycięstwo przy pomniku, który zbudował na swoją część. Monument prawdopodobnie przypominający kształtem rękę znajduje się w jaskrawym kontraście do innego metaforycznego znaczenia „ręki” jako symbolu mocy Bożej, zwłaszcza w kontekście wyzwolenia z niewoli lub zewnętrznego zagrożenia<sup>21</sup>. Filistyni – poganie potrafią dostrzec działanie ręki Boga (1 Sm 5, 1-12; 7, 13), a Saul – król Izraela zwycięstwo nad Amalekitami przypisuje sobie. Któż więc zwycięża w świętej wojnie: Bóg czy człowiek? Wszystko, co ważnego stało się w dziejach Izraela, stało się za sprawą Boga i jest Jego dziełem, dlatego historia Izraela jest historią zbawienia. Czyżby Saul miał o tym zapomnieć? Czyżby trawiła go jedynie żądza sławy, która dopiero później, w kontekście rywalizacji z Dawidem, dojdzie tak wyraźnie do głosu (1 Sm 18, 8n.)? A może Saul w bezpośredniej konfrontacji z osobą proroka ukaże się w innym świetle?

**Rozczarowanie drugie:** „Kiedy Samuel przybył do Saula, Saul przywitał go słowami: «Błogosławieństwo Pana niech będzie z tobą. Wypełniłem słowo Pana». A wtedy Samuel do niego: «Cóż to za beczenie (qôl) owiec dźwięczy w moich uszach i co za ryk (qôl) bydła, który właśnie słyszę?» Saul na to: «Od Amalekitów je przyprowadzono, ulitował się bowiem lud nad najlepszymi okazami owiec i bydła, żeby je złożyć Panu, Bogu twemu na ofiarę, natomiast to, co pozostało, wytępiliśmy»” (1 Sm 15, 13-15).

Saul uprzedza słowo proroka przywitaniem, które jest próbą zdobycia jego akceptacji dla swego postępowania. Pierwszy też wyraża własną ocenę swego działania, nie czekając na słowo proroka. Saul nie mówi tego, co zrobił, lecz autorytatywnie stwierdza, że wypełnił słowo Pana. W tej formalnej kwalifikacji własnego postępowania zawiera się strategia ukrywania faktów, która stanie się głównym narzędziem retoryki jego politycznego dyskursu. Ale Samuel nie daje się zwieść zapewnieniom Saula. Któż bowiem ma prawo oceniać posuszeństwo: ten, kto wydaje polecenie, czy ten, kto je spełnia? Stawia więc

<sup>20</sup> Zwrot: „wstał wczesnym rankiem” oznacza gotowość natychmiastowego wykonania powierzonego zadania i wyraża istotny aspekt doskonałego posuszeństwa, które nie znosi żadnej zwłoki, por. liczne przykłady biblijne: Rdz 19, 27; 20, 8; 21, 14; 22, 3; 28, 18 itd.

<sup>21</sup> Por. P. R. Ackroyd, *Theological Dictionary of the Old Testament*, t. 5, s. 401, 421.



pytanie dotyczące faktów, które stoją w jaskrawej sprzeczności z Bożym rozkazem. Saul nie może zaprzeczyć temu, co słyszy prorok: „beczeniu owiec i rykowi bydła”. Może jednak tak przedstawić wydarzenia, aby pozbawić je negatywnej wymowy i jednocześnie wykorzystać je do stworzenia pozytywnego wizerunku samego siebie. Przede wszystkim jednak pomija milczeniem najbardziej obciążający go fakt zachowania przy życiu króla Amalekitów, fakt, który nie został mu jeszcze postawiony w formie zarzutu przez Samuela. Nie informuje go również o pozostałej części zdobyczy z katalogu dobytku Amalekitów sporządzonego dość szczegółowo przez narratora (w. 9). Przyparaty do muru nie zaprzecza jedynemu faktowi wymienionemu przez Samuela, lecz wyjaśnia go w taki sposób, aby wykazać swoją niewinność, a samo wydarzenie odmalować w kolorach czegoś normalnego. Najważniejszy jednak z etycznego punktu widzenia jest proces konsekwentnego uchylania się od odpowiedzialności, którą Saul zrzuca na lud. W serii lakonicznych odpowiedzi, w których przemilcza własny udział w wydarzeniach, a uwypukla rolę ludu, stosuje swoistą akrobację w przesunięciach gramatycznego podmiotu. Jego wyjaśnienie składa się z trzech części, w których czynności za każdym razem przypisane są innej osobie. Saul posługuje się najpierw formą bezosobową, obarczając odpowiedzialnością za obecność zdobytych zwierząt nieokreśloną grupę swoich żołnierzy. W następnym zdaniu podmiotem jest lud, którego król czyni odpowiedzialnym za ulitowanie się nad lepszymi okazami owiec i bydła. Sobie natomiast Saul przypisuje już tylko zasługę: „to, co pozostało, my wytępiliśmy”<sup>22</sup>. Do wyjaśnienia zaś problematycznego faktu dodaje „pobożną intencję”: oszczędzono najdorodniejsze zwierzęta, aby je złożyć Bogu w ofierze. Któż może się oprzeć sile „pobożnych intencji”? Owszem, lud, nie Saul, okazał się nieposłuszny Bogu, ale przecież zrobił to w najlepszych zamiarach: aby złożyć ofiarę! Czyż może być coś bardziej wzniosłego niż ofiara złożona Bogu? Czyż nie zawiera się w niej najwspanialszy ideał pobożności, który usprawiedliwia wszystko, nawet nieposłuszeństwo wobec Boga? Każdego można nabrać na dobre intencje, ale nie proroka, dla którego jedynym kryterium pobożności jest posłuszeństwo słowu. Dlatego Samuel stracił cierpliwość.

**Rozczarowanie trzecie:** „Samuel wówczas odpowiedział Saulowi: «Dość! Czy to nie ty właśnie, choć czułeś się mały we własnych oczach, stałeś się głową pokoleń izraelskich, kiedy Pan namaścił cię na króla nad Izraelem? Wysłał cię zatem Pan wykonać zadanie, dając ci jasne wskazówki: <Wybijesz doszczętnie tych grzesznych Amalekitów, walcząc z nimi, aż ich całkowicie wytępisz>. Dlaczego więc nie posłuchałeś głosu Pana, lecz rzuciłeś się na łup, czyniąc to, co złe jest w oczach Pana?» Saul na to dał Samuelowi taką odpowiedź: «A właśnie, że posłuchałem głosu Pana i wykonałem to, co mi Pan zlecił;

<sup>22</sup> Doskonale wychwycił to w swojej analizie Sternberg (dz. cyt., s. 506-511).



przecież przyprowadziłem Agaga, króla Amalekitów, a samych Amalekitów doszczętnie wytępiłem. Jedynie lud wziął owce i bydło z najlepszych okazów, obłożonych klątwą, aby je ofiarować w Gilgal Panu, Bogu twemu»” (1 Sm 15, 16-21).

Przerywa więc wyjaśnienia Saula, konfrontując go na nowo z prawdą Bożego rozkazu. Wpierw jednak przypomina mu istotę jego powołania, ukazując je w nowym świetle. Przywołuje moment pierwszego spotkania z Saulem, kiedy to zapowiadając jego wybór na króla usłyszał od niego w odpowiedzi: „Czyż ja nie jestem Beniaminitą – z jednego z najmniejszych pokoleń izraelskich, a ród mój czyż nie jest najniższy ze wszystkich rodów pokolenia Beniamina?” Wtedy Saul wiedział, że wybór na króla jest wyłączną łaską Boga i niczym sobie na niego nie zasłużył, teraz zaś rządzi nim pragnienie wielkości, zrodzone z przywłaszczenia sobie zwycięstwa, które nie jest jego. Prawdziwe i autentyczne poczucie wartości bierze się w człowieku z powołania, a nie z przypisania sobie osiągnięć, które w ostatecznym rozrachunku są dziełem Boga, gdyż dokonane zostały mocą otrzymaną w łasce powołania. W powołaniu właśnie dochodzi do głosu szczególna więź osobowa między powołującym a powołanym, więź kształtowana słowem, które domaga się wzajemnej wierności. Zarówno polecenie, jak i jego wykonanie sytuują się wewnątrz tej relacji. W historii konfliktu Izraela z Amalekitami Bóg zaangażował się osobiście po stronie słabszych i pragnie im być wierny do końca. Swoim rozkazem włącza więc Saula jako króla w przyjęte na siebie zobowiązanie wobec Izraela. Dlatego Samuel próbuje uświadomić Saulowi szczególny wymiar jego odpowiedzialności, przedstawiając wojnę z grzesznymi Amalekitami (nowy element w formie negatywnej oceny) w perspektywie ostatecznego rozstrzygnięcia (por. Wj 17, 16: „dlatego trwa wojna Pana z Amalekitą z pokolenia w pokolenie”).

Przed oczami proroka wyłania się powoli prawdziwy obraz Saula, a w nim podstawowy rys jego osobowości, który zdyskwalifikuje go jako króla. „Dlaczego nie posłuchałeś głosu Pana, ale rzuciłeś się na łup?” Oto dwie drogi urzeczywistniania się ludzkiego powołania, które wykluczają się wzajemnie: posuszeństwo słowu i żądza posiadania. Pierwsza otwiera świat relacji osobowych i wspólnoty, druga zamyka w świecie materialnego zaspokożenia<sup>23</sup>. Samuel odślania je przed Saulem w formie pytania, które daje mu jeszcze jedną szansę ocalenia. Ale odpowiedź króla przynosi kolejne rozczarowanie. Uparcie broni słuszności swojej niewinności, posługując się retoryką zaprzeczenia: „Ależ właśnie posłuchałem głosu Pana i wykonałem to, co Pan mi zlecił”. Saul zdaje się nie słyszeć tego, co mówi do niego prorok. Retoryka zaprzeczenia jest

<sup>23</sup> Saul zdaje się nosić wyraźne podobieństwo do innych postaci biblijnych opanowanych żądzą materialnego zaspokożenia, takich jak np. Nabal (1 Sm 25, 14) lub Ezaw, który sprzedał swoje pierworództwo za miskę soczewicy (Rdz 25, 32). Por. White, dz. cyt., s. 212n.



śmiertelnym wrogiem dialogu, a więc i posłuszeństwa, gdyż uchyla się od odpowiedzi na argumenty drugiej strony. W swojej strategii zaprzeczania i manipulacji Saul posuwa się aż do użycia zarzutów przeciwko sobie, jako dowodów świadczących na jego korzyść: „przecież przyprowadziłem Agaga, króla Amalekitów, a samych Amalekitów doszczętnie wytępiłem”. Saul usiłuje za wszelką cenę przekonać Samuela, że jego zarzuty są bezpodstawne, ponieważ wykonał główne zadanie zlecone mu przez Boga. (Kolejna zamiana gramatycznego podmiotu: już nie „my wytępiiliśmy”, lecz „ja wytępiłem”). Owszem, przyznaje, że to, co lud wziął z łupu, było obłożone klątwą, ale ponownie dodaje „pobożną intencję”: po to, aby złożyć ofiarę Panu. Czyni to jednak w taki sposób, aby zachować pozytywny wizerunek samego siebie, a oskarżeniami Samuela obciążyć wyłącznie lud. Tym samym stwarza coraz większą przepaść między sobą a ludem w wymiarze etycznej odpowiedzialności. Oddala się coraz bardziej od wzoru Mojżesza, prawdziwego pasterza narodu, który w całości przyjął na siebie odpowiedzialność za grzech swego ludu i wołał raczej sam być wymazany z księgi życia, aniżeli Bóg nie miałby okazać mu miłosierdzia (por. Wj 32, 30n.). Staje się daleki od postawy Dawida, który bez żadnego usprawiedliwiania się umiał przyjąć odpowiedzialność za swój grzech, wołając do Boga: „To ja zgrzeszyłem, to ja zawiniłem, a te owce cóż uczyniły?” Ze swoimi szczególnymi umiejętnościami retorycznymi w prowadzeniu politycznego dyskursu dla obrony swojej pozycji i własnych interesów, Saul okazuje się niezwykle uzdolnionym władcą na miarę dzisiejszych standardów, ale nie nadaje się na króla Izraela, który ma być pasterzem swego ludu. Prorok więc nie ma już żadnych wątpliwości: król nie jest gotów przyznać się do grzechu nieposłuszeństwa wobec Boga. Uznanie swojej winy i skrucha mogły go ocalić, ale Saul nie jest zdolny ani do wyznania grzechu, ani tym bardziej do szczerego żalu. Samuelowi pozostaje więc już ostatnie słowo, które będzie ostatecznym rozstrzygnięciem losu Saula.

**W y r o k:** „Samuel wtedy odpowiedział: «Czy Panu podobają się bardziej ofiary całopalne i krwawe niż posłuszeństwo wobec Niego? Oto właśnie posłuszeństwo jest lepsze od ofiary, uważne słuchanie od tłuszczu baranów, gdyż upór jest jak grzech oddawania się czarom, a pewność siebie równa grzechowi bałwochwalstwa. Ponieważ odrzuciłeś słowo Pana, także On odrzucił ciebie jako króla»” (1 Sm 15, 22-23).

W miarę jak Saul krok po kroku staje się coraz bardziej arogancki w swojej retoryce usprawiedliwiania siebie, Samuel ma coraz mniej wątpliwości co do ostatecznego wyroku Boga. Jako pierwszy z proroków podejmuje antykultyczną polemikę z kapłańską teologią ofiary, którą Saul uczynił podstawowym narzędziem swej obrony. Przeciwwstawiając posłuszeństwo ofierze, broni etycznego wymiaru ludzkiego postępowania wobec Boga, którego nie może usunąć żadna ideologia zasług zdobywanych składaniem ofiar. Choć ta polemika nie ma jeszcze tak emocjonalnego zabarwienia, jak w wystąpieniach Amosa,



Izajasza lub Jeremiasza, to jednak już tutaj wyraźnie brzmi radykalnie negatywna ocena nieposłuszeństwa Bogu jako zerwania relacji przymierza, mimo wszelkich pozorów pozostawania w tej relacji, których dostarcza teologia ofiar. Słowo proroka pozwala nam rozpoznać prawdziwe oblicza nieposłuszeństwa. Zarówno upór nie dopuszczający do głosu prawdy, jak i pewność siebie uchylająca się od wszelkiej odpowiedzialności za popełnione czyny – zdemaskowane są jako grzech równy oddawaniu się czarom i bałwochwalstwu, które wykluczają ze wspólnoty przymierza (por. Pwt 13, 2-19; 18, 9-14). Upieranie się przy swej niewinności, manipulowanie faktami staje się już nie do zniesienia w obliczu rzeczywistego obrazu wydarzeń. Saul dwukrotnie odrzucił słowo Boga: nie wypełniając Bożego rozkazu i nie przyznając się do winy, gdy postawiono mu z tego zarzut. Dlatego musi odejść. A może jednak ugnie się pod ciężarem ostatecznego wyroku i wejdzie na drogę skruchy, uznając nad sobą Boży autorytet prorockiego słowa? Jeśli Samuel lub czytelnik miał jeszcze iskierkę nadziei w tym względzie, odrzucony król swoim kolejnym kłamstwem przekreślił ją całkowicie.

Rozczarowanie piąte i ostatnie: „Saul zwrócił się wówczas do Samuela: «Zgrzeszyłem, gdyż przekroczyłem zarówno słowo, wypowiedziane przez Pana, jak i twoje rozkazy. Bałem się bowiem ludu i dlatego posłuchałem jego głosu. Ale teraz przebac mi mój grzech i wróć ze mną, abym oddał cześć Panu». Lecz Samuel odpowiedział Saulowi: «Nie wrócę z tobą. Ponieważ odrzuciłeś słowo Pana, dlatego też i Pan odrzucił ciebie jako króla nad Izraelem»” (1 Sm 15, 24-26).

Wreszcie uznaje swój grzech nieposłuszeństwa, ale nie może zrezygnować z retoryki dalszego usprawiedliwiania siebie, która obraca się przeciwko niemu samemu, demaskując jego wyznanie winy jako następny element taktyki uchylania się od odpowiedzialności. Jak nieszczerze i fałszywie brzmi: „zgrzeszyłem, przekroczywszy słowo Pana i twój rozkaz” w połączeniu z kłamstwem samousprawiedliwiania się: „bałem się bowiem ludu i dlatego posłuchałem jego głosu”. Jakże inaczej zareagował Dawid po grzechu cudzołóstwa (z Batszebą) i zabójstwa (Uriasza), kiedy wyznał z prostotą: „zgrzeszyłem wobec Pana” oraz przyjął z pokorą Boży wyrok i wszystkie konsekwencje swego czynu (por. 2 Sm 12, 1-23). Nawet jeśli Saul w swoim lęku przed ludem czuł się zmuszony iść za jego głosem, to tym bardziej nie nadaje się na króla, który powinien przede wszystkim być posłuszny Bogu. W swoim zaślepieniu odrzucony król nie dostrzega, że jego prośba o przebaczenie i obecność proroka przy składaniu ofiary uwiarygodniają wydany wcześniej wyrok. Rzeczywiście Saul wydaje się całkowicie niezdolny do trzeźwej oceny swojej sytuacji. W geście rozpaczony chwyta się płaszcza Samuela, rozdzierając go, przez co prowokuje ostatnie słowo proroka przypieczętujące jego odrzucenie: „Pan oderwał dziś od ciebie królestwo Izraela i dał je twemu bliźniemu, lepszemu od ciebie”. I choć Saul jeszcze raz wyznaje „zgrzeszyłem” – teraz już bez usprawied-



liwiania się – to jednak w swojej prośbie, aby Samuel swoją obecnością uszanował go wobec ludu, potwierdza, że chodzi mu jedynie o zachowanie własnej twarzy. Tak kończy się ostatecznie spotkanie Samuela z Saulem, w którym rozstają się ostatecznie wzgardzony w swoim słowie prorok i odrzucony przez Boga król.

Czasy przejściowe ze swoimi szczególnymi wymaganiami i nowymi możliwościami są próbą, z której wyłaniają się postaci o wyjątkowych kwalifikacjach – jak Dawid, i żenująco mierne osobowości – jak Saul. Jednak do czytelnika tego opowiadania należy wybór, kogo uzna za autorytet, któremu zechce powierzyć swoją przyszłość.



Katarzyna OLBRYCHT

## JAN PAWEŁ II JAKO AUTORYTET WYCHOWAWCZY Autorytet i jego miejsce we współczesnej kulturze

*W personalizmie [...] Jana Pawła II jedynym pewnym wzorem, wiarygodnym „autorytetem” [...] jest Jezus Chrystus [...]. Ojciec Święty swoim życiem ukazuje praktyczne konsekwencje uznania Chrystusa za Prawdę, wzór życia, „nauczyciela dobrego”.*

Współczesne nauki o wychowaniu bardzo rzadko przywołują pojęcie autorytetu wychowawczego. Jeśli w ogóle wspomina się o autorytecie, to raczej odnosząc go do zawodu nauczyciela. W *Encyklopedii pedagogicznej*, jako jedyne hasło związane z autorytetem, występuje „autorytet nauczyciela”<sup>1</sup>. Jednak w najnowszych opracowaniach nawet autorytet nauczyciela analizowany jest coraz rzadziej, a gdy się już pojawia, to traktowany jest jako oczywisty warunek skuteczności działań pedagogicznych.

Zanim spróbujemy zastanowić się nad autorytetem wychowawczym Jana Pawła II, zatrzymajmy się na zagadnieniu przyczyn społecznych, w tym i pedagogicznych, spadku zainteresowania autorytetami moralnymi, a nawet wyrażanej wprost niechęci wobec odwoływania się do nich w życiu społecznym, szczególnie w procesie wychowania. Coraz częściej zanik bądź kryzys autorytetów uważa się za jedną z charakterystycznych cech współczesnej kultury. Jedną z ważnych przyczyn pogłębiania się tego zjawiska jest prawdopodobnie ograniczenie i zubożenie znaczeniowe pojęcia autorytetu, powodujące jednostronną jego interpretację.

Słowo „autorytet” i jego znaczenie pochodzą od łacińskiego „auctoritas”, oznaczającego między innymi wzór, przykład, postawę pełną godności, nieustraszoną, powagę, znaczenie, wpływ, wpływową osobistość, ważną osobę, ale także poręczenie, uwierzytelnienie<sup>2</sup>. Obecnie spośród znaczeń tego słowa najczęściej wybiera się i wprowadza w obieg społeczny te, które wiążą się z władzą. Wyraźne są tu wpływy współczesnych teorii wymiany społecznej. Na przykład P. M. Blau, który badał przeistaczanie się władzy w „uznany autorytet”, pisał, iż uznany autorytet zależy „od istnienia wspólnych norm w zbiorowości podwładnych, które wywierają naciski na poszczególnych człon-

<sup>1</sup> Por. hasło „Autorytet nauczyciela” opracowane przez K. Kotłowskiego w: *Encyklopedia pedagogiczna*, red. W. Pomykało, Warszawa 1993.

<sup>2</sup> Zob. *Słownik łacińsko-polski*, oprac. K. Kumaniecki, Warszawa 1984, s. 59.



ków w kierunku podporządkowania się rozkazom zwierzchnika”<sup>3</sup>. G. C. Homans wyjaśnia i dopowiada sens takiego myślenia o autorytecie: „Mówimy, że człowiek, którego polecenie rzeczywiście się przestrzega, posiada autorytet. Zauważmy, że władza i autorytet nie muszą być identyczne: być może ludzie słuchają kogoś dlatego, że w przeszłości, robiąc to, co im radził, uzyskali dobre rezultaty, a nie dlatego, że posiada jakąś władzę pozwalającą mu wymusić posłuszeństwo. [...] jeżeli posłuszeństwo czyimś poleceniom nie przynosi nagrody netto, lecz karę netto, jego polecenie nie będzie się na dłuższą metę przestrzegać. [...] Dlaczego podwładni mieliby uznawać rezultat posłuszeństwa za nagradzający? Odpowiedź już znamy. Jeżeli przywódca wykorzystuje swój autorytet w celu zainicjowania działania grupy jako całości i w celu skoordynowania działań indywidualnych członków tak, by osiągnąć rezultat, który nie mógłby być osiągnięty bez jego inicjatywy i koordynacji, to podwładni mogą rzeczywiście uznać posłuszeństwo wobec jego poleceń za bardzo nagradzające. W rzeczywistości przywódca uzyskał nowe źródło władzy – nową i rzadką zdolność nagradzania wielu członków grupy. Jego autorytet, tzn. przypuszczenie, że jego polecenia będą przestrzegane, może ostatecznie się rozszerzyć daleko poza sferę, w której początkowo demonstrował swoją kompetencję”<sup>4</sup>. U podstaw przedstawionej teorii autorytetu widoczne są wpływy utylitaryzmu i pragmatyzmu – ich koncepcji człowieka i społeczeństwa.

Wyraźny współcześnie opór przeciwko autorytetom wynika też z głęboko zakorzenionej w naukach społecznych teorii autorytetu jako stosunku panowania (tradycjonalistycznego, charyzmatycznego i biurokratycznego) M. Webera. Wreszcie – żeby zrozumieć sposób myślenia o autorytecie kształtowany przez nauki społeczne – przytoczmy tekst bardzo dziś w Polsce popularnego socjologa Z. Baumana: „Możliwość wpływania na wybór wartości przez innych ludzi nazywamy autorytetem. [...] Posłuszeństwo wobec autorytetu uzasadniać mogą najróżniejsze czynniki: mądrość, prawdomówność, doświadczenie, moralna powaga, powszechne jest jednak to, że osoby go uznające ufają w zasadniczą słusność otrzymywanych pouczeń. [...] rodzaje legitymizacji – tradycyjna i charyzmatyczna – mają jedną cechę wspólną: domagają się, aby ludzie wyrzekali się prawa do własnych wyborów i przekazywali je innym jednostkowym bądź zbiorowym podmiotom. Wyrzeczenie to nader często łączy się ze zrzuceniem z siebie odpowiedzialności. [...] Legitymizacja prawnoracjonalna odrywa czyn od wyboru wartości i dlatego czyni postępek pozornie neutralnym z aksjologicznego punktu widzenia”<sup>5</sup>.

<sup>3</sup> P. M. Blau, *Exchange and Power in Social Life*, New York 1964, s. 208, za: J. H. Turner, *Struktura teorii socjologicznej*, przekł. J. Szmatka, Warszawa 1985, s. 322.

<sup>4</sup> G. C. Homans, *Podstawowe procesy społeczne*, przekł. J. Olbrycht, w: *Współczesne teorie wymiany społecznej. Zbiór tekstów*, wybór M. Kempny, J. Szmatka, Warszawa 1992, s. 218n.

<sup>5</sup> Z. Bauman, *Socjologia*, przekł. J. Łoziński, Poznań 1996, s. 125-129.



Takie jednostronne rozumienie autorytetu wpłynęło na negatywny społeczny stosunek do systemów określanych jak „autorytarne”, szczególnie w odniesieniu do sytuacji pedagogicznych. Jednak głębsza ich analiza podważa zasadność tak tendencyjnej oceny. Na przykład angielski socjolog wychowania R. Meighan, w podręczniku akademickim do socjologii edukacji, zwraca uwagę na częsty błąd umieszczania na jednej skali – jako jej bieguny – edukacyjnych ideologii: autorytarnej i demokratycznej. Przez relację „autorytarną” rozumie on „system dyscypliny w związku zależności, w którym jedna osoba jest dominująca, a inna lub inne uzależnione”. Wyróżnia kilka form takiej relacji: autokratyczną, paternalistyczną, charyzmatyczną, organizacyjną, ekspercką i konsultacyjną<sup>6</sup>. Niektóre z nich, a jeszcze częściej ich kombinacje, bliskie są formom demokratycznym (w których programowo system dyscypliny opiera się na pewnym elemencie niezależności oraz ustalonym poziomie partycypacji wszystkich uczestników).

Niezależnie od silnej obecności w świadomości społecznej przedstawionych wyżej sposobów myślenia o autorytecie, zdecydowaną niechęć do wszelkich autorytetów w wychowaniu przyniosło odradzające się zainteresowanie pedagogiką naturalistyczno-liberalną. W tym nurcie autorytet traktowany jest jako instrument ograniczania naturalnej swobody rozwoju, a dziś nawet mocniej – jako środek psychologicznej przemocy. Wreszcie współczesna kultura, podważając sens poszukiwania prawdy i promując powszechny relatywizm, wszczepiła programową nieufność do człowieka dorosłego, przy ślepym zaufaniu do pozytywnych efektów spontanicznego rozwoju dziecka. Tym samym wyeliminowała w znacznym stopniu nawet potoczne intuicje i potrzeby dotyczące roli autorytetów rozumianych nie jako środek panowania, ale jako osoby i instytucje godne szacunku, zaufania, pełnienia roli przewodników i doradców.

W społeczeństwach dotkniętych systemem totalitarnym często drogą wyrafinowanej indoktrynacji i prymitywnej propagandy narzucano autorytety fałszywe, co – w efekcie – zaowocowało generalną niechęcią wobec szukania bądź uznawania jakichkolwiek autorytetów.

## CZY AUTORYTETY SĄ POTRZEBNE W WYCHOWANIU?

Odpowiedź na to pytanie zależy oczywiście od przyjętej koncepcji wychowania, ta zaś – od koncepcji człowieka i jego rozwoju.

Wiele współczesnych kierunków pedagogicznych nie może się zdecydować na jednoznaczny sposób traktowania pedagoga i jego roli. Zanim dojdziemy do proponowanego tu ujęcia wychowania, zwróćmy uwagę, iż autorytet – jako

<sup>6</sup> R. Meighan, *Socjologia edukacji*, London 1986, przekł. E. Kiszurno-Koziej, Z. Knutsen, P. Kwieciński, Toruń 1993, s. 217n.



wzór, model, najpierw imitowany, a w miarę dorastania służący jako przedmiot identyfikacji – przez wielu pedagogów jest uważany za podstawę mechanizmu uczenia się zachowań, bez którego trudno wyobrazić sobie działania pedagogiczne. Siła tego wpływu uzależniona jest od modelu (jego podobieństwa i ważności dla obserwatora), od modelowanej czynności (od stopnia jej złożoności i zrozumiałości dla obserwatora) oraz od obserwatora (jego wieku i osobowości).

W sytuacji kulturowej próżni w sferze uznawanych autorytetów moralnych w to miejsce – korzystając z naturalnych potrzeb i mechanizmów osobowościowych człowieka – wkracza propaganda i reklama. W szczególny sposób zainteresowane młodzieżą, jako aktualnym i przyszłym klientem rynkowym, kreują sztuczne autorytety, manipulując podatną w tym okresie świadomością, głównie poprzez media. Efektem są takie wychowawcze paradoksy, jak budowanie przez wielu młodych ludzi własnej filozofii życiowej w oparciu o poglądy idoli muzyki młodzieżowej, a tą drogą – szukanie sensu życia w agresji wobec świata, poniżaniu drugiego, w zachowaniach przestępczych.

Także koncepcje pedagogiczne, które opierając się na psychologii poznawczej uzależniają rozwój od odpowiednich standardów percepcyjnych i ich relacji (m.in. stosunku obrazu „ja” realnego – do wizji „ja” idealnego, do wizji świata, innych), muszą w konsekwencji uznać znaczącą rolę autorytetów. Pozwalają one bowiem, na podstawie sprawdzonych przez kogoś informacji, przeżytych doświadczeń konstruować bardziej świadomie pożądane wizje, tworzące horyzont niezbędnych dla rozwoju planów i celów dalekich. Istniejące autorytety uwiarygodniają wybrane wizje i wypełniają je konkretną treścią.

Potrzebę autorytetów zakładają również te stanowiska pedagogiczne, które zasadniczą rolę przypisują relacji mistrz – uczeń. Można je napotkać na przestrzeni całych dziejów myśli o wychowaniu, we wszystkich kulturach (nawiązują wprost do wspomnianego mechanizmu uczenia się przez obserwację). Zwraca uwagę fakt, że pojawiają się coraz częściej również dziś, choć niejako obok naukowych analiz. Krąg literatury biograficznej, przybliżającej postaci znaczące dla szeroko rozumianej kultury, poszerzają w ostatnich latach biografie wychowawców, opracowane przez pedagogów – najczęściej ich uczniów lub wychowanków. Charakterystyczne przykłady to: *Wizerunki sławnych pedagogów polskich* W. Okonia, *Tryptyk pedagogiczny* A. Lewina czy *Szkice o Aleksandrze Kamińskim* A. Janowskiego. Praktyka wychowania – jak widać – „odruchowo” szuka autorytetów, dopomina się o wzorce osobowe.

Zarysowane wyżej przyczyny sprawiają, że na pytanie o potrzebę autorytetów w wychowaniu formułuje się różne odpowiedzi. W teorii – przeważnie krytyczne, w praktyce – przynaglające do wypełnienia tej dramatycznej luki.

Z punktu widzenia personalizmu – tak bowiem chcę spojrzeć na tytułowe zagadnienie – rolę autorytetu w wychowaniu trudno przecenić.



**CO ZNACZY BYĆ „AUTORYTETEM WYCHOWAWCZYM”?**

Przez wychowanie rozumiem świadome wspieranie drugiego człowieka (przede wszystkim młodszego) w jego rozwoju osobowym. Udział w wychowaniu, w przypadku wychowawcy, może przybierać różne formy. Gdy konkretnym działaniem adresowanym do drugiego świadomie wspiera on jego rozwój osobowy oraz pracę nad tym rozwojem (czyli samowychowanie) – możemy mówić o udziale realnym i bezpośrednim. Gdy w duchu chrześcijańskiego myślenia personalistycznego wychowawca pracą nad własnym rozwojem osobowym podnosi, mobilizuje innych – realnie uczestniczy w ich wychowaniu i samowychowaniu, choć czyni to w sposób pośredni. Ktoś, kto jest przywoływany jako wzór osobowy przez innych wychowawców realizujących proces wychowania, również uczestniczy w wychowaniu – choć jedynie potencjalnie, ponieważ wychowankowie (mimo rzetelnej argumentacji) nie muszą go uznać. Wreszcie można brać udział w wychowaniu jako przywoływany wzór wychowawcy, który – wykorzystany w kształtowaniu wychowawców – może tą pośrednią drogą wpływać potencjalnie na ich konkretne działania wychowawcze.

W tym świetle autorytet wychowawczy to autorytet (tu – osoby dobrowolnie uznawanej przez innych za eksperta, arbitra, gwaranta, wzór) związany z realnym bądź potencjalnym udziałem w procesie wychowania. Przyjęte określenia nie są wystarczająco precyzyjne, ale ich funkcją jest robocze uporządkowanie dalszego wywodu.

Realny autorytet wychowawczy posiada więc ktoś, kto rzeczywiście cieszy się powagą i posłuchem w tych dziedzinach i sprawach, które wiążą się z rozwojem osobowym i pracą nad tym rozwojem. Takim autorytetem powinien być rodzic dla swojego dziecka, nauczyciel dla ucznia, wychowawca dla wychowanka. Często dzieje się tak, iż ktoś jest uważany za autorytet tylko w niektórych, wybranych dziedzinach życia. Jeśli jest to dziedzina znacząca dla rozwoju osobowego w sensie pozytywnym, dobrowolne uznanie tegoż autorytetu sprawia, iż ten cząstkowy autorytet staje się autorytetem wychowawczym. Autorytet wychowawczy o charakterze potencjalnym posiada ktoś, kto jest przywoływany w toku wychowania jako wzór osobowy, ze względu na czytelny, wiarygodny wysiłek i efekty pracy nad własnym rozwojem osobowym. Jego istnienie i możliwość odwołania się do jego przykładu jest szansą na czyjeś przebudzenie z życiowego odrętwienia, zachęcenie do świadomego budowania siebie, przekonanie zniechęconego, sprowokowanie zbuntowanego do spokojnej refleksji nad własnym życiem.

Potencjalny autorytet wychowawczy – to osoba przywoływana przez wychowawców również jako wzór wychowawcy. Jednak każdy przypadek stanowienia dla kogoś autorytetu wychowawczego związany jest przede wszystkim z intensywnością pracy nad własnym rozwojem. Tylko ona umożliwia osobowe



modelowanie sobą, wiarygodność wypowiedzi słownych, stosowanie nagród i kar o charakterze psychologicznym, motywowanie wychowanków do współpracy na zasadzie wzajemnego uczestnictwa w swoim osobowym człowieczeństwie.

## AUTORYTET WYCHOWAWCZY JANA PAWŁA II

Spróbujmy najpierw wykorzystać zaproponowaną typologię jako klucz do szukania odpowiedzi na pytania: Czy i w jakim sensie Jan Paweł II jest autorytetem wychowawczym? Czy posiada taki autorytet?

Jeśli zgodzimy się, iż są ludzie, dla których jest on niekwestionowanym źródłem znaczących ocen i poglądów dotyczących rozwoju osobowego; człowiekiem, którego chcą słuchać, pytać, radzić się, na którym chcą się wzorować w pracy nad sobą – to Jan Paweł II jest dla tych ludzi realnym autorytetem wychowawczym. Mówią o tym liczne świadectwa składane wciąż przez ludzi na całym świecie. Jest nim również – choć pośrednio – dla tych, którzy niezależnie od światopoglądu, w dobrej wierze przyjmują różne jego wystąpienia dotyczące człowieka i świata. Potwierdzeniem bycia przez Jana Pawła II autorytetem wychowawczym w tym znaczeniu jest powszechne zainteresowanie jego wystąpieniami na forum ONZ, apelami do ludzkości i poszczególnych społeczności, wreszcie szczegółowymi poglądami – o czym świadczy niezwykła popularność zapisu rozmowy zatytułowanego *Przekroczyć próg nadziei*. Można z dużym prawdopodobieństwem przyjąć, iż dla znaczącej części czytelników tej publikacji była ona od początku bądź stała się w trakcie lektury czymś znacznie poważniejszym niż tylko sensacją wydawniczą. Tą drogą Ojciec Święty stał się dla nich autorytetem wychowawczym.

Jan Paweł II jest również – nie tylko jako Głowa Kościoła katolickiego i Biskup Rzymu, ale jako osoba – autorytetem wychowawczym dla wielu wierzących. Przywołują go jako przykład duszpasterze i wychowawcy, a także ci, którzy chcieliby wielostronnie budujące doświadczenie spotkania z nim przekazać innym, z deklarowaną lub ukrytą intencją wychowawczą (w przyjętym tu rozumieniu wychowania dalekim od dydaktycznego moralizatorstwa).

W praktyce autorytet wychowawczy Ojca Świętego przybiera różny charakter, w zależności od intencji, oczekiwań, poziomu dojrzałości osobowej ludzi, z którymi się spotyka i do których się zwraca. Dowodem posiadania tegoż autorytetu – realnego i potencjalnego, pośredniego i bezpośredniego – są spotkania Jana Pawła II z młodzieżą. Nieodmiennie z tym samym entuzjazmem odpowiada ona na zaproszenie człowieka, który coraz częściej jest krytykowany, oskarżany i brutalnie atakowany przez współczesnych przywódców i media za konserwatyzm i upór wiary. Pierwsza fascynacja „egzotycznym”



Papieżem ze Wschodu i jego efektownymi talentami (sport, języki, twórczość poetycka, upodobanie do śpiewu, naturalność kontaktu) już minęła. Narasta opór przeciwko słuchaniu rzeczy niepopularnych, niechęć wobec wymagań, wierności Prawdzie. Tymczasem młodzież dostrzega w Janie Pawle II człowieka głębokiego zawierzenia, który ją prowadzi w tę pełną nadziei rzeczywistość swoją bezwarunkową miłością każdego człowieka, szczególnie młodego.

W sondażu przeprowadzonym wśród nauczycieli z Polski Południowej znalazło się między innymi pytanie o własne wzorce osobowe. Na trzysta badanych osób prawie połowa wskazała Jana Pawła II<sup>7</sup>. To kolejny przyczynek potwierdzający autorytet wychowawczy Ojca Świętego.

Karol Wojtyła opracował koncepcję człowieka jako osoby, dostarczając antropologicznych podstaw wychowania w duchu personalizmu chrześcijańskiego. Koncepcja ta staje się dziś szczególnie aktualną alternatywą dla koncepcji człowieka samorealizującego się pod presją własnego egoizmu. Jakże odmienną sytuację wychowawczą tworzy widzenie człowieka jako osoby spełniającej się w konkretnym czynie wolnym i odpowiedzialnym, nie naruszającym niczyjej godności osobowej, jako osoby zmierzającej do spełnienia siebie poprzez miłość – dobrowolny dar z siebie dla drugiego, dla jego dobra, oraz poprzez osobowe uczestnictwo we wspólnocie bliźnich, z nastawieniem na ich dobro widziane w świetle Prawdy. Człowiekowi pomaga w rozwoju osobowym drugi człowiek traktowany jako bliźni. Człowiek powinien więc szukać innych, żeby im udzielać siebie – na miarę swoich możliwości, ale także by móc otwierać się na bogactwo ich osobowego człowieczeństwa, uczestniczyć w nim i tym samym budować siebie. W takim sposobie myślenia trudno jest zmieścić tradycyjne widzenie roli autorytetów. Każdy spotkany bliźni jest w jakimś swoim wymiarze darem, którego odczytanie i zrozumienie – niejednokrotnie bardzo trudne – zależy od wrażliwości i dojrzałości uczestników spotkania.

W personalizmie Karola Wojtyły, a potem Jana Pawła II, jedynym pewnym wzorem, wiarygodnym autorytetem zasługującym na powszechny „posłuch” jest Jezus Chrystus – nauczyciel prawdziwy, dobry, odsyłający nas do jedyne go źródła dobra – Boga. W epokowym dokumencie wychowawczym, jakim jest *List do młodych całego świata* z marca 1985 roku, Ojciec Święty pisze, podkreślając z naciskiem: „«Co mam czynić, aby osiągnąć życie wieczne»? Co mam czynić, a by życie moje posiadało pełną wartość i pełny sens? Młodość każdego z Was, drodzy Przyjaciele, jest bogactwem, które okazuje się właśnie w tych pytaniach. Człowiek stawia je sobie na przestrzeni całego życia – jednakże w młodości narzucają się one w sposób szczególnie intensywny, wręcz natarczywie. I dobrze, że tak jest. Te pytania świadczą właśnie

<sup>7</sup> Nie publikowane badania własne autorki z lat 1995-1996.



o tej dynamice rozwoju ludzkiej osobowości, która właściwa jest dla Waszego wieku. [...] W sposób szczególny te zasadnicze pytania stawiają sobie ci Wasi rówieśnicy, których życie od młodości obciążone jest cierpieniem [...] Czy można powiedzieć, że ich młodość także jest owym wewnętrznym bogactwem? Kogo mamy o to zapytać? Wydaje się, że Chrystus jest tutaj jedynym Rozmówcą kompetentnym – Rozmówcą, którego nikt inny nie może w pełni zastąpić”<sup>8</sup>.

Jednak jako wytrawny wychowawca, a tym samym – autorytet wychowawczy, Jan Paweł II rozumie, iż niezależnie od jedynego, prawdziwego wzoru, jakim jest Jezus Chrystus, ludzie potrzebują przykładów, osobowych autorytetów, wsparcia innych, by mieć odwagę wzrastać. Zachęca więc zarówno wychowanków, jak i wychowawców do odpowiednich decyzji w tej sferze. W cytowanym już *Liście do młodych* pisze: „Życzę Wam również, aby to «wzrastanie» dokonywało się na drodze obcowania z dziełami człowieka, a bardziej jeszcze z samymi żywymi ludźmi. [...] Młodość zdaje się być szczególnie wrażliwa na prawdę, dobro i piękno zawarte w dziełach człowieka. [...] Szczególnie jednak uczymy się człowieka, obcując z ludźmi. Trzeba, ażeby młodość pozwalała Wam «wzrastać w mądrości» przez to obcowanie”<sup>9</sup>. Przemawiając zaś do rektorów polskich uczelni (w czasie spotkania w styczniu 1996 r.) Ojciec Święty niejako przywraca wartość mistrzostwa, przewodnictwa, wzorów i autorytetów w życiu społecznym: „Uczelnie akademickie są także miejscem formacji młodego pokolenia polskiej inteligencji. Jest to niezwykle odpowiedzialna służba dla narodu i jego przyszłości. Mam na myśli nie tylko wykształcenie w wąskim zakresie naukowej specjalizacji, lecz także wychowanie do pełni ludzkiej osobowości. Nakłada to na profesorów i wszystkich pracowników dydaktycznych szczególną odpowiedzialność i zobowiązanie, aby dzielić się ze studentami nie tylko zasobem własnej wiedzy naukowej, ale także bogactwem swego człowieczeństwa. Wśród młodzieży akademickiej istnieje wielkie zapotrzebowanie na wzorce osobowe, to znaczy na profesorów, którzy staliby się dla nich prawdziwymi mistrzami i przewodnikami. [...] Być członkiem społeczności uniwersyteckiej zobowiązuje! Trzeba, aby środowiska akademickie odzyskały swój tradycyjny autorytet moralny, aby stawały się na nowo sumieniem narodu, dając przykład cnót obywatelskich i patriotycznych”<sup>10</sup>.

Jeszcze jeden wymiar myślenia Jana Pawła II o miejscu wzorów osobowych we wzrastaniu człowieka wymaga szczególnego podkreślenia, ponieważ uka-

<sup>8</sup> *Do młodych całego świata*. List apostolski Jana Pawła II z okazji Międzynarodowego Roku Młodzieży, nr 3.

<sup>9</sup> Tamże, nr 14.

<sup>10</sup> *W imię wspólnej miłości do prawdy*, nr 5. Przemówienie papieża Jana Pawła II do rektorów uczelni akademickich w Polsce z 4 I 1996, „L'Osservatore Romano” 17(1996) nr 2, s. 37-39.



zuje sposób pełnienia przez niego roli i misji autorytetu wychowawczego, a więc człowieka wspomagającego rozwój osobowy tych, którzy chcą nad sobą pracować. Ojciec Święty stale uczy współczesnego człowieka patrzenia na własne życie przyrodzone w świetle życia nadprzyrodzonego. Przypomina więc, iż wśród wzorów osobowych mamy także świętych, którzy życiem w różnych warunkach, czasach, kulturach, sytuacjach, wyposażeni w różne osobowości, potwierdzili wybór Chrystusa jako Mistrza. Możemy szukać odpowiedzi na trudne pytania swojego życia w ich postawach, a konkretnej pomocy – w ich wstawiennictwie. Jan Paweł II pielgrzymuje do miejsc otoczonych szczególnym kultem w związku z życiem świętych; uczy odczytywania ich drogi w kontekście naszych czasów; ogłasza – mocą Kościoła – wciąż nowych świętych, wspomagając proszące o nich wspólnoty i cały Kościół, odnajdujący w ich opiece i drodze życiowej wsparcie w rozwiązywaniu problemów nabierających dziś nowej aktualności.

W maju 1996 roku podczas Mszy świętej w Mariborze w Słowenii Ojciec Święty mówił: „Przyglądając się bliżej współczesnemu społeczeństwu, możemy dostrzec, że głęboko odczuwa ono potrzebę świętych, to znaczy ludzi, którzy dzięki ściślejszej więzi z Bogiem mogą w pewien sposób czynić dostrzegalną Jego obecność i przekazywać Jego słowa.[...] Dla ludzi poszukujących bezpiecznym i łatwo dostępnym punktem odniesienia są święci. Mocą własnego przykładu potrafią oni wskazać drogę prowadzącą we właściwym kierunku”<sup>11</sup>.

Jako wyjątkowy wzór życia Jan Paweł II nieodmiennie wskazuje Maryję, nieprzerwanie, od początku swego pontyfikatu, przybliżając Jej Osobę współczesnym, dramatycznie przekonując, by powierzyli się Jej opiece.

Ale Ojciec Święty nie tylko kieruje nas – pytających o sens życia i pracy nad sobą – do Chrystusa, nie tylko powierza nas Jego i naszej Matce, nie tylko przywołuje wiarygodne przykłady. Swoim życiem ukazuje praktyczne konsekwencje uznania Chrystusa za Prawdę, wzór życia, „nauczyciela dobrego”. Sprowadzają się one do decyzji naśladowania Go, pójścia za Nim i realizacji tej decyzji. Jan Paweł II robi to – na oczach milionów ludzi, którzy za pośrednictwem mediów, sprawdzają każdego dnia Jego wiarygodność. Wystawiony na ciekawość milionów – modli się, sprawuje Eucharystię, błogosławi, cierpi, przeżywa radości, spotyka się z ludźmi, słucha ich, rozmawia, uczy miłości, naucza i żyje tak, jak naucza. Jednego dnia przyjmowany z entuzjazmem, drugiego – wyśmiewany, nieustannie prosi Boga za ludzkość, wzywa do nawrócenia, głosi nadzieję płynącą z Dobrej Nowiny. Oddaje cały swój czas, talenty, siły. Mimo ciężaru odpowiedzialności za cały Kościół – zadziwia naturalnością, dystansem do rytuałów, delikatnością kontaktu i spostrzegania

<sup>11</sup> *Nasza epoka domaga się ludzi świętych*, nr 3. Homilia wygłoszona przez Jana Pawła II w czasie Mszy św. w Mariborze w Słowenii 19 V 1996 r., „L'Osservatore Romano” 17(1996) nr 7-8, s. 14-15.



pojedynczych osób i grup, pamięcią o drobnych znakach, które mogą sprawić radość świadcząc o bliskości. Sobą uwierzytelnia możliwość naśladowania Chrystusa w każdym czasie – również dziś.

Tego wymiaru autorytetu wychowawczego Jana Pawła II nie da się sprowadzić do żadnych ram. Można się jedynie zastanawiać, czy bez takich autorytetów wychowanie chrześcijańskie byłoby dziś możliwe.

Przyjęcie autorytetu wychowawczego Jana Pawła II wymaga więc głębokiego rozważania – w świetle Ewangelii – jego nauczania, uważnej – prowadzonej w świetle Ducha Świętego – obserwacji jego życia i jej wykorzystywania w pracy nad własnym rozwojem, wreszcie – korzystania z jego wskazań i ukazanych wzorów osobowych.

Ta droga pozwala traktować Jana Pawła II nie tylko jako autorytet w sferze wychowania chrześcijańskiego, ale w odniesieniu do każdego rzetelnego programu wychowania osoby ludzkiej.



Janusz ZABŁOCKI

## O AUTORYTECIE PRYMASA TYSIĄCLECIA

*Prymas Tysiąclecia potrafił sprostać wymaganiom czasu, potrafił przeprowadzić Kościół i ufające mu społeczeństwo polskie przez najcięższe próby, dopomagając narodowi w zachowaniu tożsamości.*

Wśród autorytetów moralnych, których nie zdołał zatrzeć upływający czas i które do dziś cieszą się szacunkiem Polaków, szczególne miejsce przypada kardynałowi Stefanowi Wyszyńskiemu, w latach 1948-1981 Prymasowi Polski, o którym mówi się dziś jako o Prymasie Tysiąclecia. Wszczęty został też proces jego beatyfikacji.

Sylwetka kardynała Wyszyńskiego, gdy patrzymy na nią z historycznej perspektywy, nosi wszystkie cechy męża opatrnościowego, który pojawił się na czele Kościoła w Polsce w najtrudniejszym chyba okresie jego dziejów. Pod jego przewodnictwem Kościół w Polsce w odróżnieniu od tego, co nastąpiło w innych państwach obozu komunistycznego – potrafił się oprzeć dążeniom do złamania go i podporządkowania władzy państwowej, a broniąc wolności dla siebie, dopomógł również narodowi w jego walce o zachowanie własnej tożsamości, a następnie odzyskanie niepodległego bytu.

### PRZYWÓDCA KOŚCIOŁA I MAŻ STANU

Kardynał Wyszyński pozostał w pamięci potomnych nie tylko jako przywódca Kościoła, ale również – choć do takiej roli świadomie nigdy nie dążył – jako mąż stanu. Między tymi rolami nie było w jego życiu żadnego rozdźwięku, ponieważ płynęły z jednego źródła. Prymas rozumiał, że jeśli jako biskup i pasterz dusz, którym chciał być przede wszystkim, wypełniać ma swoje obowiązki tak, jak oczekuje od niego Chrystus, to nie może zakrywać uszu na głos powierzonego jego trosce ludu ani zamykać serca przed sprawami, którymi on żyje. „Radość i nadzieja, smutek i trwoga ludzi współczesnych, zwłaszcza ubogich i wszystkich cierpiących, są też radością i nadzieją, smutkiem i trwogą uczniów Chrystusowych; i nie ma nic prawdziwie ludzkiego, co nie miałoby oddźwięku w ich sercu”. Te słowa rozpoczynające soborową konstytucję duszpasterską *Gaudium et spes* można odnieść do całego świadectwa Prymasa



Tysiąclecia, który w przedziwny sposób antycypował te soborowe zalecenia. Owa uniwersalna prawda, wyrażona we wstępie do konstytucji *Gaudium et spes*, była zresztą szczególnie bliska od wieków Kościołowi w Polsce, który miał za sobą tysiącletnią tradycję więzi z narodem w chwilach dobrych i złych. Czyż mogło być inaczej i teraz, w połowie XX stulecia, kiedy naród czuł się na nowo zniewolony i wyzuty z praw stanowienia o swoim losie? Tak więc w trudnych warunkach historycznych, w jakich przyszło Prymasowi Polski wziąć odpowiedzialność za Kościół w Polsce, musiał on być nie tylko pastorem dusz powierzonego mu ludu, ale i jego nauczycielem, i obrońcą, musiał być mężem stanu.

Kiedy jesienią 1948 roku po śmierci kardynała Augusta Hlonda ksiądz biskup Stefan Wyszyński obejmował urząd arcybiskupa gnieźnieńskiego i warszawskiego, a zarazem Prymasa Polski, był bodaj najmłodszym członkiem polskiego Episkopatu, któremu miał przewodzić. Doświadczeniem i osobistym autorytetem ustępował innym starszym biskupom, żeby wymienić chociaż krakowskiego arcybiskupa Adama Stefana Sapiechę. Jakkolwiek formacja i biografia nowego Prymasa zdawały się wskazywać na dobre przygotowanie do odpowiedzialnych zadań, jakie złożone zostały na jego barki, to nikt nie mógł wówczas jeszcze przewidzieć wymiaru jego osobowości, nikt nie wiedział, czy okaże się ona na miarę wymagań nadchodzącego czasu, który zapowiadał się jako czas groźnych prześladowań i męczeństwa.

Ogromny autorytet osobisty, jaki zyskał Prymas Tysiąclecia pod koniec życia, nie został mu więc dany niejako automatycznie, wraz z nominacją papieską. Był przezeń zdobywany krok po kroku w ciągu dziesięcioleci jego niestrudzonej posługi, a także poprzez świadectwo jego postawy w obliczu trudnych wydarzeń i sytuacji. Do uzyskania tego autorytetu przyczyniło się w szczególności szczęśliwe przeprowadzenie Kościoła przez kilka wielkich prób, które postawiła przed nim historia. Były to: zawarcie porozumienia między państwem i Kościołem w roku 1950; „Non possumus” Episkopatu z 1953 roku, zakończone uwięzieniem Prymasa; wybór w latach pięćdziesiątych zasadniczej orientacji dla Kościoła; oparcie się władzy komunistycznej w latach sześćdziesiątych i wymuszenie na niej zmiany polityki wobec Kościoła; przyjęcie właściwej postawy wobec opozycji i „Solidarności” w wielkim kryzysie lat 1980-1981.

## POROZUMIENIE Z 1950 ROKU

Jesienią 1948 roku, kiedy biskup Stefan Wyszyński przyjmował odpowiedzialność za Kościół w Polsce, kończył się okres przejściowy pierwszych lat powojennych. W stosunkach międzynarodowych zaczynała się „zimna wojna”. W kraju, po pokonaniu zbrojnego podziemia i legalnej opozycji, nowa



władza sięgała po absolutne panowanie nad Polską, po pełną kontrolę nad społeczeństwem i życiem jednostek. Wszystko wskazywało, że zbliża się rozprawa z Kościołem, postrzeganym jako ostatni bastion duchowego oporu narodu i ostatnia przeszkoda na drodze do ustanowienia w Polsce ustroju totalitarnego, wzorowanego na stalinizmie w ZSRR. Wskazywały na to losy Kościoła w krajach ościennych. Jeszcze w 1948 roku władze komunistyczne na Węgrzech uwięziły kardynała Józsefa Mindszentyego, a wkrótce potem w Czechosłowacji arcybiskupa Josefa Berana. Represjami i zastraszaniem doprowadzono w tych krajach do złamania oporu Kościoła i podporządkowania go władzy państwowej przez poddanie dyktatowi urzędników wyznaniowych. Można się było spodziewać, iż do podobnych rozwiązań dążyć będą komuniści w Polsce.

W tej sytuacji jednym z głównych zamierzeń nowego Prymasa było powstrzymanie lawiny niszczących Kościół działań, co mogło nastąpić przez znalezienie jakiegoś *modus vivendi*, obowiązującego obie strony w miejsce zerwanego w 1945 roku konkordatu<sup>1</sup>. Ale podjęcie na ten temat rozmów, bynajmniej – wobec sprzeczności stanowisk – niełatwych, nie powstrzymało komunistycznego rządu od coraz to nowych działań godzących w Kościół. Toteż idea porozumienia z rządem stawała się dla wielu biskupów trudna do przyjęcia, budziła wątpliwości i opory. Wśród tych wahań przeważał szalę sam Prymas<sup>2</sup>. To głównie dzięki jego zdecydowaniu i konsekwencji zostało podpisane 14 kwietnia 1950 roku porozumienie między przedstawicielami Rządu RP i Episkopatu Polski wraz z dodatkowym protokołem wspólnej komisji dotyczącym „Caritas”<sup>3</sup>.

Motywy, kierujące Prymasem Polski w jego dążeniu do podpisania porozumienia, były głębsze niż tylko wypływające z doraźnej taktyki<sup>4</sup>. Porozumienie zostało jednak przyjęte przez szeroką opinię w kraju i za granicą niejednoznacznie. Nie brakło w niektórych kołach opinii krytycznych. Zarzucano młodemu Prymasowi naiwność polityczną i bezwiedną uległość komunistom, którzy byli jakoby stroną wyciągającą z porozumienia wyłącznie korzyści. Zastrzeżenia miały również koła watykańskie, przynajmniej do czasu pierwszej wizyty Prymasa w Rzymie i złożenia przezeń wyjaśnień Piusowi XII.

Dziś, patrząc z perspektywy historycznej, należy uznać zawarcie porozumienia z rządem za decyzję mądrą i dalekowzroczą. Jakkolwiek rząd traktował porozumienie instrumentalnie i wyłącznie taktycznie, to jednak samo jego podpisanie przyczyniało się w jakiejś mierze do pohamowania rozpętanej

<sup>1</sup> Zob. S. Wyszynski, *Zapiski więzienne*, Paryż 1982, s. 19n.

<sup>2</sup> Zob. tamże, s. 20 i 22.

<sup>3</sup> Zob. *Listy pasterskie Episkopatu Polski 1945-74*, Paryż 1975, s. 91-95.

<sup>4</sup> Zob. Wyszynski, dz. cyt., s. 20n.



ofensywy antykościelnej<sup>5</sup>. Nie mogąc zapobiec frontalnemu starciu z komunistycznym państwem porozumienie przynajmniej odroczyło moment tego starcia o cztery lata, co okazało się doniosłe w skutkach. Podczas gdy zasadnicze uderzenie w Kościół, obliczone na ostateczne złamanie go i podporządkowanie państwu, nastąpiło na Węgrzech i w Czechosłowacji już w końcu lat czterdziestych, to w Polsce – dzięki porozumieniu – odsunięte zostało aż do jesieni 1953 roku, kiedy zdecydowano się aresztować Prymasa. Ale w ciągu tych czterech lat sytuacja zmieniła się i stała się dla Kościoła bardziej korzystna. W marcu 1953 roku zmarł Stalin, w ZSRR wraz z aresztowaniem Berii rozpoczęła się walka o władzę, pojawiły się pierwsze, zrazu nieśmiałe, kielki przyszłej „odwilży”, która w 1956 roku objęła również Polskę. I jeśli nawet trzy lata internowania Prymasa uznać za czas dominacji państwa nad Kościołem, to był to czas dla komunistów w Polsce zbyt krótki na to, by udało im się dokonać rozkładu Kościoła w takiej skali, jak uczyniono to na Węgrzech czy w Czechosłowacji. Tak więc porozumienie z 1950 roku, które było dziełem młodego Prymasa, okazało się po latach w swoich dalekosiężnych skutkach pozytywne dla Kościoła polskiego. Włoski badacz stosunków kościelnopaństwowych w Polsce twierdzi nawet, że „dzisiejsza siła polityczna Kościoła narodziła się w 1950 roku”<sup>6</sup>.

### „NON POSSUMUS”

Rząd, który podpisane porozumienie traktował wyłącznie jako doraźną taktykę, nie zamierzał na dalszą metę go dotrzymywać. Mimo przejściowego złagodzenia, nie ustała walka przeciw Kościołowi i kampania propagandowa przeciw hierarchii, teraz dodatkowo obciążanej zarzutami, iż nie wywiązuje się ze zobowiązań przyjętych w porozumieniu.

Najdotkliwszym wszakże i najgroźniejszym ciosem w Kościół był dekret Rady Państwa z 9 lutego 1953 roku o obsadzaniu stanowisk kościelnych. Była to już jawna i niczym nie kamuflowana ingerencja w życie Kościoła. Toteż biskupi polscy, zgromadzeni 8 maja 1953 roku w Krakowie z okazji 700-lecia kanonizacji biskupa Stanisława Szczepanowskiego, zareagowali na to memoriałem do władz państwowych znanym pod nazwą „Non possumus”. Memoriał podpisany został przez Prymasa Polski arcybiskupa Stefana Wyszyńskiego, mianowanego 12 stycznia 1953 roku przez Piusa XII kardynałem. Biskupi stwierdzają, że przez dekret z 9 lutego „państwo przywłaszcza sobie prawo do stałego wkraczania w wewnętrzne sprawy Kościoła, niekiedy sumienia

<sup>5</sup> Zob. tamże, s. 23.

<sup>6</sup> G. Barberini, *Stato socialista e Chiesa cattolica in Polonia*, Bologna 1983, s. 61.



kapłanów oraz samowolnego i systematycznego uzależniania od siebie kościelnej jurysdykcji. Rzecz to z punktu widzenia Kościoła bezwzględnie do przyjęcia niemożliwa”. Ale memoriał przypomina obszernie i inne naruszenia praw Kościoła z pogwałceniem zawartego porozumienia. Konkluzja tego dokumentu jest zdecydowana i mocna: „Rzeczy Bożych na ołtarzach Cezara składać nie wolno: Non possumus!”

Odpowiedzią komunistycznych władz na ten memoriał było aresztowanie Prymasa Polski, kardynała Stefana Wyszyńskiego, co nastąpiło 25 września 1953 roku.

Przez „Non possumus” Ksiądz Prymas daje świadectwo, iż szukając ugody i kompromisu, zarazem gotów jest – jeśli zachodzi taka konieczność – do postawy nieprzejednanej i nieugiętej, nawet za cenę osobistego męczeństwa. Nie szuka tego męczeństwa, nie zamierza go przyspieszać, ale się przed nim nie cofnie.

„Non possumus” kardynała Wyszyńskiego i polskich biskupów, które szerokim echem rozległo się w świecie, brzmiało tak czysto i mocno dlatego, że jego autorzy dali wiele dowodów dobrej woli w szukaniu porozumienia i wyczerpali wszystkie środki, aby je osiągnąć. Toteż biskupi polscy mogli z czystym sumieniem wypowiedzieć owo „non possumus”, „idąc z wewnętrznym pokojem i świadomością, że do prześladowania nie daliśmy powodu, że cierpienie staje się naszym udziałem nie za co innego, lecz tylko za sprawę Chrystusa i Chrystusowego Kościoła”<sup>7</sup>.

## PROGRAM DUSZPASTERSKI PRYMASA TYSIĄCLECIA

W październiku 1956 roku nowa ekipa kierownicza partii z Władysławem Gomułą poddaje rewizji dotychczasową represyjną politykę wobec Kościoła. Powrót Prymasa Polski z miejsca jego internowania do Warszawy i ponowne objęcie funkcji kościelnych jest momentem jego największego osobistego triumfu i satysfakcji dla społeczeństwa katolickiego. Ksiądz Prymas powracał jako moralny zwycięzca. Zaowocowało to ogromnym wzrostem jego autorytetu, na co złożyło się świadectwo jego niezłomnego oporu i osobistej ofiary.

Nie było wszakże wątpliwości, iż październik 1956 roku oznacza tylko chwilowy okres ulgi i wytchnienia dla Kościoła, ponieważ zasadnicze cele komunistów nie uległy zmianie. Toteż poczynając od końca lat pięćdziesiątych stosunki między państwem a Kościołem ulegają stałemu zaostrzeniu, które znalazło swoje apogeum w latach 1965-1966. Polityka wyznaniowa komunisty-

<sup>7</sup> P. R a i n a, *Stefan kardynał Wyszyński, Prymas Polski*, Londyn 1979, t. 1, s. 497-525.



cznego państwa, jakkolwiek jej niektóre metody były teraz inne, zdawała się powracać w stare koleiny.

Przygotowując się na trudny dla Kościoła czas kardynał Wyszyński przystąpił do wprowadzenia wielkiego programu duszpasterskiego, którego podstawowe idee zrodziły się z jego rozmyślań w czasie internowania. Istota tego programu dotyczyła nierozzerwalnej więzi narodu z Bogiem poprzez jego więź z Bogurodzicą, Królową Polski, od wieków cieszącą się szczególną czcią wśród Polaków. Jeszcze podczas swego uwięzienia Prymas napisał tekst jasnogórskich Ślubów Narodu, który został uroczyście odczytany i przyjęty pod jego nieobecność 26 sierpnia 1956 roku, z udziałem prawie milionowej rzeszy wiernych na Jasnej Górze. W jego duchu Ksiądz Prymas zainicjował po swoim powrocie Wielką Nowennę – rozległy program religijnej i moralnej odnowy Ojczyzny, obejmujący wszystkie dziedziny życia osobistego, rodzinnego i społecznego. Wypełnił on dziewięć lat poprzedzających rocznicę tysiąclecia chrztu Polski, która przypadała na rok 1966. Trwało też w kraju Nawiedzenie, czyli wędrówka Matki Bożej w kopii Obrazu Jasnogórskiego, który dotarł do wszystkich parafii polskich.

W połowie Wielkiej Nowenny rozpoczął się w 1962 roku zwołany w Rzymie przez Jana XXIII Sobór Watykański II. W jego pracach, podczas czterech dorocznych sesji, brali udział jako Ojcowie Soboru również biskupi polscy.

Przy całym szacunku, jakim cieszył się w społeczeństwie polskim kardynał Wyszyński, jego program duszpasterski spotkał się w pewnych kręgach inteligencji z niezrozumieniem i krytyką. Miano za złe Prymasowi Polski, że stawia na pobożność maryjną, pielgrzymkową, przejawiającą się w masowych manifestacjach religijnych, a nie na katolicyzm elit, że stawia na religijność tradycyjną i ludową, którą osądzono zbyt pochopnie jako „socjologiczną”, a więc powierzchowną i w starciu z procesami laicyzacji skazaną jakoby na nieuchronne zamieranie. Przypisywano kardynałowi Wyszyńskiemu skłonność do konserwatyzmu, a nawet nacjonalizmu. Imputowano uprzedzenia do nowatorskiej myśli teologicznej na Zachodzie, co miało się wyrażać zbyt ostrożnością i rezerwą biskupów polskich na Soborze. Zarzucano mu hamowanie i opóźnianie reform soborowych w Kościele w Polsce.

Trzeba było czasu, by mogło się okazać, jak stronnicze i niesprawiedliwe były te opinie. Dotyczy to choćby zarzutu zasklepiania się w ciasnej zaściankowości i nacjonalizmie. Czyż stereotyp ten mógł się ostać w zestawieniu z głośnym orędziem biskupów polskich do Episkopatu Niemiec z listopada 1965 roku? Orędziem, które – na przekór postawie ówczesnych władz i powszechnej świadomości społeczeństwa – przekraczało dotychczasowe historyczne urazy i uprzedzenia, odważnie wzywało oba narody do wzajemnego przebaczenia, ukazywało perspektywy pojednania i braterskiego współżycia?

Trzeba też było czasu, by lepiej zrozumieć i docenić rozwagę kardynała Wyszyńskiego we wprowadzaniu w życie polskiego Kościoła posoborowych



reform. Ksiądz Prymas pragnął, aby posoborowa odnowa nie była prostym importem zagranicznej myśli teologicznej i wzorów obcych naszemu życiu i duchowości, ale raczej pobudzonym przez soborowy zacyzn powrotem do rodzimych źródeł, wydobywaniem z własnej tradycji wątków cennych dla współczesności i bliskich sercu Polaków. W dobie bezwzględnej walki z Kościołem, gdy wszystko mogło być wykorzystane w celu siania w nim dezorientacji i prowadzenia dywersji, roztropność nakazywała unikać w życiu Kościoła zmian gwałtownych i radykalnych, które byłyby jeszcze nie dość zrozumiałe dla polskiego Ludu Bożego i rozmijały się z jego ukształtowaną przez wieki wrażliwością. Dzięki takiemu rozważnemu wprowadzeniu soborowych reform Kościołowi w Polsce udało się uniknąć zjawisk kryzysowych, jakie stały się udziałem wielu krajów Zachodu, zjawisk takich, jak odchodzenie księży od stanu duchownego, spadek powołań kapłańskich i zakonnych, doktrynalny zamęt i anarchia liturgiczna.

Podobnie opatrnościowa okazała się przyjęta przez Prymasa Tysiąclecia orientacja duszpasterska, zakładająca najściślejszy związek Kościoła z narodem, a nie tylko z jego elitami. Ta bliska więź, ów „historyczny konkordat Narodu z Kościołem”, występujący w dziejach narodu, a teraz odnowiony Ślubami Jasnogórskimi i Wielką Nowenną, okazywał się w chwilach wielkiego zagrożenia zbawienny. Ujawniło się to zwłaszcza podczas największej i decydującej konfrontacji, jaka przypadła na czas Milenium. Kościół wyszedł z niej zwycięsko dzięki poparciu, jakiego udzieliło mu społeczeństwo w swoistym plebiscycie, którym stał się udział w uroczystościach milenijnych.

Praca polskiego Kościoła, kierowana myślą Prymasa Wyszyńskiego, wydała jeszcze jeden nowy i nieoczekiwany owoc: 16 października 1978 roku został wybrany w Rzymie przez konklawe pierwszy w dziejach papież Polak. Tytuł „wielkiego elektora”, jaki przypisała po wyborze Jana Pawła II prasa zagraniczna kardynałowi Wyszyńskiemu, nie był tylko retorycznym zwrotem. Potwierdził to wkrótce sam Papież, zwracając się osobiście do kardynała Wyszyńskiego: „Nie byłoby na Stolicy Piotrowej tego Papieża-Polaka [...], gdyby nie było Twojej wiary, nie cofającej się przed więzieniem i cierpieniem, Twojej heroicznej nadziei, Twego zawierzenia bez reszty Matce Kościoła, gdyby nie było Jasnej Góry i tego całego okresu dziejów Kościoła w Ojczyźnie naszej, które związane są z Twoim biskupim i prymasowskim posługiwaniem”<sup>8</sup>.

<sup>8</sup> A. Podsiad, A. Szafrńska, *Pierwsze dni pontyfikatu Jana Pawła II*, Warszawa 1979, s. 168.



## ZWYCIĘSTWO W KONFRONTACJI Z WŁADZĄ

Konfrontacja z okazji Milenium miała decydujący charakter dla przyszłych relacji Kościoła z państwem w Polsce. Był to, jak się potem okazało, szczytowy punkt konfliktu, który od tego momentu zaczął powoli wygasać. Konfrontacja w roku 1966 była ostatnią gwałtowną próbą złamania Kościoła i narzucenia mu zależności od władzy państwowej. Po jej udaremnieniu – a przesądzająca była właśnie owa postawa społeczeństwa – komunistycznej władzy zaczęło brakować już sił, by zamysł ten zrealizować. Nie znaczy to, że napięcie w stosunkach między Kościołem a państwem ustało, ale ogólna tendencja była wygasająca.

Zwrot władz partyjnych i państwowych w stosunku do osoby Prymasa zaczyna się w połowie 1976 roku. Trzeciego sierpnia tegoż roku skończył on 75 lat i zgodnie ze zwyczajem przyjętym w Kościele powinien on złożyć na ręce papieża dymisję, stawiając swoją osobę do jego dyspozycji. Otóż wtedy władze polskie przekazały do Watykanu sygnał, że przyjęłyby z zadowoleniem decyzję o dalszym pełnieniu przez Prymasa jego urzędu, mimo przekroczenia wyznaczonej granicy wieku<sup>9</sup>. Taka zmiana stanowiska wobec wczorajszego „wroga publicznego numer jeden” była sensacyjna i znacząca. Czym ją tłumaczyć? U jej źródeł leżało bez wątpienia ostateczne przekonanie komunistów, że tą drogą Kościoła pokonać się nie da, jak również uznanie ogromnego i nie zastąpionego autorytetu, jakim cieszył się kardynał Wyszyński w Polsce i na świecie, a także być może przyjęcie realistycznego założenia, iż w obliczu narastającego kryzysu społeczno-gospodarczego autorytet ten może się okazać w ciężkich i dramatycznych chwilach Polsce potrzebny.

Stąd owe gesty władz, które w dalszych oświadczeniach przywódców partii i państwa zostały dopełnione nową w ich ustach ofertą współdziałania<sup>10</sup>. Ta nowa linia postępowania władzy komunistycznej, zarysowana w sytuacji wyraźnie już wzbierającego w Polsce kryzysu, została przyjęta przez Episkopat ze zrozumiałą ostrożnością. Niemniej pozycja uznanego partnera przydała się w czasach późniejszego kryzysu: pozwoliła w dialogu z władzami wskazywać na potrzebę głębszych reform i żądać respektowania praw człowieka, była też wykorzystywana do mediacji i interwencji w trakcie powstających napięć społecznych i konfliktów z rodzącą się opozycją.

Jest to tym bardziej paradoksalne, że dotychczasowy konflikt państwa z Kościołem, przybierający tak gwałtowne formy, wynikał z przyjętej od początku przez komunistów i uporczywie podtrzymywanej przez Gomułkę takiej koncepcji rozdziału państwa i Kościoła, z którą kardynał Wyszyński nigdy nie mógł się zgodzić, a mianowicie iż religia jest wyłącznie sprawą prywatną, że

<sup>9</sup> Zob. K. Kąkol, *Kardynał Stefan Wyszyński, jakim go znałem*, Warszawa 1985, s. 26.

<sup>10</sup> Zob. np. S. Markiewicz, *Współdziałanie Kościoła i państwa w świetle teorii i praktyki*, Warszawa 1984.



Kościół w zamian za zapewnienie mu wolności kultu powinien wycofać się do kruchty, że nie jest jego sprawą zajmowanie się życiem społecznym i narodowym, a wszelkie wypowiedzi hierarchii na ten temat mają charakter niedopuszczalnych ingerencji w życie świeckie, niedopuszczalnego „mieszania się do polityki”. I z tego historia z czasem gorzko zadrwiła. Nie minie bowiem wiele lat, a sami marksiści w obliczu narastającego kryzysu i społecznych napięć porzucą własne schematy doktrynalne i zwrócą się do Prymasa Polski o interwencję i pomoc, pomni jego niezastąpionego autorytetu w społeczeństwie.

Zyskał też kardynał Wyszyński swoją postawą wysoki autorytet w wielu kręgach opinii międzynarodowej, czego świadectwem jest mało znany fakt wysunięcia 31 stycznia 1978 roku jego kandydatury do Nagrody Pokojowej Nobla przez obradującą w Caracas Światową Unię Chrześcijańsko-Demokratyczną (UMDC). Inicjatywa ta, choć ostatecznie nie przyniosła skutku, poparta została przez liczne organizacje i osobistości w świecie, w Polsce zaś przez ówczesne Koło Poselskie „Znak” oraz Senat Akademicki Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego<sup>11</sup>.

### PRYMAS A „SOLIDARNOŚĆ”

Nowym elementem cechującym obraz Polski było pojawienie się na jesieni 1976 roku opozycji politycznej. Opozycja ta, przejawiająca się początkowo w grupach inteligenckich, w roku 1980, wraz z szeroką falą strajków, objęła wpływami również klasę robotniczą, co wyraziło się powstaniem Niezależnego Samorządnego Związku Zawodowego „Solidarność”.

Opozycja lat siedemdziesiątych i osiemdziesiątych mogła w Polsce osiągnąć takie rozmiary, niewyobrażalne w innych państwach realnego socjalizmu, właśnie dzięki temu, iż wskutek zwycięskiego oporu Kościoła – władzy komunistycznej nie udało się nigdy osiągnąć pełnej kontroli nad życiem społeczeństwa, a także dzięki temu, że podejmowała swoją działalność na gruncie od dawna przygotowywaną przez Kościół. To przecież uczestnicząc zbiorowo w oporze przeciw prześladowaniom Polacy nauczyli się przełamywania w sobie lęku i mówienia władzy „nie”, docenili znaczenie wspólnoty i solidarności. Ogromne znaczenie miała też pierwsza pielgrzymka Jana Pawła II do Polski w 1979 roku, która odegrała istotną rolę w narodzinach „Solidarności”.

Kościół – jakkolwiek bezpośrednio nie angażował się w akcję polityczną – pośrednio dostarczał opozycji ochrony i wsparcia. Realizując swoją misję obrońcy praw człowieka i narodu osłabiał swoim przeciwdziałaniem represje

<sup>11</sup> Zob. „Chrześcijanin w Świecie” 1978, nr 62, s. 14; 1979, nr 75, s. 82; 1979, nr 81, s. 76-89.



wymierzone w ludzi opozycji, interweniował i protestował w ich obronie, a prześladowanym i ich rodzinom niósł pomoc.

„Solidarność”, wyrażając podmiotowe aspiracje społeczeństwa polskiego, od początku spotkała się ze zrozumieniem i poparciem Prymasa. Szczególnym tego przykładem była walka o prawo do istnienia „Solidarności” Rolników Indywidualnych, której rejestracja w maju 1981 roku nie nastąpiłaby bez zdecydowanego nacisku w tej sprawie ze strony Prymasa Polski. Równocześnie jednak pasterze Kościoła próbowali wpływać na postawy przywódców „Solidarności”, zachęcając ich do respektowania wymogów dobra wspólnego i kierując ich troską na długofalowe zadania formacyjne. Działaczom „Solidarności” kardynał Wyszyński zalecał studiowanie katolickiej nauki społecznej. Rady te nie zawsze były rozumiane, czego przykładem był odbiór homilii Prymasa wygłoszonej na Jasnej Górze 26 sierpnia 1980 roku. Mimo tych trudności dziś, z perspektywy historycznej, można by zasadnie zapytać: czy mogłoby wyrosnąć i rozwinąć się do takich rozmiarów zjawisko „Solidarności”, gdyby na przyjęcie tego ziarna nie czekała gleba przygotowana przez dziesięciolecia pracy polskiego Kościoła? I czy bez wkładu Kościoła mógłby się narodzić ów fenomen „solidarnościowej” rewolucji bez użycia przemocy, który wzbudził taki podziw w świecie.

Obok osobistej świętości, która stała się uzasadnieniem dla wszczęcia procesu beatyfikacyjnego kardynała Stefana Wyszyńskiego, a także wybitnych walorów jego osobowości, które wykazał jako przywódca Kościoła, na jego autorytet wśród współczesnych mu i potomnych składa się doniosła rola, jaką odegrał w najnowszych dziejach naszej Ojczyzny, w jednym z najtrudniejszych okresów, jakie przyszło nam przeżyć. Jako Prymas Polski potrafił sprostać wyzwaniom tego czasu, potrafił przeprowadzić Kościół i ufające mu społeczeństwo polskie przez najcięższe próby, dopomagając narodowi w zachowaniu tożsamości i przyczyniając się do odzyskania w nieodległej przyszłości niepodległego bytu.



Alina RYNIO

## AUTORYTET OSÓB ZNACZĄCYCH W KSZTAŁTOWANIU OSOBOWOŚCI DOJRZAŁEJ

*Niezbędne dla harmonijnego rozwoju każdego człowieka jest spotkanie z osobą, która byłaby nosicielem hipotezy objaśniającej całość rzeczywistości. [...] Bez tego doświadczenia każda hipoteza dotycząca całości życia jest tylko abstrakcyjną ideą.*

Żyjemy w czasach, w których do wielu innych kryzysów dołącza kryzys pedagogiczny. Zamieszanie i sprzeczności w dziedzinie wychowania są dziś zjawiskiem powszechnym i narastającym. Wprawdzie przybywa publikacji poświęconych wychowaniu, jednak w sposób niezwykle gwałtowny spada poziom wychowania, i to zarówno w domu, jak i w szkole. Przy równoczesnym otwarciu się na nowości i rzekome odkrycia pedagogiczne z Zachodu zwiększa się niepewność, zamęt i rozbieżności w dziedzinie rozumienia zasad, celów i metod wychowania. Dla coraz większej liczby dzieci i młodzieży szkoła przestała być atrakcyjna. Opuszczający szkołę często niewiele z niej wynoszą. Szczególnie jest to widoczne jeśli chodzi o tak potrzebne w życiu moralne kryteria postępowania, sztukę radzenia sobie w życiu czy poczucie sensu życia. Młodzież jest coraz bardziej osamotniona, zdesperowana i zbuntowana. Często więc odsuwa się od starszych w przekonaniu, że sama znajdzie to, czego własny dom i szkoła jej nie dały.

Kryzys szkoły i rodziny naznaczony jest niszczeniem, a w konsekwencji brakiem autorytetów i osób znaczących.

Świat, w którym przyszło nam żyć, ze swą ideą ponowoczesności, stoi często w opozycji wobec rzetelnego i pełnego godności formowania się ludzkiej osobowości. Słowo „ja” wywołuje dziś, szczególnie w kulturze człowieka Zachodu, wielkie zamieszanie. Większości ludzi słowo to kojarzy się z czymś niewyraźnym i płynnym, z pojęciem, którym posługujemy się dla wygody, a które posiada walor czysto indykacyjny jak „butelka” albo „szklanka”. Stąd – jak pisze L. Giussani – „można powiedzieć, że żyjemy w czasach, w których – jak się wydaje – kończy się pewna cywilizacja: ewolucję bowiem jakiejś cywilizacji mierzy się tym, na ile sprzyja ona uwyraźnieniu i rozjaśnieniu wartości pojedynczego «ja». Żyjemy natomiast w epoce, w której faworyzuje się wszelkie zamieszanie, jeśli chodzi o zawartość treściową słowa «ja». Nieuniknioną i dosłownie tragiczną konsekwencją takiego zamieszania, w którym «rozmazuje» się rzeczywistość ludzkiego «ja» jest



«rozmycie» się pojęcia «ty». Stąd dzisiejszy człowiek nie umie świadomie powiedzieć «ty» do nikogo”<sup>1</sup>.

Cytowany autor „szczyt kryzysu ludzkiego oblicza” upatruje w tym, że „człowiek postawił siebie jako miarę wszystkich rzeczy, powodując tym samym redukcję wszystkich rzeczy do miary swych możliwości i swego nad nimi panowania”. Nihilizm czasów, w których żyjemy, swą przegraną próbuje ukryć w redukcji wszystkiego do zabawy, arbitralnej zachęty do sceptycyzmu i swobody obyczajów. Nic zatem dziwnego, iż w takim świecie, aczkolwiek wiele się mówi o zachowaniu dojrzałym, dojrzałości i autorytecie, w istocie niewiele się zabiega o to, aby faktycznie tworzyć zdrowy klimat do rozwijania osobowości dojrzałych. Obszary patologii spowodowane niedojrzałością z roku na rok znacznie się poszerzają.

W niniejszej tekście, nie rosząc sobie pretensji do wyczerpującego potraktowania problemu autorytetu osób znaczących, chciałabym jedynie uczulić na ten istotny czynnik kształtujący osobowości dojrzałe. W pierwszym rzędzie spróbuję przedstawić kilka sposobów rozumienia osobowości dojrzałej. Wskażę na jej cechy i kierunki rozwoju. Mając zaś na względzie potrzebę odniesienia wychowania do osób znaczących, zasługujących na miano autorytetu, ukazę przynajmniej niektóre cechy i funkcje jakie pełni autorytet, i sposób dochodzenia do niego.

## OSOBOWOŚĆ DOJRZAŁA

W psychologii możemy spotkać różne koncepcje dojrzałej osobowości. Dojrzałość najczęściej jest traktowana jako synonim rozsądku i rozwagi. Samo zaś bycie rozsądnym utożsamiane bywa dość powszechnie z niepodejmowaniem ryzyka, a w konsekwencji z biernością i przesadną ostrożnością.

Czym zatem jest dojrzałość i co charakteryzuje osobowość dojrzałą? Jak się do niej dochodzi? Odpowiedzi na te pytania nie są proste i – jak mówi M. Braun-Gałkowska<sup>2</sup> – łatwiej zacząć od pytania, „czym dojrzałość nie jest, niż czym jest”. A „nie jest na pewno tym samym co dorosłość. Mówi się wprawdzie o maturze jako egzaminie dojrzałości”, ale na tę ostatnią Braun-Gałkowska każe patrzeć jako na pewną miarę dorosłości w dziedzinie wykształcenia. O ile dorosłość i z nią związana zdolność do zawarcia małżeństwa osiąga się w umownie określonym roku życia, to z dojrzałością tak nie jest. Dojrzałość jest miarą względną, zawsze w stosunku do czegoś. „Osoba dojrzała jak na dziecko – pisze w cytowanej książce Braun-Gałkowska – byłaby niedojrzała

<sup>1</sup> L. Giussani, *Alla ricerca del volto umano*, Milano 1995, s. 11n.

<sup>2</sup> M. Braun-Gałkowska, *Psychologia domowa*, Olsztyn 1990, s. 187-189.



jak na dorosłego: ktoś dojrzały na lat osiemnaście, byłby niedojrzały na lat trzydzieści. Można więc wskazać pewne etapy nabywania dojrzałości, a nawet łączyć je z określonym rokiem życia. Nie można jednak określić punktu kulminacyjnego dojrzałości, gdyż może ona wzrastać aż do śmierci, ale może też przerwać rozwój i wtedy szybko stanie się niedojrzałością w stosunku do aktualnego etapu”. To nieustanne wzrastanie dojrzałości, zdaniem cytowanej autorki, dotyczyć może paru szczególnie ważnych cech psychicznych, a przede wszystkim samodzielności myślenia, samodzielności działania oraz umiejętności miłości. Wzrastanie tych cech zależy w dużej mierze od środowiska, które może je wzmacniać lub osłabiać. Począwszy od wieku dorastania człowiek może sam podjąć odpowiedzialność za swój rozwój i nim kierować. Warunkiem, aby te elementarne cechy dojrzałości mogły się rozwinąć, jest akceptacja siebie, czyli uznanie samego siebie za pewną wartość, pomimo ograniczeń, które dotyczą każdego z nas.

Prawidłowym punktem wyjścia jest tu realne spojrzenie na siebie, razem z wadami i zaletami, gdyż tylko wtedy można zobaczyć, co warto rozwijać, a co należy zmienić. Psychologowie, nie wyłączając cytowanej autorki, są zdania, iż trzeba koniecznie coś w sobie polubić, bo jeśli nie polubi się czegoś realnego w sobie, to zacznie się uciekać od siebie prawdziwego do obrazu fikcyjnego, z którym już nic się nie da zrobić, ponieważ nie będzie miał on związku z rzeczywistością.

Zdaniem wielu psychologów i pedagogów to przyjęcie siebie – nie jako ideału, w którym już nic zmieniać nie trzeba, ale też nie jako kogoś bez wartości, lecz takim, jakim się jest naprawdę i jakim warto się dalej rozwijać – jest punktem wyjścia do rozwoju samodzielności, samoświadomości i właściwego odnoszenia się do innych, czyli dojrzałości.

Aby mówić o dojrzewaniu i dojrzałości osoby niezbędne jest przyjęcie określonej koncepcji osobowości. Ona bowiem wyznacza główne kierunki dojrzewania, którymi człowiek musi podążać, jeśli chce osiągnąć dojrzałość.

G. Allport – autor najbardziej znanej na gruncie teorii psychologii koncepcji osobowości, rozumiejący ją jako dynamiczną organizację w jednostce tych psychofizycznych systemów, które determinują jej właściwy sposób zachowania się i myślenia<sup>3</sup>, wśród cech charakterystycznych dla osobowości dojrzałej wymienia: poszerzanie własnej osobowości, serdeczny kontakt z innymi ludźmi, dojrzałą emocjonalność, realistyczny stosunek do życia, obiektywizację samego siebie i jednoczącą filozofię życia<sup>4</sup>.

Rozwijając powyższe stwierdzenia autor ten uzasadnia, iż każdy człowiek posiada poczucie własnej odrębności. Różni go od innych specyficzny sposób

<sup>3</sup> Zob. M. Grzywak-Kaczyńska, *Psychologia dla każdego*, Warszawa 1975, s. 93.

<sup>4</sup> Zob. Z. Płużek, *Psychologia pastoralna*, Lublin 1991, s. 52-57.



zachowania się i myślenia. Jest więc osobowością niepowtarzalną i w pewnej mierze nieporównywalną. W czasie swojego życia angażuje się w coraz więcej spraw, wchodzi w głębsze kontakty z otaczającym go światem, przez co przybywa mu wiedzy i doświadczenia. Ubogacony staje przed nowymi wyzwaniami i problemami do rozwiązania. Na podstawie tego, jak ktoś zachowa się w różnych sytuacjach, możemy ocenić dojrzałość danej osoby. Gdy ograniczy swoje skłonności egoistyczne i otworzy się na drugiego człowieka, to znaczy gdy zacznie liczyć się z jego dobrem i jego interesami, będzie to symptom, że staje się osobowością dojrzałą. Posiadanie przyjaciół, rodziny, przynależność do innej grupy społecznej czy politycznej wiąże się z zaangażowaniem osoby w różne dziedziny życia. Utrzymanie zaś kontaktu z innymi wymaga nienaruszania praw drugiego, wbudowania w siebie pozytywnych zachowań i odczuwania sympatii do innego.

Allport od dojrzałej osobowości żąda tolerancji i bezinteresowności – to znaczy szacunku dla drugiego człowieka ze względu na niego samego.

Człowiek dojrzały w obliczu trudności próbuje je rozwiązywać a nie uciekać przed nimi, potrafi się do nich ustosunkować. Umie zaakceptować swoje słabości i porażki bez poczucia klęski. Stany emocjonalne nie prowadzą u niego do zachowań impulsywnych. Obiektywny wgląd w siebie strzeże go od przypisywania coraz to innym ludziom cech i reakcji nie aprobowanych u siebie.

Człowiek dojrzały traktuje każdego innego jak osobę. Różne sprawy widzi realistycznie, a nie życzeniowo czy idealistycznie. W stosunku do innych ludzi ma nastawienie allocentryczne. Tolerując i przyjmując sposób myślenia i przekonania innych nie rezygnuje z istotnych dla siebie wartości. Z tym ściśle wiąże się umiejętność rozwiązywania konfliktów z innymi ludźmi. Dojrzałość oznacza autentyczną troskę o dobro pozaosobiste, zdolność empatii, wrażliwość na ludzkie cierpienie i krzywdę, gotowość do udzielenia pomocy i wsparcia w sytuacjach trudnych<sup>5</sup>.

Analizując świat człowiek dojrzały posiada realistyczny stosunek do życia. Jest świadom, że ma zadanie do spełnienia. Pomaga mu w tym wbudowana skala wartości. Stanowi ona czynnik integrujący i jednoczący funkcjonalnie osobowość. Nadto ukierunkowuje ona i motywuje aktywność jednostki<sup>6</sup>.

Człowiek dojrzały ma także niezafałszowany wgląd we własną motywację, rozumie motywy swojego postępowania i nie stosuje prymitywnych mechanizmów obronnych. Dojrzała osobowość obok dojrzałości psychologicznej zakłada dojrzałość społeczną, kulturalną i religijną. Przejawia się to silną wolą i charakterem pozwalającym, by człowiek nie uciekał przed trudnościami, lecz

<sup>5</sup> Zob. Z. Chlewiński, *Dojrzałość – osobowość, sumienie, religijność*, Poznań 1991, s. 21.

<sup>6</sup> Zob. tamże.



z nimi walczył, podporządkowując popędy wyższym wartościom i biorąc za nie odpowiedzialność<sup>7</sup>.

Z przytoczonych wyżej ujęć wynika, iż dojrzałość jest nie tyle stanem, ile procesem, kierunkiem rozwoju, który nigdy się nie kończy. Warto jednak przy tym pamiętać, że tak jak człowiek nigdy nie osiąga pełnego poznania siebie, tak nigdy nie będzie w pełni dojrzały. Ważnym rysem dojrzałości jest świadomość tego, że jest się istotą niedoskonałą i niedokończoną i że człowiek sam sobie nie wystarcza i dlatego do swojego wzrostu potrzebuje wspólnoty, której najczęściej sam sobie nie wybiera. W środowisku stanowiącym kontekst jego życia istotną rolę pełnią osoby znaczące, cieszące się autorytetem.

### AUTORYTET OSÓB ZNACZĄCYCH

Osoby znaczące to te, które są dla nas ważne i często decydują o naszym postępowaniu. Najczęściej są nimi rodzice, współmałżonkowie, nauczyciele, katecheci, duszpasterze, wychowawcy. Taką osobą może być również święty, bohater narodowy, ale może nią być także ulubiony aktor czy piosenkarz. Jest rzeczą znamioną, iż człowiek dla pełni swojego rozwoju potrzebuje takich osób. Dziecko ma potrzebę przynależenia do rodziny i podziwiania swoich rodziców. Dla dziecka jest naturalne, że chce się z kimś identyfikować. Szczególnie mocno potrzeba ta dochodzi do głosu w okresie dzieciństwa i na etapie dorastania. I choć początkowo młody człowiek pragnie wyzwolić się spod zależności rodziców, to – jak mówi E. Sujak – „rozejrzawszy się wśród rówieśników, do których tak się wyrywał i dla których walczył z więzami dzieciństwa – prawie nazajutrz dosięga go nowy niepokój. Jest to niepokój zrodzony z potrzeby rozwoju, a wyraża się w potrzebie posiadania «mistrza» i zwrócenia się w kierunku ludzi, którzy w kręgu zainteresowań i dążeń człowieka stanowią autorytety i obdarzeni są talentem, urokiem osobistym oraz niekwestionowanym dorobkiem w swej działalności”<sup>8</sup>.

W toku rozwoju człowiek przechodzi stopniowo od naśladowania cenionych i atrakcyjnych sposobów zachowania się innych ludzi, do przyswajania sobie rozmaitych reguł postępowania w sposób bardziej świadomy i samodzielnego ich stosowania w różnych sytuacjach<sup>9</sup>.

Osoby znaczące, wywierając w sobie właściwy sposób wpływ na człowieka, stają się wzorcami postępowania. Przyjmowanie wzorców odbywa się na dro-

<sup>7</sup> Zob. S. Kunowski, *Podstawy dojrzałej osobowości wychowawcy chrześcijańskiego*, „Colloquium Salutis” 1972, nr 4, s. 155.

<sup>8</sup> E. Sujak, *Rozważania o ludzkim rozwoju*, Kraków 1975, s. 189.

<sup>9</sup> Zob. M. Przetaczniak-Gierowska, G. Makiello-Jerża, *Podstawy psychologii ogólnej*, Warszawa 1986, s. 361n.



dze empatii, naśladowania, modelowania i identyfikacji. Z doświadczenia wiadomo, że nie wszyscy rodzice, nauczyciele czy duszpasterze zasługują na miano osób znaczących. Co zatem decyduje, że jakiś człowiek staje się dla drugiego osobą z autorytetem? Mówiąc jeszcze inaczej: co takiego mają w sobie ci, którym przypisalibyśmy miano osób znaczących? Niewątpliwie odpowiedzi mogą być bardzo różnorodne, różna może być też konfiguracja cech charakterystycznych dla osób znaczących. Analizując w tym względzie poglądy uznanych autorytetów pedagogicznych, takich choćby jak ojciec Jacek Woroniecki i Helena Radlińska, wśród cech charakteryzujących autorytet na ogół wyróżnia się: autentyczność, młodość ducha, odwagę w podejmowaniu decyzji, w wyrażaniu swoich poglądów, hart ducha, odpowiedzialność, intuicję, obiektywne i realistyczne patrzenie na rzeczywistość, umiejętność obserwowania i słuchania, posiadanie jasno określonych celów, ideałów i pragnień, pracowitość, sumienność, takt, konsekwencję, radość, poczucie humoru, szczerłość, prostotę i swobodę, a nadto zdolność do bezwarunkowej i życzliwej afirmacji drugiego i dodawanie mu odwagi do bycia sobą, wskazując na jego własne zadania, pomaganie mu, aby pobudzając swój własny rozwój stawał się autentycznie wolny. W praktyce okazuje się, że nic tak nie wstrząsa człowiekiem jak świadomość, że został zrozumiany i dogłębnie rozpoznany przez drugiego.

Autentyczność osoby w sposób naturalny zmniejsza dystans między wychowującym a wychowywanym tak, że można dojrzeć siebie wzajemnie i rozpoznać w prawdzie. Prawdziwy wychowawca staje się bliski wychowankom, a w swoim oddziaływaniu respektuje przede wszystkim zasadę personalizmu, to znaczy poszanowania wartości, godności i wolności człowieka, i zasadę humanizmu, czyli troski o dobro każdej osoby. Wychowawca z autorytetem wychowuje świadectwem własnej wspaniałomyślności, bezinteresownej pomocy i dobroci. Bezwarunkową akceptacją dąży do tworzenia wspólnoty miłości, w której – jak powiada M. Buber – „obie strony potrafią trwać w żywej relacji do pewnego żywego centrum i w żywej dwustronnej relacji do siebie nawzajem”<sup>10</sup>.

Inną konieczną cechą dobrego wychowawcy jest cierpliwość. Wychowawca taki wie, że jego zadaniem jest nauczyć chcenia, które zmierza do wyznaczonego celu. Ma też świadomość, że proces kształtowania woli wychowanka nie jest całkowicie w jego ręku. Robi wszystko, co do niego należy i nie zaniehbując żadnego ze swych obowiązków z cierpliwością czeka, „aż – jak to mówi o. Woroniecki – pojawi się pąk a z niego kwiat. Nie rozwija go palcami, bo spowoduje, że pięknie zapowiadający się kwiat zwiędnie, «nie dłubie palcami» w duszach wychowanków, psując dobrze rozpoczętą robotę”<sup>11</sup>. Nie znaczy to jednak, że jest wychowawcą biernym i pobłażliwym. Czasem może też pojawić

<sup>10</sup> M. Buber, *Ja i Ty*, Warszawa 1992, s. 66.

<sup>11</sup> J. Woroniecki, *Wychowanie człowieka*, Kraków 1961, s. 197.



się potrzeba zastosowania silniejszych środków, by przełamać lenistwo, upór czy nieposłuszeństwo, ale może się to dokonać wyłącznie wtedy, gdy wychowawca całkowicie panuje nad sobą i respektuje godność osoby wychowanka.

Umiejętność wymagania, należąc do repertuaru cnót znaczących wychowawców, stanowi konieczny warunek pracy wychowawczej i każdy wychowujący winien świadomie pracować nad wyrobieniem w sobie cnoty wyrozumiałej surowości. Wszak człowiek dojrzały wie o potrzebie bycia włączonym w świat przepisów, zasad i nakazów, którymi rządzi się dana wspólnota, społeczeństwo czy naród.

W dziedzinie stosunków społecznych osoba wychowująca życzliwie interesuje się innymi ludźmi, szanuje wolność, indywidualność, odrębność i prawo każdego człowieka. Rozumie ludzkie potrzeby, pragnienia i tęsknoty. Umie współżyć i współpracować z innymi. Ma zaufanie do ludzi i cieszy się z ich sukcesów. Budzi w innych wiarę we własne siły i uruchamia ich rozwój oparty na pragnieniu dobra czasami trudno osiągalnego. Szanując istniejące wartości i obyczaje liczy się z warunkami środowiska i możliwościami osoby. Nade wszystko jest świadkiem wartości, którym służy, i ma w sobie jakąś „nadwyżkę ciepła” będącą miłością do ludzi takimi, jakimi są – bez gorszenia się ich grzesznością i kruchością.

Osoba wychowująca wie, że dla życia ludzkiego ważne jest szukanie odpowiedzi na pytania o charakterze egzystencjalnym. Stąd nie ucieka od trudnych pytań: dlaczego warto żyć?, jaki jest sens cierpienia i umierania?, jaki jest sens istnienia?, co w życiu jest najważniejsze? Wie, że te pytania składają się na niezniszczalną ludzką potrzebę rozumienia znaczenia wszystkich rzeczy, a człowiek potrzebuje wprowadzenia w rozumienie znaczenia siebie i wszystkiego, co go otacza.

Prawdziwy wychowawca nie ucieka od próby podania hipotezy wyjaśniającej rzeczywistość. Wszak bez tej hipotezy nie jest możliwy rozwój, zdolność osądzania i podejmowania nowych zadań, nie jest możliwe wychowanie i samowychowanie mające na celu dojrzałość. Stąd czymś niezbędnym dla harmonijnego rozwoju każdego człowieka jest spotkanie z osobą, która byłaby nosicielem hipotezy objaśniającej całość rzeczywistości.

Zdaniem Giussaniego człowiek nie może rozwinąć się, jakby tego chciały współczesne racjonalistyczno-laickie, naturalistyczne koncepcje wychowania, sam z siebie, bez żadnych reguł i przewodników. Takie wychowanie hamuje i dezorientuje wychowanka, ponieważ nie daje mu żadnego kryterium osądu i wyboru, żadnej hipotezy wyjaśniającej rzeczywistość. Rezultatem takiego wychowania jest niepewność, wewnętrzne rozbitcie z powodu braku spójności i ogólny brak zaangażowania przejawiający się w formie zagubienia lub sceptycyzmu wobec każdej poważnej propozycji czy zadania. Wychowanie jako wprowadzenie w znaczenie rzeczywistości człowieka i kosmosu chroni przed takimi postawami.



Z drugiej strony działalność wychowawcza jako taka jest ryzykiem i staje na granicy własnej osoby i nieprzenikalności tajemnicy drugiego. To, co proponuje się wychowankowi, może być przez niego przyjęte lub odrzucone. Jest propozycją skierowaną do jego wolności. Cytowany autor – sam będąc mistrzem życia i osobą znaczącą dla tysięcy swoich uczniów – uważa, że najpierw rodzic, a potem także nauczyciel, powinien być dla dziecka autorytetem, czyli kimś, kto tłumaczy rzeczywistość, kto ma bogatą jej świadomość, lepiej odczuwa i rozumie życiowe doświadczenia, osobowe aspiracje i oczekiwania wychowywanych. Autorytetem niekoniecznie musi być osoba wyróżniająca się tytułami czy specjalnymi uprawnieniami. Zdaniem Giussaniego autorytetem dla innych staje się ten, kto uczciwiej pojmuje i przeżywa swoje własne doświadczenie. Autorytet rodzi się z bogactwa doświadczenia, które ukazane innym, wzbudza poczucie nowości, rodzi zdumienie i szacunek. W każdym też autorytecie tkwi nieodparta siła sugestii i przyciągania<sup>12</sup>.

Dzięki autorytetowi rodzi się doświadczenie spójności widocznej jako ciągłość i stabilność życia. Bez tego doświadczenia każda hipoteza dotycząca całości życia jest tylko abstrakcyjną ideą. Dlatego tak ważną rolę w wychowaniu odgrywa autorytet, a naśladowanie go, nie będące małpim i nierozumnym naśladownictwem, jest podstawową zasadą w pedagogice. Giussani powiada, iż „nie dająca się wyeliminować z dynamiki każdej metody wychowawczej «reguła pójścia za» (seguire) jest tym konkretnym gestem, polegającym na opuszczeniu własnego ograniczenia, aby przystąpić z pasją do możliwości znalezienia sensu ostatecznego wskazanego przez autorytet. Przez ową konkretność jesteśmy w stanie pójść naprzód ku pełni naszej osobowości”<sup>13</sup>. Jego zdaniem proces wychowawczy bez autorytetu jest z natury niemożliwy, ponieważ pozostawia wychowanka samotnym. „Zostaje on sam ze swoim ograniczeniem. Tego rodzaju proces wychowawczy jest zresztą także nierealny praktycznie, ponieważ jest rzeczą niemożliwą, aby nasze człowieczeństwo nie zostało pociągnięte przez nic innego jak tylko przez siebie samo”<sup>14</sup>. Podobnie rzecz ujmuje Jan Paweł II, czego wyrazem są słowa: „dzieło wychowania człowieka nie realizuje się tylko za pomocą instytucji ani przy pomocy środków zorganizowanych i materialnych; co więcej one właśnie pokazują, że najważniejszym narzędziem wychowawczym jest zawsze człowiek, jego autorytet moralny”<sup>15</sup>.

<sup>12</sup> Por. L. Giussani, *Śladami chrześcijańskiego doświadczenia*, Warszawa – Struga – Kraków 1988, s. 14.

<sup>13</sup> Tamże, s. 98.

<sup>14</sup> Tamże.

<sup>15</sup> Cyt. za: L. Giussani, *Il rischio educativo come creazione di personalità e di storia*, Torino 1995, s. 128.



\*

Autorytetem może być tylko konkretna osoba – żyjąca lub zmarła – która oszczędzając nam niepotrzebnych błędów i konfliktów, pociągnęła nas swoją mądrością, miłością, wiarą, nadzieją i odwagą. Ujmując rzecz od strony etymologicznej słowo „autorytet” pochodzi od łacińskiego słowa „auctor” – sprawca, doradca, i oznacza tego, który daje gwarancję, który jest godzien uznania i któremu ufamy. Nie wszystkie jednak osoby, jak to już zostało powiedziane, zasługują na miano osób z autorytetem, a przez to znaczących w wychowaniu. Ponadto osoby znaczące dla jednych nie muszą nimi być dla innych. Naśladowanie autorytetu może dokonywać się zarówno na drodze racjonalnej, jak i emocjonalnej. Droga emocjonalna cechuje okres dzieciństwa, podczas gdy droga rozumu jest zwykle dłuższa i bardziej złożona. Niemniej jednak człowiek jest jednością i dlatego afektywność i rozumność zwykle współistnieją obok siebie.

Na miano autorytetu zasługują te osoby, które cieszą się wiarygodnością, dodają innym odwagi do bycia sobą, a mając świadomość misji wychowawczej, swoim życiem pobudzają innych do rozwoju i uświadomienia sobie ciężących na nich zadań i zobowiązań<sup>16</sup>.

Za najwyższy zaś autorytet – mówiąc słowami Giussaniego – uznajemy tego, w kim „znajdujemy sens całego naszego doświadczenia. Takim autorytetem jest Jezus Chrystus. Pozwala nam to zrozumieć Jego Duch, który otwiera nas na przyjęcie wiary w Niego i życie w postawie wierności Jego Osobie”<sup>17</sup>.

---

<sup>16</sup> Szerzej na ten temat można przeczytać w książce R. Guardini, *Bóg daleki – Bóg bliski*, Poznań 1991, s. 228-278.

<sup>17</sup> L. Giussani, *Śladami chrześcijańskiego doświadczenia*, s. 36.







**EPOKA PRZEWARTOŚCIOWAŃ  
CZY CZAS ZWĄTPIENIA?**







Krzysztof MURAWSKI

## CZY AUTORYTETY W POLSCE UPADAJĄ?

### Przyczynek do teorii suwerenności

*Po okresie romantyzmu nastął czas pozytywizmu i nie liczą się wielkie zrywy, ale nasycenie duchową treścią życia publicznego. Jest to [...] podstawowe moralne wyzwanie dla małych i dużych autorytetów.*

Spośród różnych autorytetów tracących wpływy na ogół na pierwszym miejscu i jednym tchem wymienia się religię katolicką, rodzinę, szkołę, ojczyznę. Czasami mówi się, że ze względu na populistyczny i instytucjonalny charakter demokracji, autorytety w tym systemie roztapiają się i nie są potrzebne: po pierwsze, wskutek starcia interesów w publicznym dyskursie, co „odbrązawia” autorytety; po drugie, wskutek pluralizmu wartości odbierającego im w oczach wielu absolutny charakter; po trzecie, wskutek dążenia do politycznej legitymizacji systemu władzy bez odwoływania się do idei, ale bardziej do interesów i wzorców konsumpcji. Czy kształtuje się kultura bez autorytetów, kultura małych autonomicznych enklaw, gdzie każda grupa sama na własny użytek tworzy sobie systemy wartości i obywa się bez autorytetów? Taka jest w znacznej mierze, zdaniem zwolenników mody na „postmodernizm”, kultura demokracji – kultura bez autorytetów, bez spoiwa kulturowego, oparta na upowszechnieniu dobrobytu i konsumpcji oraz stabilizacji instytucji politycznych, na kompromisie instytucjonalnym i kulturowej bylejałości, gdzie nikt się nie wybija ponad przeciętność i nijakość, a podział na toaletę męską i żeńską jest uciążliwą pozostałością starej kultury. Każdy autorytet może (i powinien) być zanegowany i natyka się na równoważny mu kontr-autorytet, każda wartość napotyka kontr-wartość, a ubrane w pozory równoważnych postaw chimery ludzkich przywar tworzą świat, w którym nic tak naprawdę się nie liczy, a żaden autorytet nie ma prawa do uniwersalizmu.

Przekonanie o zbędności autorytetów nie wydaje się poglądem słusznym, żadna bowiem narodowa wspólnota polityczna nie może istnieć bez różnego rodzaju autorytetów, szczególnie autorytetów moralnych. Ich słabnięcie lub upadek jest przejawem dezintegracji kultury, a w konsekwencji samych tych systemów.

„Cechą charakterystyczną demokracji – stwierdza John Hallowell – nie jest odrzucenie autorytetu; przeciwnie, jest to cecha tyranii. Bez autorytetu



nie może być wolności, w przeciwnym bowiem razie ulega ona degeneracji”<sup>1</sup>. Demokracja jest systemem politycznym, który legitymizuje się poprzez określony zestaw idei politycznych o szerokim wspólnotowym wymiarze. Ich podstawą, punktem wyjścia są niewątpliwie uniwersalne zasady moralne, a bez żywego odniesienia do tych zasad w życiu publicznym trudno o spójność wspólnoty. Z tego względu demokracja bez autorytetów prowadzi do tyranii, o czym pisał już Alexis de Tocqueville analizując perspektywy rozwoju demokracji w Ameryce. W krajach postkomunistycznych mamy pod tym względem sytuację szczególną, wynikającą z niskiego poziomu instytucjonalizacji autorytetów. Innymi słowy, niebezpieczeństwem jest nie tyle brak autorytetów mających znaczenie publiczne, co nieumiejętność przełożenia tych autorytetów na konkret zbiorowego działania w sferze polityki. Sądzę, że obecnie państwo polskie rzadko jest traktowane jako wspólne dobro, a działalność polityczna jako służba narodowa prowadzona wspólnie. Polskim grzechem wydaje się nie tyle brak autorytetów, co ich charakter nadmiernie nieformalny, ich nieprzekładalność na umiejętność pragmatycznego działania.

Wiele nietrudnych do zaobserwowania nie tylko dla socjologa faktów każe natomiast uznać, że wymienione wyżej autorytety **n i e u p a d a j ą**. Pamiętamy na przykład wielkie prasowe niezadowolenie wokół wprowadzenia religii do szkół. Obecnie okazuje się, że większość obywateli jest za jej utrzymaniem i uznaje ją za wartość pozytywną. Dla niektórych obrońców autorytetów natomiast powodem do obaw jest specyficzny, rzecz można, ewangelicznie cichy charakter autorytetów, czyli to, że istnieją niezależnie od zgiełku codziennego życia. Przeciwnie, mamy raczej do czynienia z moralnym i duchowym odradzaniem się autorytetów. Prawdą natomiast jest, że ich wzrost spotyka się z hałaśliwym i w ograniczonym jedynie stopniu skutecznym przeciwdziałaniem.

„Upadek” jest zjawiskiem występującym w sferze autorytetów pozornych (choć trudno wtedy mówić o upadku), to znaczy autorytetów z innej dziedziny, które starają się oddziaływać poza właściwą dla siebie sferą. Często na przykład autorytet moralny uzurpują sobie politycy, najczęściej z kręgów opozycyjnych wskutek pewnego rodzaju przyzwyczajenia do sytuacji z czasów braku suwerenności, gdy ich protest miał przede wszystkim cechy moralne. Obecnie jednak moralizowanie nie jest dobrze odbierane w publicznym dyskursie (od

---

<sup>1</sup> J. Hallowell, *Moralne podstawy demokracji*, Warszawa 1993, s. 112. Autor cytuje też słowa Yvesa Simona: „Niebezpieczeństwa grożące praktyce demokratycznej wymagają, by uznanie zasad było głębsze i trwalsze, mocniej odczuwane niż gdzie indziej. Jeśli nie znajduje ono potwierdzenia w samej istocie życia społecznego, przestaje tym samym istnieć” (*Filozofia rządu demokratycznego*, Kraków 1993). Istnieje spór między „kulturalistycznym” a „instytucjonalistycznym” pojmowaniem demokracji z punktu widzenia form lub wartości jako konstytutywnych składników systemu demokratycznego.



polityków oczekuje się konkretnych programów i rozwiązań), co sprawia wrażenie swego rodzaju upadku autorytetu. Podobnie mają się sprawy, zresztą nie od dziś, z pracownikami nauki i twórcami kultury. Jest oczywiste, że ich zawodowe kompetencje nie sięgają z natury rzeczy sfery szeroko rozumianej moralności, choć intelektualisci mają ciągoty do sprawowania „rządów dusz”, co w warunkach demokracji nie budzi zaufania. Znacznie ważniejsze oczekiwanie wobec intelektualistów w sferze publicznej dotyczy formułowania i realizowania programów działania i ogólnych kierunków polityki państwa, w tym polityki społecznej, co wszelako obecnie w Polsce nie zachodzi w wymaganym i oczekiwanym publicznie stopniu. Przeglądając wyniki różnorodnych sondaży widać, w jak zadziwiającym stopniu poglądy i oczekiwania społeczne rozmiągają się ze sposobami działania i wypowiedzania się w sprawach publicznych przez intelektualistów.

Osobną sprawą jest kwestia religii w życiu publicznym. Wydaje się jak najbardziej oczywiste, że religia jest sprawą publiczną i zarówno z wiary, jak i z zasad moralnych wypływają ważne zalecenia praktyczne w sferze wychowania, kultury, gospodarki, polityki społecznej, prawa. Jednakże w polskim życiu publicznym występuje często zjawisko określane niekiedy jako „fundamentalizm” (raczej quasi-fundamentalizm), a polegające na traktowaniu naczelných zasad moralnych jako programu politycznego. Jest to błąd co najmniej logiczny, powodujący negatywne reakcje publiczne: z zasad moralnych wynika co prawda wiele różnych szczegółowych zaleceń praktycznych, nie mają one jednak charakteru kategorycznego. Nie da się na przykład jednoznacznie wyprowadzić systemu podatkowego z zasad moralnych, podobnie jak systemu finansowania oświaty, zasad polityki międzynarodowej, organizacji samorządów, zasad reprezentacji, ochrony zdrowia i ubezpieczeń społecznych. Jeśli polityk posługuje się hasłami identyfikacji religijnej, głosząc jednocześnie niejasny, źle przygotowany i niewiarygodny program szczegółowy, a jednocześnie pozostaje skłócony z innymi politykami prezentującymi podobną orientację, obdarzając ich mało sympatycznymi epitetami, to kompromituje głoszoną przez siebie orientację. Nie jest to wszelako „upadek autorytetu”.

Poniżej postaram się omówić krótko trzy kwestie: 1. dlaczego istnienie tych autorytetów jest niezbędne dla całkowitej niepodległości Polski, 2. na ile można mówić o upadku, na ile o odradzaniu się autorytetu religii katolickiej, rodziny, szkoły i ojczyzny, 3. dlaczego owo odradzanie odbywa się wolniej niż może i powinno.

### CZYM JEDNAK JEST AUTORYTET MORALNY?

Przyjmując, że autorytet stanowi rodzaj relacji oddziaływania między ludźmi charakteryzującej się zaufaniem, łatwo można uznać, że utrata zaufania



proceedzi do utraty autorytetu. To, że autorytet jest relacją władzy, oznacza, że jest relacją między tym, kto jest źródłem autorytetu, a tym (lub tymi), na którego się oddziałuje, czyli „odbiorcą”<sup>2</sup>. Przy czym rola i charakter zaufania, tego, że między „nadawcą” a „odbiorcą” pośredniczy zaufanie tego drugiego do tego pierwszego, nadaje autorytetowi szczególny charakter. Przede wszystkim sprawia, że autorytet jest dobrowolny, bo zaufania nie można wymusić, oraz że jest w znacznej mierze nieformalny. Nie przybiera form instytucjonalnych i prawnych, choć może być fundamentem działania instytucji życia publicznego.

Należy zwrócić uwagę, że istnienie zależności między ludźmi opartych na zaufaniu nie byłoby możliwe bez realnych i silnych podstaw. Czym bowiem jest zaufanie? Może być rzecz jasna pozorne lub błędne i istotnie takie bywa, a *sui generis* autorytet zdarza się wymuszony przemocą lub terrorem. Jest to jednak wówczas autorytet jedynie pozorny: gdy ośrodek władzy traci możliwość represji – upada. Autorytet realny może natomiast trwać bez możliwości żadnych sankcji prawnych i przymusu. Zaufanie może mieć trwały sens jedynie przy założeniu, że istnieje trwały, niezmienny i obecny w ludziach zbiór przekonań moralnych, który nazywany bywa niekiedy sumieniem, sumieniem głębokim lub rozumem rozróżniającym. Uzasadnione zaufanie może bowiem powstawać między ludźmi różnych kultur, języków, pochodzenia społecznego, ba, różnych epok. Trudno zasadnie uznać realność autorytetu, jeśli się nie przyjmie owych założeń co do struktury psychicznej człowieka, które pociągają za sobą rzecz jasna określone założenia natury ontologicznej.

Taki charakter relacji władzy oznacza, że musi być ona z przyczyn formalnych ograniczona w przypadku autorytetu, choć bywa niekiedy bardzo silna. Że łatwo ją utracić, ale można odzyskać, że nie zawsze bywa widoczna, budzi sprzeciw, a jej skutki mogą być odległe w czasie. Autorytet ma charakter nieformalny, a jego wpływ jest czasami bezpośredni i łatwy do przewidzenia, na przykład w przypadku autorytetów w nauce. W innych zaś przypadkach, zwłaszcza w odniesieniu do kwestii moralnych lub w odniesieniu do wiary religijnej, zależny bywa od wielu okoliczności i ujawniać się może w postawach i decyzjach ludzi dopiero z czasem.

Zaufanie bowiem jest zawsze relacją między ludźmi odwołującą się do najgłębszych podstaw człowieczeństwa w każdej jednostce, do umiejętności racjonalnego myślenia podbudowanego w wielu przypadkach refleksją moralną. O sile zaufania powiedzieć można, że zależy z jednej strony od moralnej postawy danego autorytetu, wiedzy lub osiągnięć w określonej dziedzinie, a z drugiej strony – od postawy „odbiorcy”. Co więcej, uznanie autorytetu jest w znacznej mierze autonomiczną (nie zawsze w pełni świadomą) decyzją

---

<sup>2</sup> Relację władzy definiuję i omawiam w: *Filozofia polityki. Wybrane zagadnienia prakseologiczne*, rozdz. „Władza. Organizacja i współdziałanie”, Warszawa 1993, s. 15-54.



odbiorcy, może dotyczyć tej lub innej sfery i zakresu. Przy obecnym stanie badań jest niemożliwe do w pełni oczywistego wyjaśnienia<sup>3</sup>. Autorytet nie bardzo może być narzucony, choć bywa niekiedy podstawą formalnych zależności lub stać się przyczyną niekiedy ostatecznych decyzji. Rząd Narodowy okresu Powstania Styczniowego jest tu interesującym przykładem: opierał się na całkowicie pozaformalnym, w dodatku anonimowym autorytecie, a mógł ściągać podatki i wysyłać ludzi do walki.

Tu mowa głównie o publicznych autorytetach moralnych w sensie kolektywnym (autorytety publiczne) bądź dystrybutywnym (np. autorytet rodziny nie oznacza jakiejś jednej wielkiej rodziny, ale autorytet różnych ojców, matek i dzieci wobec swoich najbliższych, co składać się może na takie procesy, jak „upadek” bądź restauracja autorytetu rodziny, które to procesy mogą zresztą zachodzić równoległe lub równocześnie pod różnymi względami). Rozróżnić też należy autorytety moralne (lub duchowe) sensu stricto, na przykład autorytet Papieża, autorytet matki Teresy, Mahatmy Gandhiego czy każdego mądrego księdza, sprawiający, że ludzie podejmują we własnym życiu takie, a nie inne, niekiedy bardzo trudne i znaczące decyzje moralne – oraz autorytet polityczny, który również może, ale nie musi mieć podbudowy moralnej. W pierwszym przypadku można mówić też o swoistych „autorytetach negatywnych”, które świadomie bądź nieświadomie demoralizują swoją postawą. W drugim zaś przypadku wypada stwierdzić, że o ile polityk może dysponować autorytetem publicznym, to jego moc oddziaływania zależna jest ściśle od siły wewnętrznej, a więc również od postawy moralnej owego polityka. Kwestie te nie są bynajmniej jasno wyjaśnione: w jaki bowiem sposób człowiek, który nie ma bezpośredniego kontaktu z ludźmi, na których oddziałuje i którzy wiedzą niewiele o nim jako o człowieku, może zyskiwać lub tracić własne oddziaływanie w zależności od reprezentowanej postawy? W jaki sposób ludzie wyuczają poziom moralny polityka?

Jeśli na narodową suwerenność spojrzeć nieco głębiej, okaże się, że dla jej budowy owe autorytety mają zasadnicze znaczenie. Instytucje demokratyczne nie poparte realnym szacunkiem dla wartości, osobistym przykładem i poświęceniem nie są trwałe i brakuje im podłoża spoistości. Nie negując roli instytucji, trzeba dostrzegać, że o trwaniu i wielkości narodów decydują nie tylko aktualne formy polityczne, ale patriotyzm i narodowa godność. Instytucje są tworzone i podtrzymywane przez ludzi, którzy za ich pomocą godzą się ułożyć zbiorowe współżycie wierząc, że ich pojmowanie wspólnego dobra jest słuszne. W przeciwnym przypadku instytucje polityczne tworzą grupy mogące narzucić swój porządek przemocą.

<sup>3</sup> Wnoszą tu nieco badania fenomenologiczne nad zagadnieniem wczucia; E. Stein, *O zagadnieniu wczucia*, Kraków 1988.



Poczucie narodowej tożsamości jest jednym z ważniejszych czynników stabilizacji, zbiorowego ładu, sprawiając, że ludzie mogą rozwijać się indywidualnie i wspólnie dlatego, że widzą wyższe wartości, którym skłonni są podporządkować swoje życie w określony sposób. Podkreśliłem dwa ostatnie słowa dlatego, że jak sądzę, właśnie istnienie wspólnego sposobu realizowania wartości decyduje o poczuciu tożsamości i spoistości wspólnoty – w tym przypadku wspólnoty narodowej. Oczywistym, choć często zapominanym w gorączce politycznych debat, faktem jest, że od połowy XVII wieku wspólnoty narodowe stanowią podstawę światowego ładu, a więc dominujący sposób wspólnego życia ludzi<sup>4</sup>.

Nowocześnie pojęty naród, obejmujący nie tylko szlachtę, ale wszystkie stany i grupy etniczne był w stanie rozwinąć się w Polsce w XIX wieku, czyli pod zaborami, to znaczy, gdy kraj był rozdzielony między trzy mocarstwa dążące do przerwania autonomii narodowej. W walce z potęgą trzech imperiów strona z pozoru znacznie słabsza okazała się jednak zwycięska<sup>5</sup> – dzięki czemu zapewne Polska mogła odzyskać niepodległość po pierwszej wojnie światowej. Wydawałoby się, że niesuwerenna państwowość, jaka w wyniku podziału Europy po drugiej wojnie światowej została narzucona Polsce przez Sowietów, również nie będzie stanowić przeszkody dla trwania narodowej tożsamości. Było jednak dokładnie przeciwnie. Ideologiczny dogmatyzm, potrójna kontrola z pomocą wzajemnie zespolonej tajnej policji, partii, administracji państwowej i finansowej przemieniła naród bardzo głęboko, pozbawiając go niemal wszystkich autorytetów. Kościół, rodzina, szkoła, autorytet ojczyzny stały się w pierwszym rzędzie przedmiotem ataku, który miał na celu zniszczenie tego, co najważniejsze dla trwania suwerenności, czyli dla jej przeobrażenia w zmieniających się warunkach tak, aby dać siłę i poczucie jedności całej narodowej wspólnoty. Niszczenie jednak i tym razem nie zakończyło się pełnym sukcesem.

Rodzina jest miejscem, gdzie ludzie zazwyczaj wykazują najwięcej troski i moralnego wysiłku. Nawet skończony łajdak na ogół dobrze życzy swoim dzieciom, a w Polsce obecnie widać, że w rodzinach dokonuje się wielka praca moralna mogąca wyzwolić kraj od skutków degeneracji komunizmu. Można śmiało uznać, że dom rodzinny jest miejscem, gdzie odradza się polskość i gdzie

---

<sup>4</sup> Zob. J. Bocheński, *Co to znaczy być Polakiem?*, w: *Sens życia i inne eseje*, Kraków 1993, s. 93-109, gdzie analizowane są możliwe rodzaje identyfikacji narodowej.

<sup>5</sup> „Ponad stuletnia niewola – stwierdza Jan Kieniewicz – nie powstrzymała upowszechniania świadomości narodowej w społeczeństwie polskim wszystkich trzech zaborów. Dziwny to proces, biegnący jakby na przekór logice. Poszerzenie zasięgu polskości oznaczało bowiem przejmowanie wzorów właściwych zdegradowanej przez utratę państwa warstwy szlacheckiej. Proces ten był w zasadniczej części dziełem inteligencji”, *Polska minionych dwóch stuleci*, „Przegląd Powszechny” 1996, nr 5, s. 146. Zob. też: B. Cywiński, *Rodowody niepokornych*, Warszawa 1971.



dba się o wychowanie i wykształcenie dzieci. Nie ma innego miejsca, gdzie czyniono by tak chętnie tak wiele dobrego. „Tam przecież – pisze w liście dwudziestoletnia studentka – możemy zaznać tego, za czym wszyscy tęsknimy: uczucia, że jest się potrzebnym, cenionym i kochanym. Serdeczne stosunki rodzinne znakomicie zaspokajają te pragnienia”<sup>6</sup>.

Jednym z większych – poza alkoholizmem – zagrożeń dla integralności rodziny są moralne i psychologiczne skutki w przeszłości powszechnej, a i obecnie nierzadkiej aborcji. Dokonana aborcja na trwałe niszczy środowisko wewnętrzne rodziny negatywnie oddziałując na wychowanie dzieci<sup>7</sup>. Są to skutki „ciche”, niedostrzegalne na zewnątrz: powodowane przez świadome lub nieświadome poczucie winy patologiczne przeobrażenia postaw małżonków, których pierwotna przyczyna jest trudna, niemal niemożliwa do ustalenia. Zmiany te rzutują na całość postępowania, negatywnie ukierunkowując myślenie i wychowanie dzieci.

Szkoła tradycyjnie w czasach PRL-u nie cieszyła się autorytetem, na co miała wpływ odpowiednia polityka państwa, kształtując (i zniekształcając) programy, dobór kadr, płace i klimat nieufności niesprzyjający ambitniejszym pedagogom. Te same tendencje, które oddziałują na rodzinę, oddziałują również na szkołę (rozumianą szeroko). Niezależnie od wysiłków wielu pedagogów z powołania, to szkoła uczyła młodzież „dwójmyślenia” i „dwójmowy”: oficjalnej akceptacji ustroju przy wewnętrznym, głęboko stłumionym niezadowoleniu i buncie. Szkoła inaugurowała oficjalną demoralizację, którą dalej wzmacniała obowiązkowa służba wojskowa i zakład pracy.

Od 30 do 40% Polaków nie czyta wcale książek, a procent ów wśród dorosłych jest znacznie wyższy, gdyż po ukończeniu szkoły czytelnictwo dramatycznie spada, co świadczy pośrednio o negatywnych skutkach nauczania i miernych skutkach wychowawczych<sup>8</sup>. Co więcej, głośno ostatnio, choć krytykowane badania umiejętności rozumienia pisanego tekstu wykazały, że około 70% Polaków to półanalfabeci i osoby o bardzo słabej umiejętności analizy słowa pisanego<sup>9</sup>. Wyższe wykształcenie ma około 7% dorosłej populacji, znajomość języków obcych wciąż nie jest powszechna.

Mimo wielkich zmian programowych i kadrowych, wiele z „ujemnego ducha” owych lat pozostało w szkole. Obecność katechetów, oddziaływanie rodziców, zmiany programowe, wysiłek organizacyjny ministerstwa (m.in. wy-

<sup>6</sup> W odpowiedzi na ankietę na tematy rodzinne w „Wiedzy i Życiu” z czerwca 1996 roku.

<sup>7</sup> Społeczne skutki tak zwanego syndromu postaborcyjnego są znacznie słabiej zbadane, niż można sądzić.

<sup>8</sup> Zob. „Rzeczpospolita” 31 VIII 1996.

<sup>9</sup> W celu porównania: Amerykanie – 47%, Niemcy – 45%, Szwedzi – 28%. Badanie Centrum Badań Polityki Naukowej i Szkolnictwa Wyższego UW, „Gazeta Wyborcza” 28 XII 1995 i „Res Publica Nowa” II 1995.



miana dyrektorów), przejęcie szkół podstawowych przez samorządy oraz rozwój szkolnictwa prywatnego (wciąż zbyt wolny) – wiele zmieniło stawiając dobro ucznia na pierwszym miejscu i nadając szkołom właściwy kierunek.

Jest jednak oczywiste, że pedagog, nauczyciel nie zawsze potrafi odbudować lub zbudować ten autorytet, jaki posiadać powinien i jaki posiadać może. Dotyczy to przede wszystkim nauczycieli szkół podstawowych. Nędzne, upokarzające płace i niedorozwój pedagogiki nie zachęcają zdolnej młodzieży do podejmowania wyzwań zawodu nauczyciela. Niskie pensum, źle rozumiane przywileje broniące przez związki zawodowe utrudniają nauczycielowi poświęcenie się pracy. To, że nauczyciel nie stanowi wzoru osobowego, oznacza, że rzadko wzór jego postawy życiowej, sposób radzenia sobie z otaczającym światem zachęca do naśladowania.

W tym sensie szkoła jest nie tyle dostarczycielem, co biorcą autorytetów, choć prawdziwe wychowanie nie może się obyć bez autorytetów. Mimo generalnie dobrej woli, dużego wysiłku we właściwym kierunku, szkoła nie potrafi stworzyć i utrzymać autorytetów wychowawczych. Wystarczy przypomnieć o różnych formach przekupstwa, być może niezbyt częstych, ale rzadko napiętnowanych, a zawsze ogromnie rzucających na honor nauczyciela, o nie piętnowanych błędach wychowawczych, o przepracowanych i sfrustrowanych nauczycielach pracujących w przeludnionych klasach, żeby zdać sobie sprawę, że przed nauczycielami i szkolnictwem jest do pokonania wiele trudnych przeszkód.

„Ojczyzna” nie należy dziś do haseł i słów popularnych w dyskursie politycznym. Nawet w publicznej dyskusji o etyce i polityce mówi się głównie o kwestiach podpadających głównie pod kodeks karny, nie zaś o sprawach patriotyzmu. Jednym z charakterystycznych, niezwykłych, choć w znacznej mierze zrozumiałych zjawisk jest ewolucja elit. Otóż wśród polityków, intelektualistów, ludzi kultury, nauki, biznesu w Polsce uderza słabość identyfikacji narodowej. O ile w czasach „Solidarności” było to zrozumiałe z racji ograniczonego charakteru głoszonych roszczeń, o tyle teraz nie wydaje się postawą właściwą w sensie nie tyle głoszonych haseł, ile autentycznych motywacji działalności publicznej. Jednym z charakterystycznych przejawów tego stanu jest przeciągający się brak nowej konstytucji państwa i wyraźny brak poczucia ważności sprawy konstytucji wśród postopozycyjnych elit. Tymczasem chociażby z badań ankietowych wynika, że ponad dwie trzecie Polaków sądzi, iż konstytucja ma duże znaczenie dla życia zwykłych ludzi<sup>10</sup>.

W krajach, gdzie kontynuacja i następowanie elit nie zostały przerwane, poczucie identyfikacji narodowej i państwowej jest w naturalny sposób podtrzymywane, choć przeciwne tendencje również występują. We Francji, Anglii,

---

<sup>10</sup> Sondaż CBOS, październik 1995 roku. W ciągu dwóch lat nastąpił spadek zwolenników tego poglądu z 74% do 66%, co można chyba uznać za skutek braku „potrzeby konstytucyjnej” wśród elit.



Włoszech, Hiszpanii, Ameryce dobro rodziny jest stałym przedmiotem troski państwa, świadomość zobowiązań narodowych jest być może nie zawsze głośno deklarowanym, ale obecnym elementem kultury politycznej i organizacji społecznej jako główny punkt odniesienia funkcjonowania instytucji państwowych, ale też żywy motyw działania ludzi: działa się w określony sposób dlatego, że tak rozumie się interes narodowy.

Polska znalazła się w sytuacji szczególnej. Można zasadnie twierdzić, że ciągłość narodowej identyfikacji elit i patriotycznych postaw całego narodu uległa w znacznej mierze przerwaniu. Podkreślić tu należy użyty w poprzednim zdaniu częściowy kwantyfikikator „w znacznej mierze” zamiast bardziej kategoriernego sądu, sądzę bowiem – i jest na to wiele dowodów – że proces ów nie jest pełny, że identyfikacje narodowe elit nie zanikły całkowicie, ale znajdują się w głębokim kryzysie. Rola elit we wspólnocie politycznej w ogóle nie jest dobrze zbadana ani zrozumiana; istniejące teorie elit przyjmują wiele milczących założeń oraz biorą za pewnik sytuację długotrwałej, historycznej stabilności wynikającej z trwania tradycji państwowej i kulturowej poszczególnych narodów i ich wspólnoty. Tymczasem komunizm, w połączeniu z tendencjami współczesnej cywilizacji, poszedł bardzo daleko w niszczeniu tradycyjnych więzi wspólnotowych każąc niemal od nowa spojrzeć na kwestię podstaw jedności wspólnoty politycznej, jej treści kulturowych oraz instytucjonalnych. Pytanie o rolę religii, rodziny, państwa, ekonomii, wspólnych przekonań, tradycji kulturowej, charakteru i roli elit staje dziś z nową ostrością, zmuszając do zastanowienia się, czy nie mamy do czynienia z procesem całkowitego przeobrażenia polskiej wspólnoty politycznej od modelu XIX-wiecznego do modelu XXI wieku, gdy dawniejsze formy identyfikacji, oparte na religii, języku, tradycji szlacheckiej ustąpią miejsca formom nowym, znacznie bardziej heteronomicznym, czyniąc z Polski część szerszej wspólnoty politycznej – Europy lub Cywilizacji Zachodu. Część – dodać należy – marginalną. Z tego punktu widzenia można uznać, że od obecnego okresu zależeć może przyszłe oblicze Polski: będzie ona albo suwerennym krajem o własnej tożsamości, albo marginesem szerokiej wspólnoty. Wiele zależy od tego, czy potrafimy zrozumieć i zanalizować charakter obecnej sytuacji i rozważyć, co jest dla kraju najlepsze, a co możliwe i w jaki sposób.

Mamy tu do czynienia ze słabo analizowaną i z trudno analizowalną kwestią pozwalającą zrozumieć przyczyny dezintegracji wspólnoty politycznej i widocznego szeroko niezadowolenia, poczucia niedosytu i rozczarowania, pomimo odzyskania przez Polskę niezależności. Tkwimy, mam wrażenie, zawieszeni gdzieś pomiędzy jedynie formalną niepodległością a suwerennością wynikającą z wewnętrznej spoistości wspólnoty narodowej. Za fakt ten odpowiedzialny jest obecny stan polskich elit.

Religia pozostaje niewątpliwie w konflikcie z upowszechnioną, konsumpcyjną i zmateralizowaną kulturą. Byłoby jednak błędem mówić o upadku



religii i jej autorytetu w sytuacji, gdy wybrany Papieżem w 1978 roku Polak przyczynił się w decydującym stopniu do bezkrwawego upadku komunizmu właśnie przez ożywienie autentycznej, głębokiej, a więc zdolnej do poświęceń, a jednocześnie spokojnej i nierewolucyjnej religijności nie tylko w Polsce, ale i w innych zsovietyzowanych krajach. Byłoby błędem nie zauważać ogromnego rozkwitu ruchów religijnych, w tym szczególnie ruchów młodzieżowych, masowych pielgrzymek, odrodzenia zakonów i powołań kapłańskich. Byłoby również błędem mówienie o upadku autorytetu religii i Kościoła w sytuacji, gdy zaufanie do Kościoła deklaruje ponad 70% Polaków i nie istnieje żaden konkurencyjny światopogląd ani żadna inna poważna i intelektualnie nośna alternatywa dla religii w czasach wielkiej posoborowej odnowy Kościoła. Wyzwaniem chwili pozostaje natomiast przełożenie autorytetu wiary na rzeczywistość publiczną, pozostawienie bez należytej troski pewnych ważnych i nowych obszarów życia zbiorowego, formalizacja i instytucjonalizacja wspólnoty publicznej, co nie należy do sfery ściśle religijnej, ale do sfery jej, rzecz można, promieniowania. Wobec tego rodzaju promieniowania, które odbija się odpowiedzialnymi i wynikającymi z najgłębszych ludzkich motywów decyzjami życiowymi, niewiele może zmienić komercjalizacja kultury i powierzchowna niechęć wobec religii. Ludzie, którzy postanawiają z całą świadomością trudności, ale i w poczuciu sensu podejmowanych decyzji, podporządkować swoje życie ramom i ograniczeniom wynikającym z wiary, odkrywają, że jarzmo to jest „słodkie”.

Obecnie, po upadku komunizmu, wydawałoby się, że odbudowa suwerenności autorytetów następować będzie prędko i łatwo. Dlaczego nie jest tak do końca? Co się takiego stało? Na czym polega osłabienie narodowej kultury w dzisiejszym okresie i jak można mu się przeciwstawić?

Jedną z ważnych kwestii jest pewnego rodzaju napięcie między spolegliwym charakterem autorytetów moralnych a potrzebą, wręcz koniecznością, ich formalizacji i instytucjonalizacji w życiu politycznym. Zarówno tradycyjne cechy polskiej kultury politycznej, jak i zniszczenia spowodowane przez komunizm i współczesną konsumpcyjną kulturę utrudniają właściwe powiązania tych dwóch sfer, co powoduje z jednej strony zbyt wolny proces instytucjonalizacji autorytetów, a z drugiej, jak sądzę, nieuzasadnione poczucie upadku autorytetów.

Decydującym czynnikiem jest charakterystyczna polska słabość organizacyjna; duchowość polska jest wspólnotowa i nieformalna, demokratyczna, obywatelska i zaściankowa, co stanowi tyleż jej słabość, co siłę. Wymogiem współczesności, niezwykle istotnym dla przyszłości i suwerenności Polski, jest takie ukierunkowanie wychowania, które umiejętności kompromisowego, sprawnego współdziałania zaszczepi w politycznej kulturze w większym niż dotychczas stopniu.

Druga istotna kwestia to zdolność do pokazania, jak codzienne życie może pozostawać w zgodzie z wiarą. Tu rola autorytetów publicznych wydaje się



szczególnie istotna: jak policjant może być dobrym katolikiem, dobrym policjantem i obywatelem jednocześnie. Jak naukowiec, polityk, rolnik może być dobrym katolikiem. Jak przedsiębiorca, biznesmen, urzędnik może połączyć życie zawodowe z własnym rozwojem duchowym. Koniec końców ta właśnie możliwość wydaje się atrakcyjną cechą demokracji. Totalitaryzm stawiał na demoralizację jako środek podporządkowywania i zastraszania ludzi. W demokracji człowiek jest wolny. Może pozostać w zgodzie z własną wspólnotą polityczną nie stając w konflikcie z sumieniem. Jeśli, rzecz jasna, zechce podjąć taki wysiłek w obronie wolności. Jest to sytuacja nowa i wcale niełatwa, ponieważ znacznie trudniej obronić się przed siłami drzemiącymi w głębi psychiki niż przed zniewoleniem zewnętrznym.

Połączenie wiary z umiejętnością współżycia i życiowym pragmatyzmem jest tym, czego obecnie można oczekiwać od prawdziwych autorytetów. Na umiejętność pogodzenia sfery wiary z pragmatyką wspólnoty politycznej powinno być również skierowane wychowanie młodzieży. Można rzec, że po okresie romantyzmu nastął czas pozytywizmu i nie liczą się wielkie zrywy, ale nasycenie duchową treścią życia publicznego. Jest to, jak sądzę, podstawowe moralne wyzwanie dla małych i dużych autorytetów.



Jan GÓRA OP

## OD KULTURY WINY DO KULTURY WSTYDU

### Młodzi wobec autorytetów

*Jeśli młodzi ludzie nie będą dążyć do tego, by być dorosłymi i zająć miejsce dzisiejszych autorytetów, swoich ojców, nauczycieli, katechetów [...], to możemy stać się świadkami śmierci kultury zorientowanej ku przyszłości.*

Autorytety – myślę o nich wtedy, kiedy podejmuję się czegoś ze względu na wyzwanie czy nakaz płynący do mnie ze strony jakiejś osoby, jej wielkości. Ten ktoś jest wtedy dla mnie autorytetem. Autorytetem jest dla mnie Kościół, zakon, Jan Paweł II, ludzie, którzy w jakiejś dziedzinie czegoś dokonali i mają znaczący dorobek.

Autorytetem jest dla mnie Słowo Boże, które jest warte kredytu zaufania. Uznawanie jakiegoś autorytetu jest zawsze myśleniem i działaniem na kredyt. Autorytet bowiem wymaga kredytu zaufania.

Autorytetem jest dla mnie Kościół. Wiele spraw podejmuję dlatego, że Kościół tak naucza, że Kościół tak nakazuje, a ja Kościołowi ufam.

Autorytetem jest dla mnie Jan Paweł II – jego świadectwo, jego wiara, jego postawa. Jemu zawdzięczam swoje pojmowanie posługi kapłańskiej i duszpasterskiej. To on przekonał mnie, że warto dawać siebie, aby siebie odzyskać; że warto obumierać, aby żyć; że warto być ojcem dla nie swoich dzieci...

Dla mojego pokolenia autorytet dotyczył życia w wielu wymiarach i na wielu płaszczyznach. W wymiarze osobistym, indywidualnym i społecznym oraz „pionowym” i „poziomym”.

Jestem człowiekiem, który wzrastał w atmosferze posłuszeństwa i wdzięczności. W atmosferze autorytetu ojca, nauczyciela, księdza, w atmosferze autorytetu władzy i dużego autorytetu tych, którzy w jakikolwiek sposób byli nade mną. Za czasów mojej młodości nigdy nie przyszłoby mi do głowy wyciągnąć rękę jako pierwszy na powitanie starszych, a kiedy podawali mi rękę tacy ludzie, jak Jan Dobraczyński, Jerzy Turowicz, Roman Brandstaetter, Anna Kamińska czy Zofia Małynicz – byłem szczęśliwy, rosłem. Kiedy zasiadałem do stołu z Papieżem, płakałem, nie wiedziałem, co ze sobą zrobić, nie mogłem słowa wydusić, płakałem ze szczęścia.

Nawet udając, że mi nie zależy, szukałem autorytetów, które wskazywałyby drogę prawdziwą, wartości, uzasadniałyby podejmowany wysiłek. Wtedy jakoś mniej zależało mi na aprobacie tych stojących obok mnie. Uznanie tych wyżej



stojących jakby mnie rozgrzeszało z moich słabości. Robiłem przecież rzeczy ważniejsze.

Komunizm walcząc z minionymi czasami podtrzymywał powagę autorytetu jakby wbrew sobie. Walcząc z przeszłością – z przeszłości czerpał wzory, walcząc z religią – z religii czerpał antyreligijne pomysły. Upadek komunizmu przyniósł nam wolny rynek w ekonomii, ale nie tylko. Przyniósł nam też wolny rynek w dziedzinie ideologii. Wielu straganiarzy idei rozłożyło swoje stragany. Do Polski masowo wtargnęły sekty. Załatwiając problemy w skali makroideologii, nie byliśmy przygotowani do zajęcia się problemami konkretnych ludzi, których masowo zaczęły przyciągać sekty, ruchy, inne religie. Zmęczeni wielkimi sporami ideologicznymi ludzie zaczęli szukać ukojenia w małych nieoficjalnych wspólnotach, które zaspokajały ich indywidualne potrzeby i leczyły rany przeszłości, pozornie okazując zrozumienie i współczucie. Liczni straganiarze zza granicy, lepiej przygotowani socjotechnicznie i finansowo, bombardując miłością, zagarniali spragnionych i zagubionych rekonwalescentów postkomunizmu.

Reszty dopełniła demokracja. Osłabiła ona „pionowe” napięcia i zależności, a wzmocniła „poziome” kanały wpływów na osobę (że posłużę się tym technicznym określeniem). Autorytet jakby stracił moc. Linie pionowe łączące osobę z kimś, kto dla niej coś znaczy, zostały podcięte. Zaufanie zostało nadwerężone. Natomiast w większym niż dotychczas stopniu zaczęły funkcjonować zależności i odniesienia poziome – opinia kolegów, środowiska, rówieśników, i jak nigdy dotychczas agresywny nacisk mediów, wobec którego człowiek jest bezbronny. Nacisk mediów staje się coraz bardziej wyrafinowany, dopada człowieka w jego bezbronności, w domowym zaciszu, w chwilach zmęczenia po pracy. Działa jak hipnoza, której nie każdy umie się oprzeć i przed którą nie każdy wie, jak się bronić.

Dzisiejsi młodzi ludzie są bardzo wrażliwi na to, co myślą koledzy, szczególnie co myślą o nich. Większość młodych pozbawiona szkieletu i podparcia dla uznawanych wartości zebrze wprost o odrobinę akceptacji, płacąc za to najwyższą cenę – cenę samozatracenia.

Moje życie oparte jest na ciężkiej pracy i osobistym dorobku. Wiem, jak dochodziłem do siebie, i wiem, jaką za to zapłaciłem cenę. Wiem do tego stopnia, że nie bardzo mnie wzrusza ani trwoży to, co ktoś z boku na mój temat szemrze. Wiem, co umiem i co potrafię. Czegoś w życiu dokonałem, do czegoś doszedłem, i nawet jeśli nie spotyka się to ze społecznym poklaskiem, nie zatrważa mnie to aż tak bardzo. Cóż, nie muszę się wszystkim podobać, nie muszę u wszystkich zabiegać o względy. Coś stoi za mną i ja sam mam się na czym oprzeć. Autorytet?

Ludzie młodzi są inni. Nastąpiły znaczne przesunięcia w ich wrażliwości. Każda poczyniona im uwaga ogromnie ich boli, upokarza, osłabia. Bez przerwy się porównują. Chcieliby innym dorównać, ale nikomu nic nie zawdzięczać; chcieliby osiągnąć pozycję bez kosztów, bez wysiłku i bez pracy. Usiłują



mnie stawiać razem w szeregu ze sobą, w takiej samej kolejce, mówiąc, że żadnych przywilejów już nie ma. Chcą, abym razem z nimi pozmywał naczynia, robił wszystko to samo, co robią oni, ale potem przybiegają, wołając: szefie ratuj, co mamy robić, niech ojciec czemuś zaradzi.

Wielka szkoda, że nie mają parasola autorytetu, że chcą liczyć tylko na siebie i wszystko sobie samym zawdzięczać, a zaraz potem chodzą nadąsani z psychiczną przepukliną i narzekają. Linie pionowe są napięte. Wystarczy lekko nakłuć, zażartować, a zaraz płaczą, reagują konwulsyjnie, bo nie mają zaplecza autorytetu, nie mają syntetycznej, scalającej życie wizji. Dąsają się, mają żal. Reagują emocjonalnie, nie merytorycznie. Wystarczy być odmiennego zdania, by już się załamali psychicznie. Dawniej w nowicjacie często zwracano nam uwagę na wymowę, poprawiając źle przeczytane słowa i akcent. Dzisiaj, gdy zwrócę uwagę nowicjuszowi, że mówi niepoprawnie, to się obraża, reaguje płaczem i ma żal, że się go publicznie obraża albo atakuje. I nie jest to cecha jedynie nowicjuszy.

Demokracja sprzyja uwrażliwieniu poziomemu i jest promocją relacji poziomych. Jest też swoistego rodzaju drożnością poziomą i masowym przepływem informacji oraz masową strefą wpływów. Demokracja w niektórych swych wydaniach nie docenia i nie zauważa odniesień pionowych, tak istotnych dla człowieka, jego godności i wzrostu. Hierarchia wartości, różnice jakościowe są fundamentem ludzkiego życia i oparciem dla autorytetów.

Zarówno w sferze kulturowej, cywilizacyjnej, jak i w sferze wrażliwości coraz trudniej porozumieć się na płaszczyźnie relacji pionowych. Często ktoś, kto stoi wyżej, jest jakby na pozycji przegranej, ma mniejsze szanse. Większego znaczenia nabrały poziome kanały informacji, nacisku i wpływu na człowieka. Ten stojący obok, przypadkowy, z radia, z prasy, z telewizji, ma większe szanse – media, środowisko, opinia publiczna. Nie myślimy już dzisiaj metafizycznie. Niewielu interesuje prawda, to, co jest prawdziwe, docieranie do prawdy. Pragmatyzm i utylitaryzm zdominowały całe nasze myślenie. Skuteczność, jako wynik procesu produkcji, a nie kontemplacyjna wierność prawdzie, zdobywa wszędzie przewagę. Nasze myślenie nastawione jest na śledzenie opinii i liczenie głosów. Pytanie coraz częstsze, często jedyne: Co pan, pani, sądzi? Co sądzisz na ten temat? I o zgrozo liczba głosów jest decydująca. Głupi i mądry mają tyle samo do powiedzenia. Każdy z nich ma tylko jeden głos. Dlatego chciałoby się krzyczeć na całe gardło, że głosów nie należy liczyć – należy je ważyć! Nie uznanie i akceptacja autorytetu, ale akcja zbierania podpisów charakteryzuje współczesne pokolenie. Zbieranie podpisów stało się czymś normalnym w czasach, gdy ludzie przywykli do publicznego wyrażania swoich opinii. Tego typu akcje stały się społecznym barometrem określonych potrzeb, braków, nastrojów.

Opisana pokrótce sytuacja jest ogromnie niebezpieczna, bo zamiast pytania o prawdę i pragnienia prawdy pojawia się już nie ciekawość, ale swoistego



rodzaju ciekawskość informacji zamulającej, mało znaczącej, utrudniającej docieranie do prawdy i rozpoznanie prawdy.

Uprzywilejowanie i promocja sprawności i efektywności nie sprzyjają jakości. Również jakości życia. Zalewa nas fizjologiczna szarość. Kult młodości rodzi nieczułość na jakość życia i myślenia. Rodzi nieczułość na powagę, brak respektu dla stróża wartości. Nastąpiło zatracenie dwóch wymiarów czasowych: przeszłości oraz poważnie i odpowiedzialnie rozumianej przyszłości. Liczy się teraźniejszość. Tymczasem życie człowieka rozgrywa się w trzech czasach: przeszłym, teraźniejszym i przyszłym. I wszystkie są niezwykle ważne dla rozwoju osobowości.

Czas przeszły to pamięć, to świadomość korzeni, świadomość rodowodu. Czas teraźniejszy to aktywne uczestnictwo w życiu wspólnoty ludzkiej. Czas przyszły to motywy życia i nadziei oraz pragnienie przekazania ich następnemu pokoleniu. Zanik wrażliwości czasowej wobec pośpiechu i tandety życia czyni z pokolenia współczesnych młodych ludzi pokolenie o znamionach zatomizowania, nadwrażliwości, reakcji konwulsyjnych.

Jedną z przyczyn coraz częstszej krytyki „autorytetów pionowych” jest osłabienie pozycji ojca. Jeżeli nie ma ojców, to i papież jest postacią nie przewidzianą w duchowej konstelacji i nie do końca zrozumiałą. Obserwujemy narastającą krytykę roli ojca, jego autorytetu, i jednocześnie zauważamy wielką potrzebę ukierunkowania, poszukiwania wiarygodnych osób, które uosabiałyby głoszone przez nich treści. Dlatego równoległe z krytyką papieżstwa wyraźnie wzrasta jego autorytet. Ci, którzy go krytykują i nie potrzebują, domagają się zaakceptowania przez niego treści, które głoszą, i postaw, które proponują. Swoisty podziw i potrzeba aprobaty ze strony kogoś, kto jest punktem odniesienia i stróżem odwiecznych wartości.

Mamy jakby do czynienia z pokoleniem, które ma wprawdzie rodziców, ale nie ma ojców. Ktoś starszy, dojrzały, inteligentniejszy – jest zawsze podejrzany, i to od samego początku. W takim stanie rzeczy każdy ma pretensje, aby być autorytetem.

Pokolenie młodych zauważyło bezradność ojcowskiego świata wobec takich problemów światowych, jak wojny, nędza, głód, narkotyki. Obecne pokolenie jest utwierdzone w przekonaniu, że nie może niczego oczekiwać z góry, od innych, a już szczególnie od starszych. Odrzuciwszy również autorytet opiekuńczy młodzi ludzie często pogrążają się w strachu i paraliżującej samotności. Współczesne pokolenie młodzieży charakteryzuje się swoistego rodzaju zamknięciem, z dużą tendencją do wycofywania się w głąb siebie. Przyzwyczajeni do myślenia o sobie w innych kategoriach, zdziwiliby się sami, gdyby dotarła do nich charakterystyka ich zamknięcia. Chcą przecież być otwarci i z otwartości swojej uczynili sztandar. Są to ludzie głęboko przekonani, że nie ma niczego „ponad”. Żaden bowiem autorytet, żadna instytucja, żadna zewnętrzna konkretna rzeczywistość nie potrafi rozproszyć ich lęku, ich samo-



tności, ani też nie potrafi ich od tego wyzwolić. Dlatego jedyną drogą, jaka im w ich mniemaniu pozostaje, jest droga wewnętrzna. Stąd ogromny popyt na wszelkiego rodzaju podręczniki duchowego rozwoju czy też chęć nabywania doświadczenia duchowego u najrozmaitszych straganiarzy na wolnym rynku idei.

Zamiast oczywistych autorytetów, mówiących nam, jak myśleć i jak postępować, do centrum naszego życia wkroczyła bezustanna refleksja typu utilitarnego i pragmatycznego. Dwa słowa, które zrobiły zawrotną karierę: „compact” i „instant” streszczają postawę współczesnego młodego człowieka. Wszystko ma być zagęszczone i szybko, najlepiej w cudownej pigułce działającej natychmiast. Wieloletni wysiłek, systematyczna praca nad sobą, trud i obowiązek, wierność idei, człowiekowi, Bogu – zostały ośmieszone. Przecież to wszystko można zdobyć o wiele szybciej, łatwiej i taniej, więc po co się męczyć?

Pokolenie strachu, które odrzuca swoich ojców, staje wobec nowego niebezpieczeństwa: bycia zniewolonym przez samego siebie. Kiedy bowiem upada autorytet dorosłych, młodzi stają się coraz bardziej niewolnikami samych siebie. Wielu młodych ludzi, zupełnie niewrażliwych na żądania i oczekiwania autorytetów świata dorosłego, niezwykle i do żywego przejmuje się tym, co czują, myślą i mówią o nich rówieśnicy. Fakt, że jest się negatywnie ocenianym, odepchniętym czy spisanim na straty przez autorytet dorosłych, często nie martwi ich wcale. Natomiast doświadczeniem ponad siły może się okazać „ekskomunika” czy tylko dezaprobata ze strony małej grupki przyjaciół, do której chcą należeć. Wielu młodych ludzi staje się po prostu zniewolonymi przez tyranię swoich rówieśników. Kiedy grają wobec starszych rolę obojętnych, trzeba pamiętać, że ta obojętność jest często pozorna. Tyrania ojca nie jest nigdy tym samym, co tyrania rówieśnika. Nie naśladować ojca to całkiem co innego, niż nie spełniać oczekiwań rówieśników. Pierwsze oznacza nieposłuszeństwo, drugie – nonkonformizm; pierwsze powoduje poczucie winy, drugie – poczucie wstydu. Obserwujemy proces przechodzenia od kultury winy do kultury wstydu. To spostrzeżenie zawdzięczam niedawno zmarłemu księdzu Henri J. M. Nouwenowi. Ten autor *Zranionego uzdrowiciela* jest z pewnością jednym z moich duszpasterskich autorytetów.

Zmiana powyższa ma bardzo poważne konsekwencje. Jeśli młodzi ludzie nie będą dążyli do tego, by być dorosłymi i zająć miejsce dzisiejszych autorytetów, swoich ojców, nauczycieli, katechetów, i jeśli główną motywacją ich zachowań będzie konformizm względem rówieśników, to możemy stać się świadkami śmierci kultury zorientowanej ku przyszłości.

Zanik wrażliwości na czas przyszły spowoduje zanik pragnienia, by wędrować do domu Ojca, który ma mieszkań wiele, zanik nadziei na dotarcie do ziemi obiecanej albo na zobaczenie tego, kto czeka na syna marnotrawnego. Młodzież po prostu pozostanie w domu, pędząc życie w stylu wymuszonym



przez małą grupkę rówieśników, opowiadając się za stagnacją. Rzeczywistość wirtualna staje w zasięgu ręki, bez potrzeby wychodzenia z domu. Odcinać ona będzie człowieka od wspólnoty, umożliwiając mu zaspokajanie licznych potrzeb zasugerowanych i fantomowych.

Brak ojca, jako cecha pokolenia, staje się poważnym problemem dla przyszłych chrześcijańskich przewodników duchowych. Coraz większy wpływ na wiarę współtowarzyszy, kolegów, przyjaciół, rówieśników sprawia, że to oni właśnie stają się apostołami w większym stopniu niż przełożeni, ojcowie. Oni, ci z boku, stają się ojcami i matkami wiary współtowarzyszy drogi życiowej.

Jest jeszcze jedna cecha współczesnego pokolenia bez autorytetów. Jest nią konwulsyjność w reakcjach i w zachowaniu. Wszędzie widzimy niespokojnych i nerwowych ludzi, niezdolnych do koncentracji i cierpiących często z powodu narastającej depresji. Wiedzą, że nie jest dobrze, wzrasta w nich niepokój, niezadowolenie, frustracja, ale nie widzą sposobu wyjścia z sytuacji. Zauważa się u nich samobójcze wycofywanie się ze świata. A wszystko to jest raczej znakiem protestu niż owocem nowo odkrytej idei. Dzisiejszym młodym ludziom brakuje wizji. Bez wizji scalającej ma miejsce marnotrawienie energii, wiele błędnych i bezcelowych zachowań. Człowiek, który czuje się złapany jak zwierzę w pułapkę, może być niebezpieczny i destruktywny, ponieważ jego nieprzewidywalne zachowania wyznacza ogarniająca go panika. Te zachowania często są trudne do zrozumienia przez tych, którzy mają władzę. Dlatego trzeba co rychlej dać wzorce twórczych zachowań. Młode pokolenie bowiem w nieukrywanej desperacji poszukuje wizji, idei i wiary.



Grażyna i Leszek TEUSZ

## KRYZYS TOŻSAMOŚCI CZŁOWIEKA I SPOŁECZEŃSTWA PYTANIA PIERWSZE

*„Pytania [...] konstytuujące podstawowy wymiar ludzkiej tożsamości – wyrażają najgłębsze, najbardziej elementarne [...] potrzeby psychiczne człowieka [...]”. Bez względu na to, jak wiele wysiłku wymagałoby uzyskanie sensownych odpowiedzi na te pytania; bez względu na to, jak bardzo jeszcze niedoskonałe byłyby owe odpowiedzi – należy podjąć trud ich osiągnięcia.*

„Gdzie znaleźliśmy się? Co to jest? Dokąd zmierzamy?”  
Cz. Miłosz, *Ziemia Ulro*

Poprawne funkcjonowanie człowieka możliwe jest tylko wtedy, gdy ma on prawidłową orientację w otaczającym go świecie i w sobie samym. Obraz świata i obraz własnej osoby oraz wynikająca z nich rację co do słuszności określonego sposobu egzystencji uzyskuje jednostka w procesie integracji zdobywanych w ciągu życia doświadczeń. Integracja ta najpełniej aktualizuje się poprzez rozumienie człowieka: rozumienie siebie i otoczenia. Rozumienie – jak pisze Hannah Arendt – „jest to nie kończąca się czynność, za sprawą której drogą nieustannej zmiany i przekształceń dochodzimy do porozumienia z rzeczywistością, godzimy się z nią, to znaczy próbujemy zadomowić się w świecie”<sup>1</sup>.

Znać i rozumieć rzeczywistość to dysponować trafnym przedstawieniem rzeczy – nosić w świadomości prawidłowy jej obraz. Znać i rozumieć siebie samego to mieć samoświadomość swojego istnienia i wszystkich składających się na ten fenomen elementów oraz zachodzących między nimi uwarunkowań.

### 1. SYTUACJA EGZYSTENCJALNA CZŁOWIEKA WE WSPÓŁCZESNYM ŚWIECIE

Porządek przedstawień istniejącej obiektywnie rzeczywistości, płynący z myślowej aktywności poznającego podmiotu, musi być budowany w taki sposób, by rodził pewność i przekonanie, to znaczy w wyniku ciągłości i logicznego następstwa jasnych i wyraźnych spostrzeżeń. Spostrzeżenia – porząd-

<sup>1</sup> H. Arendt, *Rozumienie a polityka*, „Literatura na Świecie” 1985, nr 6, s. 138.



kowane i odpowiednio hierarchizowane – umożliwiają osobie ludzkiej interpretację znaków zewnętrznego otoczenia.

Środowisko naturalne i społeczne oraz świat subiektywnych doświadczeń i doznań, poddane analizie i trafnej hermeneutyce oraz właściwie zrozumiane, modelują sposób i styl życia człowieka, rozstrzygają o takiej, a nie innej *conditio humana*.

„Sposób bycia jest sposobem orientacji w świecie i regulacji zachowań ze względu na odczuwany i rozumiany sens znaków i rzeczy, kształtujący specyficzny obraz świata jako całości. Mówiąc krócej, sposób bycia jest rozumieniem i odczuwaniem świata na poziomie jego sensu. [...] W każdym sposobie bycia świat ma strukturę sensowną: pojęcia, a przez to i oznaczane przez nie rzeczy, posiadają swój sens wobec całości, a całość posiada swój sens wobec podmiotu”<sup>2</sup>.

Tak więc dezorientacja człowieka w płaszczyźnie rozumienia rzeczywistości oraz siebie samego prowadzi musi nieuchronnie do zakłóceń i komplikacji w sposobie egzystencji. Inaczej mówiąc: zagubienie na płaszczyźnie teoretycznej znajduje swoje reperkusje w działaniu i postępowaniu człowieka. Mrok ontologiczno-epistemologiczny pozostawia swój cień również na całej sferze ludzkiej praxis. Człowiek, nie rozumiejąc siebie i świata, w którym żyje, nie wie również, jakim być powinien, jak ma postępować i co czynić.

„Kultura wyrasta nade wszystko wewnątrz tego wymiaru, wewnątrz podmiotu, który stanowi o sobie. Jej nurtem zasadniczym jest nie tyle ludzkie «wytwarzanie», ile przede wszystkim «tworzenie siebie», które z kolei promieniuje na świat wytworów. Pierwszeństwo człowieka jako podmiotu działania – pisze Karol Wojtyła – posiada podstawowe znaczenie dla konstytuowania się kultury poprzez ludzką praxis”<sup>3</sup>. Owo pierwszeństwo osoby-podmiotu w stosunku do działania jest dla Karola Wojtyły pierwszeństwem pojmowanym dwojako: w znaczeniu metafizycznym, a także w znaczeniu prakseologicznym. „Pierwszeństwo człowieka w znaczeniu «metafizycznym» oznacza, że praxis zakłada człowieka jako swój podmiot, a nie na odwrót. Pierwszeństwo człowieka w znaczeniu «prakseologicznym» każe nam także samą istotę praxis sprowadzić do człowieka: to mianowicie odpowiada jej istocie, przez co człowiek urzeczywistnia siebie, i zarazem przez co zewnętrzną w stosunku do siebie rzeczywistość, pozaludzką, czyni bardziej ludzką”<sup>4</sup>.

Gdy osoba nie dysponuje trafnym rozpoznaniem otaczającej rzeczywistości oraz nie uświadamia sobie tych wymiarów, które konstytuują istotowo jej ludzką „jakość”, to w konsekwencji nie potrafi przystosować się do zmienia-

<sup>2</sup> W. Pawluczuk, *Sposób bycia jako rodzaj wiary*, Kraków 1991, s. 76.

<sup>3</sup> Kard. K. Wojtyła, *Problem konstytuowania się kultury poprzez ludzką praxis*, „Roczniki Filozoficzne KUL” 27(1979), z. 1, s. 11.

<sup>4</sup> Tamże, s. 12.



jących się warunków, nie umie wykształcić odpowiednich typów reakcji oraz sposobów społecznego i kulturalnego uczestnictwa. Problemem staje się własna egzystencja, życie w rodzinie, w szkole, w pracy, w różnych grupach i organizacjach, w narodzie. Krańcowym przypadkiem tego nieprzystosowania są zaburzenia psychiczne, których istotą jest właśnie niezdolność prawidłowej oceny własnego postrzegania i przeżyć związanych z rzeczywistością oraz nieumiejętność integracji tych procesów w spójny obraz świata.

Wydaje się, że świat współczesny stał się areną, na której człowiek doświadcza głębokiego poczucia wykorzenia i zagrożenia swojej tożsamości. Wśród interpretatorów współczesnej cywilizacji panuje przekonanie, że jest ona dotknięta głębokim i rozległym kryzysem. Kryzys ten ma różnorakie źródła i objawy. Najogólniej rzecz ujmując jest to kryzys tożsamości człowieka i społeczeństwa, antropologiczno-socjologiczny kryzys cywilizacyjny.

Ontologiczne, epistemologiczne i egzystencjalne pytania, które stawia człowiek naszych czasów, domagają się odpowiedzi z jednej strony korespondujących z doświadczeniem współczesności, z drugiej zaś wyzyskujących bogaty dorobek czasów minionych.

Nigdy dotychczas struktura jakiejś epoki nie różniła się tak zasadniczo od epok poprzednich, jak różni się nasza epoka od całej dotychczasowej przeszłości. Fakt ten, wszędzie tam, gdzie różnice są znakiem moralnego bądź też kulturowego wzrostu, napawać może poczuciem dumy. Wydaje się jednak, że owa odmienność współczesności w stosunku do czasów minionych niesie ze sobą także wielorakie rozczarowania i zagrożenia. Największym z nich jest właśnie zagubienie tożsamości osoby ludzkiej, odczuwana przez nią obcość w stosunku do społeczności, w której żyje, oraz wyalienowanie wobec instytucji i wytworów współczesnej kultury. Procesy alienacji i depersonalizacji, amorfizm i atomizacja społeczna, technicyzacja i inwazja bodźców kultury masowej – to tylko niektóre z symptomów kryzysu współczesnego świata.

Każdy kryzys dotyka przede wszystkim świadomości człowieka, jest bezpośrednio uwewnętrznianym stanem w subiektywnym „ja” osoby. Kryzys kultury to tak naprawdę kryzys człowieka jako twórcy i odbiorcy dzieł kultury. Wszelki kryzys jest też zawsze kryzysem myśli: myśli człowieka o sobie i otaczającej go rzeczywistości.

Kryzys jest momentem zakłócenia normalnych procesów, załamaniem dotychczasowej stabilnej struktury rzeczywistości, stanem pewnej dekompozycji i dezintegracji. Sugerowałoby to, że jest on zjawiskiem jednoznacznie negatywnym, upadkiem, klęską i przegraną. W potocznym rozumieniu językowym słowo to konotuje zdecydowanie ujemne treści. Tymczasem kryzys nie oznacza jedynie wszelkich form negatywności. Należy go również postrzegać jako moment przesilenia, przewartościowania i początku „powrotu do zdrowia”. Aspekt ten uwidacznia się szczególnie wyraźnie, kiedy wrócimy do klasycznego, greckiego sensu terminu. Słowo „krino” miało pierwotnie wiele znaczeń,



wśród nich zaś najważniejsze to: 1. oddzielać, odróżniać; 2. wybrać; 3. rozstrzygać, rozsądzać, sądzić, oceniać, mniemać; 4. wyróżniać, tłumaczyć; 5. wybrać coś, woleć, postanowić; 6. pytać, badać, urabiać sobie sąd o czymś<sup>5</sup>.

Wyróżnione znaczenia wskazują, że kryzys może się jawić również jako zjawisko pozytywne, jako sposobność do przemyślenia i zweryfikowania zasadniczych przesłanek, wartości i modeli pojęciowych kultury oraz modyfikacji stosunków interpersonalnych i form organizacji społecznej. W takim aspekcie oznaczałby on nie tyle groźbę katastrofy czy niebezpieczeństwo, ale pewną prawidłowość w sensie rozwojowym, przełom, okres wzmożonej wrażliwości i czujności, okazję do tego, aby stać się zaczynem nowego spojrzenia i źródłem nowych sił twórczych, szansą odnowy i reinterpretacji dziedzictwa przeszłości. Kryzys niósłby zatem w konsekwencji również nadzieję wyzwolenia przez rozróżniające spojrzenie, osąd i rozstrzygnięcie.

Kryzys zagubionej tożsamości człowieka i społeczeństwa końca obecnego stulecia, jako zjawisko o zasięgu ogólnoświatowym, uzyskuje swoje indywidualne i specyficzne oblicze, gdy obserwuje się go z perspektywy wspólnoty regionalnej czy narodowej. Obok elementów wspólnych wyróżnić można takie, których występowanie związane jest z daną społecznością, żyjącą w określonych warunkach geopolitycznych, ekonomicznych, kulturowych i społecznych. Odmienne formy kryzysu pojawiają się w Europie Zachodniej i Wschodniej, w Ameryce Północnej i Łacińskiej, w Niemczech i Hiszpanii, w Japonii i w krajach byłego Związku Radzieckiego.

## 2. POLSKIE OBLICZE KRYZYSU

Również w naszym kraju znamiona kryzysu tożsamości człowieka i społeczeństwa przybierają osobliwą postać. Osobliwość ta jest przede wszystkim rezultatem ogólnospołecznego doświadczenia przeszłości. Nie można opisu zagubienia tożsamości współczesnego Polaka oddzielić od tego zespołu faktów, który w życiu jednostkowym i społecznym wiązał się z obecnością doktryny ideologicznej ubiegłych dziesięcioleci. Jak zauważa Tadeusz Styczeń: „Chodzi o wyciągnięcie do końca wszystkich wniosków z lekcji totalitaryzmu, jakiej nam w tym miejscu Europy udzieliła okrutna historia”<sup>6</sup>.

Aby uzyskać sensowną odpowiedź na pytanie o cel i kierunek drogi dalszego rozwoju, każdy człowiek, a także społeczeństwo jako wspólnota osób, musi sobie dojrzałe odpowiedzieć na pytania: od czego odchodzi, co pozostawia za sobą? Od czego odchodzimy? Dokąd idziemy? Gdzie jest nasz nowy

<sup>5</sup> Zob. *Słownik grecko-polski*, Warszawa, 1960, s. 715n.

<sup>6</sup> *Nienarodzony miarą demokracji*, red. T. Styczeń SDS, Lublin 1991, s. 78.



cel? Oto kolejność formułowanych pytań. Są to zasadnicze kwestie, które należy podjąć, aby nie pobiłdzić, zmierzając ku nowej przyszłości.

Skutki obecności ideologii komunistycznej w społeczeństwie polskim są wielorakie, niektóre zaś wprost trudne do przewidzenia. Do najważniejszych należą niewątpliwie: zafałszowanie relacji społecznych, ich nieprzejrzystość i niejednoznaczność; zanik poczucia odpowiedzialności za sprawy społeczne i związany z tym kryzys idei patriotyzmu; agresywny i hermetyczny indywidualizm oraz brak zaangażowania w realizację dobra wspólnego; relatywizm wartości etycznych; instrumentalizacja wychowania i zachowań społecznych; osłabienie oddziaływania autorytetów i wzorów oraz wzrost postaw pasywnych, biernych i nietwórczych.

Wydaje się jednak, że najpoważniejszym dziedzictwem komunistycznej przeszłości w sensie negatywnym jest zafałszowanie prawdy, nieuznawanie bądź też ignorowanie jej w konkretnych sytuacjach egzystencjalnych, co w konsekwencji prowadzi do uniwersalnego relatywizmu. Przywrócenie przekonania, że „istnieje prawda obiektywna, dostępna dla ludzkiego rozumu, jakkolwiek nie zawsze obecna w sposób egzystencjalnie przekonujący”<sup>7</sup>, wysuwa się jako zadanie priorytetowe. „Chodzi [...] o to, aby tę obiektywną prawdę odkryć na nowo pośród problemów i doświadczeń współczesnego świata nadając jej w ten sposób formę, która współbrzmi z wrażliwością właściwą naszym czasom”<sup>8</sup>. Zasadniczą przeto kwestią jest nie podporządkowywanie sobie prawdy przez człowieka, ale wysiłek czyniony w tym celu, aby siebie podporządkowywać prawdzie i nadać w ten sposób właściwy kształt swojej wolności. „Nie rządzi sam sobą i nie kieruje sobą, kto poddawałby sobie prawdę. Rządzi sobą i kieruje ten tylko, kto się rządzi i kieruje prawdą”<sup>9</sup>. Z tej perspektywy dostrzec można dopiero pełny obraz ludzkiego „ja” – człowieka, który jest – jak to formułuje Tadeusz Styczeń – „samozależnością w samouzależnieniu się od prawdy”<sup>10</sup>.

Kim jestem? kim mam się stać? Jak powinienem żyć? Jakie wartości cenić, a jakie odrzucić? – pyta rozpaczliwie zdezorientowany i zagubiony dzisiejszy człowiek. „Pytania «kim być?», «jak żyć?», «co w życiu cenić?», «w co wierzyć?» – konstytuujące podstawowy wymiar ludzkiej tożsamości – wyrażają najgłębsze, najbardziej elementarne [...] potrzeby psychiczne człowieka. Ukazują, ale i rozstrzygają o jego stosunku do samego siebie, do innych ludzi, do kultury i świata społecznego. Ta symboliczna struktura – mogąca mieć wiele

<sup>7</sup> R. Buttiglione, *Wprowadzenie*, w: T. Styczeń SDS, *Solidarność wyzwala*, Lublin 1993, s. 7.

<sup>8</sup> Tamże, s. 7n.

<sup>9</sup> T. Styczeń SDS, *Człowiek w polu odpowiedzialności za siebie i drugich*, w: Styczeń SDS, *Solidarność wyzwala*, s. 37.

<sup>10</sup> Tamże, s. 38.



odniesień egzystencjalnych, społecznych i kulturowych – pozwala jednostce [...] utrzymać ciągłość i spójność, mimo zmian sytuacji biograficznej i mimo zmieniania pozycji w przestrzeni społecznej”<sup>11</sup>.

Bez względu na to, jak wiele wysiłku wymagałoby uzyskanie sensownych odpowiedzi na te pytania; bez względu na to, jak bardzo jeszcze niedoskonałe byłyby owe odpowiedzi należy podjąć trud ich osiągnięcia.

## 2.1. PYTANIA O RODZINĘ

Człowiek obcuje z drugim człowiekiem w dwóch sferach: prywatnej i publicznej. Stanowią one określony rodzaj zależności, a ich kształt wyznacza charakter stosunków międzyludzkich, decyduje o życiu jednostek i społeczeństw. Stajemy dziś wobec zagrożenia tożsamości człowieka w obydwu tych sferach. W płaszczyźnie prywatnej poczucie zagrożenia tożsamości staje się udziałem człowieka w rodzinie, w sferze publicznej egzemplifikacją może być kryzys tożsamości szkoły.

Czym jest rodzina? Dlaczego nie wypełnia ona swoich zadań? Jakie są najważniejsze cele wychowania rodzinnego i sposoby ich realizacji? Jakie powinny być postawy rodzicielskie wobec dzieci? Na czym miałyby polegać poprawność wewnętrznej organizacji życia rodzinnego w zmieniających się warunkach społecznych, tak aby rodzina mogła pełnić właściwe jej funkcje wychowawcze? Jak powinny kształtować się zależności pomiędzy wszystkimi czynnikami konstytuującymi i określającymi rodzinę? Co zrobić, aby ochronić środowisko rodzinne przed niekorzystnymi zjawiskami dokonującej się transformacji ustrojowej, szczególnie przed ekspansywną ideą pieniądza?

Konsekwencje powszechnie dziś obecnej filozofii „mieć” są dla rodziny bardzo niebezpieczne. Nieroztropne i niekontrolowane praktykowanie tej postawy może wpłynąć w dużym stopniu na reifikację, depersonalizację wszelkich stosunków międzyludzkich, również tych w rodzinie. Zagrożone są tradycyjne wartości osobowe oraz wypracowane przez wieki systemy związków interpersonalnych: życie religijne, twórczość, przyjaźń, miłość, ofiarność, dobroć, uczciwość itp. Zagrożone jest tym samym prawdziwe człowieczeństwo samorealizujące się poprzez wolną odpowiedź na apel płynący ze strony wartości.

Kwestią zasadniczą jest pytanie: jak ma wyglądać otwartość rodziny na nowoczesność, jaki charakter powinna przybrać owa otwartość?<sup>12</sup> Obok postawy troski o rodzinę i propozycji budzących nadzieję, pojawiają się i takie, które wyraźnie niepokoją i muszą budzić zdecydowany sprzeciw, ponieważ nie

<sup>11</sup> K. Szafraniec, *Człowiek w obliczu zagrożeń własnej tożsamości*, w: *Alternatywna pedagogika humanistyczna*, Warszawa 1990, s. 338.

<sup>12</sup> Zob. W. Chudy, *Polska rodzina bastionem tradycji otwartym na nowoczesność*, „Ethos” 7(1994) nr 3, s. 144.



chodzi w nich o poważną debatę nad modelem rodziny, a o destrukcję rodziny lub przynajmniej wywołanie poczucia zwątpienia w sens i cel bycia w rodzinie.

W rzeczywistości rodziny spotykają się dwa wymiary: historyczny – zmienny i ahistoryczny – niezmienny. „Rodzina – pisze Wojciech Chudy – się zmienia tak, jak zmienia się kultura, sposób kontaktowania się ludzi między sobą, jak zmienia się człowiek. [...] Jednak w istocie rodziny tkwią też elementy niezmiennie, można powiedzieć – wieczne. Rodzina musi być budowana przez miłość, która jest nie tylko uczuciem, lecz przede wszystkim aktem moralnej afirmacji drugiego. Z miłości wynika życie i szacunek dla jego godności. Rodzina to środowisko, w którym każdy jej członek odnajdzie promień miłości i afirmację dla swego życia”<sup>13</sup>.

Sygnalizujemy tylko kilka z bogatej gamy problemów domagających się niezwłocznego podjęcia. Wiele zagrożeń życia rodzinnego nie zostało jeszcze rozpoznanych, wiele zaś z tych, które już dzisiaj nękają rodzinną wspólnotę, podlegać będzie zapewne licznym mutacjom. Trudno projektować całościową strategię skutecznego przeciwdziałania. Jedno jest pewne: obok zagrożeń, które już istnieją, pojawią się nowe, dlatego też należy być czujnym i przytomnym, aby zminimalizować ewentualne negatywne ich skutki. Wydaje się, że tylko taka postawa może ocalić tożsamość człowieka w rodzinie i tożsamość samej rodziny jako „szkoły bogatszego człowieczeństwa”.

## 2.2. POTRZEBA NOWEGO WYCHOWANIA

Zmieniające się warunki życia stwarzają również nowe oczekiwania i wymagania wobec szkoły i wychowania. „Wychowanie na rozdrożu” – tak zatytułowano wrześniowy numer „Znaku” z 1991 roku poświęcony problemom wychowania i edukacji. W redakcyjnym słowie wprowadzającym czytamy, że „zadaniem numer jeden, przed którym stoimy, jest próba odbudowy wychowania. Zadanie gigantyczne, nie na jedno pokolenie, pojawiające się w dodatku w sytuacji kryzysu gospodarczego, obcinania dotacji na szkolnictwo, itd. Niemniej trzeba się do niego jak najprędzej zabrać, próbując najpierw zrozumieć, skąd i dokąd zmierzamy”<sup>14</sup>.

Na czym polega kryzys szkoły i wychowania? Gdzie tkwią źródła i przyczyny strukturalnej i funkcjonalnej dezorganizacji instytucji oświatowych? Jaki kształt powinno przybrać wychowanie we współczesnym świecie? Kogo wychowywać i w imię jakich ideałów? Kim ma być w obecnej sytuacji nauczyciel? Jak zhierarchizować i skorelować cele nauczania i wychowania, tak aby wzajemnie się dopełniały i tworzyły komplementarny system? Co to znaczy

<sup>13</sup> Tamże, s. 144.

<sup>14</sup> „Znak” 1991, nr 9, s. 3.



wychowanie w społeczeństwie obywatelskim? Są to tylko niektóre z pytań, jakie muszą pojawić się podczas poważnej refleksji nad rolą i kształtem wychowania we współczesnej dobie.

Katarzyna Olbrycht najważniejsze dylematy współczesnego wychowania formułuje następująco: „Czy w wychowaniu akcent powinien być położony głównie na uniwersalne człowieczeństwo, potencjał tkwiący w naturze ludzkiej i w każdej osobowości, czy raczej na tożsamość kulturową, tradycję i perspektywę własnej grupy odniesienia i jej miejsca w społeczności mieszkańców Ziemi? [...] Czy należy uczyć wartości i wartościowania poprzez wyraźne wzorce, czy też, zakładając całkowity relatywizm wartości – pokazywać jedynie możliwości wyboru i nadawania wartości, unikać jednoznacznego oceniania? [...] Czy należy kształcić przede wszystkim człowieka totalnie wolnego, rezygnując z trudniejszych wymagań, norm, sankcji, kontroli, które mogą stwarzać sytuacje stresowe, czy też poprzez stawianie trudnych zadań, wyraźne określanie norm, kształcić charakter, uczyć samoograniczania się i liczenia z innymi ludźmi, przygotowywać do sytuacji i doświadczeń trudnych? [...] Czy pedagog powinien ujawniać swoje postawy, swój światopogląd i wynikające z niego decyzje i reakcje [...], czy też powinien starać się zachować maksymalną neutralność, by niczego nie sugerować i potencjalnie nie narzucać? [...] Czy należy wskazywać dziecku i młodemu człowiekowi określony sens życia, proponować wzory i autorytety, czy raczej starać się niczego nie sugerować, a jedynie informować możliwie neutralnie o różnych możliwościach nadawania sensu własnemu życiu? [...] Czy państwo powinno ingerować w program i proces wychowania, czy też całkowitą swobodę i odpowiedzialność powinno się pozostawić rodzinie?”<sup>15</sup>

Przywołujemy dosyć obszerny fragment rozważań Katarzyny Olbrycht, gdyż wydaje się on reprezentatywny, gdy chodzi o formułowane współcześnie kwestie dotyczące wychowania. Rozwiązanie tych dylematów nie oznacza, jak zauważa autorka, dramatycznego wyboru między skrajnymi stanowiskami zasugerowanych tu skal problemowych. „Konieczny jest jednak – pisze – wybór ogólnego kierunku i dominujących wartości, które byłyby konsekwentne wobec wybranej świadomie, uznanej za słuszną koncepcji człowieka”<sup>16</sup>.

### 3. POTRZEBA RZETELNEJ ANTROPOLOGII

Sądzić należy, że ratunkiem dla prawidłowego wychowania jest wyraźne sformułowanie określonej koncepcji człowieka, wychodzącej nie tyle z aprio-

<sup>15</sup> K. Olbrycht, *Dylematy współczesnego wychowania*, „Znak” 1991, nr 9, s. 42-44.

<sup>16</sup> Tamże, s. 44.



rycznych i instrumentalnych założeń, ile z doświadczenia samego człowieka. Wyjść trzeba od takiego doświadczenia, w którym – jak mówi E. Coreth – „rozblńska podstawowa konstytucja bytowania ludzkiego”<sup>17</sup>. Nazwijmy ten fenomen „doświadczeniem podstawowym”.

Można w nim wyjść od wolności i sumienia, od przeżycia prawdy, od języka i dialogu lub za M. Buberem za punkt wyjściowy można obrać stosunek „ja – ty” lub za G. Marcellem – interpersonalną komunikację i partycypację. Można zasadniczą optykę spojrzenia na doświadczenie człowieka oprzeć na czynie, tak jak go rozumie i objaśnia w swojej antropologiczno-etycznej myśli Karol Wojtyła. We wszystkich tych przykładowo proponowanych punktach wyjścia zamysłem przewodnim nie jest zredukowanie całości osoby ludzkiej do określonego fenomenu szczegółowego, lecz próba, w której za pośrednictwem pewnego zjawiska antropologicznie centralnego i fundamentalnego odsłania się i poddaje interpretacji bytowanie ludzkie w całości, to znaczy jako posiadającą sens jedność strukturalną<sup>18</sup>.

Szczegółowych fenomenów, które odsłaniają podstawy konstytuowania się bytu ludzkiego, można wymienić znacznie więcej. Punktem wyjścia dla wglądu w istotę osoby musi stać się jednak zdolność do zajęcia przez nią postawy wobec wartości i bezinteresownego oddania się im.

Odkryta istota poszczególnych fenomenów odsłania pełniej prawdę o człowieku, buduje określoną koncepcję osoby ludzkiej, tłumaczy jakość i strukturę tej całości ontycznej, która jest ich podstawą – to znaczy ludzki byt. Konstytutywne jakości to nic innego jak właśnie natura człowieka<sup>19</sup>. Tej natury i całej struktury, w jakiej ona się obiektywizuje i wyraża, nauki o wychowaniu i praktyka wychowawcza powinny być jak najbardziej świadome i respektować ją w swoich założeniach. Muszą one korzystać z prawomocnej wiedzy o człowieku, która płynie z poznania istoty poszczególnych fenomenów, będących przejawem uobecniania się tejże natury. Chodzić zatem będzie – powtórzmy to raz jeszcze – „o świadczenie doświadczeniu człowieka i przez to o złożenie świadectwa człowiekowi”<sup>20</sup>.

To źródłowe poznanie jest podstawą tworzenia pojęć i twierdzeń ogólnie ważnych o każdej osobie ludzkiej. Utworzone w ten sposób pojęcia wyrażają i określają to, co w człowieku pierwsze i zasadnicze. Odkrycie istoty poszczególnych fenomenów ludzkiej natury i istotnościowych związków między nimi oraz odsłonięcie prawdy o człowieku jako całości bytowej (w ontycznym wymiarze jego struktury), a także zaafirmowanie tych treści jako ogólnie obowiązujących.

<sup>17</sup> E. Coreth, *Czym jest antropologia filozoficzna?*, „Studia Filozoficzne” 1983, nr 4, s. 173.

<sup>18</sup> Zob. tamże, s. 189.

<sup>19</sup> Zob. A. Siemianowski, *Antropologia filozoficzna*, Gniezno 1993, s. 46.

<sup>20</sup> Styczeń SDS, *Człowiek w polu odpowiedzialności za siebie i drugich*, s. 29.



zujących i słusznych w wyraźnej deklaracji – uchronić może teorię i praktykę wychowawczą od niekorzystnych, zgubnych i tragicznych niekiedy – jak pokazuje historia – zaangażowań światopoglądowych i ideologicznych.

Potrzeba i znaczenie rzetelnej wiedzy o człowieku, muszą zaznaczyć się bardzo wyraźnie w pedagogicznej myśli i działaniu. Nowej świadomości tego, co konstytutywne dla osoby ludzkiej, domagają się także działania zmierzające do utworzenia nowego porządku społecznego i politycznego oraz próby wprowadzenia nowych struktur prawnych.

Wykształcenie nowego systemu społecznego oparte być musi na świadomości ontologicznej identyczności człowieczeństwa w każdej osobie. Jedynie tam, gdzie jest się świadomym, kim człowiek jest i kim ma być z racji swej natury, znaleźć można właściwe podstawy do tworzenia sprawiedliwych struktur prawnych i ustrojowych. Podobnie w wychowaniu: proponowany horyzont wartości opartych na autorytecie prawdy musi szanować wszystkie przynależne osobie ludzkiej z natury prawa i sprzyjać wyzwaniu potencjalnie tkwiących w niej możliwości realizacji dobra.

Kryzys szkoły jest przede wszystkim kryzysem osobowym, stąd też, aby mu przeciwdziałać, należy wychowanie uczynić na nowo wychowaniem do bycia osobą, to znaczy przygotowaniem do wolnej afirmacji, uczestnictwa i urzeczywistnienia wartości: dobra, prawdy i piękna – w klasycznym ich rozumieniu. „To [...] bezinteresowne, wewnętrzne obcowanie z prawdą, dobrem i pięknem jest źródłem takiej praxis, w której zawiera się szczególne promieniowanie człowieczeństwa na zewnątrz. Z mocy tego promieniowania powstają czyny i dzieła, poprzez które człowiek najpełniej wyraża siebie. Czyny te i dzieła noszą na sobie również znamię bezinteresowności. Człowiek przekracza w nich granicę tego, co tylko «użyteczne», i wnosi w świat, w realny obszar swego bytowania to, co poza wszelkim u t i l e jest tylko i wyłącznie prawdziwe, dobre i piękne – i zapewnia temu rzeczywiste prawo obywatelstwa w swoim świecie”<sup>21</sup>.

Wychowanie – zarówno w sensie autowychowania, jak i podjęcia odpowiedzialności za drugiego – powinno zatem liczyć się z doświadczaną prawdą o człowieku, a w konsekwencji stać się tejże elementarnej prawdy świadkiem i obrońcą. O wartości wychowania i jego społecznej przydatności decyduje w pierwszym rzędzie fakt respektowania przez nie, tak w teoretycznych założeniach, jak i w praktycznej realizacji, fundamentalnych prawd o godności i wartości człowieka, nie dla jakichś ideologicznych, iluzorycznych racji, ale dla prawdy o wychowanku jako osobie<sup>22</sup>.

<sup>21</sup> Kard. Wojtyła, *Problem konstytuowania się kultury poprzez ludzką praxis*, s. 17.

<sup>22</sup> Zob. Styczeń SDS, *Człowiek w polu odpowiedzialności za siebie i innych*, s. 54.



Ks. Zdzisław CHLEWIŃSKI

## KRYZYS AUTORYTETU?

*Miarą autorytetu nie jest popularność [...]. Autentyczni prorocy każdej epoki krytycznie oceniali współczesne im wzory postępowania moralnego, stwiali sobie i innym wysokie i trudne wymagania.*

Termin „autorytet” można rozważać na wiele różnych sposobów tutaj ujmuję go w szerokim znaczeniu, niekiedy nawet metaforycznym. Wypowiedź moja ma charakter dość luźnych uwag i refleksji. Termin „autorytet” i pochodzące od niego określenia: „autorytaryzm”, „osobowość autorytarna” budzą współcześnie raczej negatywne asocjacje. Przypisuje im się między innymi treści antydemokratyczne, doktrynerskie, fundamentalistyczne. Autentyczny autorytet jest jednak czymś zupełnie różnym od autorytaryzmu, a uznawanie autorytetu w jakiejś dziedzinie nie musi się wcale wiązać z osobowością autorytarną.

Ogólnie rzecz ujmując termin „autorytet” oznacza relację występującą w układzie międzyosobowym, w ramach której jedna z osób lub grup uznaje kompetencje drugiej, ufa jej, szczególnie w zakresie jej kompetencji, czuje wobec niej specyficzny respekt, w pewnym zakresie z nią się identyfikuje, akceptując niektóre jej przekonania, poglądy i postawy moralne.

W różnych dziedzinach istnieją różne autorytety, wybrane ze względu na określone przymioty lub kryteria, na przykład w nauce, sztuce, literaturze, religii, polityce, technice, wychowaniu. U podłoża każdego autorytetu leży z reguły uznanie wysokiej kompetencji. Z każdą z wymienionych sfer może się łączyć szczególnie cenny autorytet moralny.

Autorytetem może być osoba lub grupa osób, instytucja, państwo, partia polityczna, Kościół, a także pewne idee czy wartości intelektualne, na przykład ideologia, nauka, racjonalność. W tym ostatnim przypadku są to autorytety w szerszym, można by rzec, metaforycznym znaczeniu.

Należy odróżnić autorytety jawne i ukryte, autentyczne i fałszywe, tak zwane pseudoautorytety. Nie zawsze łatwo ustalić kryteria pozwalające odróżnić autorytety prawdziwe od fałszywych.

Warto wspomnieć, że badania psychologiczne wykazały, iż istnieją ludzie o wspomnianej już osobowości autorytarnej. Taką osobowość charakteryzuje między innymi submisyjna postawa wobec osób wyżej od niej pod jakimś



względem stojących, podkreślanie swojej wyższości w stosunku do niżej postawionych, niechęć do ludzi należących do innych grup społecznych, narodowościowych i religijnych, sympatia do silnych rządów, mitologizacja przywódców.

## AUTORYTETY WCZORAJ I DZIŚ

Przed drugą wojną światową i zaraz po niej w wychowaniu często podkreślano rolę wzorców moralnych. Były to zwykle osoby darzone szczególnym autorytetem: naukowcy, zwłaszcza wybitni mistrzowie, utalentowani wychowawcy, społecznicy, a w wychowaniu szkolnym romantyczni i pozytywistyczni bohaterowie narodowi, twórcy kultury, inicjatorzy rozwoju gospodarczego. W kulturze były obecne hasła patriotyczne oraz ideały moralnego kształcenia. Organizacje młodzieżowe, na przykład Harcerstwo, Akademicka Sodalizacja Mariańska i różnego rodzaju stowarzyszenia, stawiały swoim członkom wysokie wymagania moralne, zachęcały do rozwijania cnót osobistych i społecznych: prawdomówności, rzetelności, odpowiedzialności za innych, kształcenia charakteru, opiekuńczości, miłości do przyrody. Dużą wagę przykładano do takich haseł, jak „ojczyzna”, „patriotyzm” (być może zawierały one pewne elementy nacjonalistyczne). Była też większa zgodność pomiędzy wychowaniem rodzinnym i wychowaniem szkolnym.

W drugiej połowie XX wieku nastąpiły w kulturze bardzo poważne zmiany. W dużym stopniu zdeprecjonowano dotychczas powszechnie akceptowane hasła, a ponadto w znacznej mierze pomniejszono wagę wartości moralnych, które hasła te wyrażały. W XX wieku byliśmy świadkami pojawienia się i rozwoju dwóch największych i najbardziej zideologizowanych totalitaryzmów politycznych: nazizmu i komunizmu – o wybitnie autorytarnym charakterze. Powszechnie stosowano wówczas różnego rodzaju techniki zniewalające ludzkie umysły, kreowano mity genialnych wodzów i mity rasy bądź klasy społecznej, którym przypisywano dziejowe misje przebudowy świata.

W tym samym wieku, w efekcie szerokiej akceptacji idei demokratycznych (rozwoju świadomości praw człowieka, a także praw mniejszości narodowych i wyznaniowych), antyautorytarnych (głoszonych na poziomie deklaracyjnym), a także liberalnych prądów w kulturze, czyli tak zwanej rewolucji obyczajowej związanej z ruchami kontestacyjnymi w latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych, nastąpiła dewaluacja wielu pseudoautorytetów, ale wystąpiły również silne tendencje do negowania wszelkich autorytetów w dotychczasowej kulturze, wraz z jej wartościami, szczególnie moralnymi. W związku z tym rozpowszechnił się relatywizm i permissywizm moralny.

Wiek XX można bez wątpienia nazwać wiekiem rozwoju nauki. Myślę jednak, że współcześnie nastąpił duży spadek autorytetu uczonych i w ogóle



twórców kultury. Przeminał tak powszechny mit oświeceniowy, zgodnie z którym ludzie wykształceni, „oświeceni” mieli reprezentować wyższy poziom moralny. Jak się okazało – zwłaszcza w przypadku nazizmu i komunizmu – niektórzy wybitni uczeni, pisarze i twórcy kultury wysługiwali się totalitaryzmowi. Często czynili to dobrowolnie, czasami padali ofiarą „zniewolenia umysłu” (o czym pisał Cz. Miłosz w *Zniewolonym umyśle* oraz Z. Najder w *Auto-perswazji*). Uczeni i pisarze okazywali się albo łatwowierni, albo przewrotni. G. B. Shaw po wizycie w Związku Sowieckim wyrażał swój podziw dla osiągnięć stalinowskiego systemu politycznego. Zdawał się nie zauważać faktu głodowej śmierci milionów mieszkańców Ukrainy, którzy wbrew woli Stalina nie chcieli zakładać kolchozów.

Zjawisko upadku autorytetu uczonych widać bardzo wyraźnie w krajach kultury zachodniej. Jak pisze A. Grzegorzczak, życie intelektualne w XX wieku „spadło z piedestału wzniesłego powołania kultywowanego przez moralną elitę i stało się dziedziną walki o zyski”<sup>1</sup>. Oczywiście nie należy idealizować przeszłości: na pewno nie wszyscy wielcy badacze i uczeni poprzednich wieków charakteryzowali się wybitnymi walorami moralnymi. Kultywowano jednak ideał uczciwego, rygorystycznego poszukiwania prawdy.

Współczesne życie intelektualne jest w znacznej mierze zdominowane przez zjawisko konkurencji rynkowej. Bardzo często w konkurencji tej, jak pisze Grzegorzczak, zwycięża nie wartość intelektualna produktu, ale jego „opakowanie”, na przykład wyszukana symbolika, wykresy lub atrakcyjne wyrażenia. Wytwory intelektualne są często efektem mody, „odpowiedzią” na określone zapotrzebowanie. Niektóre dziedziny badań stanowią swoiste tabu, na przykład uczeni z zakresu nauk społecznych nie podejmują niektórych „niebezpiecznych” tematów (z potrzeby bycia „politycznie poprawnym”), można by rzec, że sami wprowadzają cenzurę.

Za bardzo pozytywny natomiast należy uznać fakt, że w wieku XX nauka wytworzyła coś w rodzaju autorefleksji, czyli filozofię nauki. Dzięki temu można było w sposób pogłębiony zbadać poznawcze fundamenty, na których opiera się nauka. Uczeni często nie uświadamiają sobie, że bezwiednie przyjmują systemy różnych założeń metodologicznych, epistemologicznych i ontologicznych, które w znacznej mierze „wyznaczają” ich wizję świata. Często wypowiadają się na różne tematy spoza ich specjalności (filozoficzne, światopoglądowe, etyczne) w taki sposób, jakby prowadzone przez nich badania upoważniały ich do tego typu twierdzeń. Jak wiadomo, możliwości nauki w udzielaniu odpowiedzi na zasadnicze pytania o charakterze filozoficzno-egzystencjalnym są ograniczone. Dość dawno wykazano, że światopogląd naukowy nie istnieje.

<sup>1</sup> A. Grzegorzczak, *Postmodernizm przeciwko prawdzie*, „Ethos” 9(1996) nr 1-2, s. 151.



Jest też zaskakujące to, że niektórzy uczeni, niewątpliwie genialni, często nie potrafią dostrzec własnych oczywistych niekonsekwencji. Dla ilustracji przytoczę dwa przykłady. Z. Freud twierdził, że zasadniczą motywacją ludzkich działań jest zaspokojenie potrzeb seksualnych i agresywnych, nie odwoływał się jednak do tej motywacji wyjaśniając źródła i treść swoich własnych poglądów. Z kolei B. Skinner wyjaśniał wszelkie zachowania człowieka działaniem środowiskowego systemu wzmocnień pozytywnych i negatywnych, jednak w swojej autobiografii mówił o różnych twórczych pomysłach i przypisywał je sobie, choć konsekwentnie powinien był stwierdzić, że zostały one jedynie zdeterminowane za pomocą wzmocnień pochodzących ze środowiska, w którym przebywał. Wiadomo, że umysł ludzki jest stronniczy, dlatego należy być ostrożnym i krytycznym w przyjmowaniu jego produktów<sup>2</sup>.

Inaczej o nauce myślą sami naukowcy, inaczej filozofowie nauki, a jeszcze inaczej ci, którzy nauką się nie zajmują lub czynią to w bardzo ograniczonym zakresie. Należy odróżnić też autorytet uczonych od autorytetu nauki jako ogromnej liczby zweryfikowanych twierdzeń. Wydaje się, iż autorytet nauki jest w świadomości społecznej bardzo wysoki. Określenie jakiejś informacji jako naukowej sprawia, że budzi ona ogólny szacunek i zaufanie. Nauka ma dzisiaj bardzo praktyczne znaczenie. Dzięki swojej pochodnej technice nie tylko bada świat, lecz także go przetwarza. Techniczne konsekwencje nauki wyciskają znacznie silniejsze piętno na mentalności ogromnej większości ludzi aniżeli osiągnięcia teoretyczne, które są z reguły zrozumiałe dla stosunkowo niewielkiej grupy wtajemniczonych.

## AUTORYTET RACJONALNOŚCI

W kontekście tego, co powiedziałem na temat nauki, warto jeszcze rozważyć pojęcie „racjonalności”. Termin ten jest obecny w filozofii oraz w kulturze europejskiej i amerykańskiej od ponad dwóch wieków i cieszy się wciąż niezwykle wysokim autorytetem. To, co jest „racjonalne”, uważa się za godne akceptacji, natomiast to, co jest „nieracjonalne”, na ogół się odrzuca. Neopozytywiści utrzymywali nawet, że to, co wykracza poza aktualne możliwości poznawcze, jest po prostu nieracjonalne, a zatem powinno być traktowane jako nie istniejące. W efekcie tego „racjonalny” świat pozytywistów był dość ograniczony i ubogi, bo musiał być dopasowany do poznawczych możliwości uczonego. Już samo mierzenie poznawalności świata aktualnymi możliwościami poznawczymi jakiejś osoby jest rodzajem irracjonalności. Współczesny rozwój filozofii nauki stopniowo eliminuje elementy irracjonalne w rozumie-

<sup>2</sup> Por. M. Lewicka, *Aktor czy obserwator. Psychologiczne mechanizmy odchylenia od racjonalności w myśleniu potocznym*, Warszawa-Olsztyn 1993.



niu racjonalności. Współcześnie w dalszym ciągu dużym autorytetem cieszy się metoda stosowana w naukach empirycznych, którą traktuje się jako specyficzny wzorzec dla innych typów poznania, nie twierdzi się jednak, że granice metody empirycznej są granicami racjonalności. Metoda empiryczna zachowuje swój autorytet, to znaczy pozostaje ideałem dla innych typów poznania w tym sensie, że w jej przestrzeni zastosowanie łatwo można weryfikować naszą koncepcję racjonalności. Racjonalność obowiązująca w tym obszarze jest „najłatwiejszym” typem racjonalności, to znaczy dysponuje najbardziej efektywnym narzędziem samokontroli. Racjonalność nie ogranicza się jednak wyłącznie do tej przestrzeni. Człowiek racjonalny dąży do zrozumienia wszystkiego, co stanowi dla niego zagadkę, dąży do znalezienia odpowiedzi na wszystkie pytania, które przed nim stają, o ile spełniają one warunki określone przez logikę pytań. Intencje neopozytywistów są dość oczywiste: zastosowali oni zabieg likwidacji niewiadomego, aby nie dać się zwieść różnego rodzaju spekulacjom. W sytuacji, w której coś jest niewiadome, istnieje niebezpieczeństwo uciekania się do wyjaśnień werbalno-spekulatywnych, a to stwarza możliwość odpowiedzi pozornej.

Istotna jest otwartość na to, co niewiadome. Świadomość własnych ograniczeń poznawczych jest częścią racjonalności, ale oznacza również, że ograniczenia należy przekraczać. Trzeba tu jednak mieć pełną świadomość tego, że niewiadome nie muszą być „ukształtowane” na miarę naszych możliwości i bardzo często nie są.

Obszar wiedzy względnie potwierdzonej jest otoczony granicznym obszarem hipotez, poza którym rozciąga się niewiadome. Hipotezy są aktualnie dopuszczalne, o ile istnieje sposób ich rozstrzygnięcia. Możliwości rozstrzygnięć z czasem się powiększają – i to właśnie świadczy o postępie w nauce. W ten sposób zwiększa się powoli przestrzeń wiedzy, a z reguły także przestrzeń pytań i hipotez.

Trafną, moim zdaniem, charakterystykę racjonalności wyraził K. Szaniawski. Według niego myślenie można uznać za racjonalne, jeśli spełnia ono: 1. wymóg ścisłego sformułowania (artykulacji), 2. wymóg konsekwencji logicznej (brak sprzeczności), 3. wymóg należytego uzasadnienia empirycznego. Powyższe wymogi (zwłaszcza 1. i 3.) są bardzo trudne do spełnienia, ponieważ nie ma ścisłych kryteriów poprawności artykulacji, a zatem stosowanie wymogów logiki (w sensie konsekwencji) do wypowiedzi sformułowanych w języku naturalnym może być kontrowersyjne. W związku z powyższym Szaniawski twierdzi, iż granice racjonalności są nieostre, że ma ona raczej charakter wytycznej „zespołu ogólnych wskazań, nie pozbawionych zabarwienia etycznego niż kodeksu dyrektyw, których stosowanie byłoby niejako automatyczne”<sup>3</sup>.

<sup>3</sup> K. Szaniawski, *Racjonalność jako wartość*, „Studia Filozoficzne” 1983, nr 5-6, s. 10.



Pomimo wysokiego autorytetu racjonalności, ludzie – także wykształceni – często ulegają pseudoautorytetom, zwłaszcza tak zwanym bezosobowym siłom potędze władzy politycznej oraz różnego rodzaju psycho- i socjotechnikom. Jak podkreśla Z. Najder, tak zwana inteligencja twórcza łatwiej niż ludzie prości poddała się systemowi komunistycznemu, stosując mechanizmy autoperswazji redukującej lęk przed utratą stanowisk czy możliwości publikowania swoich prac. Warto podkreślić, że w humanistyce czy w naukach społecznych, na przykład w filozofii, istnieją określone „mody intelektualne”. Nie chcę oczywiście wyjaśniać faktów przyjmowania nowych idei jedynie przejściową modą, ale jej elementy tkwią niewątpliwie w szybkim rozprzestrzenianiu się różnych poglądów filozoficznych, ostatnio postmodernizmu. Jak pisze Grzegorz, „Postmodernizm całkiem świadomie zastępuje klasyczny ideał prawdy ideałem zaspokajania potrzeb oraz nie określoną bliżej, ale ważną w praktyce atrakcyjnością. [...] Postmoderniści starają się wykazać, że takiej wartości jak prawda w ogóle nie ma. Pozostaje więc jedynie nie zdefiniowana bliżej użyteczność i jakaś niejasna atrakcyjność intelektualna”<sup>4</sup>. Nowe „mody intelektualne” rozprzestrzeniają się równie szybko jak wszelkie inne mody.

## AUTORYTET W ŻYCIU PUBLICZNYM

Sprawą doniosłej wagi są autorytety polityczne. Osoba ciesząca się autentycznym politycznym autorytetem zwykle posiada zespół cech intelektualnych i osobowościowych, a zwłaszcza szczególne kompetencje przywódcze, dzięki którym potrafi działać na rzecz dobra publicznego, posiada wizję przyszłości oraz umiejętność przyciągania i angażowania innych w realizację celów, które dana grupa uznaje za swoje. Dzięki temu może wpływać na kształtowanie się przekonań i postaw innych osób oraz grup społecznych i motywować je do podejmowania działań zmierzających do osiągnięcia dobra wspólnego. Myślę, że w świecie polityki takich autorytetów jest niewiele. Dlatego wydaje mi się, że tak zwanych mężów opatrznościowych w tej sferze zasadniczo nie ma. W takich epitetach łatwo ujawnia się myślenie życzeniowe, projekcje oczekiwań społecznych. Ludzie w okresach historycznie przełomowych potrzebują często liderów-symboli i dlatego chętnie kreują mity mężów opatrznościowych.

Podobnie przedstawia się sprawa z większością demokratycznie wybranych przywódców politycznych. Jak trafnie określa M. Król, „Kandydaci [na przywódców Z. Ch.] posługują się dla pozyskania głosów demagogią oraz wykorzystują swoje walory zewnętrzne nie mające żadnego związku z talenta-

<sup>4</sup> Grzegorz, art. cyt., s. 152.



mi politycznymi”<sup>5</sup>. W demokracjach z reguły nie wyłaniają się przywódcy najwyższego formatu intelektualnego czy moralnego. Wysokie stanowiska, nawet te obsadzone demokratycznie, nie gwarantują wysokiego autorytetu, zwłaszcza moralnego, choć może się zdarzyć, że niekiedy przywódcy za taki autorytet zostaną uznani.

Czy nastąpił zanik autorytetów? Nie sędzę, by wszelkie autorytety przestały istnieć. Być może mają one inny charakter, są bardziej ukryte, bezosobowe, jak na przykład idea poprawności politycznej (political correctness), autorytet zhipostazowanej opinii publicznej. Dzisiaj ludzie ulegają bezkrytycznie autorytetowi bezosobowych mass mediów, zwłaszcza telewizji, magii gwiazd muzyki pop, narzucających im określony sposób myślenia, wartościowania moralnego i styl bycia. Bezosobowe „autorytety” oddziałują na odbiorców kultury masowej poprzez ukrytą indoktrynację motywowaną głównie względami komercyjnymi, obniżają krytycyzm, propagują konsumpcyjną filozofię życia, kreują „niepotrzebne” potrzeby, a czasem wręcz postawy nihilistyczne. Ludzie stają się jakby „powielani” w swoim myśleniu i wartościowaniu. Należy przy tym podkreślić, że manipulacja świadomością człowieka, na przykład za pomocą mass mediów, realizuje się w postaci ukrytej i anonimowej dominacji urzeczywistnianej bez użycia siły. Wywołuje ona w świadomości odbiorców dwojakiego rodzaju efekty: przekonanie, że rzeczywistość jest taka, jak ją przedstawiają mass media, i że reakcja na tę rzeczywistość zależy od postawy samego człowieka, będącego przedmiotem manipulacji.

### JAKICH AUTORYTETÓW POTRZEBUJEMY?

Myślę, że współczesny świat najbardziej potrzebuje autorytetów moralnych. Miarą autorytetu moralnego jest głównie oddanie się sprawie innych, na przykład obronie skrzywdzonych, głodnych, akceptacja godności i wartości każdego człowieka, także inaczej myślącego, umiejętność zrozumienia i tolerancji wobec przekonań innych, nawet jeśli się ich nie akceptuje. Autorytetami są zwykle osoby, w życiu których nie ma rozdźwięku pomiędzy słowami i czynami, osoby znaczące, które pomogły nam coś zobaczyć, dostrzec pewne wartości, coś zrozumieć, bez których nasza wizja świata byłaby o wiele uboższa. Niektórzy pozostają autorytetami nawet po śmierci, bo myśli i wartości, które po sobie pozostawili, są wciąż żywe i mają ogromną siłę oddziaływania.

Miarą autorytetu nie jest popularność danej osoby, na przykład bycie gwiazdą w mass mediach. Autentyczni prorocy każdej epoki krytycznie oceniali współczesne im wzory postępowania moralnego, stawiali sobie i innym

<sup>5</sup> M. Król, *Słownik demokracji*, Warszawa 1991, s. 33.



wysokie i trudne wymagania, dlatego często otaczało ich niezrozumienie, brak akceptacji, a nawet nienawiść. Natomiast fałszywi prorocy głosili zazwyczaj poglądy łatwe do zaakceptowania, często w atrakcyjnej formie, czasem czynili to z charyzmą nowości i odkrywczości, dlatego było to tak popularne. Chrystus wyraźnie przestrzegał swoich wyznawców przed tego typu głosicielami „prawdy”: „Biada wam, gdy wszyscy ludzie chwalić was będą. Tak samo [...] czynili fałszywym prorokom” (Łk 6, 26).

Jestem przekonany, że niekwestionowane autorytety moralne istnieją. Są to nie tylko osoby powszechnie znane w świecie, ale także wiele zwykłych, anonimowych osób. W motywacji postępowania tych osób jest coś z tego, co stanowi istotę Ewangelii. Takie osoby istnieją w różnych denominacjach religijnych. Nie rezerwuję tego typu autorytetu jedynie dla osób o poglądach teistycznych, ale dla wszystkich, o których wspominamy w tekście mszalnym modląc się „za tych, których wiarę jedynie Ty znałeś”.

Warto jeszcze wspomnieć, że ze względów wychowawczych istotny jest właściwie rozumiany autorytet rodziców. Rodzina jest pierwszym środowiskiem, w którym dziecko nawiązuje relacje społeczne. Rodzice są zwykle osobami znaczącymi dla dziecka, wzorcami osobowości, z którymi dziecko bezwiednie się identyfikuje. Proces ten ma charakter osobowościowotwórczy i jest wychowawczo bardzo pozytywny. Oczywiście istotne jest, aby autorytet rodziców nie miał znamion dominacji negującej lub ograniczającej autonomię dziecka. W wychowaniu ważne jest zjawisko dojrzewania osobowości, a z tym wiąże się eliminacja pseudoautorytetów. Konflikty, które z tego wynikają, są nieodzownymi czynnikami wychowawczymi. Z punktu widzenia autonomii osoby konieczne jest jej wewnętrzne uwolnienie się od autorytetów zewnętrznych, opartych często na ukrytej indoktrynacji. Ze względu jednak na swą zasadniczą ograniczoność człowiek jest nadal zmuszony w wielu dziedzinach polegać na odpowiednio dobranych i kompetentnych autorytetach, na przykład na zdaniu rzeczoznawców. Uznanie takich autorytetów musi jednak mieć swoje źródło w możliwie racjonalnych podstawach. Każdy autorytet wychowawczo twórczy i atrakcyjny, a tym bardziej autentyczny moralnie, religijnie oraz naukowo, wyzwala inicjatywę samowychowania i własnego twórczego rozwoju (autorytet wyzwalający jest przeciwieństwem autorytetu ujarzmiającego). Dojrzałe podejście do autorytetu zakłada wprawdzie uznanie wartości, z powodu której dana osoba stała się autorytetem, ale nie wyklucza widzenia w niej również stron słabych – dopuszcza zatem krytyczne uwagi, dyskusję i dialog. Nie należy ubóstwiać żadnego autorytetu. Jest tylko jeden Mistrz, który nam powiedział: nikogo nie nazywajcie mistrzami (por. Mt 23, 10).







**ANKIETA „ETHOSU”  
CZY KRYZYS AUTORYTETU?**







## OD REDAKCJI

Późną wiosną 1996 roku, przygotowując monograficzny numer „Ethosu” poświęcony autorytetowi, wysłaliśmy do kilkudziesięciu osób trzy pytania. Oto one:

1. Czym jest autorytet? czyli: co to znaczy być prawdziwym autorytetem? Czym był autorytet niegdyś, a czym jest dziś?
2. Czy zgadza się Pani/Pan z twierdzeniem, że w naszym wieku nastąpiło znaczne osłabienie roli autorytetu, a jeśli tak, to jakie są przyczyny tego procesu?
3. Czy w opinii Pani/Pana istnieją dziś niekwestionowane autorytety? lub: czy potrzebujemy dziś takich autorytetów?

Ilościowo raczej skromny owoc tego przedsięwzięcia – prezentujemy go poniżej – okazał się nieoczekiwanie reprezentatywny dla środowiska „Ethosu”. Otrzymaliśmy szerokie pasmo stanowisk na temat wartości i roli społecznej autorytetu: od pełnej afirmacji zarówno autorytetu osobowego, jak i instytucjonalnego – po ich zakwestionowanie. Charakterystyczne jednak jest to, że ostatecznie, wydawałoby się skrajne, stanowisko (prof. A. Grzegorzcyka) akcentuje nic innego, jak autorytet dobrze uzasadnionej p r a w d y, której wartość stanowi wszak fundament wszelkiego autorytetu racjonalnego.

Podjmując temat skomplikowanej sytuacji autorytetu w naszych czasach większość respondentów wskazuje na masowe zjawisko u p a d a n i a fałszywych autorytetów, których siła płynęła między innymi z zakotwiczenia w systemie totalitarnym. Przeważa pozytywna ocena tego zjawiska. Mniej pośród odpowiedzi na Ankietę znajdziemy konstatacji, że owa fala przewartościowań, u której podstaw tkwi odzyskane przez ludzi poczucie wolności, spowodowała „po drodze” znaczne zakwestionowanie autorytetów prawdziwych stanowiących filary każdego normalnie funkcjonującego społeczeństwa. Istnieje natomiast wśród respondentów zgoda co do roli mass mediów w procesie obalania oraz kreowania autorytetów społecznych. Przeważa negatywna oce-



na tego sektora opiniotwórczego. Pojawia się kategoria *idola*, zastępującego autorytet.

Konkluzja Ankiety nie jest jednak sądem przeciwko autorytetowi. W większości zostaje wyrażone przekonanie, że w dzisiejszej epoce, afirmującej pluralizm, demokrację i tolerancję, nie osłabła ludzka potrzeba autorytetu. Jest ona zakorzeniona zarówno w złożoności dziedziny wiedzy, jak i w postępującym rozproszeniu aksjologicznym i braku orientacji moralnej we współczesnym świecie. Wielu respondentów wskazuje na to, iż ostatecznym fundamentem wartości autentycznego autorytetu osobowego może być tylko Bóg.



Paweł BORTKIEWICZ TChr

## AUTORYTET BOŻY A LUDZKI

Problem autorytetu jest problemem sięgającym w głąb kultury i stylu myślenia (mentalności). Trudno zatem rościć sobie pretensje do zgłębienia tak wielkich obszarów. Niech to w jakiejś mierze wytłumaczy nieporadność poniższych refleksji.

1. Pytanie o to, czym jest autorytet, wiąże się w płaszczyźnie historycznej i społecznej, a także psychologicznej, z kwestią ujętą jako drugie pytanie: czy prawdą jest, że w naszym wieku nastąpiło osłabienie roli autorytetu? Stąd próba łącznego potraktowania obydwu kwestii.

Pytając o autorytet pytamy najpierw o sytuację człowieka wobec autorytetu. Można ją opisać w kategoriach dialektyki odczuwania tajemnicy prowadzącej aż do lęku oraz odczuwania tajemnicy wiodącej ku nadziei. Pierwotna sytuacja człowieka wobec autorytetu zdaje się być kontemplacją tajemnicy odsłaniającej nadzieję.

Nie sposób tutaj streszczać całego pasma dziejów, w których człowiek postrzegał tajemnicę świata, usiłując ją odczytać w miarę ograniczonych możliwości. Ta postawa lektora rzeczywistości miała w sobie wiele pokory, czyli autentyzmu bycia, prawdy istnienia. Autorytet był przede wszystkim atrybutem Boga – Artysty i Władcy (by przywołać piękne Tomaszowe wskazania w kontekście rozważań na temat Boga Prawodawcy). Każdy autorytet ludzki był też w głębokim sensie pochodną tego najbardziej podstawowego Autorytetu. Lektura dzieł Autorytetu prowadziła do tego, co trzeba nazwać bojaźnią Bożą.

Ta wizja świata – jak powszechnie wiadomo – uległa destrukcji. Przyczyn tego stanu rzeczy wydaje się być przynajmniej kilka. Niekiedy ujmuje się je w kategoriach przejścia od filozofii bytu do filozofii świadomości (podmiotu). Jeśli nawet intencją Kartezjusza nie było dokonanie subiektywizacji rzeczywistości, to trzeba dostrzec, że faktycznie zarówno subiektywizacja, jak i relatywizacja – stały się faktem. Inna istotna przyczyna to wielowiekowy konflikt wiary i nauki, w ramach którego dokonano szeregu cennych demitologizacji



rzeczywistości, ale wnioski z tego procesu bywały (i bywają) nadmiernie upraszczane i uogólniane (co tworzy nowe mity).

Można chyba stwierdzić, że efektem tych procesów – niejako ujednoliconych we współczesnej sekularyzacji – stał się sekularyzm. Wedle słynnej formuły wyraża on życie człowieka tak, jakby Bóg nie istniał. Deistyczna, a nawet ateistyczna wizja świata nie wyrugowały z niego tajemnicy. Przeciwnie – uczyniły ją jeszcze bardziej dobitną w wyniku procesów poznania. Tym razem jednak konsekwencją tego stanu rzeczy stał się lęk. Pozwolę sobie przywołać w tym miejscu słowa komentarza kardynała Ratzingera do książki Jana Pawła II *Przekroczyć próg nadziei*: „W przeszłości krytycy religii wysunęli tezę, że Boga i bóstwa stworzył strach. Dzisiaj przekonujemy się, że jest odwrotnie: eliminacja Boga zrodziła strach, który czyha na dnie współczesnej egzystencji. Człowiek lęka się dzisiaj, że Bóg może istnieć naprawdę i że jest groźny. Boi się samego siebie i straszliwych możliwości, jakie nosi w sobie. Boi się mrocznego i nieprzewidywalnego wymiaru świata, którego nie przypisuje już racji miłosnej, lecz grze przypadku i zwycięstwu silniejszego”.

Właśnie „gra przypadku i zwycięstwo (zwycięstwa) silniejszego” zdają się dzisiaj stanowić substytut autorytetu. W takim jednak ujęciu sytuacja człowieka pozostaje narażona na ewidentny lęk, czego potwierdzeniem jest zdemaszkowana przez Papieża „kultura śmierci”.

Konkludując, trzeba chyba podkreślić, że proces kryzysu autorytetu jest w kulturze europejskiej zjawiskiem długotrwałym. Jego najgłębszą przyczyną, w moim przekonaniu, jest programowa niewiara w możliwość poznania Boga (prawdy o Nim) i człowieka jako imago Dei.

2. Nie będę oryginalny, gdy potwierdzę, że bezwzględny autorytetem jest Jan Paweł II. Jest kimś, kto – wbrew współczesnej kulturze i mentalności – usiłuje przywrócić właściwe miejsce rzeczywistości, człowiekowi, życiu. Czyni to wszystko w oparciu o najpierwszy z pierwszych fundamentów rzeczywistości – osobowego Boga. Całe papieskie nastawienie wobec misterium Boga i świata jest naznaczone nadzieją, a nawet czymś więcej niż nadzieją. On jest po jej drugiej stronie – po stronie prawdy, która z nadziei wyrasta, i pragnie przekonać do tej „strony” nas, zagubionych, szukających, złęczonych.

Jeszcze jedno. Papież jest – jak określił go z szacunkiem jeden z jego oponentów – „Nauczycielem myślenia”. Tutaj kryje się absolutna wielkość tego człowieka, który wzorem największych autorytetów historii (od Platona poczynając) nie zmusza, lecz zaprasza do drogi w stronę prawdy i dobra. Dlatego tak niezmiennie fascynuje.



Elżbieta ADAMIAK

## MISTRZ I ŚWIADEK

Autorytet – wpływ, znaczenie, uznanie, poważanie, władza. Czy autorytet jako taki jest wartością? Czy jest raczej formą uznania jakiejś wartości, to znaczy wartości osoby, instytucji, pisma, które właśnie stanowią dla kogoś autorytet? Czy warto walczyć o to, by uznawana była sama „instytucja” autorytetu?

W jakimś sensie obalanie zastanych autorytetów jest elementem rozwoju dojrzałej osobowości, a także fazą rozwoju wszelkich doktryn. Pozytywnym zjawiskiem jest też demaskowanie fałszywych autorytetów oraz relatywizowanie tych, które niesłusznie zostały uznane za absolutne. Te procesy powinny jednak służyć odkrywaniu autorytetów prawdziwych.

Nie uważam zatem, by kryzys wartości autorytetu był jakimś szczególnym wyznacznikiem XX wieku. Podobne procesy kształtują całą historię ludzką. Charakterystyczne dla naszego wieku są jednak dwa związane z tym zjawiska. Po pierwsze, dzięki niespotykanemu dotąd rozwojowi technik komunikacji międzyludzkiej kwestionowanie autorytetów posiada nieznany dotąd stopień powszechności. Stąd mało autorytetów powszechnie uznawanych. (Co zresztą uznać za miarę owej „powszechności”?) Zarazem równie wielkie są możliwości manipulacji – działania na szkodę prawdziwych autorytetów lub też tworzenia fałszywych, promowania idoli zajmujących niejako miejsce autorytetów.

Drugą ważną cechą charakterystyczną dla dwudziestowiecznego podejścia do autorytetów jest brak zaufania do instytucji. Zanikło niemal poczucie jakiegoś autorytetu należącego się komuś z racji sprawowanego przez niego urzędu.

Wydaje mi się jednak, że nadal potrzebujemy autorytetów, tak jak potrzebujemy szacunku okazywanego sobie nawzajem. Autorytet jest bowiem formą okazywania szacunku dla drugiego. Tyle że mądrzejsi o kolejne gorzkie doświadczenia historii XX wieku jesteśmy coraz bardziej w stosunku do nich podejrzliwi. Dlatego uznawane są raczej takie autorytety, których wiarygodność jest „sprawdzalna”, to znaczy o ograniczonym zasięgu oddziaływania: autorytety w danej dziedzinie, których klasę są w stanie docenić jej adepci i znawcy, albo autorytety uznawane przez jakieś grupy społeczne. Nazwałabym je autorytetem mistrza i autorytetem świadka.

Oddzielnym problemem – nie poruszonym w Ankiecie – jest kwestia autorytetu Kościoła lub raczej autorytetu w Kościele. Wiek XX to przecież wiek Soboru Watykańskiego II i związanych z nim przemian wizji Kościoła, które przez niektórych zostały uznane właśnie za odrzucenie uświęconych wiekową



tradycją autorytetów! Dwie sprawy wydają się szczególnie ważne dla poruszanej przez nas tematyki. (W ramach tej ankiety zdołam je jedynie nazwać.) Sobór wyraźnie postawił na pierwszym miejscu w nauczaniu Kościoła autorytet Pisma świętego. Przez nie – wierzymy – przemówił Bóg. Ono więc wyznacza wagę przypisywaną wypowiedziom innych autorytetów. Ponadto, Sobór uznał zapomniany dar autorytetu świeckich – również w sprawach wiary: „Chrystus, Prorok wielki, który zarówno świadectwem życia, jak mocą słowa ogłosił Królestwo Ojca, pełni swe prorocze zadanie [...] nie tylko przez hierarchię, która naucza w Jego imieniu i Jego władzą, ale także przez świeckich, których po to ustanowił świadkami oraz wyposażył w zmysł wiary i łaskę słowa, aby moc Ewangelii jaśniała w życiu codziennym, rodzinnym i społecznym” (KK, nr 35).

Czy my, wierni, członkowie Kościoła, słuchamy przede wszystkim słowa Bożego i czy potrafimy rozpoznać i uznać dary poszczególnych osób, niezależnie od tego, jakie urzędy lub posługi sprawują?

Bohdan POCIEJ

## POTRZEBA WIELKICH AUTORYTETÓW

1. Co to jest autorytet? Słownikowe definicje („ogólnie uznana czyjaś powaga, wpływ, znaczenie [...] człowiek, instytucja, doktryna, pismo itp. cieszące się w jakiejś dziedzinie lub opinii pewnych ludzi szczególnym uznaniem, poważaniem” – *Słownik języka polskiego*, PWN 1978), schematyczne, szablonowe, nie zadowolą nas.

Zwracam najpierw uwagę na charakterystyczną dwuznaczność samego pojęcia:

- autorytet jako przymiot, cecha, właściwość (mieć autorytet, cieszyć się autorytetem),

- autorytet jako podmiot własności (być autorytetem).

Nasuwa się też istotne rozróżnienie na:

- autorytet osobowościowy,

- autorytet instytucjonalny,

- autorytet ideowy, idei (idee i ich „nośniki” – także w postaci dzieł sztuki).

Mnie interesuje tutaj głównie autorytet o s o b y, bliski pojęciu „wzorca osobowego”. Ktoś wskazujący właściwą drogę życia, określający postawę duchową, dający przykład słusznego postępowania w kwestiach najbardziej zasadniczych.



Aby taki autorytet mógł istnieć i w pełni oddziaływać musi być żywy, konkretny, realnie istniejący. Ale w swoim istnieniu musi być maksymalny: wyrazisty, mocny, odrębny, górujący nad całą przeciętnością otoczenia, jednym słowem: winna to być wybitna, wielka o s o b o w o ś ć.

Osobowość taka musi budzić bezwzględne zaufanie, chęć całkowitego jej zawierzenia. W ten sposób autorytet spełnia – w ziemskim, doraźnym wymiarze – odwieczną ludzką tęsknotę do absolutyzmu wartości. Wszelako to właśnie w tym spełnianiu tęsknoty do aksjologicznego absolutu kryje się też pewne niebezpieczeństwo: groźba wypaczenia w wiarę ślepa i bezrozumna, która znosi autorytet pojęty jako dobro i prowadzi do zła zniewolenia (źródło totalitaryzmu).

Wiara w autorytet jest wiarą dobrą tylko wtedy, gdy opiera się na pełnym zrozumieniu (lub przynajmniej wynika z dążenia do niego). W przyjmowaniu autorytetu i poddawaniu się jego działaniu wszelkie emocje, uczucia – jakkolwiek ważne – grają zawsze rolę wtórną. Decyduje r o z u m, intelektualne rozeznanie. I całkowicie w o l n y wybór, niczym nie przymuszona akceptacja.

Istnieje (istniała?) hierarchia autorytetów, a przede wszystkim ich dwustopniowość:

- autorytety moralne, wzorce etyczne (egzystencjalne),
- autorytety „częstkowe”, w poszczególnych dziedzinach kultury (kulturę pojmuję maksymalnie szeroko): filozofii, nauki, sztuki, rzemiosła, zawodów...

Z pojęciem autorytetu wiąże się (wiązało?) pojęcie m i s t r z a (w relacji mistrz – uczeń) – duchowości, życia, sztuk, rzemiosł.

Jeszcze jedno ważne rozróżnienie dotyczące zakresu oddziaływania autorytetów:

- rodzina jako podstawowa komórka, mikrosfera oddziaływania autorytetu rodzicielskiego,
- makrosfery oddziaływania: Kościół, państwo, różne organizacje, środowiska, kręgi różnych dziedzin kultury.

Samo pojęcie autorytetu nie zmienia się zasadniczo od czasów starogreckich. Zmienia się tylko rola autorytetu i jego funkcje – w komórkach, kręgach i układach społecznych.

2. Czy następuje obniżanie rangi autorytetów dzisiaj? Przede wszystkim w tej pierwszej naczelnej sferze: w a r t o ś c i e t y c z n y c h, w zakresie a u t o t y t e t ó w w i e l k i c h. Całkiem dobrze bowiem funkcjonują autorytety małe i pomniejsze, w rozmaitych dziedzinach życia społecznego. Autorytety więc rozdrobniły się na niezliczoną ilość „wąskich specjalności”. Natomiast bardzo poważny, nigdy dotąd w dziejach cywilizowanej ludzkości nie spotykany, jest kryzys, wręcz zanik autorytetów wielkich, przy rozkwicie autorytetów pozornych (w religiach, sztukach). Przyczyny tego kryzysu są tak liczne i różne, że wymienić tu mogę tylko, moim zdaniem, najważniejsze. A więc:



- zanik wybitnych i wielkich osobowości w ogóle,
- bolesne doświadczenia totalitaryzmów z ich fałszywymi autorytetami,
- rosnąca gęstość skupisk ludzkich w obszarach supercywilizacji,
- dominacja cywilizacji technicznej nad kulturą humanistyczną (z którą wielkie autorytety są ściśle związane),
- mass media – jako owoc cywilizacji technicznej – mające wartości kultury na łatwostrawną papkę.

3. Autorytetów wielkich – poza jednym: papieżem Janem Pawłem II – nie widzę dziś i nie słyszę o nich. Wszyscy moi najwięksi mistrzowie ducha, umysłowości, myśli, życia już nie żyją – od tysięcy, kilkuset, kilkudziesięciu czy kilku lat: Platon, św. Tomasz, Mistrz Eckhart, Kochanowski, Monteverdi, Leibniz, Bach, Novalis, Mickiewicz, Hegel, Schelling, Brahms, Mahler, Rilke, Kafka, Leśmian, Husserl, Ingarden, Lutosławski...

A potrzeba wielkich autorytetów jest dziś paląca – jak nigdy dotąd. Bez nich – w ich właściwym rozumieniu – społeczeństwa i narody pod względem ducha i umysłu ubożeją, jałowiejają, choćby nie wiem jak były materialnie bogate.

Czy autorytety wielkie kiedyś się odrodzą? Nie wiem. Wątpię. A jeżeli – to na pewno już nie w naszym wieku.

Ks. Jerzy SZYMIK

## NIEZMIENNA POTRZEBA ŚWIATŁA

Czym jest autorytet? Samo pojęcie autorytetu wywodzi się, jak wiadomo, z łaciny i jest źródłowo synonimem (mniej więcej) „powagi moralnej”. Sądzę, że w rozumieniu terminu należy zaufać słownikom, które rozjaśniając sens tego słowa akcentują – dość zgodnym chórem – głównie takie pasma znaczeniowe, jak „ogólnie uznana czyjaś powaga, wpływ, znaczenie, mir”. A rzecz może dotyczyć „człowieka, instytucji, doktryny, pisma”. I to – dodajmy – w różnych dziedzinach, w różnych gremiach, w różnych opiniach. Autorytet, jak wyjaśniają słowniki, „się ma, zdobywa, utrzymuje, podważa, traci”. Autorytet „orzeka”, autorytetem ktoś „się cieszy”...

Co to znaczy być prawdziwym autorytetem? Trudne to pytanie... Wątpię, czy jest w ogóle możliwa jednoznaczna odpowiedź. Semantycznie i merytorycznie do istoty „bycia autorytetem” zdaje się należeć (ex definitione?) jakiś rodzaj ogólności, szerszego oddziaływania. Autorytetem jest się jakoś szerzej („ogólnie uznana powaga”). Ale chyba jednak nie bez wyjątku, nie bezwzględnie



dnie. Istnieją przecież wzorce-autorytety na skalę mikro, na skalę osoby, na skalę mniejszą niż „ogólnie uznana powaga”.

Z jeszcze innej strony istnieje przecież we współczesnym procesie „destrukcji autorytetów” („epoka zmierzchu bogów”, czyż nie kapitalne określenie przemian społeczno-politycznych przełomu lat osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych?) aspekt wyraźnie pozytywny, katarski, niejako. Proces, o który dopominali się wszyscy prorocy znani z kart Starego Testamentu: trzeba usunąć bożki, by w pełni zajaśniał Bóg. Tak że pewien (jaki? – to niełatwe pytanie...) rodzaj demistyfikacji idoli jest niewątpliwie pożądany, a zwłaszcza quasi-autorytetów.

Czy w naszym wieku zmalało zapotrzebowanie na autorytet? Niekoniecznie. Zjawiska, które skłaniają do twierdzącej odpowiedzi na to pytanie, są – w moim przekonaniu – często tylko naskórkowe. Od dwudziestu prawie lat pracuję z młodzieżą. W tym czasie zmieniło się tak wiele, zwłaszcza – z kilkunastu co najmniej przyczyn – rozwinął się przecież niebywale proces postmodernistycznego rozszczepiania świata i „podmywania fundamentów” (również tych pod „cokołami autorytetów”...). A jednak – choć pracuję już z dziećmi „moich dzieci” z drugiej połowy lat siedemdziesiątych – „to” jest zawsze takie samo. To znaczy młody człowiek jest stale tak samo głodny wzorca osobowego (właśnie! – choć może nie zawsze „męża opatrnościowego”). I to niezależnie od tego, w jakich przebraniach pojawia się cała ta sprawa. Czy będzie mowa o guru, czy o kimś zupełnie innym, zawsze będzie chodziło o mistrza. O autorytet w szkole życia. O kogoś, kto potrafi pokazać (wy tłumaczyć), jak żyć, kto byłby kompasem i światłem w labiryncie życiowych dróg, komu można by zaufać.

Zmienia się co sezon sposób „grymaszenia” młodych, ale ów głód autorytetu jest niezmienny. Nic się tu nie zmienia, bo zmienić się nie może – twierdzą bowiem, że rzecz dotyczy natury ludzkiej. Do tej właśnie sfery wrażliwości i potrzeb młodych po mistrzowsku odwołuje się Jan Paweł II w swoich kontaktach z nimi. Kiedy ma się osiemnaście lat, wyraża się potrzebę proroka „bez skrępowania”. To nie jest czas ani gorzkości, ani cynizmu. Te zaczynają się pojawiać w późniejszych stadiach i formach życia – niezależnie od epoki.

Niebezpieczne, moim zdaniem, jest natomiast to, że dziś (po 1989 roku) o „powadze autorytetu” niekoniecznie decydują dobroć i mądrość, ale nierzadko blichtr. Czyli że wystarczy świecić „złudnie” – światłem sztucznym, skierowanym w ślepe uliczki – by grać rolę lampy autorytetu.

Tak, „niekwestionowanych” autorytetów chyba już nie ma. To cecha epoki, cena kultowego stosunku do pluralizmu. Na pewno jednak autorytetu pragniemy i potrzebujemy. Człowiek będzie potrzebował światła zawsze, w każdym czasie naszego świata. I to światła na własną (ludzką) miarę – światła człowieczej powagi. Potrzebuje nie reflektora, ale lampy, ognia.



Na koniec interesująca, mam nadzieję, i wielce symptomatyczna obserwacja z mojego podwórka naukowych badań. Rzecz dotyczy dziejów metodologii refleksji teologicznej. Oto w XVI wieku diametralnie i dramatycznie rozchodzą się drogi metodologicznych modeli teologii katolickiej i protestanckiej. Ojcowie reformacji, za Melanchtonem, porządkują główne artykuły wiary według ich treści i na tej podstawie – abstrahując od teologicznych autorytetów! – konstruują fundamenty metodologii teologii „zreformowanej”. Katolicka teologia potrydencka (Melchior Cano) „kontrreformacyjnie” porządkuje loci theologici nie według ich treści, ale według kryterium powagi stojącego za nimi autorytetu. Upraszczając nieco: w pierwszym przypadku o randze twierdzenia decyduje odpowiedź na pytanie: „co (zostało powiedziane)?”, w drugim zaś – odpowiedź na pytanie: „kto (powiedział)?” Cano, za Rudolfem Agricolą i Franciszkiem z Vitorii, precyzyjnie rozróżnia pomiędzy autorytetami Boskim i ludzkim, kościelnym i naukowym itp., budując imponującą, hierarchicznie uszeregowaną drabinę „teologicznych autorytetów” stanowiących zbiór miejsc teologicznych od Pisma świętego i *Auctoritas Traditionum Christi et Apostolorum* poczynając. Oczywiście, to nie tak, że odtąd dla protestantów przestał się liczyć autorytet, a dla katolików treść, ale jednak znamienne przesunięcie akcentów stało się faktem.

Jestem jak najdalszy od wyciągania pośpiesznych i tanich wniosków z opisanych wyżej „przypadłości” teologicznej metodologii. Ale nieodparcie przypomina się w tym miejscu znana formuła istotowo związana ze współczesnym ruchem ekumenicznym: „pojednanie chrześcijaństwo fundamentem zjednoczonej Europy”. Może również w tej sferze problematyki wartości i kryzysu autorytetu w naszej kulturze – związek między stanem zdrowia chrześcijaństwa a stanem i kształtem cywilizacji współczesnej jest głębszy i bardziej fundamentalny (organiczny!), niż się pozornie wydaje? Ba, może akurat jest to więź pierwszorzędna?...

Zygmunt PERZ SJ

## AUTORYTET, JEGO UWARUNKOWANIA I NIEODZOWNOŚĆ

Istota autorytetu polega na relacji oddziaływania określonej osoby na postępowanie odbiorcy (jednostki lub społeczności), z uwagi na pewną doskonałość, dzięki której ta osoba zyskuje pozycję wyższości. Wprawdzie mówi się również o autorytecie prawdy i prawa, rozumu i sumienia, ale mówi się o tym w znaczeniu przenośnym, ponieważ nie ma tutaj relacji osobowego wpływu.



Jeśli zaś chodzi o autorytet takich instytucji, jak państwo, Kościół, sądy itp., to sprowadza się on do jednostkowego lub kolegiального oddziaływania osób fizycznych lub moralnych.

Z uwagi na rodzaj dobra, które stanowi podstawę do zaistnienia międzyosobowej relacji wyższości, można wyróżnić następujące rodzaje autorytetów:

– autorytet wiedzy, w szerokim tego słowa znaczeniu, a więc wiedzy teoretycznej i praktycznej, doświadczenia i mądrości życiowej, kompetencji zawodowej itp.;

– autorytet doskonałości lub wartości moralnej danej osoby. Podstawę tego autorytetu stanowi doskonałość postępowania tej osoby, tak że staje się ona wzorcem dobrego człowieka;

– autorytet władzy, także w szerokim znaczeniu, w praktyce życia sprowadzający się do autorytetu przełożonego. Podstawą i źródłem tego autorytetu jest określona funkcja lub stanowisko w życiu społecznym.

Niewątpliwie autorytet władzy wiąże się ściśle z autorytetem prawa jako źródłem zobowiązania, którego wyrazicielem jest przełożony. Ponadto istnieje tendencja do uzależniania autorytetu przełożonego od jego wiedzy oraz doskonałości moralnej. Doceniając doniosłą rolę tej zależności dla skutecznego oddziaływania przełożonego, należy jednak pamiętać, że istota autorytetu władzy polega na upoważnieniu do sprawowania rządów z tytułu powierzonej funkcji lub stanowiska w danej społeczności.

Zaistnienie relacji autorytetu wiąże się ściśle z jego przeżywaniem w świadomości zarówno nosiciela, jak i odbiorcy. W ten sposób kształtuje się autorytet w znaczeniu subiektywnym, który zależy od wielu czynników, a zwłaszcza od akceptacji ze strony adresata. W tym miejscu należy podkreślić, że uznanie jakiegokolwiek autorytetu bez wewnętrznego przeświadczenia jest moralnie nie do przyjęcia, jako niegodne człowieka.

Uznanie autorytetu przez odbiorcę zależy bezpośrednio od stanu jego świadomości (poznania) oraz postawy woli. Z kolei od jego akceptacji zależy w znacznym stopniu oddziaływanie, czyli funkcjonowanie i operatywność autorytetu. Dzieje się tak niezależnie od rodzaju autorytetu, szczególnie jednak odnosi się do autorytetu przełożonego jako osobowego autorytetu władzy, ponieważ jego akceptacja pozostaje w bezpośrednim związku z możliwością przeświadczenia odbiorcy o ograniczeniu jego wolności.

Oddziaływanie autorytetu przełożonego zależy zazwyczaj również od sposobu sprawowania władzy. I tak akceptacji autorytetu sprzyja komunikacja osób ożywiona wzajemną postawą dialogu, troska o właściwy przepływ informacji, wyzwalanie inicjatywy oraz wdrażanie do odpowiedzialnego uczestnictwa w życiu społeczności w myśl zasady pomocniczości. Te przejawy sprawowania władzy świadczą o nieodzownym i racjonalnie uzasadnionym zaufaniu przełożonego do odbiorców jego autorytetu. Polega ono na zdolności podejmowania roztropnego ryzyka i na wytrwałej cierpliwości. Z kolei wyrozumiała



dobroć przyczynia się do powstania sprzyjającej atmosfery i ułatwia rozładowywanie pojawiających się napięć. Bez życzliwej dobroci bowiem trudno przełamać uprzedzenia, które uniemożliwiają wzajemne zrozumienie.

Zaufanie do przełożonego wiąże się z przestrzeganiem przez niego własnych kompetencji. Przejawia się to w świadomości granic własnego autorytetu, która chroni go przed nadużywaniem władzy. Chodzi w tym przypadku także o umiejętność współdziałania i wzajemnego poszanowania między autorytetami różnego stopnia. Nieprzestrzeganie bowiem własnych kompetencji podważa autorytet władzy, podobnie jak roszczenie do autorytetu wiedzy z tytułu posiadania władzy.

Oprócz świadomości i przestrzegania granic własnych kompetencji sprawowaniu władzy powinien towarzyszyć duch poszanowania godności człowieka. Nieodzownym zaś gwarantem takiego stylu sprawowania władzy jest postawa służby. Im bardziej ta służba przejawia znamiona bezinteresownej życzliwości oraz pogody ducha, tym bardziej sprzyja akceptacji autorytetu.

Przedstawione powyżej racje wskazują na wewnętrzne uwarunkowania autorytetu. Szczególnie dochodzą do głosu w związku z autorytetem władzy, który z uwagi na swoje uzasadnienie, przejawia znamię autorytetu zewnętrznego w odróżnieniu od autorytetu wiedzy i moralności, które jawią się jako autorytety wewnętrzne, ponieważ ich podstawę stanowią cechy własne danego człowieka.

Współcześnie mówi się o kryzysie wszelkich autorytetów. Przyczyną tego stanu są, jak się wydaje, nie wewnętrzne uwarunkowania autorytetów, lecz podanie w wątpliwość ich racjonalnych podstaw. Do kryzysu autorytetu przełożonego niewątpliwie w znacznie większym stopniu przyczyniły się ideologie i ustroje totalitarne, wykorzystujące władzę i prawo do zbrodniczych celów z ludobójstwem włącznie, niż osobiste słabości rządzących.

Z kolei wydaje się, że z racji upowszechnienia wykształcenia i pod wpływem środków społecznego przekazu wiele ludzi, zwłaszcza młodych, nie odczuwa dziś potrzeby osobowych autorytetów wiedzy, ponieważ są przeświadczeni, że wiedzą sami i lepiej.

Jeśli chodzi o kryzys autorytetu doskonałości moralnej, to wiąże się on niewątpliwie z lekceważeniem priorytetu dobra odpowiadającego godności człowieka – ważne staje się to, co wydaje się doraźnie i materialnie korzystne.

U podstaw współczesnego kryzysu autorytetów daje się zauważyć *p o s t a - w a s u b i e k t y w i z m u*, w której nie liczy się obiektywna prawda o człowieku i hierarchii dóbr. Przy takim zaś założeniu wszelki autorytet jawi się jako zagrożenie dla subiektywnie przeżywanej autonomii człowieka. Tymczasem zarówno poznanie, jak i postępowanie człowieka kształtuje się pod wpływem otoczenia zewnętrznego. Dlatego człowiek, niezależnie od jego woli, podlega wpływom różnych autorytetów. Źle się dzieje, gdy nieświadomie ulega wpływom fałszywych autorytetów, które stają się dla niego idolami.



Człowiek, jako istota z natury społeczna, potrzebuje autorytetu w życiu osobistym i zbiorowym. Owszem, zapotrzebowanie na autorytety zmienia się w zależności od wieku, wykształcenia i osobowej dojrzałości. Niemniej jednak normalne życie i prawidłowy rozwój osób oraz społeczeństw bez odpowiednich autorytetów stają się niemożliwe. Dlatego obiektywnie uzasadnione autorytety należy uznać za nieodzowne.

Norman DAVIES

## AUTORYTET I KRYTYCYZM

Ankieta „Ethosu” mówi o trzech pytaniach o autorytecie, a jednak przedstawia ich osiem. Przypomina to historię o trzech rodzajach matematyków: o tych, którzy umieją liczyć i o tych, którzy nie umieją liczyć.

1. Autorytet jest kategorią moralną, która figuruje w szczególnym rodzaju stosunków międzyludzkich, gdzie jedna partia (albo jednostka, albo wspólnota) uznaje zwierzchnictwo drugiej. Autorytet jest uruchomiony przez czyn uznania. Autorytet nie uznawany pozostaje jako „wishful thinking”, czyli fikcja istniejąca wyłącznie w wyobraźni tego, który by chciał władać. Autorytet udziela uznanym osobom prawa do wypowiedania zdań obowiązujących w danej dziedzinie lub do decyzji wykonawczych.

Natomiast czyn uznania może być przymusowy albo dobrowolny. W wojsku na przykład regulaminy i sankcje dyscyplinarne zmuszają żołnierza do uznania autorytetu oficerów i do wypełniania ich rozkazów. Żołnierz nie ma wyboru. Jest skazany na posłuszeństwo niezależnie od tego, czy oficer jest godnym człowiekiem i czy rozkaz jest sensowny. W życiu cywilnym system prawny może być używany do tego, aby zmusić obywatela do uznania władz, które ustanawiają prawo i kontrolują sądownictwo. Obywatel łamiący prawo daremnie protestuje przed sędzią, że władza i prawo są niesprawiedliwe (szczególnie tam, gdzie obiektywnie ma rację). W życiu kościelnym świecki musi przyjąć decyzję kleru, niezależnie od tego, co czuje w sercu, czy decyzja jest słuszna, czy nie. Dlatego pewne wspólnoty protestanckie odrzuciły stan duchowny. Na uniwersytecie student, który argumentuje na egzaminie, że posiada inną, lepszą wiedzę od profesora, nie może robić tego skutecznie. W tych sytuacjach człowiek, który odmawia uznania autorytetu, otrzymuje sankcje karne, to znaczy kary fizyczne albo kary duchowe (jak ekskomunikacja) lub ucieka poza sferę władania autorytetu (jako dezertor lub wyjęty spod prawa).



2. Z drugiej strony człowiek, który uznaje zwierzchnictwo drugiego dobrowolnie, automatycznie udziela mu autorytetu nie tylko skuteczniejszego, ale i prawdziwego. Prawdziwy autorytet powstaje tylko tam, gdzie panuje pełna zgoda między osobą autorytatywną a uznającym. Oficer wojskowy ma prawdziwy i sprawniejszy autorytet, jeśli szeregowi są przekonani o słuszności walki, potrzebie dyscypliny wojskowej i godności kadry oficerskiej. Władze polityczne mają prawdziwy autorytet wtedy, gdy wspólnota obywatelska jest przekonana o moralnym prawie (legitymacji) rządu i o sprawiedliwych procedurach ustanawiania władz. (System demokratyczny został wymyślony dokładnie w tym celu.) Ksiądz katolicki ma prawdziwy autorytet w swojej parafii, gdy parafianie nie mają wątpliwości co do nadprzyrodzonej misji Kościoła, koniecznej roli kleru i wartości samego księdza. Profesor może się cieszyć prawdziwym autorytetem tylko pod warunkiem, że jego koledzy i studenci nie wątpią w doskonałość jego wiedzy i pióra.

Poza tym istnieje inny, bardzo ważny podział autorytetów. Jest autorytet „naturalny”, który rodzi się „z natury rzeczy”, i jest autorytet arbitralny, wprowadzony z zewnątrz. Do kategorii naturalnej trzeba zaliczyć autorytet rodziców wobec dzieci, seniorów wobec młodszych, nauczyciela wobec uczniów, lekarza wobec pacjentów, wypróbowanego mistrza wobec czeladnika. Kiedyś zaliczono też tu w tradycji europejskiej autorytet królów wobec poddanych, mężczyzn wobec kobiet, męża wobec żony, ludzi wobec zwierząt. Dzisiaj te instancje stoją pod znakiem zapytania. W każdym razie autorytet naturalny ma większe szanse na to, że będzie prawdziwy. Do kategorii arbitralnej należą wszystkie rodzaje autorytetów, które nie rodzą się z natury rzeczy, a więc wszelakie biurokracje, instytucje i hierarchie zorganizowane przez jedną grupę ludzi – polityczne, wojskowe, stanowe, majątkowe, zawodowe, ideologiczne itp.

Jednak decydującą rolę w tworzeniu autorytetu ma wychowanie. Człowiek się kształci i formalnie (m.in. przez szkolnictwo, studia, wychowanie religijne i zawodowe), i nieformalnie przez swoje życie codzienne w rodzinie, w społeczeństwie. Wychowawcy są odpowiedzialni za przekonania swoich wychowanków. Dopóki dorośli wychowankowie będą przekonani o słuszności i godności pewnych autorytetów, dopóty będą je uznawać i szanować. Jeśli nie, jeśli wychowanie się nie uda, to dawne autorytety staną się nieprawdziwe, zostawiając po sobie tylko martwą, pustą skorupę.

3. Można śmiało stwierdzić, że wszyscy Europejczycy mieszkali do niedawna w klimacie politycznym, społecznym i religijnym o wiele bardziej zdyscyplinowanym niż dzisiaj. Oczywiście inne kraje – inne zwyczaje. W Anglii na przykład dosyć liberalny system parlamentarny w Londynie funkcjonował obok mniej liberalnego systemu panowania przez Londyn nad nieangielskimi narodami wysp brytyjskich i nad koloniami. (Po stu latach rządów absolutystycznych demokracja zjawia się w Hongkongu, dosłownie na parę lat przed



oddaniem kolonii chińskim komunistom!) Do dziś każdy nowy poddany Jego/Jej Królewskiej Mości musi przysięgać na wierność monarsze i następcom monarchii, wiedząc, że monarcha jest również głową państwowego Kościoła anglikańskiego. Ale czasy się zmieniają nawet na wyspie. Monarchia pogrąża się w niesławie. Kościół anglikański pustoszeje. Imperium się rozkruszyło. Z wyjątkiem ulsterczyków nikt nie popiera supremacji protestanckiej. W parlamencie brak mężów stanu. Za dwadzieścia lat Zjednoczonego Królestwa już nie będzie. W Polsce trochę inaczej. Jeszcze siedem lat temu panował totalitarny reżim komunistyczny (co prawda umierający). Obok niego autorytet Kościoła skupiał w sobie większość sił patriotycznych i opozycyjnych. W tej sytuacji, bardzo korzystnej dla roli Kościoła w społeczeństwie, hierarchia nie musiała myśleć o sobie krytycznie. Dzisiaj koniunktura zmieniła się radykalnie, ale za mało czasu upłynęło, aby nowy ustrój demokratyczny i stary Kościół zaadaptowały się do nowych warunków. Za dwadzieścia lat będzie lepiej.

4. Autorytet jest dzisiaj tym, czym zawsze był i będzie.

5. Nie wiem, czy można się zgodzić z twierdzeniem, że w naszym wieku nastąpiło znaczne osłabienie roli autorytetu. Zmalała znacznie rola przymusu, a przez to zmniejszyła się sfera, w której mogą kwitnąć rozmaite formy nieprawdziwego autorytetu. Chyba to dobrze. Ale słabną też przekonania ludzi. Chyba to źle. Sfera prawdziwych autorytetów jest zagrożona. Żyjemy po prostu w czasie większych swobód i większych konfuzji. Główne pytanie skierowane do historyków to: w jakim stopniu mocne przekonania dawnych pokoleń pochodziły ze strachu, z biernej akceptacji i braku alternatywy, a w jakim stopniu z wolnego, pozytywnego myślenia? Główny problem dla działaczy to: jak w wolnym świecie wzmocnić ludzkie przekonania?

6. Procesy transformacyjne w świadomości społecznej mają przyczyny polityczne, gospodarcze, technologiczne i inne. Śmierć komunizmu wyzwoliła miliony ludzi od wielkiego zła, ale pozbawiła ich wyraźnego przeciwnika. Wzrost przeciętnego poziomu życia materialnego obniża próg strachu w społeczeństwie, ale również pozwala ludziom żyć wygodnie w próżni intelektualnej i moralnej. Coraz większa liczba ludzi dobrze wykształconych i piśmiennych umacnia zdolność do kwestionowania wszystkiego. Ale gwałtowny rozwój informatyki i wszelkich innych źródeł wiedzy szybko buduje świat, w którym ilość dostępnych danych będzie niemożliwa do strawienia. Tak więc, gdzie racjonalizm widzi swoją niewystarczalność, człowiek stopniowo wraca do różnych tradycji, konwencji i do wiary.

7. Bez wątpienia niekwestionowane autorytety istnieją w różnych częściach świata. Fundamentalizm muzułmański, fundamentalizm judaistyczny wśród ortodoksyjnych żydów i fundamentalizm protestancki wśród sekt amerykańskich nie słabną, biorąc Koran, Torę lub Biblię za autorytet totalny. Fundamentalizm katolicki, który ma dogmat nieomyłności Ojca Świętego w sprawach duchowych za swój kamień węgielny, też przeżył, ale podejście dogmatyczne



coraz mniej wciąga młode pokolenia w Polsce i na świecie. Niekwestionowane autorytety polityczne są rzadkością, może poza Koreą Północną. Demokratyzacja pobudza sceptycyzm. Tlenem demokracji jest odpowiedzialny krytycyzm. „Ceną wolności jest wieczna czujność”. Autorytety naukowe są wszędzie uwarunkowane przez nowoczesną kulturę naukową, która zaczyna od zasady, że cały świat jest do kwestionowania. Dlatego nauka nigdy nie prowadzi do pewności, a religia jest ciągle konieczna.

8. Jak zawsze, świat nie może funkcjonować bez uznanych autorytetów. Konieczny też jest powszechny klimat dyscypliny społecznej, gdzie szacunek dla poszczególnych autorytetów pomaga uznaniu autorytetu w ogóle. Ale jak do tego celu dojść? Czy chcemy, czy nie chcemy, nie można działać na zasadzie nostalgii za dawniej niekwestionowanymi autorytetami. Trudno. Potrzebne więc będzie coraz lepsze wychowanie, aby poziom przekonania młodego pokolenia nie spadł poniżej tego, który utrzymywał się w dawnych czasach.

Andrzej GRZEGORCZYK

## ARGUMENT – NIE AUTORYTET

Narzekanie na upadek autorytetu wywołuje mieszane uczucia. Można przypuszczać, że ci, którzy mówią o upadku autorytetu, za idealną wizję społeczeństwa uważają społeczeństwo autorytarne. Znaczy to, że wyobrażają sobie jako idealne następujące funkcjonowanie ludzkiej zbiorowości: jeśli powstaje problem, to osoby obdarzone autorytetem, problem ten rozstrzygają trafnie, a reszta społeczeństwa wykonuje ich zalecenia, bo wierzy w ich kompetencje.

Powiem od razu, że jestem zwolennikiem ideału innego, który można nazwać ideałem społeczeństwa racjonalistycznego. Gdy powstaje problem, rozpoczyna się debata społeczna, w której są wypowiedane rozmaite poglądy. Ludzie szukają rozwiązań, uczą się. Jeśli problem jest natury poznawczej, to stosują procedury naukowe, natomiast jeśli jest natury moralnej, to sięgają do swoich najgłębszych moralnych odczuć. Refleksje swoje przedstawiają w postaci argumentacji. W końcu najlepsza argumentacja zwycięża i ludzie realizują wynikające z niej zalecenia, bo sami rozpoznają trafność argumentacji.

Jestem więc w tym sensie przeciwnikiem autorytetu, a zwolennikiem argumentacji. Uważam, że przy obecnym rozwoju środków komunikacji ideał drugi jest może nawet bardziej realistyczny niż pierwszy. Jest przy tym bardziej



bezpieczny. Osobę obdarzoną autorytetem ktoś może uwięzić, wywieźć czy zniszczyć fizycznie. Aktywnego społeczeństwa zaś nie zniszczy tak łatwo. Ale przede wszystkim drugi ideał jest lepszy w sensie duchowym. W ideale autorytarnym twórczo działa tylko osoba obdarzona autorytetem. W ideale racjonalistycznym twórczo działają wszyscy.

Na pytania ankiety odpowiadam więc krótko:

1. Autorytetem w pewnej sprawie dla określonej grupy jest taka osoba, której w tej sprawie ludzie z grupy słuchają, bo wierzą, że rozeznanie tej osoby w danej sprawie przekracza ich możliwości.

2. Istotnie nastąpiło osłabienie roli autorytetu, głównie przez rozwój oświaty, krytycyzmu i komunikacji społecznej oraz przez powstanie społeczeństw demokratycznych.

3. Nie ma niekwestionowanych autorytetów, natomiast są szanse rozwoju coraz lepszych form debaty społecznej i racjonalistycznej argumentacji w każdej dziedzinie.

Nie należy więc wracać do społeczeństwa autorytarnego, ale należy uczyć ludzi logicznego myślenia i rozwijać indywidualne moralne wyczucia. Lansowanie autorytetów jest objawem lenistwa intelektualnego. Łatwiej jest bowiem wskazywać, kogo należy słuchać, oraz budować piękny „image”, jak mówią socjologowie, dla lansowanego autorytetu, niż przedstawiać logiczną argumentację, która w dodatku powinna być dostosowana dydaktycznie do jej odbiorców.

Władza komunistyczna próbowała zastąpić racjonalistyczną argumentację propagandą polityczną podszywającą się pod racjonalizm. Po upadku komunistycznej propagandy mamy szansę pracować nad powstaniem prawdziwie racjonalistycznej argumentacji, a nie musimy wracać do bezmyślności autorytaryzmu.

Własne rozeznanie jest wyższą formą reakcji intelektualnej niż wiara w cudze kompetencje. Rozwijanie wiedzy i racjonalnej argumentacji jest doskonalszym kształceniem społeczeństwa, niż podtrzymywanie autorytetów.

Stefan SAWICKI

## AUTORYTET – TAK, ALE JAKI?

Autorytet – myślę bardziej o zjawisku niż nazwie – wiąże się z *z a u f a - n i e m*. Ma wymiar aksjologiczny. Jego warunkiem jest – mówiąc najogólniej – dotarcie w jakimś zakresie do nieprzeciętnego poziomu: naukowego, artysty-



cznego, moralnego. Ten „wysoki” status musi nadto ulec weryfikacji w czasie, sprawdzić się w różnych okolicznościach i próbach. Autorytet łączy się więc ze stałością postawy, uzdolnień, kompetencji, dążeń oraz z potwierdzoną przez tę stałość – wiarygodnością. Nie uzyskuje się go raz na zawsze. Jest zjawiskiem z pogranicza zainteresowań psychologii i socjologii. Rodzi się ze spotkania urzeczywistnionej wysokiej wartości z jej społecznym uznaniem.

Tak określając autorytet, myślę – naturalnie – o autorytecie rzeczywistym, autentycznym. Znamy różne sposoby sztucznego kreowania autorytetu. Jednym z nich jest wyolbrzymianie czyichś uzdolnień, wiedzy czy poziomu moralnego lub wręcz stwarzanie zupełnie fałszywego image’u aksjologicznego. Na usługach tego rodzaju działań pozostawały zawsze różnego rodzaju techniki i strategie propagandowe. Innym sposobem stwarzania pozornego autorytetu jest celowa izolacja i dystans. Tak buduje się najczęściej autorytet ludzi władzy. Niemożność bezpośredniego kontaktu, „dotknięcia” osoby znaczącej społecznie, rodzi często – zna to zjawisko psychologia – mimowolny przed nią respekt: namiastkę autorytetu.

Czy potrzebny jest człowiekowi autorytet? Sądzę, że tak. Potrzebna jest mu bowiem jakaś miara siebie samego. Nie można dobrze czynić, myśleć, tworzyć bez odniesienia do uznanego kryterium, sprawdzianu, który jest wiarygodnym wzorem. W tym właśnie dążeniu do sprawdzania, oceny, projektowania i korygowania siebie samego widziałbym potrzebę i uzasadnienie autorytetu. Ludzie „obdarzeni” autorytetem stają się modelami pewnych wartości, centrami społecznych pól aksjologicznych, czyli tak zwanej opinii. Ku nim zwracają się oczy i sumienia innych, zwłaszcza w sytuacjach trudnych. Nie są to odniesienia ostateczne. Nikt i nic nie jest w stanie zastąpić autorytetu bezwzględного, który może przysługiwać tylko bytowi absolutnemu, jakim jest Bóg. Ale człowiekowi potrzebne są również autorytety wzorcze bliższe, które partycypują w Autorytecie Najwyższym. Potrzebni są po prostu inni ludzie, którzy potrafili przezwyciężyć ograniczające i uzależniające ich relacje, stając się dla innych znakiem spełnienia. Ludzie tacy, spotkani i poznani, wyzwalają w każdym z nas naturalną potrzebę bycia „dobrym” czy „świętym”, czyli potrzebę aktualizacji własnego człowieczeństwa.

Wydaje się, że wychodzimy obecnie z okresu ulegania sztucznym, „zewnątrznym” autorytetom. Obserwowany współcześnie zanik autorytetu jest zanikiem autorytetu świadomie stwarzanego, rozumianego jako narzędzie do jakichś określonych celów. Autorytet mogą rodzić dziś tylko rzeczywiste wartości. Jest to wyzwaniem dla różnych utrwalonych struktur i stanowisk społecznych o opartym na tradycji autorytecie. Ten sztuczny autorytet wynikający z pozycji społecznej musi ustąpić naturalnemu, który jest – jak już wspomniałem – funkcją autentycznych wartości. Dotyczy to autorytetu lekarza, profesora uniwersytetu, przywódcy politycznego, grup społecznych czy instytucji. Nawet funkcja kapłana, która ma wyjątkowo głębokie uzasadnienie teoretycz-



ne (“alter Christus”), coraz rzadziej zapewnia autorytet per se. Ludzie wrażliwi są przede wszystkim na kapłaństwo wcielone, na osobistą świętość. Autorytet przestaje być wiązany z zewnętrzną sytuacją, przestaje być „autorytarny”, a łączy się bezpośrednio z trudem bycia człowiekiem. Nie powinien stanowić celu działań ludzkich, ale stawać się procentem od nich, naturalną ich konsekwencją: nobilitując jednych i włączając w krąg dobra innych.

Ewa PODREZ

## AUTORYTET W CZASIE PLURALIZMU I TOLERANCJI

1. Autorytet (czyli podmiot uznany przez kogoś za autorytet) jest wzorem postępowania, któremu się ufa, którego się podziwia i z którego się bierze przykład. Stanowi on ostateczną miarę wiarygodności i rzetelności. Autorytet może reprezentować najwyższe kompetencje w danej dziedzinie (np. autorytet naukowy) czy też przedstawiać sobą najwyższy wzór moralny.

W okresie demitologizacji i demistyfikacji wiele autorytetów należało odrzucić, stosując kryteria historycznej i ideologicznej wiarygodności. Fakt ten musiał zaciążyć na stosunku współczesnych społeczeństw do autorytetów. Tym bardziej że poprzez socjotechniki mass mediów powołuje i odwołuje się autorytety poza jakąkolwiek możliwością kontroli ze strony społeczeństwa. Jednocześnie rośnie zapotrzebowanie na niezależne autorytety w tych kwestiach spornych, które wymagają bezstronnej, mądrej i odpowiedzialnej opinii. W polemicznych sporach dotyczących problemów moralnych, społecznie uznane autorytety odgrywają najbardziej doniosłą rolę, gdy pluralizm i swoiście rozumiana tolerancja uniemożliwia obiektywizm w najważniejszych kwestiach dotyczących ochrony i godności życia czy kategorii winy i odpowiedzialności.

Współcześnie największą wagę przykładą się do wiarygodności autorytetu, do przekładalności słów na czyny, do konsekwencji, odwagi i determinacji. Przy tym chodzi o obronę wartości uniwersalnych, ważnych dla całej ludzkości, i zaangażowania osobistego, indywidualnego – poza ideologią, instytucją czy określoną doktryną religijną.

2. Trudno mówić o osłabieniu roli autorytetu, może ostrożniej należałoby mówić o zmianie samej perspektywy oceniającej i klasyfikującej. Przy rozpowszechniających się ideach demokratycznych, zawężających się specjalizacjach naukowych, rozbieżnościach w sprawie ocen i źródeł moralności oraz indywidualizacji postaw religijnych – trudno odnieść się jednoznacznie do pozycji autorytetu i roli, jaką ma spełniać w społeczeństwie o zróżnicowanych wzorach



i standardach wychowawczych, kulturowych i religijnych. Mieć autorytet (jak podkreśla Władysław Stróżewski w swojej rozprawie pt. *Mała fenomenologia autorytetu*) to nie to samo, co być naprawdę autorytetem. Być autorytetem można jedynie niezależnie od jakiejkolwiek władzy czy stanowiska, od jakiegokolwiek uznania, popularności czy oficjalnych aktów afirmacji (np. nagrody, odznaczenia). Te kryteria są dzisiaj bardziej rygorystyczne niż dawniej.

3. Wśród niekwestionowanych autorytetów wyróżnia się dzisiaj Matkę Teresę z Kalkuty czy Gandhiego – ludzi którzy służą innym z nakazu serca, woli i rozumu. Bezinteresownie i bezwzględnie oddani, nie oczekują żadnych oznak czci i uznania. Z drugiej strony podkreślanie ich misji nie budzi u większości ludzi chęci naśladowania. Jest to ten rodzaj idealizacji autorytetu, który nie ma wpływu na moralne, społeczne czy religijne postawy innych. Może dlatego wybór pada na te, a nie inne osoby, że trudno w tym przypadku o jakąkolwiek konfrontację czy realne zobowiązania.

W tej właśnie potrzebie heroizacji autorytetów widzę źródło kryzysu roli wychowawczej, jaką autorytety dawniej spełniały. W znaczeniu moralnym można zapewne mówić o stróżach naszych sumień. Jednak oderwanie projektu własnego życia od uznanego przez siebie autorytetu jest symptomatyczne dla współczesnego poczucia wolności i odpowiedzialności.

Jacek WOJTYSIAK

## AUTORYTET: KTO I DLA JAK WIELU?

Korzystając (dopełniająco) z analiz pojęcia autorytetu dokonanych przez Autorytet – czyli o. Józefa M. Bocheńskiego – można powiedzieć, że autorytet to osoba odznaczająca się pewną cechą relacjonalną. Cecha ta opiera się na relacji czteroczłonowej, której terminami są:

- ktoś, kto jest autorytetem;
- ktoś inny, dla kogo ów ktoś jest autorytetem;
- to, w czym ów ktoś jest autorytetem;
- to (czego Bocheński wprost nie wymienia), ze względu na co jest on autorytetem. Jan Paweł II jest dla wszystkich katolików autorytetem w sprawach wiary i obyczajów ze względu na sprawowany przez Niego urząd Biskupa Rzymu (co nie wyklucza, oczywiście, że może być i jest autorytetem także dla innych ludzi, w innych dziedzinach i z innych powodów). Autorytetowi temu przysługuje – według *Katechizmu Kościoła katolickiego* (§ 891) – szczególny walor nieomyślności.



Nieprawdą jest, że w naszym wieku nastąpiło znaczne osłabienie roli autorytetu. Autorytet był, jest i będzie istnieć, dopóki ludzie będą borykać się z niewiedzą, koniecznością sprawowania lub posłuszeństwa wobec władzy oraz po prostu sztuką kierowania własnym życiem. W pierwszym przypadku mamy do czynienia według terminologii Bocheńskiego z autorytetem *e p i s t e m i c z n y m*: czegoś nie wiem, ale mogę się dowiedzieć od tego, kto – jak się wydaje – wie. Drugi przypadek to autorytet *d e o n t y c z n y*: aby osiągnąć jakiś cel (najczęściej wspólny pewnej grupie ludzi), muszę podporządkować się czyimś decyzjom, których realizacja – jak miemam – do tego celu wiedzie. Trzeci rodzaj autorytetu (zapomniany przez Bocheńskiego!) to autorytet (wzorzec) *o s o b o w y*. Nie przekazuje on mi żadnych informacji ani żadnych nakazów, lecz jego życie jest wybranym przeze mnie (świadomie lub nie!) wzorem do naśladowania. On sprawia, że moje życie staje się dla mnie spójne i celowe.

Tak zwany współczesny kryzys autorytetów nie polega więc na tym, że autorytety dziś już nic nie znaczą. Kryzys – choć ostrożniej jest mówić o zagrożeniach – dotyka raczej poszczególnych członów relacji bycia autorytetem, relacji tworzących te autorytety, które obecnie faktycznie dominują. Aby to wykazać, wystarczy poddać te człony analizie pod kątem znajomości aktualnych trendów w życiu społecznym.

Ostatni człon zdaje się tu być przyczynowo pierwszy – ze względu na co najłatwiej można zostać dziś autorytetem? Dzięki częstemu oddziaływaniu przez mass media. To one są przyczyną sprawczą bycia autorytetem! Trzeba dodać: dużym autorytetem, to znaczy autorytetem dla dużych grup ludzi. Co więcej, chodzi tu o autorytety w sprawach ważnych: światopoglądu, urzędnika życia publicznego, moralności. Zdumiewające jest to, z jaką łatwością osoby niekompetentne w tych dziedzinach stają się w nich – poprzez dostęp do mass mediów – „autorytetami”. W radiowej transmisji z obrad Sejmu postkomunistyczny polityk wyjaśnia, co należy, a co nie należy do wiary katolickiej (która zresztą – według niego – należy do nieweryfikowalnej sfery uczuć); w innej radiostacji pewien nadgorliwy ksiądz naucza ekonomii i polityki; a we wszystkich prywatnych rozgłoszeniach młodzi (lub młodopodobni) i wrzaskliwi ludzie (tzw. idole) wskazują, śpiewając, jak żyć. Jeszcze bardziej zdumiewające jest to, z jaką łatwością ogromna liczba ludzi przyjmuje to, co mówią owe pozorne autorytety, zapominając, że polityk (który może instruować co najwyżej swych towarzyszy) to nie Urząd Nauczycielski Kościoła, ksiądz (który studiował jedynie teologię) to nie ekonomista, a młodzieniec (który tylko umie grać na gitarze) to nie życiowy mędrzec.

W tym kontekście zrozumiała staje się walka o posiadanie, kierowanie lub choćby dostęp do telewizji, radia, prasy, wydawnictw. Jest to po prostu walka o to, kto będzie autorytetem i... dla jak wielu. Aby wypromować własny autorytet, trzeba zniszczyć inne. Dlatego walce tej towarzyszy proces „deau-



torytetyzacji”. „Jak dziś zniszczycie autorytet Mazowieckiego, to jutro po kolei zniszczycie wszystkie autorytety” – powiedział w 1990 roku Jacek Kuroń. I miał rację w tym sensie, że w polskiej polityce widać teraz prawie tylko autorytety jednego sezonu, mniejszego zła czy po prostu strachu.

Ludzie łatwo ulegają socjotechnice tworzenia fałszywych autorytetów ze względu na swoje myślowe lenistwo. Środkiem zaradczym może tu być wychowanie do Arystotelesowo-Tomaszowej cnoty docilitas – cnoty uczenia się od innych, „ludzi starych, doświadczonych i roztropnych” (*Suma teologiczna*, II-II, q. 49, a. 3, corp.). W tym procesie uczenia umiejętności rozpoznawania rzetelnych autorytetów wielką rolę mogą odegrać nauczyciele szkolni i akademicy (sfrustrowani, gdyż posiadający w zasadzie wszystko do bycia autorytetem, oprócz mass mediów) – byleby pozostawali w granicach własnych kompetencji. Powinni oni uczyć po prostu posługiwania się rozumem, gdyż rozumność jest warunkiem niezbędnym zarówno korzystania z autorytetu, jak i bycia autorytetem (także deontycznym, co jasno wyraża Tomaszowa definicja lex – *ST*, I-II, 90, 1, 4, corp.).

Na koniec rzecz optymistyczna. Według św. Tomasza z Akwinu (*ST*, III, 1, 2, corp.) wcielenie było konieczne do tego, aby człowiek mógł lepiej osiągnąć swój życiowy cel. Tomasz cytuje św. Augustyna: „Bóg stał się człowiekiem, by ukazać się człowiekowi i być przezeń widzianym, i być dlań wzorem, na którym by polegał”. Istnieje więc jeden niekwestionowany Autorytet, i to Autorytet (wzorzec) osobowy! Dlatego pocieszające jest to, że w naszym kraju powstaje coraz więcej chrześcijańskich grup młodych ludzi, którzy regularnie spotykają się przy lekturze Pisma świętego. Jest ono wszak autorytetem, który jednoczy wszystkich chrześcijan, a częściowo i żydów, a także tych, co szukają (jak Karl Jaspers) szyfrów Transcendencji, i tych, co przyznają się do kultury śródziemnomorskiej.

Elżbieta SUJAK

## ZAGROŻENIE ENTROPIĄ SPOŁECZNĄ

Pytanie „czym jest autorytet?” inaczej zostanie potraktowane przez filozofa, inaczej przez teologa, a jeszcze inaczej przez reprezentanta nauk biologicznych czy technicznych i zupełnie inaczej przez szukającego swojej drogi życiowej młodego człowieka. Ponieważ sama poczułam się przez moment bezradna, zajrzałam do różnych wydawnictw encyklopedyczno-słownikowych i zdumiała mnie nieprzystawalność różnych określeń. Nie będę ich cytowała



ani przeciwstawiała, pozostaną przy własnym, subiektywnym rozważeniu postawionych przez redakcję „Ethosu” pytań.

Czy autorytetem się jest, czy autorytet się ma? Czy należy do kategorii „być” czy „mieć”? Te autorytety, które były ważne w moim rozwoju, należały do kategorii „być”. Tymczasem między innymi nowy *Katechizm* odwołuje się do autorytetu urzędowego, związanego z władzą w społeczeństwie, ten zaś wydaje mi się bardziej przynależeć do kategorii „mieć”. Dziś podrywanie autorytetu zdaje się być nazbyt częstym elementem życia społecznego. Czy jest wynikiem, skutkiem czy może raczej przyczyną kryzysu autorytetu? Zaczęło się być może od modnego w humanistyce „odbrązowiania” czy literackiej psychoanalizy postaci uważanych za autorytety.

A może jeszcze inaczej: może mamy do czynienia z objawem ubocznym idei równości wszystkich ludzi? Pokuszę się o nazwanie tego zjawiska entropią społeczną – tendencją do wyrównywania poprzez rozpraszenie. Wyraża się to skłonnością do kwestionowania każdej wyrastającej ponad przeciętność osobowości czy sprawności, każdej wielkości, zwłaszcza moralnej, budzącej respekt i poczucie niedorastania, czy wręcz nieosiągalności. Jakże często w nawyku porównywania się z innymi, będącym owocem starannie ugruntowanej w wychowaniu rywalizacji, przeżywamy czyjąś wielkość jako zakwestionowanie siebie! O dorównaniu, dorównaniu ani marzyć, więc najprościej zakwestionować, odmówić uznania i szacunku. Skompromitować – to jak balsam na zachwiane poczucie własnej wartości!

Uznanie jakiegoś autorytetu zobowiązuje do liczenia się z nim we własnym życiu, podejmowanych decyzjach, ocenach. A wszystko, co zobowiązuje, jakby ogranicza moją swobodę, spontaniczność i wolność. Wolność zaś pojmujemy głównie jako nieskrępowanie i swobodę. Do tej wolności od dzieciństwa wciąż się wyzwalamy, stajemy się uczuleni na zależność; uwikłani w różne zależności impulsywnie odrzucamy to, co odczytujemy jako uzależnienie: właśnie odrzucamy autorytety, bo to najprostsze i nie grozi bezpośrednimi przykrymi konsekwencjami. Nazywamy to dość szumnie „wewnętrznym wyzwoleniem”. Tak skazujemy się na przeniesienie biologicznej zasady „ontogeneza jest powtórzeniem filogenezy” na rozwój psychiczny człowieka i – w wymiarze społecznym – na rozwój kulturowy.

Tymczasem, by nie doszło do regresji, konieczne jest, aby cały dorobek ludzkości był przekazywany każdemu kolejnemu pokoleniu w jak najkrótszym czasie dzieciństwa, by wiek dorosłości mógł angażować człowieka w dalszy rozwój, wzbogacanie kultury. Aby tak być mogło, autorytety są niezbędne. W przeciwnym razie zabraknie lat życia, aby osobiście odkrywać na nowo wszystko już od dawna poznane, sprawdzone i opisane. Przyjęcie autorytetów i zawierzenie im stanowi szansę rozwoju zarówno każdego człowieka, jak i całej społeczności (żeby nie nadużywać pojęcia ludzkości). Bez autorytetów zachwiany zostaje przekaz dorobku pokoleń. Instynktownie w młodości



poszukujemy mistrzów życia, by od nich wziąć z zaufaniem to, co będziemy kontynuować (a nie powtarzać!).

Chciałabym jednak odciąć się od pojmowania autorytetu jako wzorca osobowego. Zbyt jesteśmy skażeni rywalizacją i nastawieniem na osiągnięcie czy nawet zdystansowanie, by takie zapatrzenie się we wzorzec osobowy nie zagrażało wypaczeniami, a przynajmniej złudzeniami. „Stać się autorytetem” – to nie jest cel działania na rzecz własnego rozwoju.

Nasuwa się pytanie o pochodzenie autorytetu: czy otrzymuje się go „z góry”, czy zostaje się nim obdarzonym „z dołu”? Czy wreszcie „zdobywa się autorytet” dzięki nieprzeciętnym walorom moralnym, dzięki wiedzy czy sprawności? Czy autorytet jest owocem kompetencji? Być może nauki mają odpowiedź na to pytanie. *Mały słownik teologiczny* Karla Rahnera i Herberta Vorgrimlera przyjmuje jedno i drugie, nazywając autorytet doświadczalną, dowodliwą wiarygodnością albo roszczeniem do uznania i przyjęcia czegoś, co nie jest bezpośrednio oczywiste.

Dla mnie bardziej oczywiste jest oddolne pochodzenie autorytetu: obdarzam nim prawdy i osoby, a w przypadku kompromitacji osoby (bo i to się zdarza) – wartości, które stoją ponad nią – instytucję lub osobę, na przykład Kościół i Boga. I tak dochodzę do odgórnego pochodzenia autorytetu: autorytetu Boga, obdarzającego swoje stworzenia i dzieła wartościami dostrzegalnymi. Chcę je dostrzec, uznać, pochylić się przed nimi i pozwolić im się prowadzić bez utraty poczucia własnej wartości osobowej i wolności, zarówno wyboru, jak i działania.



# **EROZJA AUTORYTETU**







Irena SŁAWIŃSKA

## AUTORYTET NAUCZYCIELA?

*Najważniejsze czynniki tego autorytetu są niewątpliwie natury moralnej: one przede wszystkim ten autorytet budują i o nim decydują.*

Znak zapytania w tytule – stawiam tu nie we własnym imieniu. Nawiązuje on do wciąż powtarzanego sloganu o powszechnym kryzysie autorytetu – a więc i tego autorytetu, jakim – przed laty – cieszył się nauczyciel w szkole powszechnej czy na uczelni wyższej. „Przed laty”, „ongiś”, nawet w przeszłości niezbyt odległej, skoro żyją jeszcze nieliczni – nauczyciele przedwojenni i – znacznie liczniejsi – ich wychowankowie. Ich to świadectwa, ujawniane w druku czy w ustnych przekazach, dają podstawę do pewnych uogólnień. Niech mi będzie wolno odwołać się i do własnych doświadczeń uczennicy, nauczycielki i profesora uniwersyteckiego.

Moje lata szkolne przypadły na okres II Rzeczypospolitej: utrwała je książka *Była taka szkoła* (red. Ewa Zakościelna, Londyn 1987). Zdziwi pewnie współczesnego czytelnika informacja, że znaczna część naszych najstarszych pedagogów nie miała żadnych stopni uniwersyteckich. Byli to jednak ludzie nie tylko wykształceni, ale i ustawicznie kształcący się i nas kształcący (że odwołam się do rozróżnień Norwida). Intensywnie pomnażali swoją wiedzę w szerokim zakresie. Hasło nieustannego samokształcenia, tak drogie pozytywistom: Prusowi, Orzeszkowej i innym – owocowało rozległym odczytaniem kobiet, długo przecież pozbawionych dostępu do uniwersytetów. Nieliczne tylko mogły kształcić się na zagranicznych uczelniach, na przykład w Genewie, albo na „wyższych kursach” w Rosji. Własnym wysiłkiem zdobywały jednak naprawdę imponującą znajomość literatury, historii czy języków obcych. Były to przeważnie damy z „dobrych domów” (wyposażonych w wielkie biblioteki), znające biegle francuski. Hojnie dzieliły się własnym zamiłowaniem, wiedzą i czasem organizując spotkania, wspólne lektury i dyskusje.

Był to przecież okres żarliwego czytelnictwa, nieustannego obcowania z książką: wieczorami, niedzielami, w czasie każdych ferii i wakacji letnich. Do intensywnej lektury zachęcał program szkolny, bez porównania obfitszy niż dziś – przynajmniej w zakresie przedmiotów humanistycznych. Bakcylem tym zarażali nas także rodzice.



Podręcznik literatury polskiej Manfreda Kriedla, przeznaczony dla szkół średnich w latach trzydziestych (po tzw. reformie jędrzejowiczowskiej) zaproponowano po wojnie, w PRL-u, jako podręcznik uniwersytecki, obowiązujący studentów polonistyki. Propozycję tę odrzucono: podręcznik ten zobowiązywał bowiem do zbyt rozległej lektury!

Nieustanne s a m o k s z t a ł c e n i e nauczyciela – to chyba jeden z podstawowych warunków jego autorytetu: nie można w tym względzie oszukać młodzieży!

Najważniejsze czynniki tego autorytetu są niewątpliwie natury moralnej: one przede wszystkim ten autorytet budują i o nim decydują. T o o f i a r n o ś ć i b e z i n t e r e s o w n o ś ć – najbardziej zresztą związane z wymogiem samokształcenia. Czas ludzki, wydajność pracy – zakładają ograniczenia. Nie będzie zdolny do hojnego daru własnego czasu nauczyciel nastawiony na „łapanie” pieniędzy w celu podniesienia „stopy życiowej”. Wille i samochody, ani nawet własne mieszkania, nie śniły się przedwojennym pedagogom. Nauczycielstwo przedwojenne w szkołach państwowych było marnie płatne, w przeciwieństwie do szkół wyższych, gdzie wykładowcy – powyżej asystenta – otrzymywali wysokie pobory (a profesorowie – bardzo wysokie!).

Oczywiście nie jedyne to wymogi natury moralnej decydujące o autorytecie nauczyciela. Może jeszcze ważniejsze jest autentyczne umiłowanie przedmiotu i zawodu pojętego jako s ł u ż b a s p o ł e c z n a i p o w o ł a n i e, a także szacunek i przywiązanie do powierzonych mu młodych istot ludzkich. Mamy prawo wyróżnić najbardziej chłonnych, chciwych wiedzy, najzdolniejszych, ale powinniśmy otoczyć przyjaźnią i akceptować także i tych mniej wybitnych, byleby chcieli przyjąć prawdę o sobie – o co niezmiernie trudno! Utrudniają im to sami rodzice: niełatwo przyznać, że dziecko ma słabą pamięć i brak mu prawdziwych zainteresowań, ciekawości poznawczej czy zdolności (np. matematycznych czy artystycznych).

A co zabija czy podważa autorytet nauczyciela? Na pewno słabe wyposażenie intelektualne, niewielkie horyzonty naukowe i silne zainteresowania natury finansowej. Ale chyba także czynniki natury moralnej: pycha, samouwielbienie nauczyciela, demonstrowana wyższość intelektualna, wszelkie formy poniżenia ucznia (nie mylić z surową oceną, a nawet dyskwalifikacją jego poszczególnych dokonań). Na pewno zabija szacunek dla nauczyciela wspomniane już nastawienie na zyski materialne i nieuchronnie z tym związane skąpstwo w zakresie udzielanego uczniom czasu.

Przegrywa też autorytet nauczyciela, który nadmiernie stara się przypodobać uczniom przez „młodzieżowe” miny i grymasy, stroje, sposób bycia, a nawet słownictwo. Czy tak mizdrzący się do wychowanków nauczyciel może liczyć na autorytet? Wcale częste to zjawisko: zamiast interweniować, tępić plugawą nieraz gwarę „młodzieżową” – niektórzy nauczyciele milczą, tolerując ordynarne zachowania. W obawie przed utratą popularności?



Zaczęliśmy od przywołania zespołu postaw nauczyciela warunkujących uzyskanie autorytetu, a także tych zachowań, które ten autorytet podważają lub zgoła niszczą. Nie można pominąć szerszego kontekstu – z pewnością bardzo tu istotnego – pewnych trendów współczesnej psychologii i pedagogiki. Przykładowo wymienić tu można sprawę przesadnego chronienia ucznia przed stresami (niekiedy tak „straszliwymi” jak na przykład nie zapowiedziana klasówka!).

Kodeks „praw ucznia” przedstawia nauczycielom rejestr obowiązujących ich zakazów. Kodeks z pewnością wymierzony jest w autorytet nauczyciela jako votum nieufności. Uderzenie ucznia „po łapach” to niemal przejaw „okrucieństwa”! Znam wychowanków ojców jezuitów, obecnie profesorów zagranicznych uczelni, którzy z sentymentem wspominają sobotnie „rachunki sumienia” i akty rzekomego „okrucieństwa” ojców. Nie w obronie kar cielesnych to mówię, ale przeciw nieufności względem wychowawców, nieufności, godzącej w ich autorytet, rozsądek i poczucie odpowiedzialności.

Współcześnie bardzo popularna troska o „relaks” utwierdza nastolatków w ich tendencji do unikania książek, zwłaszcza niedzielnej czy wakacyjnej lektury. Lektury, z której wyrósł nasz nałóg czytania i wykształcenie – nie tylko literackie. Jakim oburzeniem wybuchła niedawno matka pewnego nastolatka, gdy w jej obecności spytałam chłopca, co przeczytał przez wakacje. – Jak pani śmie tak go stresować! Oczywiście nie przeczytał ani słowa! Od tego są wakacje, by nie przeczytać ani słowa! Odeszłam pełna skruchy. Ot mały przyczynek do koncepcji „relaksu” wpisanej dziś w obiegowe pojęcia pedagogiczne. Wiąże się to naturalnie z ogólną atmosferą społeczną: lekceważeniem kultury tout court.

Zdumiewa mnie też ubogi zestaw lektury (podstawowej) dla liceów – jakby w obawie przed zagrożeniem uczniów literaturą! Nauczycielom wypada walczyć nieraz nie tylko z lenistwem umysłowym uczniów, ale i z tępotą rodziców. Zwycięstwo autorytetu szkoły i nauczyciela dyskwalifikuje nieraz autorytety rodzinne – w rodzaju wspomnianej przed chwilą matki. Niełatwo znaleźć dyplomatyczne wyjście nie rezygnując z powołania i obowiązku wychowawczego.

Do obniżenia, a nawet utraty autorytetu nauczyciela przyczynia się także z pewnością zachwianie – jeśli nie całkowita utrata – wiarygodności mediów: prasy, telewizji, a ogólniej słowa. Jak odbudować zaufanie do słowa mówionego czy pisanego po długotrwałym władztwie kłamstwa, zakłamania, półprawdy w PRL-u? Z problemem tym zderza się także prasa katolicka, a nawet oficjalne wypowiedzi Kościoła.

Czy współczesnej szkole i świadomym tych wszystkich zagrożeń pedagogom uda się przywrócić nie tylko autorytet nauczyciela, ale i szacunek należny wiedzy i kulturze?



\*

Do utrwalenia na piśmie tej bardzo ogólnej przecież – (i wolnej od scientystycznej terminologii) refleksji – skłoniła mnie nie tylko prośba Redakcji „Ethosu”. Równocześnie niemal nadszedł list od mego okupacyjnego ucznia, a obecnie profesora Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu, wzywający do napisania „czegoś o autorytecie nauczyciela”. Oboje rodzice obecnego profesora uczyli przed wojną w szkole powszechnej pod Wilnem, w Pobrzeziu. Oboje padli ofiarą zbiorowego morderstwa w Glinciszkach, w końcu czerwca 1944 roku, z rąk jednostki litewskiej. Mogiła ich – w zespole 39 ofiar tego mordy – otoczona jest szczególną pamięcią i opieką byłych uczniów państwa Konecznych. Autorytet tej ofiarnej pary nauczycielskiej poświadczają też piękne listy przesłane dwojgu ocalałym i jeszcze żyjącym dzieciom. Dwójka ta podjęła testament Rodziców, ich powołanie pedagogiczne: syn Henryk – w Uniwersytecie Mikołaja Kopernika w Toruniu, córka Krystyna – w szkolnictwie średnim w Gdańsku. Tej rodzinie dedykuję tę refleksję.



Joanna PETRY MROCZKOWSKA

## AUTORYTET CZY AUTONOMIA – PERSPEKTYWA AMERYKAŃSKA

*Kryzys autorytetu [...] pogłębił się, kiedy doszło do głosu pokolenie rewolucji kulturalnej [...]. Pokolenie to [...] wykazuje poważne opory wobec egzekwowania rodzicielskiego autorytetu, samo bowiem wzrastało pod hasłami ostatecznego rozprawienia się z nim.*

W angielskich definicjach słowa „authority” w zestawieniu z definicjami polskimi ujawnia się zasadnicza różnica semantyczna – autorytet w pierwszym rzędzie wiązany jest z władzą, kontrolą, dominacją, dopiero na dalszym miejscu wymienia się oddziaływanie przez wpływ, prestiż. W języku polskim używa się słowa „autorytet” niemal wyłącznie w tym drugim znaczeniu. Wśród synonimów angielskiego „authority” znajdują się takie pojęcia, jak siła, moc, przewaga, przymus, panowanie. Z angielskim „autorytetem” w liczbie mnogiej jest nieco jaśniejsza sprawa: „authorities” to po prostu władze, najczęściej wyżsi urzędnicy danej organizacji. Ponieważ tak pojmowany autorytet wiąże się z podporządkowaniem i posłuszeństwem, nierzadko wzbudza on strach i niechęć. Amerykańska państwowość, w swym najwcześniejszym anglosaskim wymiarze, została przecież zbudowana na kwestionowaniu autorytetu postrzeżanego jako opresyjny. Z drugiej strony można chyba mówić o swoistym kulcie sprawiedliwej siły w twardej rzeczywistości Dzikiego Zachodu czy późniejszej dominacji pieniądza jako symbolu władzy i prestiżu społecznego. Nie można jednak uznać Stanów Zjednoczonych za światowy bastion walki z autorytetem, ponieważ to Rewolucja Francuska jako pierwsza zanegowała podstawy władzy z ideologicznego punktu widzenia, wychodząc z założenia, że zburzenie wiary w prawowitość autorytetu doprowadzi do obalenia systemu. Tym jednak, co wydaje się charakteryzować USA, jest fakt, że Amerykanie od dawna cieszą się wolnością niewiary w autorytet i – na dobre i na złe – nie wahają się dawać temu wyraz.

### AUTORYTET I AUTONOMIA

W drugim tomie *O demokracji w Ameryce* – na co zwraca szczególną uwagę Richard Sennett w książce *Authority* (1980) – Alexis de Tocqueville nazwał osoby obdarzone władzą ludźmi niezależnymi i zauważył, że Amery-



kanie wolność rozumieją jako autonomię. I dzisiaj, sto pięćdziesiąt lat po słynnym opisie francuskiego obserwatora, w dalszym ciągu niezależność wybijają się na pierwsze miejsce wśród powszechnych aspiracji. Niezależność „fizyczna”, ale i ta bardziej subtelna, niezależność wewnętrzna. We wszystkich ankietach Amerykanie samodzielność (self-reliance) stawiają na czele najbardziej pożądanых cech osobowych, podczas gdy ufność, lojalność wymieniają na szarym końcu. Ludzie naszej doby wstydzą się bowiem słabości, a uzależnienie jest pojmowane jako jedna z najdotkliwszych jej form. Daleko odeszliśmy od rzeczywistości społeczeństwa arystokratycznego, w którym słabość takiej czy innej podrzędności nie należała do spraw wstydlivych – była bowiem „wrodzona”.

Indywidualizm amerykański w odróżnieniu od innych jego form kładzie nacisk na pragnienie bycia pozostawionym w spokoju. Z reguły celem jest indywidualne rozwijanie zainteresowań, gustów i stylu życia. Okazuje się jednak, że warunki społeczne także w demokracji nie zapewniają równości i dlatego jednostce pozostaje mająca niewiele wspólnego z rozwojem życia duchowego ucieczka do wewnątrz, droga wycofania się, zubożenia.

Ideał ten, co zauważył już Tocqueville, ma tragiczne skutki. W sferze psychologicznej dochodzi do całkowitego zajęcia się sobą, narcyzmu. W sferze społecznej, aby uzyskać tak pojmowaną autonomię, jednostki pozostawiają systemowi wielkie pole do działania, byle tylko wąska sfera ich życia prywatnego została nienaruszona. Określając to zjawisko jako „welfare statism”, Tocqueville tak pisze: „Równości zarzucam nie to, że prowadzi ludzi na manowce w pogoni za zakazanymi przyjemnościami, ale że pogrąża ich całkowicie w szukaniu przyjemności, które są dozwolone [...]. Wydaje się, że ten rodzaj praworządowego materializmu zapanuje na całym świecie. On to doprowadzi nie tyle do korupcji duszy, lecz bezszelestnie rozreguluje sprężyny jej działania”.

Jak widać, wyjątkowo wnikliwie myślący Tocqueville słusznie obawiał się, że przeświadczenie, iż człowiek jest wolny tylko wtedy, gdy nie jest od nikogo zależny, doprowadzi do nieustannej frustracji. Ponadto uważał, że niebezpieczeństwo takiego stanu rzeczy przejdzie długo niezauważone, a kiedy się wyraźnie objawi, będzie już za późno.

## NARCYZM

W sferze psychologicznej gloryfikacja niezależności i autonomii sprzyja wyrobieniu osobowości narcystycznej. Zagadnieniu temu pojmowanemu jako problem patologii społecznej interesującą książkę *Kultura narcyzmu* (1978) poświęcił zmarły niedawno amerykański historyk i krytyk społeczny Christopher Lasch. Jego analiza składa się na smutny obraz amerykańskiego społec-



czeństwa lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych, trzeba jednak zaraz dodać, że ten narcystyczny model – jakkolwiek nie zniknął – stanowi od pewnego czasu przedmiot dość powszechnej krytyki, która zawiera elementy konstruktywnego planu zaradczego. Piszący dwadzieścia lat temu Lasch wyszedł z założenia, iż liberalizm – ideologia nabierającej znaczenia burżuazji – znalazł się w sytuacji bankructwa. Nauka, którą wypromował, nie jest w stanie wyjaśnić wszystkich obserwowanych zjawisk ani zapobiec poważnym problemom społecznym. Humanistyka zdegenerowała się do tego stopnia, iż sama głosi, że nie ma nic do powiedzenia. Filozofowie nie tłumaczą już natury rzeczy ani nie mówią, jak żyć. Historia, która do niedawna stanowiła źródło takich pojęć, jak godność, patriotyzm, stała się niepotrzebna.

Wietnam, Watergate, niepokoje rasowe i społeczne podważyły nader skutecznie wiarę w autorytet władzy państwowej i Amerykanie doszli do wniosku, że liczy się jedynie dbałość o własną psychikę, świadomość własnych impulsów i przeżyć. Żyjąc wyłącznie chwilą przestali myśleć o przeszłości i przyszłości, stracili poczucie przynależności do sukcesji pokoleń. Doszły do tego specyficzne przeobrażenia typowe dla amerykańskiego życia społecznego i kultury amerykańskiej – poczynając od znaczenia biurokracji, natłoku obrazów, terapeutycznych ideologii, racjonalizacji życia wewnętrznego, kultu konsumpcji oraz zmian w modelu życia rodzinnego i stosunków międzyludzkich. Doprowadziło to do pojawienia się na masową skalę zaburzeń charakterologicznych jako formy patologii psychiatrycznej.

Nawiązując do tezy Tocqueville'a, Lasch zaznacza, że nie chodzi teraz tylko o ucieczkę od życia publicznego w sferę prywatności. Nie chodzi nawet o programowy indywidualizm czy egoizm, które istnieją nie od dzisiaj. Dzisiejsza osobowość narcystyczna charakteryzuje się szeregiem cech, z których za najbardziej typowe uznać należy: strach przed emocjonalnym uzależnieniem od innych, poczucie wewnętrznej pustki, tłumiony gniew, nie spełnione zachcianki. Tymczasem, jak na ironię, narcysta uzależniony jest od innych, ażeby móc uprawomocnić własne poczucie wartości. Można by więc mówić o konieczności wykreowania pomniejszych, zastępczych (fałszywych) autorytetów. Nie może on żyć bez podziwiającego otoczenia, które jest dla niego zwierciadłem. Jeśli sam nie jest obiektem admiracji, „przykleja” się do tych, którzy cieszą się popularnością, posiadają władzę czy charyzmat. Narcyści szczególnie boją się starości i śmierci, ponieważ ich poczucie własnej wartości opiera się głównie na podziwie zarezerwowanym ostatnio dla młodości, urody, popularności. Warto tu zwrócić uwagę na rozróżnienie pomiędzy sławą (fame) a popularnością, rozgłosem (celebrity). O ile sława wymaga dokonania wybitnych czynów (z punktu widzenia etycznego zarówno dobrych, jak i złych, bo – zauważmy – słowo „infamy” (niesława) wyszło już niemal całkowicie z użycia), to rozgłos wynika z uwagi, jaką dana osoba umiała sobie zjednać w środkach masowego przekazu. Dzisiejszy sukces musi być ratyfikowany



przez rozgłos. To właśnie popularność, rozgłos w praktyce życia społecznego systematycznie eliminuje znaczenie prestiżu cechującego „klasyczne” pojęcie autorytetu.

Rozluźnienie więzi społecznych stanowi narcystyczną obronę przed groźbą uzależnienia, utraty autonomii. Przetrawanie zastąpiło doskonalenie się jako cel ziemskiego bytowania. W świecie bezprawia, gwałtu i niepewności jutra najważniejszą sprawnością okazuje się spryt: tylko głupcy odkładają na dalszy plan korzystanie z życia. W następstwie pojawia się kult sukcesu, i to sukcesu opartego na pozorach. Miarą osiągnięć jest tylko porównanie z osiągnięciami innych. Zatraca się protestancka etyka pracy. Często ludziom bardziej zależy na tym, żeby im zazdroszczono niż ich szanowano.

Pozbawiony cech wyróżniających, bezbarwny, gładki w towarzystwie narcystyczny osobnik ogarnięty jest przez niepokój, niezadowolenie, depresję, poczucie pustki. Żyje w klimacie terapeutycznym, a nie religijnym, nie przyświeca mu bowiem indywidualne zbawienie, lecz jego dzisiejszy odpowiednik – chwilowa iluzja dobrego samopoczucia, zdrowia czy bezpieczeństwa psychicznego. „Psychologiczny człowiek” XX wieku poszukuje przede wszystkim spokoju, a pomoc ma mu w tym terapia – i to właśnie terapia urasta do rangi swoistego, pragmatycznego autorytetu. Ale nawet gdy terapeuta mówi o potrzebie „poczucia sensu” i „miłości”, definiuje te pojęcia jako zaspokojenie emocjonalnych potrzeb pacjenta. Prawie nigdy nie przychodzi terapeutom na myśl – i z racji specyfiki samej terapii jest to niemożliwe – aby zachęcić pacjenta do podporządkowania własnych potrzeb i interesów potrzebom drugich. Miłość jako poświęcenie czy „zapomnienie” o sobie, „poczucie sensu” jako podporządkowanie wyższemu celowi – takie sublimacje wydają się terapeutom nieznośnie opresyjne, obrażające zdrowy rozsądek oraz szkodliwe dla zdrowia i dobrego samopoczucia. Wyzwolenie ludzkości z okowów takiego przestarzałego, opartego na poczuciu obowiązku modelu miłości stało się misją postfreudowskich psychoterapii, a szczególnie ich propagatorów, dla których zdrowie psychiczne oznacza odrzucenie zahamowań i natychmiastowe zaspokojenie każdego impulsu.

Lasch dochodzi do wniosku, że warunki życia w Stanach Zjednoczonych bardziej niż gdzie indziej wydobywają z ludzi cechy narcystyczne, które w mniejszym lub większym stopniu tkwią w każdym człowieku. Społeczeństwo, które obawia się, że nie ma przyszłości, nie będzie się oczywiście troszczyło o potrzeby młodego pokolenia. Skutki tego staną się widoczne w pierwszym rzędzie w rodzinie. A tymczasem to właśnie rodzina, szkoła i Kościół były zawsze instytucjami, w których dokonywało się przekazywanie wartości danej kultury.



## RODZINA

Z autorytetem rodziny szczególnie ostro od lat siedemdziesiątych walczył radykalny feminizm, piętnując nade wszystko patriarchyzm uznawany za korzeń wszelkiego zła. Ale jak przestrzega Robert Bly w najnowszej książce *The Sibling Society* (1996) – jeśli ktoś cieszy się z tego, że został zniszczony autorytet ojca, powinien zdać sobie sprawę z tego, że w ślad za nim zostanie zniszczony autorytet matki. Potem będzie już tylko zbiorowisko sierot. Brak ojca u biedoty objawia się agresją gangów (zauważmy, że – jak na ironię – opierają się one na silnym i destruktywnym autorytecie lidera), natomiast w środowiskach zamożnych – depresją i biernością. W mniej skrajnych przypadkach autorytet rodziców jest po prostu niepokojąco zagrożony. Zjawisko to miało dość niewinne początki, gdyż wiązało się najpierw z propagowaniem profesjonalizmu. Doprowadziło jednak do dobrowolnego zrzekania się autorytetu przez rodziców, którym od dziesiątków lat przy różnych okazjach wmawiano, że nie są kompetentni w zakresie opieki i wychowania młodego pokolenia: lepiej zastąpią ich pediatrzy, psychologowie, psychoterapeuci, poradnie wychowawcze, urzędnicy socjalni oraz odpowiedni specjaliści.

Kryzys autorytetu – o czym pisze psycholog Laurence Steinberg w książce *Beyond the Classroom* (1996) – jeszcze się pogłębił, kiedy doszło do głosu pokolenie rewolucji kulturalnej wdrożone do eksplorowania narkotyków i nieograniczonego seksu. Pokolenie to, które właśnie teraz wychowuje dzieci i młodzież, wykazuje poważne opory wobec egzekwowania rodzicielskiego autorytetu, samo bowiem wzrastało pod hasłami ostatecznego rozprawienia się z nim. W rezultacie dochodzi do wytworzenia się tak zwanego społeczeństwa rówieśniczego. Społeczeństwo takie cechuje się przede wszystkim tym, iż nie ma już w nim obdarzonej autorytetem starszyny, która swoją wiedzę przekazuje młodym. Dzieciństwo – w dotychczasowym rozumieniu tego słowa – przestaje istnieć, ponieważ wraz z zanikiem poczucia wstydu niczego przed dziećmi się nie ukrywa: od najmłodszych lat są one wciągane w orbitę problemów dorosłych, głównie za sprawą rewolucji w dziedzinie masowego przekazu, który – za Christine Nystrom – można by nazwać „niewidoczną metafizyką” technologii. Młodzi są jakby przedwcześnie dorośli, a starsi „chronicznie” niedojrzali – ponieważ jednocześnie wydłuża się okres młodości, nie mają bodźców do dorastania, czyli nabycia odpowiedzialności. Neil Postman w książce *The Disappearance of Childhood* (1982) korzenie tego zjawiska widzi we władzy telewizji, która w praktyce wyeliminowała poczucie wstydu. Druk również mógł odsłaniać pewne sekrety, jego dostępność była jednak ograniczona i wymagała znacznie większego wysiłku niż przekręcenie gałki odbiornika telewizyjnego.

Dochodzi do tego nowy fenomen. Kino i telewizja zaczęły od pewnego czasu lansować raczej nieznaną dotąd „prawdę”, iż dzieci wiedzą najlepiej.



Minęły czasy, gdy reżyserzy tworzyli filmy, w których młode pokolenie uczyło się od rodziców. W obecnych filmach to właśnie rodzice niejednego uczą się od dzieci. Jeśli nie mamy do czynienia z rodzicami okrutnikami (*Dead Poets' Society*, 1989, *Radio Flyer*, 1992) czy przestępcami (*Say Anything*, 1989), to w najlepszym razie okazują się oni nieudacznikami (*Look Who's Talking*, 1990, *Little Man Tate*, 1991, *All I Want for Christmas*, 1991, *I'll do Anything*, 1994 czy Homer Simpson z arcypopularnego programu telewizyjnego) i dzieci mogą się doskonale bez nich obyć. Nawet filmy tak „niewinne” i uznane za rozrywkę stosowną dla całej rodziny jak *ET* czy *Home Alone* przekazują morał, że dorośli stanowią zasadniczą przeszkodę na drodze do upragnionej samodzielności. Naiwnością jest spodziewać się, że obejrzawszy na ekranie dziesiątki głupich i nieporadnych rodziców, na których czele stoją progenitorzy z tegorocznej *Matyldy*, młodzi ludzie będą uważali, iż ich rodzice są wyjątkowi i nie należą do tej kategorii. Obalwszy autorytet rodziców, gloryfikując swobodę seksualną, dyskredytując instytucję małżeństwa przemysł rozrywkowy skrajnie utrudnia i tak niełatwe zadanie wychowania młodego pokolenia. Oglądanie telewizji niszczy życie rodzinne i nierzadko staje się jedynym rytuałem w rodzinie. Bierny odbiór jest oczywiście łatwiejszy od rozmowy, a tym bardziej od konfrontacji, i rodzice aż nadto często widzą w telewizji sojusznika w ucieczce od trudu wychowania.

Autorytet rodziców, kwestionowany w środkach masowego przekazu, w rozmaity sposób podważany bywa także przez szkoły publiczne, które z ustanowienia prawa mają zachowywać pełną neutralność wobec systemów wartości moralnych uznanych za domenę religii. Afektywna, terapeutyczna metoda kształcenia, do niedawna powszechnie stosowana, zabraniała „odgórnego” zalecania rozwiązań, co w praktyce oznaczało zakaz przekazywania (określa się to jako narzucanie) jakichkolwiek wartości. Nauczyciele otrzymali zalecenie, aby skupić uwagę na emocjach uczniów oraz utwierdzać ich w poczuciu dużej własnej wartości. Aż nadto często stawali się oni sprzymierzeńcami młodych ludzi w konfrontacji z tymi rodzicami, którzy mieli zdecydowane poglądy na temat zasad moralnych. Według sloganu orędowników takiego podejścia „rodzina powinna być jak słoń – mieć wielkie uszy”, a więc słuchać, a nie wypowiadać się. Ostatnio zauważa się jednak odwrót od tych metod. Badania wykazują bowiem konsekwentnie, że najlepsze wyniki uzyskuje się nie w rodzinach autorytarnych ani permissywnych, lecz w autorytatywnych, tj. takich, w których miłość do dzieci połączona jest z jasno postawionymi wymaganiami. Rodzice – bez wyłącznego powoływania się na własny autorytet – używają go do kierowania dzieckiem poprzez tłumaczenie, dlaczego należy tak, a nie inaczej postępować.



## SZKOŁA

Atmosfera kwestionowania autorytetu nie pozostała bez wpływu na szkolnictwo. Począwszy od lat sześćdziesiątych wychowanie w szkole określano jako „wypracowanie umiejętności podejmowania decyzji”. Przebiegało ono dwutorowo. Teoretycy odcinali się od tradycyjnego podejścia polegającego na wyrabianiu charakteru. Odbywało się to jednak w atmosferze chwalebnych intencji: w założeniu chodziło o nauczanie dzieci krytycznego i niezależnego myślenia. Propagatorzy tego podejścia uważali, że młody człowiek będzie bardziej związany z takimi wartościami, do których sam dotrze. W pierwszym etapie lansowano tak zwane wyjaśnianie wartości, którego głównymi propagatorami byli profesorowie pedagogiki: Luis Rath, Merrill Harmin i Sidney Simon. Opracowali oni podręcznik, w którym – nawiązując do psychologii ludzkiego potencjału Carla Rogersa – wykładali swą metodę polegającą na skoncentrowaniu się na uczuciach w atmosferze całkowicie wolnej od wszelkiego osądu. Nastąpiło tu faktyczne zrównanie uczuć z wartościami – wartością jest to, co lubisz, nie to, co powinienes. Pod hasłem neutralnego podejścia do wartości (*value-neutral approach*) sugerowano całkowity relatywizm. Najczęstszą metodą prowadzenia lekcji stała się otwarta dyskusja o wartościach, przy założeniu, że młody człowiek powinien słuchać tylko siebie – nikt nie ma prawa wskazywać mu zasad postępowania. Wypracowanie konkluzji na takich lekcjach okazywało się niemożliwe, ponieważ uczniowie gubili się w gąszczu opinii o charakterze subiektywnym. Przypieczętowaniem relatywizmu bywało głosowanie uczniów za takimi czy innymi wartościami. Metoda ta była bardzo rozpowszechniona ze względu na łatwość jej wprowadzenia w szkole, nie wymaga bowiem szkolenia nauczycieli, zapewnia ożywione lekcje i spotyka się ze zrozumiałą popularnością wśród uczniów. Była też wygodna z innego punktu widzenia: stanowiła teoretyczną podstawę do kwestionowania autorytetu, zwalniała z konieczności dawania młodym dobrego przykładu przez dorosłych. Gdy ta praktyka szkolna stała się bardziej znana poza szkołą, obudziła jednakże sprzeciw, głównie rodziców.

Drugą sprawą było tak zwane rozumowanie etyczne, które w pedagogice amerykańskiej propagował Lawrence Kohlberg, psycholog z Harvardu, opierający się na wcześniejszych teoriach szwajcarskiego psychologa J. Piageta. Podejście to wydaje się odmienne i z pozoru komplementarne w stosunku do wyjaśniania wartości, gdyż – aczkolwiek odrzuca pracę nad charakterem – zakłada myślenie krytyczne. Młodzi mają podejmować własne decyzje, a te powinny być oparte na przesłankach intelektualnych. Podstawą było tu przekonanie, że umiejętność racjonalnego myślenia musi prowadzić do zachowań etycznych. Właściwe myślenie etyczne, które wraz z rozwojem intelektu osiąga się na wyższym etapie rozwoju osobowego, uznano niesłusznie – jak dowodzą wszystkie badania w tym zakresie – za jedyną i niezawodną przyczynę spra-



wczą właściwego postępowania. Opierając się na fałszywym założeniu, że młodzież przyswoiła już sobie podstawowe zasady moralne, w praktyce szkolnej sięgnięto do wysoce hipotetycznych, oderwanych od rzeczywistości dylematów. W metodzie Kohlberga zagubiło się też całkowicie rozróżnienie między pokusą (które to pojęcie jako staroświeckie i niemodne od dłuższego już czasu wypierane jest konsekwentnie z języka) a dylematem. Kohlberg, który nawiązywał do dylematów Sokratesa, nie wziął pod uwagę zasadniczej przesłanki – nie były one przeznaczone dla dzieci. Warto przypomnieć, że już Platon przestrzegał, iż ludzie młodzi mogą bardziej polubić dyskusję, spory słowne niż prawdę. Dziś – co budzi optymizm – zauważa się odejście od Kohlbergowskiej metody i powrót do tradycyjnego wychowania w oparciu o wyrabianie charakteru.

## KOŚCIÓŁ

Truizmem będzie stwierdzenie, że religia jako autorytet w kwestii wartości duchowych i moralnych w dzisiejszym zsekularyzowanym świecie musi natrafiać na przeszkody. W Stanach Zjednoczonych, gdzie w Deklaracji Niepodległości zapisane jest prawo do poszukiwania szczęścia, a praktyka życia społecznego aż nadto często unaocznia wszechwładzę pieniądza, problemy duchowe i moralne wydają się niepotrzebnie komplikować życie.

Z jednej strony mamy do czynienia z problemem wpływu i prestiżu religii „na zewnątrz”, z drugiej – z utrzymaniem autorytetu we własnych szeregach. Poszczególne wyznania bardzo różnie podchodzą do tej kwestii i nie miejsce tu na szczegółowe rozważania. Katolicy – co w amerykańskim życiu publicznym opartym na ogromnej różnorodności wyznaniowej stanowi swoisty wyjątek – zobowiązani są, jak wiadomo, do respektowania autorytetu Kościoła. Mimo ataków z zewnątrz i od wewnątrz, co oczywiście nie jest zjawiskiem ograniczonym do tego kraju, wiarygodność Kościoła katolickiego wydaje się nie ponosić uszczerbku. Można by natomiast zwrócić uwagę na ogólną tendencję polegającą na tym, że przywiązani do indywidualizmu i prywatności Amerykanie aż nadto często za ostateczną instancję w kwestii wiary uważają własne sumienie. Sprawa jego prawidłowej formacji jest więc zagadnieniem zasadniczym. I tu chyba – jak w przypadku wychowania w rodzinie – najcelniejsze byłoby postępowanie autorytatywne – nie permissywna abdykacja autorytetu Kościoła ani autorytarne zakazy i nakazy. Nie zaszkodziłoby też przypomnienie innego aspektu autorytetu, a mianowicie obietnicy w nim zawartej, że pozostające pod jego wpływem osoby uczyni z czasem silniejszymi.

W kraju od zarania dziejów zdominowanym przez protestancki establishment, walczący o swoje miejsce katolicyzm stopniowo nabierał znaczenia i dziś stanowi najbardziej liczną, zwartą i żywotną grupę wyznaniową o niekwestio-



nowanych osiągnięciach. Trzeba jednak mieć na uwadze to, że – jak pisze Stephen Carter w książce *The Culture of Disbelief* (1983) – Stany Zjednoczone nadal borykają się z trudnościami w wypracowaniu równowagi między poszanowaniem wolności religijnej a strachem wobec dominacji religii w sferze politycznej, czy nawet publicznej. „Jesteśmy jednym z najbardziej religijnych społeczeństw w świecie [...], lecz z drugiej strony jesteśmy chyba także najbardziej gorliwi w niedopuszczaniu wyraźnego wpływu religii na nasze instytucje publiczne. W związku z tym zmuszamy obywateli, aby rozdzielili sferę życia publicznego od sfery życia prywatnego, dając im do zrozumienia, że o ile nie ma problemu z prywatną religijnością, o tyle sprawy mają się zgoła inaczej, gdy owe prywatne przekonania stają u podstaw działań publicznych”.

Ta nieracjonalna obawa przed publiczną identyfikacją z wartościami prowadzi w konsekwencji do swoistej „moralnej schizofrenii”: radykalnego zerwania ciągłości między życiem prywatnym a publicznym. Nieuchronnym następstwem takiego stanu rzeczy jest stópniowa ewolucja państwa w kierunku pozytywizmu prawnego, wraz ze wszystkimi jego niebezpieczeństwami.



Jadwiga MIZIŃSKA

## AUTORYTET: PRZYWÓDCA CZY PRZEWODNIK?

*Będące niemal powszechnym doświadczeniem przeżycie relatywizmu, czy wręcz nihilizmu aksjologicznego, pokazało, że wolność absolutną, wolność od wszystkich ograniczeń – w tym także od autorytetów – człowiek odczuwa jako bezkresną rozpacz lub jako równie bezkresną nudę.*

„Gdy człowiek wolny ponosi porażkę, to nikogo o to nie wini”.  
J. Brodski, *Pochwała nudy*

### MECHANIZM UPADKU AUTORYTETÓW

Wychodzimy powoli z epoki autorytarnej. I cieszymy się z tego. Zarazem przeżywamy czas upadku autorytetów. I martwimy się tym ... Jak wytłumaczyć te dwa sprzeczne, czy też tylko ambiwalentne, uczucia?

Bliskie sąsiedztwo, tak „przestrzenne” (w słowniku te dwa pojęcia następują po sobie), jak i znaczeniowe terminów „autorytet” i „autorytarny”, pozwala na stwierdzenie, iż w zjawisku autorytetu kryje się pewna zasadzka: podatność na nadużycie, przesadę, wypaczenie. Równoważnikiem, treściowym ekwiwalentem, autorytetu jest powaga moralna. Niebezpieczeństwo nadużycia raczej nie może dotyczyć elementu „moralności” – nigdy nie można być zanadto moralnym. Należy je zatem wiązać z momentem „powagi”. Zastanówmy się przeto, na czym polega nadmiar powagi i dlaczego miałby on być groźny dla autorytetu: tak dla jego podmiotu, jak i jego wyznawców.

Powiedzmy, że dana instytucja, na przykład władza uosabiana przez jej przywódcę, cieszy się w danym społeczeństwie i w określonym historycznym okresie – autentycznym autorytetem. Znaczy to, iż społeczeństwo w swej większości poważa ów autorytet, liczy się z nim, utożsamia się z głoszonymi przezeń ideami i programami i przestrzega ich w codziennej praktyce. Sam przywódca budzi szacunek i respekt – jego słowa są traktowane serio i stanowią rodzaj wyroczni w kwestiach politycznych, ideologicznych i społecznych. Jednakże z upływem czasu, wskutek zmian w sferze życiowej, w bliższym i dalszym otoczeniu, na które władza – strzegąca status quo – nie reaguje na bieżąco, autorytet poczyna się „starzeć”. Aby mimo wszystko zachować swój status, wzmacnia różne formy kontroli swego oddziaływania. Poczyna wykazywać ten-



dencję do ingerowania we wszystkie, a nie tylko polityczne, sfery życia obywateli, redukując do minimum obszary prywatności. Ponadto zaczyna stosować przemoc wobec mniejszości, która go nie uznaje za autorytet. W ten sposób, wychodząc poza pole swojego rzeczywistego wpływu, zdobywając siłą „tereny peryferyjne”, wkracza na drogę wiodącą go jednocześnie do przerostu i inflacji. Pojawiają się dodatkowe instytucje mające na celu wyłącznie kontrolowanie, czy w s z y s c y w dostatecznym stopniu wykazują szacunek i lojalność, a nade wszystko – posłuszeństwo w stosunku do władzy (cenzura, służba bezpieczeństwa, system nieformalnej inwigilacji i donosicielstwa). Stopniowa p o w a g a moralna autorytetu przekształca się w p r z e w a g ę polityczną; moc etyczna, zawarta w ideach i wsparta na wiarygodnych wartościach – w siłę fizyczną.

Wysiłki te koncentrują się głównie na rozbudowie f o r m y, jak gdyby obowiązywała zasada: im bardziej wątpliwa staje się t r e ś ć m o r a l n a, tym więcej zabiegów należy włożyć w podkreślenie p o w a g i autorytetu. Rozbudowuje się więc cały system osobliwej obrzędowości i ceremoniału: wieców, przemówień, manifestacji poparcia. Pełnią one zadanie z jednej strony ciągłego przypominania o konieczności posłuchu, a z drugiej – sprawdzianu lojalności. Czas obietnic zamienia się w czas ukrytych i jawnych pogróżek; wobec nieobecnych na ceremoniach wyciąga się dyscyplinujące ich konsekwencje. Posłuch, dawniej osiągany szacunkiem dla ideałów, obecnie zaczyna być wymuszany w postaci posłuszeństwa. Jeśli idzie o stronę emocjonalną (autorytet wszak opiera się w znacznej mierze na apelowaniu do uczuć), to respekt ustępuje miejsca strachowi. Przy czym przeżywają go tak obiekty, jak i sam podmiot autorytetu.

Strach podwładnych jest coraz bardziej jawny, nieskrywany, lęk przywódcy zaś – maskowany tym, iż odgradza się on od ludu ciągle rosnącym murem oficjalności. Sztywnieje przez to, zastyga w monumentalnych i hieratycznych pozach, co ma wywołać wrażenie powagi i niewzruszoności. Ten etap „usztyniania” autorytetu zwiastuje już zbliżanie się jego stadiów schyłkowych.

U ludzi, w ich psychice, zachodzi pewna paradoksalna reakcja, opisywana między innymi przez matematyczną teorię katastrof<sup>1</sup>. Polega ona na tym, że podobnie jak w przypadku przerażonego psa, który tylko do pewnego momentu „kładzie i płaszczy uszy na karku”, co symbolizuje jego strach, nagle zaś „rozwiera pysk”, co wyraża wściekłość, również u ludzi działanie czynników mających wzmacniać strach przed a u t o r y t a r n y m a u t o r y t e t e m nieoczekiwanie wywołuje zgoła inną reakcję – powoduje ich gniew. Ponieważ ów gniew jest tłumiony (ludzie, inaczej niż psy, liczą się z długodystansowymi

<sup>1</sup> Zob. R. Thom, *Parabole i katastrofy. Rozmowy o matematyce, nauce i filozofii*, tłum. R. Duda, Warszawa 1991, s. 85.



następstwami swych zachowań), przekształca się w resentment. Resentiment zaś stanowi mieszaninę strachu i złości. W wymiarze społecznym znajduje on zastępcze formy rozładowania – mianowicie śmiech.

Pojawienie się fazy śmiechu z autorytetu, wykpiwania go przez lud w formie anegdot, karykatur, przedrzeźniania, aluzji, a także przez inteligencję – za pomocą, satyry, kabaretu czy powieści z kluczem, znamionuje stan kompromitacji tak treści, jak i formy. To, co miało straszyć, zaczyna śmieszyć. I właśnie śmiech jest tym, co ostatecznie kończy proces destrukcji powagi. Powagi sztucznej, wymuszonej, którą władza starała się pokryć swą faktyczną a m o r a l n o ść.

### SZYDERSTWO I BANICJA – CZYNNIKI ROZKŁADU AUTORYTETU PRZYWÓDCY

Autorytet typu przywódcy powstał i jest dostosowany do społeczeństwa masowego, rządzonego prawami „Wielkiej Liczby” (W. Szymborska). Trudno o wnikliwszą charakterystykę relacji masa – władza, niż ta, jaką zawiera książka E. Canettiego, zestawiająca te pojęcia w tytule<sup>2</sup>. Z naszego punktu widzenia najistotniejszy jest osobliwy splot wzajemnej „miłości” (masy nie mogą się obejść bez autorytarnej władzy) i „nienawiści” (masy od fanatycznej miłości i kompletnego posłuszeństwa nagle przechodzą do agresywnej, nie znającej hamulców, wściekłości wobec obiektu niedawnego kultu).

Jedną z przyczyn tych raptownych odwróceń znaku pozytywnego na negatywny, jakim przedmioty autorytetu opatrują jego podmiot, jest dystans oddzielający „tego, który wszystko wie najlepiej”, od tych, którzy sami „nie wiedzą niczego”. Właśnie ów dystans w trakcie efektywnego pełnienia funkcji przez przywódcę jest wypełniany ceremoniami. To one, będąc z początku nośnikami powagi, stają się też z czasem przedmiotem śmiechu.

Współgranie momentu powagi i momentu niepowagi, według M. Bachtina, jest obecne w każdej kulturze, i o ile nie zostanie sztucznie zakłócone, decyduje o harmonii przeciwieństw i zaspokajaniu pełni ludzkich potrzeb.

Bywają jednak okresy, kiedy kultura popada w przesadę i staje się nadmiernie oficjalna. Wówczas włącza się „higienizujący” ją mechanizm „k a r n a w a ł u”. Jego istota zasadza się na „postawieniu na głowie” hierarchii wartości obowiązujących w okresie „postu”. Post jest tu synonimem powagi oficjalnej, karnawał natomiast – przyzwolonego (także oficjalnie) śmiechu. Błazen zostaje obwołany królem, król staje się obiektem kpin, szyderstwa i wyśmiewania. Dzięki temu nagromadzone i zalegające w psychice ludu negatywne wobec

<sup>2</sup> E. Canetti, *Masa i władza*, tłum. E. Borg, M. Przybyłowska, Warszawa 1996.



autorytetu emocje zostają wyladowane. Po okresie „wyszalenia się” wszystko wraca na swoje miejsce. Porządek sacrum i profanum, a także granice między nimi zostają zachowane i niejako „odsnieżone”.

W społeczeństwie nowoczesnym sfera śmiechu została zminimalizowana, a w ustroju totalitarnym – w ogóle wyeliminowana. Bodajże nigdy wcześniej odruch śmiechu nie był tak mocno tłumiony i prześladowany jak właśnie w totalitaryzmie. Świadczą o tym choćby wyroki skazania na pobyt w łagrze za opowiadanie politycznych anegdot. Strach przed śmiechem – to jedna z mniej rozpoznanych stron typu władzy, w której przywódca zwykle sam uosabia nie tyle powagę, co ponurość.

Niejako na zasadzie przeciwwagi społeczeństwo posttotalitarne odbija sobie niedawny zakaz śmiechu jego nadmiarem. Lecz nie jest to bynajmniej śmiech karnawałowy, będący ekspresją potrzeby zabawy, odprężenia, ulgi, a także mający określony obiekt: powagę autorytetu władzy wcielanej przez króla. Zamiast śmiechu naturalnego, zdrowego i oczyszczającego (jak np. katharsis w teatrze), w świecie posttotalitarnym, gdzie – także pod wpływem zachodniej cywilizacji konsumpcyjnej – niemal wszelkie dawne „świętości” uległy desakralizacji, rozlega się niezdrowy chichot. Jest on w swej intencji szyderczy: ma na celu nie zabawienie się kosztem czegoś lub kogoś przesadnie poważnego, ale kompletną destrukcję wartości osłanianych ową powagą. Podczas gdy karnawał okresowo „stawiał na głowie” stałą hierarchię, dzisiejsza skarnawalizacja kultura burzy wszelkie hierarchie.

Szyderstwo i zjadliwa ironia wkroczyły na miejsce śmiechu. Wobec zjawiska autorytetu działają one jak kwas solny przeżerający – bez wyjątku – wszystko. Rzec by można, że jest to odroczone, a przez to tym silniejsza i bardziej destrukcyjna, masowa reakcja na długotrwałą i napuszoną, oficjalną powagę Władzy Strachu.

Drugą przyczyną dzisiejszego procesu upadku autorytetów jest fenomen „społeczeństwa wędrujących piasków”. Obojętne, czy wskutek katastrof ekonomicznych i politycznych, czy też dzięki wzrostowi zamożności, miliony osób przemieszczają się po całym globie ziemskim. Rozmiar owej „turystyki” jest tak olbrzymi, że socjologowie coraz częściej mówią o zmianie trybu życia osiadłego na wędrowny. Jako jeden z pierwszych dostrzegł to Z. Bauman. W nawiązaniu do koncepcji Maxa Webera pisze on o wyrugowaniu modelu pielgrzymy (zdażającego uporczywie przez całe życie do jednego, duchowego celu) przez typ spacerowicza, włóczęgi, turysty i gracza – poruszających się po przypadkowych torach czasoprzestrzeni społecznej.

Rezultatem tej zmiany jest rozszerzenie horyzontów intelektualnych i aksjologicznych, co sprzyja wzrostowi tolerancji, lecz jednocześnie podkopuje wiarę w wyjątkowość własnej kultury i zaufanie do niej. Pociąga to za sobą relatywizację wszelkich ocen, również ocen moralnych. Rosnące tempo życia pozwala jedynie na powierzchowne odniesienie do jego kulturowej



wielowymiarowości, w efekcie uniemożliwiając jej dogłębne poznanie. Powierzchnowość tę manifestuje dominująca dziś kultura masowa i konsumpcyjna, której ideowym odpowiednikiem okazuje się być postmodernizm.

Konkludując: współczesny nomadyzm, udostępniając rzeszom turystów dostęp do wszelkich wymiarów kulturowej czasoprzestrzeni, sprawia, że stają się oni przelotnymi lokatorami (bo przecież nie mieszkańcami) globalnej wioski, gdzie wszyscy inni, przypadkowi i chwilowi sąsiedzi, pozostają sobie nawzajem równie obojętni.

Lecz oprócz zamożnych wędrowców – turystów, w ruch po naszej planecie zostały też wprowadzone masy włóczęgów. Josif Brodski, zaproszony w roku 1987 do Wiednia z odczytem o doli pisarza-wygnańca, zanim podjął wątek będący przedmiotem obrad, wyraził zażenowanie, iż użalając się nad losem elit, nikt nie pomyślał o doli zwykłych ludzi brutalnie wyrzuconych z ich ojczystych krajów, gdzie panuje głód, terror polityczny, wojny. O tych, których nikt nie zliczy, gdyż „sięgając milionów umykają wszelkiej rachubie i stanowią to, co z barku lepszego słowa lub wyższego stopnia współczucia – nazywamy migracją. Jakkolwiek brzmi stosowne określenie tego zjawiska – pisał – jakkolwiek przedstawiają się jego pobudki, pochodzenie i cel podróży tych ludzi, jakkolwiek wywierają wpływ na porzucane lub przygarniające ich społeczeństwa, jedno jest pewne – wobec ich istnienia trudno mówić z podniesionym czołem o ciężkim losie pisarza na wygnaniu”<sup>3</sup>.

To ostatnie zdanie można (i należy) odczytać jako obraz bezsilności wszelkich „powag moralnych”, które w dzisiejszym nawrocie rozpasanego barbarzyństwa albo milczą, albo są jedynie głosem wołającego na puszczy wobec lawiny nieszczęść i cierpień włóczęgów, siłą pozbawionych swych domów, rodzin i ojczyzn. Mówiąc o autorytecie, rozważając jego kaprys, należy wziąć pod uwagę także tych, którzy – przeżywszy exodus – będą pamiętać milczenie i obojętność rzeczników humanizmu, na których interwencję i pomoc, być może, liczyli.

Tak oto z jednej strony bezustanny chichot społeczeństw zamożnych, mogących sobie pozwolić na igranie z tradycją i wykpiwanie jej, a z drugiej strony bezbrzeżne morze cierpień społeczeństw ubóstwa – to dwa krańce rzeczywistości naszej epoki porażonej upadkiem autorytetu. Stykając się ze sobą, domykają one nie tyle „zaczarowane”, co „odczarowane” koło, przeklęty krąg, w którego centrum, zamiast sacrum, miejsca świętego, strzeżonego przez autorytet, ziele pustka.

Kto lub co mogłoby sprostać zadaniu wypełnienia tej pustki żywą treścią i sensem przemawiającym do ludzi doświadczonych zwątpieniem, sceptycyz-

<sup>3</sup> 3 Zob. J. Brodski, *Pochwała nudy*, tłum. A. Kołyszko, M. Kłobukowski, Kraków 1996, s. 24n.



mem, cynizmem? Któż z „ludzi śmiechu” i „ludzi płaczu”, przeszedłszy bolesny eksperyment już to przesytu, już to głębokiego zawodu, mógłby i zechciał uwierzyć w jakiś wskrzeszony super-autorytet? Gdzież on był, kiedy wszystko wokół rozsypywało się w gruzy?

A z drugiej strony: czy można i jak długo można obchodzić się bez czegośkolwiek, co wzbudza nieklamany szacunek, podziw, cześć, co pozwala nadawać kierunek w bezładnym miotaniu się po rzeczywistości, która wprawdzie zatarła ostre granice kultur i wiar, ale której drogowskazy na skrzyżowaniach obracają się wraz z wiatrem?

Będące niemal powszechnym doświadczeniem przeżycie relatywizmu, czy wręcz nihilizmu aksjologicznego, pokazało, że wolność absolutną, w o l n o ś ć o d wszystkich ograniczeń – w tym także od autorytetów – człowiek odczuwa jako bezkresną rozpacz lub jako równie bezkresną nudę.

Choć, bez wątpienia, wolność jako swobody polityczne i obywatelskie, z wolnością sumienia i wyznania na czele, stanowi wartość, to jest ona zaledwie warunkiem, środkiem do wyboru obiektów czci (jak to nazywa E. Fromm). Świadectwem tego, że ludzie nie potrafią obejść się bez nich, jest powszechna i charakterystyczna dla zhomogenizowanej kultury masowej „idolatria”: żywiłowo powstające i wzmacniane oddziaływaniem mass mediów grupy „wyznawców” i d o l i, zarówno w dziedzinie rozrywki (filmu i muzyki młodzieżowej), jak też sekt quasi-religijnych z ich guru na czele, nierzadko opętujących dusze i ciała osób spragnionych czegośkolwiek, co by je wyratowało z poczucia bezsensu, absurdu i samotności.

Rzec by można, że epoka dzisiejsza to czas jednocześnie „trzęsienia ziemi” dla autorytetów tradycyjnych oraz nieumiejętności znoszenia stanu sieroctwa po nich. Należy stąd wnosić, że chociaż przeżył się pewien t y p a u t o r y t e t u, to sama potrzeba, ba! niezbedność istnienia autorytetu, pozostała żywa i dominująca.

### „POWAGA MORALNA” CZY „SUBTELNOŚĆ SERCA”?

Moja teza w tej mierze brzmi: obecny kryzys autorytetów zdeprecjonował (prawdopodobnie w sposób nieodwołalny) tylko ten rodzaj autorytetu, jaki był dostosowany do społeczeństwa osiadłego, stabilnego i statycznego. Wykształciło ono sobie adekwatny typ autorytetu, taki, który raz posiadłszy racje moralne i zdobywszy dla nich szacunek, ma je „na zawsze”. Nie muszą być one coraz to testowane i sprawdzane, wystarczy w nie uwierzyć i dochować im wierności. Ten typ autorytetu jego wyznawcy chętnie windują na pomniki, cokoły i ołtarze. Niekiedy podmioty autorytetu są zmuszane wbrew sobie, by zastygnąć tam w sztywnych, monumentalnych pozach. Niestety, gdy zawirowania historii dezawuuują owe „wieczne racje”, rozczarowanie kieruje się także



przeciwko nim. Pierwszym rewolucyjnym czynem jest zwykle strącenie ich z piedestałów.

Społeczeństwo wędrowne, dynamiczne, ruchliwe potrzebuje dostosowanego do nowego trybu życia i myślenia – także nowego typu autorytetu. Jedno z pewnością o nim wiadomo, iż nie może to być spiżowy pomnik. Wobec tego – jakie powinien on mieć cechy? Zanim jednak odpowiemy na to pytanie, trzeba zastanowić się, jaka wartość uznawana dotąd za fundamentalną (na której wspierały się autorytety pokruszone) uległa przekształceniu. Dwudzieste stulecie taką swoją centralną wartością – w pierw wywindowaną na najwyższy poziom, a następnie skompromitowaną – uczyniło *p e w n o ś ć*. Pochodząca od Kartezjusza *w i a r a* w ostateczną pewność, jako ekwiwalent prawdy, przeniknęła wszystkie płaszczyzny życia: naukę, ideologię, etykę, i zaowocowała wygenerowaniem typu autorytetu statycznego. Przybrał on postać przywódcy. On sam się nie porusza – kieruje jedynie ruchem mas. Wymaga ślepego zaufania i posłuszeństwa. Nie zna przy tym pozycji pośrednich: albo stoi wysoko nad tłumem wyznawców, albo upada.

Również autentyczne „powagi moralne”, niekoniecznie związane z władzą polityczną, dziedziczyły znamiona przywódcze. Mówi o tym znane powiedzenie przypisywane M. Schelerowi, iż drogowskaz nie musi chodzić po drodze, jaką wskazuje – albowiem wciela on w sobie, zabezpiecza i stabilizuje wartość *p e w n o ś c i m o r a l n e j*. Kierując się nią, odbiorcy autorytetu mają budować „lepszy świat” i doskonalić się sami, ściśle na jego wzór.

Za J. Brodskim proponuję w charakterze alternatywy dla owej „pewności moralnej” przyjąć wartość „moralnego zabezpieczenia” – swego rodzaju wyposażenia turysty, które może „poruszać się” razem z nim nie doznając uszczerbku: „Ponieważ nie mamy właściwie w czym upatrywać nadziei na lepszy świat, a wszystko inne tak czy owak nas zawiodło, musimy utrzymywać, że literatura stanowi dla społeczeństwa jedyną formę zabezpieczenia moralnego; że zapewnia stałe antidotum wobec zasady człowiek człowiekowi wilkiem; że dostarcza najlepszych argumentów przeciwko wszelkim buldożerowym rozwiązaniom problemów masowych – choćby dlatego, że różnorodność ludzka jest dla literatury niewyczerpanym bogactwem moralnym, a zarazem jej *raison l'êtr*e. Musimy mówić, musimy obstawać przy tym, że literatura jest największą – z pewnością większą od wszystkich wyznań – nauczycielką *s u b t e l n o ś c i* (podkr. – J. M.) oraz że społeczeństwo, które godzi w naturalny żywot literatury i zdolność ludzi do czerpania z niej nauk, uszczupla własny potencjał, spowalnia tempo rozwoju, wreszcie naraża się na zagładę. Jeśli oznacza to, że musimy rozmawiać sami ze sobą, tym lepiej – niekoniecznie dla nas, ale może dla literatury”<sup>4</sup>.

<sup>4</sup> Tamże, s. 25.



Chociaż trudno dziś ludzi nawracać na wiarę w autorytet traktatów filozoficznych czy ideologicznych manifestów, nadal niewykorzystana w tej funkcji pozostaje zalecana przez M. Kunderę „mądrość powieści”, czy też preferowana przez J. Brodskiego „mądrość literatury”. Przewaga literatury (sztuki w ogóle) nad teorią, choćby i filozoficzną, w kwestii autorytetu wynika z samej funkcji, jaką ona spełnia. Mianowicie – nie pragnie ona wprost pouczać, „ustawiać” czytelników, władać ich duszami, przewodzić ich życiowym poczynaniom. Zadaniem i sensem literatury jest dawanie świadectwa wielorakim ludzkim losom. Z równą pieczołowitością i uwagą opisuje ona bohaterów i nikczemników. Pragnie bowiem towarzyszyć ludziom w ich dramatach, rozterkach, tragediach, nie dopisując do nich – jeśli jest to sztuka wysokiego lotu – jednoznacznych point. Ufa bowiem czytelnikom, że potrafią sami, poprzez pryzmat własnych doświadczeń, najgłębiej prywatnych, odnaleźć moralne powinowactwo z postaciami wprawdzie fikcyjnymi, lecz stanowiącymi zabezpieczenie przed poczuciem moralnej samotności.

Reorientacja co do roli autorytetu: oczekiwanie odeń już nie przywództwa, a przewodnictwa, w swoim tle ma też zmianę spojrzenia na ludzką egzystencję w samotności. Zamiast pojmować ją po prostu jako życie, serie jednostkowych biografii, co implikuje jedynie pożądanie szczęścia i ziemskiej satysfakcji, dzięki literaturze stajemy się uczestnikami *Losu* obejmującego łańcuch pokoleń, i w tej perspektywie doświadczenie nieszczęścia, na równi z doświadczeniem szczęścia, jawi się jako konieczne i niezbędne w wypełnianiu się ludzkiej doli.

W przeciwieństwie do traktatów moralnych, kładących nacisk na ideały i powinności i stawiających przed ludźmi wymagania sprostania im pod karą moralnego potępienia i odrzucenia, literatura nastawiona jest nie tyle na osądzanie i naprawianie „zepsutej” natury ludzkiej, co na wysubtelnianie serca poprzez budzenie współczucia, empatii, zrozumienia dla słabości i ułomności człowieczych. Jeśli jest to sztuka wysokiego lotu, to rezygnuje z moralizatorstwa i rezonerstwa. Swój cel – uszlachetnienie ducha – realizuje nie wprost, nienachalnie i nienatrętnie. Przedstawiając z równym pietyzmem świętych, bohaterów, co zbrodniarzy, pozwala wniknąć w motywy ich postępowania. I – co najważniejsze – osąd pozostawia czytelnikom, którzy sam na sam obcując z książką, mają czas i okazję osobiście rozważać racje za i przeciw, a także – zestawiać i porównywać życie własne z życiem i losem innych ludzi.

Tylko w takich warunkach (nie zaś na wiecach, zebraniach czy w innych formach publicznej „spowiedzi”) może się rozwijać wrażliwość moralna i to, co Cz. Miłosz nazywał „sumieniem skrupulatnym”. Książka jest więc tym „trybunałem moralnym”, jaki turysta może, dosłownie, wozić ze sobą, pozostając z nią w ustawicznej polemice, prowadząc z jej bohaterami nieustanny dialog. Autorytet „wędrowny”, przez nią symbolizowany, oznacza, iż został zniesiony przedział między podmiotem a przedmiotem. Jeden i ten sam człowiek, uwew-



nętrzniając różne racje postępowania postaci literackich podobnych sobie, staje się dla siebie dwoma głosami. Tylko tak – w postaci wiecznego niepokoju – może on przemawiać jako „głos sumienia”, które bez przerwy zestawia wymagania s u b t e l n o ś c i (kultury duchowej) z rzeczywistym b a r b a r z y Ń - s t w e m własnych postępków człowieka. Jedynie w ten sposób, osobistym wysiłkiem i moralnym cierpieniem, uzyskana m ą d r o ś ć jest czymś, co faktycznie może wpłynąć na zmianę nagannego zachowania. Literatura ma też tę przewagę nad profesjonalną etyką, że uniwersalne wartości – i antywartości – wciela w czyny poszczególnych, zindywidualizowanych postaci. Poznając ich powikłane losy, upadki, wzloty, nawrócenia, czytelnik zaczyna rozumieć, iż jego własny los stanowi jedynie jeden z miliona milionów losów, z których każdy ma swoją prawdę zazwyczaj drogo okupioną.



Krzysztof STACHEWICZ

## DZIEJE RUCHU „KSIĘŻY PATRIOTÓW” W POLSCE LUDOWEJ

*Działalność księży aktywnie wspierających komunistyczny totalitaryzm jest smutną kartą w powojennej historii Kościoła w Polsce – historii wyznaczonej dwoma biegunami: oporu i przystosowania. Ruch „księży patriotów” postawił na przystosowanie, zapominając, że zadaniem Kościoła jest przede wszystkim opór przeciw systemom zniewalającym człowieka.*

Celem niniejszego artykułu jest przedstawienie dziejów ruchu „księży patriotów”, jego ideologii i roli, jaką odegrał w powojennej historii stosunków między Kościołem i państwem w Polsce. W literaturze historycznej brakuje monograficznych opracowań poświęconych temu zagadnieniu, natomiast prace syntetyczne – często sygnalizujące ten temat – przedstawiają go jednostronnie i w sposób uproszczony.

Jak należy rozumieć określenie „ksiądz patriota” i skąd wziął się ten termin? Po raz pierwszy został on użyty w 1950 roku przez samych zainteresowanych jako określenie księży zorganizowanych w Komisji Księży przy ZBoWiD-zie. Następnie został szeroko rozpowszechniony przez komunistyczną propagandę. Opracowania historyczne posługują się najczęściej wąskim rozumieniem terminu, stosując go jako określenie działaczy zbowidowskiej komisji. Taką interpretację tego pojęcia trzeba zdecydowanie odrzucić. Prawdą jest, że działacze paxowskich komisji nie odnosili do siebie określenia „ksiądz patriota”, jednak jedność celów całego ruchu księży przemawia za szerokim rozumieniem tego pojęcia. Przez „księdza patriotę” należy więc rozumieć każdego kapłana katolickiego publicznie manifestującego swoje poparcie dla ustroju i władzy komunistycznej, działającego w różnych organizacjach zatwierdzonych i kontrolowanych przez władze państwowe.

### POCZĄTKI I ROZWÓJ RUCHU „KSIĘŻY PATRIOTÓW” – DZIAŁALNOŚĆ KK PRZY ZBoWiD-zie

Wkrótce po zakończeniu drugiej wojny światowej utworzono w Polsce Związek Byłych Więźniów Politycznych Hitlerowskich Więzień i Obozów Koncentracyjnych. Do organizacji tej zapisano automatycznie wszystkich



księży – więźniów obozu w Dachau<sup>1</sup>. Związek deklarował pomoc dla należących doń członków w postaci zapomóg pieniężnych oraz opieki medycznej, co w warunkach powojennej rzeczywistości nie było bez znaczenia. Księża należący do tej organizacji nie byli wydzieleni w specjalną komisję i posiadali te same uprawnienia statutowe, co członkowie świeccy.

1 września 1949 roku, w dziesiątą rocznicę hitlerowskiej agresji na Polskę, rozpoczął swoje obrady kongres zjednoczeniowy polskich organizacji kombatanckich. W sumie działało ich wówczas jedenaście. Z połączenia ich powstała jedna organizacja pod nazwą Związek Bojowników o Wolność i Demokrację. W kongresie wzięło udział 45 księży – głównie delegatów Związku Byłych Więźniów Politycznych Hitlerowskich Więzień i Obozów Koncentracyjnych. Delegację księży uczestników kongresu przyjął prezydent RP Bolesław Bierut. W jej skład wchodził: ks. Andrzej Dykier, ks. Bonifacy Woźny, ks. Zygmunt Pasternak, ks. Wincenty Leja, ks. Jan Polak, ks. Józef Iwanicki, ks. Anatol Boczek, ks. Emanuel Grim, ks. płk Michał Zawadzki, ks. płk Kazimierz Pyszkowski, ks. Stanisław Owczarek i ks. Henryk Zalewski. Ten ostatni wystąpił w imieniu delegacji duchownych z prośbą, aby przy ZBoWiD-zie została utworzona specjalna komisja księży, która „miałaby za zadanie roztoczyć opiekę nad księżmi, którzy utracili zdrowie w walce z okupantem i potrzebują pomocy”<sup>2</sup>. Życzenie to zostało spełnione już 12 stycznia 1950 roku, kiedy to decyzją Prezydium Zarządu Głównego ZBoWiD-u powołano Komisję Księży przy tejże organizacji. Wkrótce też uchwalono regulamin pierwszej struktury organizacyjnej „księży patriotów”. Duchowni zrzeszeni w komisji mieli dawać świadectwo „umiłowania” Kościoła i ludowej ojczyzny. W regulaminie deklarowano: Stolicy Apostolskiej – posłuszeństwo w dziedzinie dogmatów, moralności i jurysdykcji, a Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej – aktywność w budowaniu „postępu i społecznej sprawiedliwości”. Według regulaminu członkiem komisji mógł zostać ksiądz katolicki, posiadający polskie obywatelstwo, który czynnie walczył z faszyzmem lub był prześladowany przez okupanta albo przez sanację za swą działalność polityczną. To ostatnie stwierdzenie jednoznacznie wskazywało na polityczny, a nie kombatancki charakter komisji, skoro mogli do niej należeć księża prześladowani przez sanację. Bardzo wymowne było już samo zestawienie działań okupanta i władz sanacyjnych. Także postulat, aby ksiądz wstępujący do organizacji wykazywał „obywatelski” stosunek do zadań stawianych przez władzę, jasno określał cel i charakter tej komisji<sup>3</sup>.

Centralna Komisja Księży powołała do istnienia okręgowe komisje na terenie całej Polski. 28 lutego 1950 roku dokonano wyboru naczelnych władz

<sup>1</sup> Zob. ks. S. Owczarek, *Być zaangażowanym – być księdzem*, Warszawa 1982, s. 108n.

<sup>2</sup> Tamże, s. 112.

<sup>3</sup> Zob. *Regulamin Komisji Księży przy ZBoWiD*, b.m.r.w., s. 3.



tej organizacji. Na czele prezydium stanął 80-letni ks. kanonik Edmund Kornarski, który wcześniej został przyjęty przez prezydenta Bieruta<sup>4</sup>. Sekretarzem komisji został ks. Roman Szemraj, a do zarządu weszli m.in.: ks. Stanisław Owczarek, ks. Antoni Lemparty, ks. Bonifacy Woźny, ks. Stanisław Skurski.

Nowo wybrany przewodniczący wygłosił na konferencji referat programowy, po którym wywiązała się dyskusja dotycząca walki o pokój, porozumienia państwa z Kościołem, pomocy i opieki moralnej nad księżmi – działaczami komisji (chodziło wyraźnie o obronę przed sankcjami władzy kościelnej). W trakcie dyskusji pojawiła się charakterystyczna dla „księży patriotów” deklaracja, która głosiła: „w sprawach wiary jesteśmy z Episkopatem, a w sprawach polityki i zagadnień społecznych z ludem polskim”. Było to wyraźne ignorowanie społecznej nauki Kościoła i pośrednia akceptacja dla różnych komunistycznych teorii. Wezwano władze państwowe do obrony i ochrony „księży postępowych”. W przyjętej rezolucji oskarżono biskupów polskich o odtrącanie „przyjaznej” ręki wyciągniętej przez władze komunistyczne<sup>5</sup>.

Organizacja „księży patriotów” błyskawicznie przystąpiła do akcji propagandowej. Jeszcze przed powołaniem prezydium (15 II 1950 r.) ukazał się pierwszy numer dwutygodnika pod nazwą „Głos Kapłana”. Periodyk ten miał być pierwszym pismem księży opowiadających się za Polską w jej nowym kształcie ustrojowym. W nocie redakcyjnej podkreślono z naciskiem, że powojenna Polska jest Polską Ludową i „nie może być innej Polski”. Wyprzedzono niejako spodziewane ataki biskupów i części kleru stwierdzając: „Być może nie wszystkim spodoba się działalność naszego pisma. Być może niechętnie przyjmą je ci, którzy z możnowładczym gestem spoglądają na szeregowego duszpasterza, ci, co radzi, by utrzymać w Kościele feudalne stosunki. Być może zdziwi nasz język tych, którzy prześcigają się w serwilizmie wobec takiego właśnie feudalnego możnowładztwa i boją się wypowiedzieć śmielsze słowo, cisnące się przecież na usta każdemu z nas<sup>6</sup>. Zarówno stylistyka, jak i słownictwo zacytowanego fragmentu są charakterystyczne dla publicystyki „księży patriotów” ze zbawidowskiej komisji.

Tak więc już na początku 1950 roku władze państwowe dysponowały organizacją grupującą lojalnych wobec niej księży. Przystąpiono teraz do powiększania stanu liczebnego komisji, która początkowo skupiała kilkadziesiąt osób. W wykonanie tego zadania włączył się aktywnie Urząd Bezpieczeństwa.

<sup>4</sup> Zob. ks. S. Owczarek, dz. cyt., s. 115-116; *Pokłosie Zjazdu Komisji Księży*, „Głos Kapłana” 1950, nr 2, s. 5.

<sup>5</sup> *Rezolucja*, „Głos Kapłana” 1950, nr 2, s. 8.

<sup>6</sup> *Bracie Kapłanie* (Nota redakcyjna), „Głos Kapłana” 1950, nr 1, s. 3.



Nachodzono księży, namawiano ich do współpracy, straszono aresztowaniami i represjami. Uciekano się do szantażu na tle faktycznych lub domniemanych wykroczeń. Wielu kapłanów dla uniknięcia skandalu godziło się na współpracę z komisją. Nie brakowało prowokacji, czego przykładem może być wysyłanie prostytutek do pokojów hotelowych, w których mieszkali księża przybyli na zjazd do Warszawy. Podsuwano też alkohol, szczególnie osobom słabym i wykojejonym. Wielu działaczy komisji rekrutowało się spośród „oportunistów, użytecznych dziwaków, oderwanych od życia radykałów społecznych”. Jeszcze inni szli na współpracę w zamian za przydział materiałów budowlanych lub by zapewnić sobie „święty spokój” ze strony UB. Część księży udało się po prostu skłócić z biskupami. Wszystkie te działania spowodowały szybki wzrost liczby członków komisji<sup>7</sup>.

Wkrótce pojawiła się okazja do praktycznego wykorzystania zbawidowskich „księży patriotów”. Na przełomie roku 1949 i 1950 władze państwowe rozpoczęły nagonkę na kościelną organizację Caritas. Jej efektem było przejęcie organizacji przez państwo. Zarzucono Caritasowi nadużycia finansowe i niegospodarność. Do akcji przejmowania tej instytucji komuniści wykorzystali Komisję Księży przy ZBoWiD-zie. 23 stycznia 1950 roku w Warszawie ustanowiono tak zwany zarząd przymusowy z ks. Antonim Lempartym na czele. Akcja ta wymierzona w Episkopat Polski miała znamiona szantażu politycznego przygotowującego podpisanie porozumienia między państwem a Kościołem. Poparcie zbawidowskich „księży patriotów” dla tej antykościelnej akcji było nader wymownym posunięciem, obnażającym w praktyce rzeczywiste cele i zadania Komisji Księży.

Duchowni z komisji aktywnie włączali się we wszystkie akcje przebiegające pod hasłem walki o pokój, normalizacji administracji kościelnej na Ziemiach Odzyskanych itp. Brali też udział w takich akcjach, jak skup ziemniaków, realizacja kontraktacji; subskrypcja Narodowej Pożyczki Rozwoju Sił Polski; uczestniczyli również w tak zwanych czynach społecznych<sup>8</sup>. Wielu działaczy zbawidowskiej Komisji Księży popierało propagowaną przez komunistów „przyjaźń” polsko-radziecką. Zapisywali się oni gremialnie do Towarzystwa Przyjaźni Polsko Radzieckiej, uczestniczyli czynnie w imprezach organizowanych przez to stowarzyszenie<sup>9</sup>.

Władze komunistyczne w Polsce od początku pozytywnie oceniały działalność Komisji Księży przy ZBoWiD-zie. Dał temu wyraz premier Józef Cy-

<sup>7</sup> Zob. A. Micewski, *Współrzędzić czy nie klamać? PAX i Znak w Polsce w latach 1945-1976*, Warszawa 1981, s. 42n.; B. Cywiński, *Ogniem próbowane. Z dziejów najnowszych Kościoła katolickiego w Europie Środkowo-Wschodniej*, Lublin-Rzym 1990, t. 2, s. 71; A. Albert, *Najnowsza historia Polski 1918-1980*, Warszawa 1989, s. 134n.

<sup>8</sup> Zob. Owczarek, dz. cyt., s. 187.

<sup>9</sup> Zob. tamże, s. 175n.



rankiewicz w swoim exposé sejmowym z 4 II 1950 roku. Podkreślił w nim, że rząd będzie otaczał opieką „księży patriotów”. Premier z uznaniem odniósł się do dorobku zbawidowskiej komisji. Ostrzegł Episkopat przed atakowaniem ruchu „księży postępowych”, stwierdzając: „opinia publiczna poprzez [...] księży patriotów”<sup>10</sup>. Było to niezwykle przewrotne stwierdzenie w kontekście zupełnego braku poparcia dla „księży patriotów” wśród wiernych.

Powstanie i działalność Komisji Księży przy ZBoWiD-zie od początku niepokoiła Episkopat Polski z prymasem Stefanem Wyszyńskim na czele. Biskupi w pełni zdawali sobie sprawę z faktu, jak wielkie niebezpieczeństwo dla Kościoła stanowi „wewnętrzna dywersja”. Prymas próbował rozmawiać z liderami ruchu, nie dało to jednak żadnych rezultatów<sup>11</sup>. Można stwierdzić, że początkowo postawa Episkopatu była łagodna i być może wyczekująca. Prymas i biskupi nie chcieli zbyt radykalnymi posunięciami doprowadzić do całkowitego zerwania „księży patriotów” z Kościołem. Księża ci jednak nie byli zbyt powściągliwi w ocenie hierarchów. Ksiądz, ukrywający się pod inicjałami Ż. L., w taki oto sposób atakuje jednego z biskupów, który nazwał księży z komisji „wykolejeńcami”: „Nieopanowaną naturą, swawolną i grymaśną jest ten dostojnik Kościoła, który nam kapłanom rzucił tak obciążające wyzwanie, zdeptał swoje dostojństwo i naszą godność kapłana męczennika obozów niemieckich. Cóż łatwiej jest w życiu, czy siedzieć w wygodnym krześle, fotelu i rozkazywać, czy też było każdego dnia żyć lękiem i strachem, być wystawionym na upokorzenia i znęcania siepaczy i barbarzyńców [...] Nas interesuje jeszcze jedna sprawa, dlaczego tyle nienawiści czuje do nas ten możnowładca z wieków średnich, czy mu się nie podoba nasza postawa społeczna? Czy mu się nie podobają czasy obecne, niosące nowe życie, lepsze od dotychczasowego?”<sup>12</sup> Tekst ten, bardzo charakterystyczny dla „Głosu Kapłana”, jest potwierdzeniem tezy o prymitywizmie zbawidowskich „księży patriotów”, wysuwanej przez niektóre koła kościelne.

W dniach 20-22 II 1952 roku w Warszawie obradował I Ogólnopolski Zjazd Komisji Księży przy ZBoWiD-zie, w którym uczestniczyło 350 księży. Nowym przewodniczącym prezydium został 68-letni ks. Piotr Kotarski.

Cierpliwość władz kościelnych wyraźnie się kończyła. Na początku 1951 roku Episkopat wydał tak zwaną przestrożę pasterską dotyczącą ruchu „księży patriotów”. Zarzucano komisji, że utrudnia realizację porozumienia Kościół-państwo oraz „występuje – niejednokrotnie ku zgorszeniu wiernych – przeciwko Kościołowi podkopując jedność i karność kościelną, siejąc niezgo-

<sup>10</sup> Z exposé Ob. Premiera Józefa Cyrankiewicza na sesji sejmowej w dniu 4 lutego 1950 r., „Głos Kapłana” 1950, nr 1, s. 8.

<sup>11</sup> Takie bezowocne rozmowy z Księdzem Prymasem opisuje ks. Owczarek. Zob. dz. cyt., s. 120n.

<sup>12</sup> Ks. Ż. L., *Dlaczego?*, „Głos Kapłana” 1950, nr 2, s. 10n.



dę między kapłanami, przeciwstawiając kapłanów biskupom, co więcej, godząc w uwłaczający sposób w samego Namiestnika Chrystusowego, Ojca Świętego”<sup>13</sup>.

Na początku 1953 roku prymas Wyszyński zagroził członkom komisji ekskomuniką na podstawie dekretu Świętego Oficjum z 1949 roku. Wkrótce jednak Prymas – chcąc ratować jedność Kościoła – ustąpił i udzielił jurysdykcji ks. Bonifacemu Woźnemu ze zbowidowskiej komisji i ks. Stanisławowi Huetowi z paxowskiego ruchu „księży patriotów” na stanowiska wikariuszy generalnych w Krakowie. Stało się tak na wyraźne żądanie władz państwowych<sup>14</sup>. Zdarzenie to jednoznacznie odsłoniło jeden z ważnych celów, dla których komuniści zorganizowali ruch „księży patriotów”. Chodziło o powolne zastępowanie dotychczasowej hierarchii kościelnej księżmi lojalnymi wobec ustroju, co w konsekwencji miało doprowadzić do zupełnego ubezwłasnowolnienia Kościoła. Na początku lutego 1953 roku doszło do napadu „księży patriotów” na kurie biskupie we Włocławku, Opolu i Płocku. Prymas poinformował, że wszyscy uczestnicy zajścia popadli w ekskomunikę<sup>15</sup>. Działania komisji wyraźnie się radykalizowały i brutalizowały. W wydanym przez Episkopat Polski liście pasterskim *Non possumus* (8 V 1953 r.) biskupi określili Komisję Księży przy ZBoWiD-zie jako „dywersyjną”, a jej działalność jako torującą „drogę do odszczepieństwa i herezji”<sup>16</sup>.

26 września 1953 roku prymas Wyszyński został aresztowany. Komisja Księży zaaprobowwała ten fakt, natomiast winą za zaistniały stan rzeczy obarczyła kardynała<sup>17</sup>. Ostro zaatakowała też Stolicę Apostolską za rzekome odmawianie Polsce prawa do posiadania Ziemi Zachodnich.

23 listopada 1954 roku w Warszawie odbył się II Ogólnopolski Zjazd zbowidowskiej Komisji Księży z udziałem około 180 duchownych. Przewodniczącym został ks. Bonifacy Woźny (augustianin). Na zjeździe zapowiedziano unifikację komisji zbowidowskiej z paxowską. Najbardziej chyba osobliwym stwierdzeniem zjazdu były słowa: „Utrwalać będziemy jedność w duchowieństwie polskim”<sup>18</sup>. Tak więc rozłamowy ruch „księży patriotów” przypisywał sobie jako zasługę umacnianie jedności kleru.

12 lipca 1955 roku prezydium Komisji Księży przy ZBoWiD-zie podjęło decyzję o rozwiązaniu organizacji. Stało się tak na wyraźne życzenie władz

<sup>13</sup> Ks. Owczarek, dz. cyt., s. 183. Dokumentu tego brakuje w paryskim wydaniu listów Episkopatu.

<sup>14</sup> Zob. A. Micewski, *Kardynał Wyszyński. Prymas i mąż stanu*, Paryż 1982, t. 1, s. 109.

<sup>15</sup> Zob. tamże, s. 104.

<sup>16</sup> *Non possumus*, w: P. Raina, *Kościół w PRL. Dokumenty*, Poznań 1994, s. 415.

<sup>17</sup> Zob. Owczarek, dz. cyt., s. 195.

<sup>18</sup> Zob. P. Raina, *Kardynał Wyszyński. Prymas Polski*, Londyn 1984, t. 2, s. 62.



państwowych, aby zunifikować zbowiedowski i paxowski ruch „księży patriotów”.

W okresie istnienia Komisji Księży dwukrotnie zmieniano tytuł organu prasowego. Ukazujący się od 15 lutego do grudnia 1950 roku „Głos Kapłana” został zmieniony na pismo pod nazwą „Ksiądz Obywatel”, które ukazywało się do maja 1953 roku. Od 1 czerwca 1953 roku zaczęła ukazywać się „Kuźnica Kapłańska” (do 1957 r.). Te częste zmiany tytułów były spowodowane głównie chęcią zademonstrowania władzy kościelnej rzekomej zmiany linii ideowej pisma. Niestety, zmianie ulegał tylko tytuł.

Ustalenie liczby członków Komisji Księży przy ZBoWiD-zie jest rzeczą trudną. Niewątpliwie trzeba rozróżnić dwie grupy członków: nominalnych, wpisanych w rejestry (prawdopodobnie często bez ich zgody), i aktywnych, zaangażowanych działaczy. Tych pierwszych było około tysiąca, a drugich zaledwie kilkudziesięciu<sup>19</sup>. Cyfra tysiąca księży – nominalnych członków komisji – stanowiła dziesięć procent ogółu duchowieństwa katolickiego w Polsce.

Jasne były cele stawiane Komisji przez komunistów: chodziło o rozbięcie Kościoła, dezintegrację kleru, bezkompromisowe ataki na hierarchię, „wychowanie” przyszłej kadry biskupów lojalnych wobec władzy<sup>20</sup>.

Wydaje się, że ideologia zbowiedowskich księży nie była najistotniejszym elementem i spoiwem tego ruchu. Stanowiła raczej pochodną opcji prokomunistycznej, praktycznego opowiedzenia się niektórych księży za lojalnością wobec władzy. Episkopat w sposób jednoznaczny oceniał przywódców zbowiedowskich „księży-patriotów”: „W rzeczywistości bowiem wszyscy przywódcy sekcji księży w stowarzyszeniu Bojowników o Wolność i Demokrację byli – w tym czy innym czasie – w konflikcie ze swymi moralnymi i kanonicznymi obowiązkami, a wielu z nich obłożonych jest karami kościelnymi”<sup>21</sup>. Jeszcze ostrzejszą ocenę odnajdujemy w liście do prezydenta Bieruta podpisanym przez kardynała Adama Sapiechę i arcybiskupa Stefana Wyszyńskiego. Pisząc o wiecu zorganizowanym przez Komisję Księży purpuraci stwierdzili m.in.: „przeszło tysiąc kapłanów, sprowadzonych do politechniki, zostało gwałtem i przemocą zwiedzionych i oszukanych. A ci, którzy głosili odczyty im narzucone i zabierali głos w dyskusji, to ludzie przez wojnę i obozy wykolejeni, będący w konflikcie z prawem kościelnym albo szantażowani przez władze policyjne wiszącymi nad nimi karami”<sup>22</sup>.

<sup>19</sup> Zob. Cywiński, dz. cyt., s. 71.

<sup>20</sup> Podkreśla to nawet M. Rostworowski. Zob. *Słowo o PAX-ie*, Warszawa 1968, s. 48.

<sup>21</sup> *Dowód wobec historii. List Episkopatu Polski do Prezydenta B. Bieruta o sytuacji Kościoła polskiego*, w: R a i n a, *Kościół w PRL*, s. 257.

<sup>22</sup> *List kardynała A. Sapiehy i abpa S. Wyszyńskiego do Prezydenta B. Bieruta w sprawie prześladowania Kościoła przez państwo*, w: tamże, s. 225.



Komisja Księży przy ZBoWiD-dzie odegrała poważną rolę w próbie destrukcji Kościoła od wewnątrz. 12 lipca 1955 roku organizacja ta przestała istnieć, lecz jej aktywiści przystąpili do komisji paxowskiej, aby dalej demonstrować swą lojalność wobec władzy komunistycznej oraz kontynuować działalność dywersyjną.

### KSIĘŻA POD WPŁYWAMI PAX-u

Przywódcą PAX-u Bolesław Piasecki początkowo negatywnie oceniał powstanie i działalność księży zbowidowskich. Widział w nich zaczątki Kościoła narodowego w Polsce (zresztą słusznie), sądził także, że stwarzają oni niebezpieczeństwo dla samego PAX-u. Przecież to jego stowarzyszenie miało skupiać wszystkie „postępowe siły” w polskim katolicyzmie. Piasecki przekonywał o niecelowości ruchu księży zbowidowskich samą Julię Brystygierową z MBP, która widocznie skutecznie wytłumaczyła mu sens istnienia Komisji Księży, gdyż jeszcze w 1949 roku PAX wydał broszurę *Czas dojrzewania* reklamującą działalność liderów tej komisji<sup>23</sup>. Jednak po niepowodzeniach nawiązania bliższych kontaktów z Komisją Księży przy ZBoWiD-zie Piasecki rozpoczął propagandowe zwalczanie tego ruchu i jednocześnie postawił sobie za cel zorganizowanie „własnych” księży – bezpośrednio podlegających PAX-owi.

Pierwszym krokiem w tym kierunku było opublikowanie listu otwartego skierowanego do francuskich intelektualistów w sprawie remilitaryzacji Niemiec (Zachodnich oczywiście) i planów wojennych rzekomo odradzającego się hitleryzmu. List podpisało wielu działaczy katolickich, a wśród nich dziesięciu duchownych. Większość stanowili wybitni uczeni – księża profesorowie: Stefan Biskupski, Piotr Chojnacki, Jan Czuj, Aleksy Klawek, Kazimierz Kłósak, Józef Pastuszka, Eugeniusz Dąbrowski i Mieczysław Żywczyński<sup>24</sup>.

4 listopada 1950 roku PAX założył Komisję Intelektualistów i Działaczy Katolickich przy Ogólnopolskim Komitecie Obrońców Pokoju. Była to nowa struktura „księży patriotów”. Na jej czele stanął dziekan Wydziału Teologii UW, wybitny patrolog ks. prof. dr Jan Czuj, a jednym z jego zastępców został czołowy biblista ks. prof. Eugeniusz Dąbrowski. Nowa komisja obok księży zrzeszała także działaczy świeckich, czym różniła się od komisji zbowidowskiej.

Andrzej Micewski, aktywny działacz komisji, ocenia, że jej liczebność oscylowała w granicach od 200 do 300 osób, a więc była kilkakrotnie mniejsza niż komisja zbowidowska<sup>25</sup>. Deklaratywnym celem komisji miała być „walka

<sup>23</sup> *Czas dojrzewania*, Warszawa 1949, s. 13-81.

<sup>24</sup> Zob. „Słowo Powszechne” 1950, nr 290, s. 1.

<sup>25</sup> Zob. Micewski, *Współrzędzić czy nie klamać?*, s. 49.



o pokój” i „przeciwstawienie się remilitaryzacji Niemiec”. Organizowano zebrania poświęcone Narodowemu Plebiscytowi Pokoju, Pożyczce Narodowej, idei Frontu Narodowego. Najbardziej spektakularną akcją był zjazd duchowieństwa we Wrocławiu 12 XII 1951 roku. Głównym referentem był ks. Dąbrowski. Mówił na temat polskości Ziem Odzyskanych. Wzywał Episkopat do całkowitej „normalizacji” administracji kościelnej na tych ziemiach. W zjeździe uczestniczyło 1500-2000 osób, w tym wielu znanych intelektualistów, między innymi księża profesorowie: Józef Iwanicki, Marian Michalski, Wincenty Kwiatkowski<sup>26</sup>. W organizacji zjazdu bardzo aktywnie pomagali funkcjonariusze UB, przywożąc samochodami księży do Wrocławia (stąd tak duża frekwencja). W późniejszym czasie ks. Dąbrowski tłumaczył prymasowi Wyszyńskiemu, że włączył się w akcje komisji, aby móc publikować swe prace naukowe i przekłady Nowego Testamentu<sup>27</sup>. Księża paxowscy poparli dekret z lutego 1952 roku o obsadzaniu stanowisk kościelnych, ubezwłasnowolniający decyzje kadrowe Kościoła<sup>28</sup>. Poza tym zajmowali się „wojenną polityką USA”, złem kapitalizmu, „zbrodniami w Korei dokonywanymi przez zachodnich imperialistów”<sup>29</sup>. Po śmierci Stalina komisja skierowała depezę z wyrazami bólu po śmierci „wielkości ogólnoludzkiej, którą jest osoba Józefa Stalina”, człowieka głęboko rozumiejącego i doceniającego sprawy polskie<sup>30</sup>.

Działalność komisji intelektualistów docenił rząd, czego wyrazem było nadanie wysokich odznaczeń paxowskiemu „księżom patriotom”. Natomiast biskupi polscy w swym liście *Non possumus* działalność komisji określili jako „sianie w Kościele rozłamowego fermentu dywersji”<sup>31</sup>.

Po aresztowaniu prymasa Wyszyńskiego komuniści zgodzili się na propozycję Piaseckiego, aby połączyć komisję zbawidowską z paxowską. W wyniku fuzji utworzono organizację pod nazwą Komisja Duchownych i Świeckich Działaczy Katolickich przy Ogólnopolskim Komitecie Frontu Narodowego<sup>32</sup> (15 X 1953 r.). Głównym zadaniem tej struktury było udzielanie poparcia dla „nowej linii” Episkopatu po aresztowaniu prymasa Wyszyńskiego, wyznaczo-

<sup>26</sup> Zob. *Zjazd duchowieństwa i działaczy katolickich we Wrocławiu 1951 r.*, Warszawa 1952, s. 6-87; *Ogólnopolska manifestacja duchownych i świeckich działaczy katolickich przeciw remilitaryzacji Niemiec*, „Słowo Powszechne” 1951, nr 322, s. 1.

<sup>27</sup> Zob. Micewski, *Kardynał Wyszyński*, s. 91n.

<sup>28</sup> Zob. *Stępując prawdą naszej wiary i Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej przyczyniamy się do rozwoju porozumienia*, „Słowo Powszechne” 1953, nr 53, s. 1.

<sup>29</sup> *Pokój zewnętrzny i wewnętrzny warunkiem realizowania celów Frontu Narodowego*, „Słowo Powszechne” 1953, nr 45, s. 2.

<sup>30</sup> *List PAX-u i KIDK do prezesa R. M. B. Bieruta*, „Słowo Powszechne” 1953, nr 61, s. 1.

<sup>31</sup> *Non possumus*, s. 415.

<sup>32</sup> Zob. Micewski, *Współzadzić czy nie kłamać?*, s. 60; J. Nowak, *Wojna w eterze*, t. 2., b.m.r.w., s. 201.



nej deklaracją wrześnieową biskupów. Pamiętać jednak trzeba, że nadal działała komisja zbawidowska, aczkolwiek wielu jej działaczy przeszło do komisji paxowskiej. Integracja ruchu „księży patriotów” powiodła się więc tylko częściowo. Nowa komisja próbowała ingerować w takie wewnętrzkościelne sprawy, jak zmiany w seminariach duchownych i polityka personalna biskupów. Poza tym organizowała akcje mające na celu między innymi podniesienie poziomu gospodarowania na wsi<sup>33</sup>. Komisja prowadziła też tzw. Katolickie Dni Społeczne w ośrodku szkoleniowym PAX-u w Halinie pod Warszawą. Powołano do istnienia szereg sekcji: organizacyjną, społeczno-gospodarczą, kulturalną, duszpasterstwa współczesnego, katechetyczną, nauczania seminaryjnego, wyższego nauczania filozoficzno-teologicznego, książki, publicystyki katolickiej i sztuki religijnej. Sekcje te miały opracować program działalności Kościoła w Polsce Ludowej. Komisja wyraźnie zmierzała do objęcia swymi wpływami wszystkich dziedzin życia w Polsce. Wkraczała poza tym w uprawnienia biskupów (wszak do nich należy ustalanie programów nauczania czy wytyczanie linii działań duszpasterskich), co obnażało jej schizmatyczne zapędy. Sytuacja dla działań „księży patriotów” po aresztowaniu Prymasa była wyjątkowo dogodna. Z jednej strony wykorzystywano nastroje zastraszenia wśród duchowieństwa, z drugiej zaś nie trzeba było obawiać się kar kościelnych. Reakcja biskupów na działania komisji była znikoma.

Trudno ustalić liczbę działaczy Komisji Duchownych i Świeckich Działaczy Katolickich, gdyż poza ściśle ustrukturyzowanymi prezydiami, jej skład był liczbowo nieokreślony i bardzo płynny. Nie można przecież, jak czyniła to ówczesna propaganda, uczestników imprez organizowanych przez komisję (nawet około czterech tysięcy) określać mianem „aktywu”. Niemniej oddziaływanie komisji było spore, a to głównie za sprawą licznie wydawanych broszur i periodyków.

Piasecki konsekwentnie dążył do całkowitej likwidacji komisji zbawidowskiej i monopolizacji ruchu „księży patriotów” przez PAX. Stało się to – za pozwoleniem władz państwowych – 12 VII 1955 roku.

Obie komisje paxowskie różniły się pod wieloma względami od komisji zbawidowskiej. Były one mniej liczne, bardziej elitarne. Skupiały wielu wybitnych uczonych – profesorów wydziałów teologicznych i seminariów duchownych. Działalność ich była całkowicie podporządkowana linii programowej PAX-u (a ta linii PZPR-u). Ideologia paxowskich „księży patriotów” mieściła się w założeniach ideowych stowarzyszenia Piaseckiego. Język, jakim posługiwali się księża paxowscy, odbiegał znacznie od słownictwa księży zbawidowskich, co wynikało z ich różnego poziomu intelektualnego. Księża paxowscy unikali wulgarnej frazeologii komunistycznej (np. zwrotów „my szara brać

<sup>33</sup> Zob. Raina, *Kardynał Wyszyński*, t. 2, s. 62n.



kapłańska”, będących egzemplifikacją tezy o walce klas). Do początku 1953 roku nie atakowali wprost biskupów, a i potem robili to bardzo ostrożnie. Mimo tych wszystkich różnic istnieją wyraźne przesłanki do postawienia tezy, że zarówno komisja paxowska, jak i zbowidowska stanowiły jedność. Wbrew twierdzeniom niektórych historyków (np. A. Micewski, A. Albert, M. Rostworowski), że komisje paxowskie miały być przeciwwagą dla zbowidowskich „księży patriotów”, w rzeczywistości pogłębiły one wydatnie podziały wśród duchowieństwa. Musiały przecież być w pełni akceptowane przez komunistów. Już samo angażowanie się w akcje służące totalitarnej propagandzie było bolesnym uderzeniem w istotę Kościoła i ówczesnych działań Episkopatu. Zaangażowanie się zaś wybitnych uczonych, wykładowców seminaryjnych w działalność paxowskich komisji powodowało, że miały one szeroki zakres oddziaływania, przede wszystkim na przyszłych księży. Podział więc ruchu „księży patriotów” na nurt antykościelny (zbowidowski) i nurt łagodzący rozbicie duchowieństwa (paxowski) jest raczej wynikiem sympatii autorów, którzy forsują go w literaturze historycznej. Trudno bowiem znaleźć racje merytoryczne dla takiej dysjunkcji<sup>34</sup>. Oba nurty miały charakter dywersyjny i oba osłabiały Kościół od wewnątrz, trafiając do różnych środowisk duchownych i rozszerzając tym samym idee ruchu „księży patriotów”.

Przemiany polityczne polskiego października spowodowały rozpad struktur ruchu. Nie był to co prawda koniec rozłamowej działalności księży. Jednak „księża patrioci” nie odegrali poważniejszej roli i nie stanowili większego zagrożenia dla jedności Kościoła po roku 1956.

### PRÓBY REAKTYWOWANIA RUCHU „KSIĘŻY PATRIOTÓW” PO PAŹDZIERNIKU '56

Nie wszyscy „księża patrioci” pogodzili się z dezintegracją ruchu w 1956 roku. Początkowo zaangażowali się w działalność PCK, Komitetu Przeciwalcoholowego i innych organizacji. Część z nich jednak dążyła do zorganizowania nowych struktur ruchu. Koniec lat pięćdziesiątych przyniósł po październikowej „normalizacji” nowe napięcia w stosunkach państwo – Kościół. Władze państwowe postanowiły wtedy wznowić ruch „księży patriotów”, aby mieć dogodny instrument nacisku na biskupów. Głównym inicjatorem organizowania księży był ks. prof. dr Stanisław Heut. 9 lipca 1959 roku prezydium Caritasu podjęło decyzję o powołaniu do życia Kół Księży Caritas. Głoszone hasła i formułowane cele pokrywały się z wcześniejszymi sloganami

<sup>34</sup> Por. Micewski, *Współtrządzić czy nie klamać?*, s. 48n.; Albert, dz.cyt., t. 3, s. 639; Rostworowski, dz. cyt., s. 48n. Autorzy ci widzą istotową różnicę między obu nurtami ruchu, nie potrafią tego jednak uzasadnić.



komisji zbawidowskiej i paxowskiej. Koła zrzeszały bowiem działaczy obu nurtów ruchu, co świadczy też o jego integralności przed rokiem 1956. Na czele kół „Caritas” stanął ks. B. Woźny, a jego następcami zostali: ks. S. Heut i ks. R. Szemraj – znani działacze przedpaździernikowych komisji. Członkom kół przyznano miesięczne pensje z funduszu kościelnego Urzędu do Spraw Wyznań<sup>35</sup>. Oferowano też leczenie sanatoryjne i korzystanie z ubezpieczalni. Koła Księży organizowały liczne konferencje poświęcone między innymi pracy duszpasterskiej na wsi czy specjalistycznym zagadnieniom rolnictwa (np. hodowli bydła). Od 1962 roku wznowiono osławione Katolickie Dni Społeczne, na które zapraszano księży<sup>36</sup>. Powołano do życia szereg sekcji tematycznych, organizowano liczne spotkania dyskusyjne. Caritasowscy „księża patrioci” włączyli się aktywnie do obchodów Tysiąclecia Państwa Polskiego, akcji mającej na celu przeciwstawienie się wielkim obchodom milenijnym przygotowywanym przez Kościół. Księża byli więc powolnym narzędziem w rękach władz komunistycznych.

Episkopat już w 1961 roku ostrzegał kapłanów przed „dywersyjnym ruchem księży patriotów” i wezwał, by duchowni nie przyjmowali pieniędzy od władz państwowych i nie angażowali się w akcje polityczne. W tym czasie koła liczyły około 350 członków<sup>37</sup>.

„Księża patrioci” (głównie kapelani wojskowi) formalnie działali w „Caritasie” do 1990 roku, kiedy to organizacja ta została postawiona w stan likwidacji, ale już od lat siedemdziesiątych ich działalność nie miała większego znaczenia.

Warto podkreślić, że zjawisko „księży patriotów” nie było żadną nowością w krajach demokracji ludowej. Podobne ruchy istniały w Jugosławii (Stowarzyszenie Księży Słoweńskich i Drutstwo Ciril-Metodsko), Czechosłowacji (Mirove hnuti katolickeho duchovenstva), na Węgrzech (Komitet Kapłanów Katolickich – tzw. księża pokoju). Liczba działaczy tych struktur w poszczególnych krajach oscylowała od 5 do 25% ogółu duchowieństwa. Polski ruch „księży patriotów” stanowił więc część taktyki komunistów wobec Kościoła we wszystkich krajach bloku sowieckiego<sup>38</sup>.

W Polsce w latach 1949-1956 łącznie we wszystkich komisjach działało maksymalnie tysiąc dwustu „księży patriotów”, w tym około stu zaangażowanych działaczy.

Wydaje się, że zdecydowana większość aktywnych „księży patriotów” była ludźmi w podeszłym wieku. Świadczą o tym chociażby tytuły naukowe oraz

<sup>35</sup> Zob. J. Nowak, *Polska z oddali. Wojna w eterze – wspomnienia*, Londyn 1988, s. 143.

<sup>36</sup> Zob. Micewski, *Współzgodzić czy nie kłamać?*, s. 108, 114.

<sup>37</sup> Zob. Nowak, *Polska z oddali*, s. 144.

<sup>38</sup> Zob. Cywiński, dz. cyt., s. 217-402.



stanowiska i godności kościelne liderów ruchu. W głównej mierze byli to księża diecezjalni i tylko kilku kapłanów zakonnych. Prawdopodobnie wiązało się to z obowiązkiem ścisłego posłuszeństwa w zakonie. Wielu aktywnych działaczy ruchu było przed wojną związanych ze Stronnictwem Pracy (np. ks. H. Weryński, ks. J. Czuj, ks. H. Zalewski, ks. T. Kołakowski – kilku z nich działało w „Zrywie” Widy-Wirskiego), a także z endecją (np. ks. C. Oraczewski).

Wewnętrzny ustrój wszystkich komisji był scentralizowany. W praktyce poszczególnymi organami kierowało kilkunastoosobowe prezydium centralne, obsadzone z reguły osobami najbardziej wiernymi władzom komunistycznym. W ten sposób władze mogły ingerować we wszystkie posunięcia „księży patriotów”.

Tematy zjazdów, zebrań i manifestacji podsuwane księżom przez władze państwowe były bądź drugorzędne i sloganowe (np. walka o pokój i realizację planu 6-letniego), bądź niezgodne z charakterem pracy kapłańskiej (np. zagadnienia z zakresu hodowli zwierząt i uprawy roli). Cała ideologia „księży patriotów” była kompilacją sloganów propagandy komunistów i ich satelitów (głównie PAX-u).

Można stwierdzić, że ruch „księży patriotów” nie osiągnął swego głównego celu. Komunistom nie udało się podporządkować sobie większości kleru, nie udało się zastąpić biskupów wiernych Kościołowi „księżmi patriotami” (żaden z biskupów nie włączył się do ruchu). Wierni najczęściej traktowali ich jako odstępców, a określenie „patriota” w odniesieniu do duchownego miało charakter ironiczny. Niemniej ruch „księży patriotów” stwarzał dla Kościoła w PRL ogromne niebezpieczeństwo i wpływał destrukcyjnie na jego integralność i jedność.

Działalność księży aktywnie wspierających komunistyczny totalitaryzm jest smutną kartą w powojennej historii Kościoła w Polsce – historii wyznaczonej dwoma biegunami: oporu i przystosowania (Kersten). Ruch „księży patriotów” postawił na przystosowanie, zapominając, że zadaniem Kościoła jest przede wszystkim opór przeciw systemom zniewalającym człowieka. Na szczęście nie zapomniał o tym Kościół prowadzony przez Prymasa Tysiąclecia w łączności z całym Episkopatem i Stolicą Apostolską.



Andrzej DELORME

## KOMUNIZM – „NIEDOCENIONY” DESTRUKTOR ŚRODOWISKA NATURALNEGO

*Jak bardzo byłoby moralnie naganne marnotrawienie zasobów przyrody i niszczenie środowiska naturalnego w celu umożliwienia konsumpcyjnych szaleństw, to jest to chyba mniej złe [...] niż powodowanie podobnych następstw na drodze tworzenia potęgi militarnej. A tego właśnie na największą w dziejach skalę dopuszczał się komunistyczny totalitaryzm, aplikując przy tym zniewolonym społeczeństwom najsurowszą „konsumpcyjną ascezę”.*

Sekretarz Generalny ONZ U Thant zaalarmował ludzkość swym słynnym raportem, ogłoszonym 26 V 1969 roku, o narastającym na skalę globalną kryzysie ekologicznym. Jednak mechanizmy sprawcze tego kryzysu naświetlił w sposób ewidentnie jednostronny i wobec rzeczywistości nieadekwatny. Wytknął bowiem, że „w dążeniu do podniesienia dobrobytu materialnego lekceważy się ochronę środowiska”, a „zatrucie powietrza zwiększa się wraz ze wzrostem dobrobytu ludności miast, a przyczyną tego są elektrownie, przemysł, ogrzewanie pomieszczeń oraz coraz większa ilość pojazdów mechanicznych”<sup>1</sup>.

Mimo niewątpliwej słuszności tych zarzutów, wszyscy, którzy żyli do niedawna pod komunistycznym panowaniem, wiedzą doskonale, że rozwój przemysłu, niosący ekstremalną destrukcję środowiska naturalnego zagrażającą ludzkiemu zdrowiu, a nawet życiu, może przebiegać przy permanentnej deprivacji najbardziej nawet elementarnych potrzeb człowieka (bytowych, mieszkaniowych, zdrowotnych). Odwołując się choćby do naszych realiów krajowych, wiemy doskonale, że dewastacja środowiska naturalnego oraz rozległe deformacje przestrzenne to niewątpliwe „osiągnięcia” komunistycznych rządów, spowodowane – jak wiadomo – obłędem „socjalistycznej industrializacji”. Zła sytuacja ekologiczna kraju była powszechnie dostrzegalna i dotkliwie odczuwalna w latach siedemdziesiątych – dekadzie „dynamicznego rozwoju”, której patronował Edward Gierek. Sytuacja ta stała się też wkrótce jednym z najbardziej nośnych oskarżeń komunistycznej władzy przez opozycję demokratyczną. Podobnie przedstawiała się sytuacja ekologiczna w innych krajach „socjalistycznej wspólnoty”. Jednak dopiero „pierestrojka”, a następnie ostateczny upadek Związku Sowieckiego pozwoliły na pełne ujawnienie przerażającego ogromu zniszczeń ekologicznych na rozległych obszarach tego kraju.

<sup>1</sup> Człowiek i jego środowisko. Raport Sekretarza Generalnego ONZ U Thanta z 26 maja 1969 roku, w: *Dajcie szansę Ziemi*, wybór tekstów J. Zieleński, Warszawa 1971, s. 242.



A jednak nadal powszechny jest pogląd obarczający odpowiedzialnością za naruszenie ekologicznej równowagi jedynie rosnącą konsumpcją.

Takie widzenie uwarunkowań kryzysu ekologicznego wyrasta z dostrzegania jego przejawów przede wszystkim na rozwiniętym i bogatym Zachodzie (pojmowanym politycznie, a nie geograficznie, gdyż obejmującym także Japonię). Konceptualizacja problematyki tego kryzysu nastąpiła zatem w oparciu o doświadczenia krajów Zachodu i stąd jego optykę zdominowały ekonomiczne, społeczne i polityczne realia tamtych krajów. Gospodarka rynkowa z marnotrawiącą zasoby przyrody wysoką konsumpcją (stąd określenie tamtejszych społeczeństw mianem społeczeństw konsumpcyjnych lub społeczeństw obfitości) przyczyniała się do zniszczenia środowiska naturalnego, o czym w warunkach panującej tam pełnej wolności słowa można było informować opinię publiczną. Ta właśnie optyka kryzysu ekologicznego uwidoczniła się we wskazanym wyżej fragmencie raportu U Thanta, a pogląd o wysokiej konsumpcji jako wyłącznej przyczynie kryzysu ekologicznego wykazuje niekiedy znamiona bezrefleksyjnie przyjmowanego i powielanego stereotypu.

Ukazanie źródeł dramatycznych problemów ekologicznych, jakie stały się udziałem krajów rządzonych przez komunistów, wymaga krótkiego nawiązania do założeń doktrynalnych, które tkwiły u podstaw systemu komunistycznego i określały sposób jego funkcjonowania.

W marksizmie-leninizmie – oficjalnej doktrynie wszystkich partii komunistycznych – odrzucono demokratyczne sposoby dochodzenia do władzy, opowiadając się za zbiorową przemocą, tak w skali poszczególnych krajów (poprzez zaprowadzenie gwałtem „dyktatury proletariatu”), jak i w stosunkach międzynarodowych (poprzez „wojny rewolucyjno-wyzwoleńcze”, których pierwszym przykładem była wojna sowiecko-polska z 1920 roku). W takim duchu wypowiadali się „klasycy”: Marks i Engels, lecz najbardziej w tym przedmiocie wyczerpujące oraz jednoznaczne enuncjacje pochodzą od Lenina. Mniej natomiast mówił, ale ogromnie dużo zdziałał na tym polu, Stalin, który uważał, że przyszłe wojny o zaprowadzenie komunizmu na całym świecie wymagają przede wszystkim należytego przygotowania logistycznego. Jako architekt i pierwszy długoletni realizator komunistycznego systemu polityczno-gospodarczego nadał mu kształt i zasady funkcjonowania, które w gospodarce (zresztą nie tylko tu) przetrwały w nie zmienionej formie aż do upadku komunizmu w latach 1989-1991<sup>2</sup>.

Gospodarka w tym systemie podporządkowana była bez reszty polityce, a podstawowym jej celem była produkcja potęgotwórcza: wytwarzanie narzę-

---

<sup>2</sup> „Stalin był tym, który pomógł nam zbudować Nową Hutę, on nas namawiał, to była jego inicjatywa, to znaczy nie konkretnie Nowa Huta, ale powiada – rozwijajcie ciężki przemysł, a my wam pomożemy”. (Władysław Gomułka do Prymasa Polski kard. Stefana Wyszyńskiego w rozmowie z 11 I 1960 roku, zapis magnetofonowy, „Myśl Socjaldemokratyczna” 1993, nr 2-3, s. 66).



dzi aplikowania przemocy, koniecznych do utrzymania i umacniania władzy oraz poszerzania jej zasięgu (w system ten wbudowana była światowa ekspansja imperialna). Gospodarka ta stanowiła rozwinięty na największą w dziejach skalę przypadek gospodarki typu wojennego kierowanej administracyjnie (poprzez wyznaczanie zadań oraz rozdzielnictwo zasobów i środków) w miejsce programowo zlikwidowanych mechanizmów rynkowych.

Profil tej gospodarki określił trwale nadany jej przez Stalina priorytet rozwojowy dla wytwórczości środków produkcji jako podstawy produkcji zbrojeniowej, z oczywistą szkodą dla wszelkiej działalności na rzecz ludzkich potrzeb, a więc dla rolnictwa i przetwórstwa rolnego, budownictwa mieszkaniowego i cywilnej infrastruktury, przemysłu lekkiego i wielu innych ważnych dziedzin. To rozmijanie się z ludzkimi oczekiwaniami i potrzebami, należące do samej istoty totalitarnej gospodarki, wytknął już przed wielu laty przebywający wówczas na emigracji, znany polski twórca Marian Hemar, w satyrycznym utworze zatytułowanym *Dwie ekonomie*<sup>3</sup>. Zdumiewa natomiast to, że faktu tego nie dostrzegł znający realia komunizmu z autopsji przenikliwy i bezkompromisowy jego krytyk Stefan Kisielewski, wyrażając na początku lat sześćdziesiątych jakże bałamutną opinię: „Wydaje się, że w dziedzinie podstawowej eksperyment komunistyczny w Polsce powojennej osiągnął sukces: udało się pchnąć Polskę na drogę industrializacji, produkcji przemysłowej, unowocześnienia struktury społecznej, urbanizacji, udało mu się zrealizować inwestycje produkcyjne, które wykazały się trwałością i żywotnością”<sup>4</sup>. (Skoro jednak poprzedził sformułowanie swej opinii zwrotem „wydaje się”, to może jednak dopuścił tym samym możliwość jej błędności?)

Společną bezużyteczność komunistycznego rozwoju gospodarczego najbardziej wyrażono w jednej z dyskusji z czasów sowieckiej „pieriestrojki”, w której mocarstwo sowieckie określono jako „Górną Woltę z raketami”<sup>5</sup>.

Ten stalinowski model gospodarki ukształtowany w Związku Sowieckim ostatecznie w latach trzydziestych został po drugiej wojnie światowej narzucony krajom, które znalazły się pod sowiecką dominacją. Towarzyszyła temu, poza zastraszającym społeczeństwo terrorem, natrętna i hałaśliwa propaganda sławiąca „socjalistyczną industrializację” jako wiekopomną zasługę komunistycznej władzy, niosącą dobrodziejstwa w postaci gospodarczego rozwoju kraju i cywilizacyjnego awansu społeczeństwa. Dopiero pewna liberalizacja kontroli wypowiedzi pod koniec lat siedemdziesiątych (wraz z wyraźnym słabnięciem systemu) umożliwiła nieśmiało zrazu próby bardziej rzeczowego, zdystansowanego wobec wieloletniej prymitywnej propagandy, mówienia o tym

<sup>3</sup> Zamieszczony w zbiorze *Siedem lat chudych*, New York 1955.

<sup>4</sup> S. Kisielewski, *Mój testament*, „Kultura” 1992, nr 6, s. 101.

<sup>5</sup> A. Bowin, *Wodzowie i masy*, „Nowoje wriemia”, 1988, nr 19.



zjawisku. Socjologowie zaczęli używać określenia „narzucona industrializacja”, uznając tym samym oczywisty fakt narzucenia jej społeczeństwu w imię „misji rozwojowej władzy”, a przeciw konsumpcyjnym aspiracjom tego społeczeństwa<sup>6</sup>. Natomiast fakt narzucenia z zewnątrz samego systemu komunistycznego, wraz z całym jego „dobrodziejstwem”, pozostawał nadal objęty milczeniem, aż do upadku komunizmu w Polsce.

Właściwy gospodarce komunistycznej profil z hipertrofią najbardziej zasobochołonych i niszczących środowisko naturalne przemysłów, wraz z funkcjonowaniem gospodarki w warunkach permanentnych i pogłębiających się niedoborów (strukturalna właściwość gospodarki eliminującej rynek, opisana przez węgierskiego ekonomistę Janosa Kornaia), przy całkowitym politycznym ubezwłasnowolnieniu społeczeństwa oraz bezwzględnym trzymaniu się zasady, że cel (światłana utopia komunizmu) uświęca wszelkie możliwe środki – złożyły się na specyficzny dla systemu komunistycznego socjoekonomiczny mechanizm powstawania zagrożeń ekologicznych. Mechanizm w sposób oczywisty ekstremalnie niszczycielski, a przy tym u samych podstaw odmienny od niszczycielskiego ekologicznego mechanizmu rynkowo-konsumpcyjnego<sup>7</sup>.

A jednak ten olbrzymi udział systemu komunistycznego w sprawstwie współczesnego globalnego kryzysu ekologicznego został przez opiniotwórcze zachodnie środowiska ekologów słabo rozeznany i zdecydowanie niedoceniony. Zaważył na tym zapewne również niedostatek informacji w wolnym świecie o tym, co działo się za „żelazną kurtyną” izolującą kraje komunistyczne, czemu jeszcze dodatkowo sprzyjały wielkie przestrzenie Związku Sowieckiego, stanowiącego centrum polityczno-militarne oraz wzorzec dla całego systemu komunistycznego. Nadto powstałe na Zachodzie proekologiczne ruchy, składające się wyraźnie ku politycznej lewicy, swą często gwałtowną krytykę kierowały głównie pod adresem własnych społeczeństw (wytykając im konsumpcjonizm) oraz rządów (zarzucając im najczęściej sprzyjanie wielkim korporacjom kapitalistycznym mającym wyzyskiwać „biedne Południe”). Przyczyniło się to nie tylko do utraty z pola widzenia sytuacji ekologicznej w krajach komunistycznych, ale także do jej idealizowania lub zgoła nawet mitologizowania<sup>8</sup>.

---

<sup>6</sup> Zob. W. Morawski, *Strategia narzuconej industrializacji a społeczeństwo*, „Studia Socjologiczne” 1980, nr 4; natomiast eufemizm „misja rozwojowa władzy” pochodzi od „nadwornego” ekonomisty J. Pajestki z książki *Polski kryzys lat 1980-1981. Jak do niego doszło i co rokuje*, Warszawa 1981, s. 28-35.

<sup>7</sup> Prezentacji oraz analizie tej problematyki poświęcona jest moja książka pt. *Antyekologiczna spuścizna totalitaryzmu*, Kraków 1995.

<sup>8</sup> Na przykład tak znany autor jak B. Commoner zdaje się ulegać pozbawionemu jakichkolwiek doświadczalnych podstaw przekonaniu, iż socjalistyczne planowanie otwierało lepsze perspektywy dla ochrony środowiska od tych, które stwarza maksymalizująca zysk gospodarka ryn-



Natomiast ten właściwy dla komunistycznego totalitaryzmu socjoekonomiczny mechanizm niszczenia środowiska naturalnego dostrzegł trafnie Kościół katolicki. W datowanej 4 III 1979 roku encyklice Jana Pawła II *Redemptor hominis* wskazano na „dążenia [...], aby cały rozwój materialny, techniczno-produkcyjny, wykorzystać dla celów wyłącznego panowania nad drugimi, dla takiego czy innego imperializmu”, wprzód wspomniawszy o alienujących człowieka od przyrody zagrożeniach jego naturalnego środowiska, powodowanych eksploatacją naszej planety także dla celów militarnych (nr 15). Choć w ówczesnej sytuacji względy dyplomatyczno-taktyczne nie pozwalały na użycie bardziej wyraźnych sformułowań, trudno wątpić, kogo dotyczyć mogła w pierwszym rzędzie powyższa diagnoza.

Wyraźnych adresatów posiadają natomiast krytyczne wystąpienia Kościoła oraz związanych z nim kręgów w Polsce. Pierwszym dokumentem publicznym dotyczącym złej sytuacji ekologicznej kraju był dokument Duszpasterskiego Synodu Archidiecezji Krakowskiej *O odpowiedzialności chrześcijan za budowę i odnowienie świata*, przyjęty 8 V 1979 roku w Mogile, ale opublikowany wraz z aneksem *O ochronie środowiska* dopiero w 1981 roku<sup>9</sup>. Alarmowano w nim o zagrożeniu środowiska naturalnego, a w rezultacie także zdrowia ludzi oraz narodowego dziedzictwa kulturowego w Krakowie, spowodowanego przemysłowym skażeniem atmosfery. Jednocześnie wskazano na źródła tych skażeń: przede wszystkim na nowohucką i skawińską metalurgię oraz na położone na zachód od Krakowa wielkie zakłady przemysłowe, szczególnie w aglomeracji górnośląskiej. W połowie lat osiemdziesiątych w kołach zbliżonych do Kościoła przygotowano alarmujący raport o stanie środowiska naturalnego w kraju, mówiący wprost, że obecna niszczyielska ekologicznie struktura gospodarki oparta jest na modelu ukształtowanym ze względów politycznych i militarnych<sup>10</sup>. Biskup katowicki ks. Damian Zimoń ogłosił we wrześniu

---

kowa (zob. *Zamykający się krąg*, Warszawa 1974, s. 338-340), a G. R. Taylor – autor alarmującej opinii publiczną *Księgi przeznaczenia* (Warszawa 1975) – pisze, że w Polsce zaraz po drugiej wojnie światowej wprowadzono ostre przepisy chroniące środowisko, a także nauczanie dzieci ekologii (zob. s. 279), oraz że Polska – poza Szwecją ma przodować w aktywności na polu ochrony środowiska (zob. s. 228). Natomiast iście groteskowa w swej kuriozalności jest wyrażona pod koniec lat siedemdziesiątych opinia H. Jonasa, zachodnioniemieckiego filozofującego ekologisty, że „zasługą” totalitaryzmu ma być dokładne planowanie konsumpcji, zmuszające „szczęśliwe” jednostki do „zdrowej wstrzemięźliwości” (sic!). Śmiać się z tego, zdumiewać z powodu głupoty, czy też oburzać na nikczemny cynizm? (podaję za: L. Ferry, *Nowy ład ekologiczny. Drzewo, zwierzę i człowiek*, Warszawa 1995, s. 80).

<sup>9</sup> Zob. „Znak” 1981, nr 4-5, s. 414-426 i 637-664.

<sup>10</sup> Dane o stanie środowiska naturalnego w Polsce i propozycje przeciwdziałania narastaniu katastrofy ekologicznej przygotowane przez ks. J. Grzesicę, S. Kozłowskiego, K. Waksmundzkiego, J. Walczewskiego, Z. T. Wierzbickiego, a opublikowane w ukazujących się za granicą „Znakach Czasu” 1986, nr 1, s. 128.



1986 roku list pasterski dotyczący katastrofy ekologicznej na Śląsku, w którym wymienił wśród miejsc zagrożenia także przestrzeń wokół huty „Katowice”<sup>11</sup>. Wreszcie pod koniec komunistycznego panowania w Polsce (2 V 1989 roku) episkopat ogłosił list pasterski na temat ochrony środowiska, wskazując na model gospodarczy nie dostosowany do naturalnych warunków kraju, inspirowany motywami politycznymi czy ideologicznymi, jako na źródło ekologicznego zła. Wielką zaletą dokumentu z Mogiły oraz listu Episkopatu było także podniesienie, wówczas jeszcze niewystarczająco dostrzeganej, sprawy zaśmiecania przestrzeni kraju dysfunkcjonalną, złą architekturą, owymi przysłowio- wymi „kamiennymi pustyniami” wielkich blokowisk – architekturą nie na ludzką miarę<sup>12</sup>.

Zarzuty dotyczące niszczenia środowiska naturalnego odgrywały dużą rolę w walce politycznej opozycji antysystemowej w Polsce (jak również w innych krajach komunistycznych) prowadzonej od drugiej połowy lat siedemdziesiątych. Były bowiem niezwykle nośne, jako że szczególnie mieszkańcy dużych aglomeracji miejsko-przemysłowych (ale także niektórych innych obszarów położonych w pobliżu wielkich zakładów przemysłowych) na co dzień dostrzegali i odczuwali jako oczywistość ogromną uciążliwość przemysłu niosącego ludziom fizyczny oraz psychiczny dyskomfort. Zbudowano zatem – kosztem wielkich, narzuconych brutalnie wyrzeczeń konsumpcyjnych – przemysł, który nie był w stanie zaspokajać podstawowych ludzkich potrzeb. Ta powszechna dostrzegalność szybko postępujących zniszczeń ekologicznych czyniła w zasadzie zbędnym odwoływanie się do empirycznych badań (choć ówczesna opozycja próbowała upowszechniać różne skrzętnie utajniane dane o skażeniach) czy refleksji teoretycznych w tej materii. Jedynym, zaledwie zarysowanym, przyczynkiem w tym kierunku – powstałym zresztą w kontekście kryzysogenności komunistycznej gospodarki, nie zaś specjalnie spraw ekologii – był ogłoszony wiosną 1981 roku przez NSZZ „Solidarność” dokument *Kierunki działania Związku w obecnej sytuacji. Tezy do dyskusji*<sup>13</sup>. Wskazano tam między innymi na właściwą systemowi komunistycznemu niezrównoważoną strukturę gospodarki jako na źródło głębokiego, wielopłaszczyznowego kryzysu, jaki dotknął kraje komunistyczne. Chodziło po prostu o stalinowski model gospodarki z jego stałym priorytetem dla przemysłu ciężkiego, chociaż samego Stalina tam nie przywoływano.

Miarą zaś znaczenia sprawy zagrożeń ekologicznych w walce polskiej opozycji antysystemowej z komunistyczną władzą było uczynienie jej przedmiotem rozmów przy „okrągłym stole” w kwietniu 1989 roku, przy czym

<sup>11</sup> Opublikowany w „Gościu Niedzielnym” 1986, nr 39, przedruk w: *Dokumenty Kościoła rzymskokatolickiego dotyczące ekologii*, Warszawa 1994, s. 58.

<sup>12</sup> Zob. tamże: „Znak” 1981, nr 4-5, s. 659.

<sup>13</sup> Zob. „Tygodnik Solidarność” 1981, nr 3.



wyodrębniono dla tej tematyki osobny podzespół do spraw ekologii (na ogólną liczbę 11 podzespołów problemowych). Ponadto sprawy ekologii poruszano także w innych podzespołach (m. in. do spraw górnictwa, zdrowia, rolnictwa).

Wkrótce po tych rozmowach komunizm w Polsce upadł, zapoczątkowując tym samym „reakcję łańcuchową” w innych krajach dotychczasowej „wspólnoty”, zakończoną rozpadem Związku Sowieckiego w 1991 roku. Jednak po upadku komunizmu okazało się, że dawna antysystemowa opozycja, która teraz znalazła się u władzy, traktowała sprawy ekologii instrumentalnie, jako wysoce skuteczne w walce z komunistyczną władzą, i że w nowej sytuacji powstałej po upadku komunizmu skupiła się na innych zupełnie sprawach. Natomiast uformowane (przynajmniej częściowo) jeszcze przed upadkiem komunizmu ruchy i organizacje ekologiczne objawiły się jako grupy dość elitarne (skupiające ludzi lepiej wykształconych, niekiedy fachowców w zakresie problematyki ekologicznej, a także pewne koła młodzieży), o marginalnym politycznym znaczeniu. Chociaż starały się one w nowych warunkach pełnić rolę opiniotwórczą, to w żadnym kraju postkomunistycznym nie powstała partia ekologiczna, która stałaby się politycznie znaczącą siłą. W pierwszych po upadku komunizmu w pełni wolnych wyborach parlamentarnych w Polsce w 1991 roku startowały wprawdzie aż trzy ugrupowania określające się same jako ekologiczne, jednak żadne z nich nie zdobyło mandatu (uzyskały one poniżej 1% głosów). Do tak słabych wyników przyczyniło się niewątpliwie wielkie wewnętrzne skłócenie ekologicznych ugrupowań politycznych. Upubliczniane i nagłaśniane spory dyskredytowały ich uczestników. Do tego jeszcze startujące w wyborach ugrupowania ekologiczne nie zaprezentowały wystarczająco czytelnych i różniących je między sobą programów, a wszystkie fatalnie prowadziły kampanię wyborczą, przyczyniając się tym do ośmieszenia ruchu ekologicznego w opinii społeczeństwa<sup>14</sup>. W kolejnych wyborach w 1993 roku już żadne ugrupowanie, określające się jako ekologiczne, nie startowało, a liczące się postacie sceny wyborczej nie poświęciły sprawom ekologii istotniejszej uwagi. W dokumentach programowych wielu startujących w wyborach ugrupowań problemy ekologiczne całkowicie zignorowano, a w innych znalazły się one w charakterze deklaracyjnych i dość przypadkowych wzmianek. Nic zaś nie wskazywało, aby stosunek do tej sprawy miał jakiś zauważalny wpływ na uzyskane wyniki. SLD, które – jak wiadomo – uzyskało wyniki najlepsze, całkowicie ją w swych dokumentach zignorowało.

Głównym jednak powodem tego spadku roli politycznej problemów ekologii było wyparcie ich ze świadomości społeczeństwa na zdecydowanie dalszy plan przez nowe rodzaje zagrożeń: jak np. utrata pracy, spadek stopy życiowej.

<sup>14</sup> Zob. P. Gliński, *Zieloni na politycznej scenie*, „Krytyka” nr 38.



Do nowych społecznych lęków i trosk starali się dostosować swe strategie wyborcze politycy.

Dzisiaj komunizm w Europie należy – miejmy nadzieję – do bezpowrotnie minionej przeszłości, stąd też i problem właściwych dla tego systemu socjoekonomicznych mechanizmów niszczenia środowiska naturalnego można by uważać za mający już tylko historyczne znaczenie. Zapewne dlatego Kościół nie rozwijał już dalej antytotalitytarne wątku ekologicznego z encykliki *Redemptor hominis*, koncentrując się dziś wyłącznie na rujnujących ekologicznie pragnieniach konsumpcyjnych. Kraje ongiś przez komunizm zniewolone znajdują się obecnie w stanie systemowej transformacji ku gospodarce rynkowej i demokratyczno-liberalnemu porządkowi politycznemu. Społeczeństwa wyzwolone od komunizmu oraz właściwych dla niego powszechnych braków (i z tego tytułu nazwane przez Mirosławę Marody „społeczeństwami niedosytu” – przez analogię ze „społeczeństwami obfitości”), spragnione wzrostu konsumpcji, skłonne są bezkrytycznie przyjmować jego wzorce z Zachodu. Przyczyniają się tym samym do przenoszenia tamtejszych problemów ekologicznych, nieco różnych od tych, które sprowadzał komunizm. Dzisiejsze problemy ekologiczne krajów postkomunistycznych biorą się bowiem – z jednej strony – z pozostawionej przez komunizm spuścizny: zniszczonej przyrody i rabunkowo wyeksploatowanych zasobów, rozległych deformacji przestrzennych oraz zniszczonych obiektów kultury materialnej, a przede wszystkim z nieużytecznego społecznie i hipertroficznie rozbudowanego przemysłu ciężkiego i zbrojeniowego. Z drugiej zaś strony szybki rozwój stymulowanej popytem (określonymi potrzebami i pragnieniami potencjalnych nabywców) gospodarki rynkowej powoduje narastanie problemów ekologicznych wynikających z lawinowego przybywania pokonsumpcyjnych odpadów (niezniszczalnych opakowań czy przedmiotów jednorazowego użytku), chemizacji gospodarstw domowych, a przede wszystkim gwałtownego rozwoju motoryzacji. Na to nakładają się dodatkowo problemy właściwe dla krajów ubogich i stąd skłonnych sprowadzać do siebie „brudne” technologie i niebezpieczne odpady, których chcą się pozbyć kraje bogate. Taki „transfer” stał się łatwiejszy dzięki otwarciu granic i swobodzie kontaktów z całym światem (te ostatnie problemy nie były skądinąd obce pewnym krajom komunistycznym, które dla wpływów dewizowych również podejmowały podobne praktyki).

Właśnie z uwagi na pozostawioną przez komunizm przemysłową spuściznę, której utrzymaniem zainteresowane są liczne rzesze pracowników znajdujących w niej zatrudnienie (owa wykreowana przez komunizm „wielkoprzemysłowa klasa robotnicza”, która – przynajmniej w Polsce – przyczyniła się do upadku komunistycznego panowania), trudno jest wytworzone przez system komunistyczny problemy ekologiczne uznać za mające jedynie historyczne znaczenie. Sprawa tego przemysłowego dziedzictwa komunizmu stała się spo-



łecznie wysoce konfliktogenna nie tyle ze względu na jej aspekt ekologiczny, ale przede wszystkim ekonomiczny: komunistyczne dziedzictwo przemysłowe wytwarza bowiem – jak ujął to brytyjski „The Economist” – nie to, czego potrzebuje rynek, nie tam, gdzie trzeba, a do tego wytwarza w sposób przestarzały i drogi. Ta „wielkoprzemysłowa klasa robotnicza”, przez swą liczebność, organizację oraz determinację w obronie dotychczasowego zatrudnienia (np. strajki górników czy pracowników „zbrojeniówki” czy głódówka działaczy „Solidarności ’80” kilka lat temu w nowohuckim kombinacie metalurgicznym), przyprawia o lęk kolejne rządy III Rzeczypospolitej. Z drugiej jednak strony jest to niezwykle atrakcyjna klientela dla polityków, o której względy starają się oni zabiegać, i to w ramach pełnej palety politycznych ugrupowań: od postkomunistycznej lewicy, po niepodległościową prawicę. Ten niezwykle trudny – przez swe ekonomiczne, socjalne i polityczne uwikłania – splot zagadnień nie będzie tutaj omawiany, a o jego aspektach ekologicznych pisałem w innym miejscu<sup>15</sup>.

Na koniec warto zasygnalizować kilka problemów natury aksjologicznej, jakie wylaniają się na kanwie zniszczeń ekologicznych dokonanych przez system komunistyczny.

Ciągle nie dające się w pełni oszacować rozmiary zbrodni ludobójstwa obciążającego system komunistyczny (bez wątpienia najbardziej ludobójczy w dziejach), ogrom wszelakich cierpień ludzi, nad których losami system ten złowrogo zaciążył, a wreszcie też trudne do oszacowania zniszczenia przyrody oraz rozlicznych dzieł ludzkich (często pod względem zabytkowym lub artystycznym bezcennych) – to obraz barbarzyństwa XX wieku, które w pełni zasługuje na użyte przez Ronalda Reagana określenie go jako „imperium zła”. Zło spowodowane przez komunizm przybierało wiele rozmaitych postaci. Pewną próbę ich przeglądu dokonanego pod kątem ustalenia za nie odpowiedzialności przynosi preambuła czeskiej ustawy o bezprawności reżimu komunistycznego przyjętej przez parlament Republiki Czeskiej w dniu 9 VII 1993 roku. Ustawa ta czyni odpowiedzialnymi Komunistyczną Partię Czechosłowacji, jej kierownictwo oraz członków z lat 1948-1989. Ostatnia pozycja tego przeglądu to „bezwzględne niszczenie przyrody”<sup>16</sup>. Nie znajduje ona jednak przełożenia w części dyspozytywnej ustawy określającej warunki i formy odpowiedzialności oraz konsekwencje prawne. Ma zatem znaczenie jedynie deklaratywno-moralne. Mimo to ważna jest okoliczność oficjalnego uznania przez najwyższą demokratyczną władzę w państwie niszczenia środowiska za jedną z postaci zła obciążającego komunizm.

<sup>15</sup> Zob. A. Delorme, *Spoleczne przeszkody przezwyciężenia kryzysu ekologicznego*, Lublin 1994, „Człowiek i Przyroda” nr 1.

<sup>16</sup> Polskie tłumaczenie tej ustawy opublikowała „Gazeta Polska” 1993, nr 7.



Gospodarczą spuściznę komunizmu, sprowadzającą się głównie do przemysłu wykreowanego dla potrzeb ekspansywnej polityki sowieckiego imperium, zdyskwalifikował bez reszty premier rządu III Rzeczypospolitej Jan K. Bielecki w swym wystąpieniu na międzynarodowym spotkaniu w Davos. Wypowiedział się tam o komunistycznym panowaniu w Polsce, które przyniosło krajowi większe spustoszenie i straty niż druga wojna światowa i hitlerowska okupacja. Tę opinię liberalnego polityka, ostro oprotestowaną przez postkomunistyczną lewicę, wsparł merytoryczną argumentacją znany liberalny ekonomista prof. Jan Winiecki. Jego zdaniem wojna zabija ludzi i niszczy majątek, natomiast komunizm „tworzył”, tyle że jego wytwory są społecznie bezużyteczne (z ekologicznego punktu widzenia – można dodać – są wręcz szkodliwe, gdyż niszczą środowisko) i dlatego przewyciężenie jego następstw jest trudniejsze niż następstw wojny. Zdaniem Winieckiego jest to dla ekonomisty bezdyskusyjne<sup>17</sup>. Argumentacja krytyków wypowiedzi Bieleckiego przybierała swoiście „moralny” wymiar. Stanowisko, któremu dał wyraz Bielecki, miałoby bowiem – jak wywodzili jego krytycy – odbierać poczucie sensu życia i naruszać godność tych wszystkich, którzy w najlepszej wierze i niekiedy z wielkim zapałem i poświęceniem wznosili owe „wielkie budowy socjalizmu”. Uplęnęło im na tym często całe ich aktywne zawodowo życie. Zauważam od siebie, że ich sytuacja przypomina nieco sytuację jeńców z głośnego ongiś filmu *Most na rzece Kwai*, którzy swój zapał i honor angażowali na rzecz Japończyków, u których byli w niewoli. Otóż ludzie ci byli ofiarami totalitarnego systemu komunistycznego, podobnie jak ci, których ten system mordował, udręczał fizycznie czy moralnie, pozbawiał wolności, dorobku całego życia czy możliwości samorealizacji. Ich wszystkich komunistyczny totalitaryzm pozbawił istotnych wartości: jednych życia, zdrowia, wolności, mienia, a innych „tylko” możliwości samorealizacji czy spełnionego sensownie życia.

Jeszcze jeden problem wyłania się w związku z upowszechnioną krytyką konsumpcjonizmu, który przyczynia się do przyspieszonego bezzasadnego niszczenia środowiska naturalnego oraz marnotrawienia zasobów przyrody. Sprawa ta nabiera coraz większej aktualności także i u nas z racji naszego akcesu do gospodarki rynkowej oraz przejmowania z Zachodu nie tylko tamtejszej organizacji i technologii, ale także rozwiązań w zakresie marketingu oraz wzorców konsumpcji. Upowszechniony na bogatym Zachodzie konsumpcjonizm jest od lat przedmiotem krytyki zarówno ze strony ruchów i środowisk ekologicznych (szczególnie tych „alternatywnych”, wyrastających z nurtu kontrkulturowego), jak i Kościoła katolickiego (także innych związków religijnych), jednak ta pełna moralnej pasji krytyka zdaje się nieco zatracać zdol-

<sup>17</sup> Zob. J. Winiecki, *Socjalizm gorszy niż wojna*, „Wprost” 1994, nr 12. Do sprawy tej prof. Winiecki wraca zresztą przy różnych okazjach wykazując m. in. pozorność rozwoju cywilizacyjnego przyniesionego krajowi przez PRL („Wprost” 1994, nr 34; „Gazeta Wyborcza” 11 VIII 1994).



ność postrzegania i oceny tego zjawiska z uwzględnieniem jego socjoekonomicznego kontekstu w wymiarze globalnym. Jak bardzo bowiem byłoby moralnie naganne marnotrawienie zasobów przyrody i niszczenie środowiska naturalnego w celu umożliwienia konsumpcyjnych szaleństw, to jest to chyba *m n i e j* złe (rozmyślnie unikam równoważnego określenia: lepsze) niż powodowanie podobnych następstw na drodze tworzenia potęgi militarnej. A tego właśnie na największą w dziejach skalę dopuszczał się komunistyczny totalitaryzm, aplikując przy tym zniewolonym społeczeństwom najsurowszą „konsumpcyjną ascezę” degradującą je cywilizacyjnie i moralnie (bowiem permanentny niedostatek stwarza podatny grunt dla masowej korupcji) oraz zagrażającą ich biologicznemu przetrwaniu. Nie bronię tutaj ani nie usprawiedliwiam konsumpcjonizmu, lecz tylko upominam się o właściwą ocenę komunizmu i w tym aspekcie.



Ks. Alfred WIERZBICKI

## W PODRÓŻY DO ITAKI

Ojczyzna to przedziwna rzeczywistość – zarazem realna i idealna. Nie należy ściągać jej do jednej tylko z tych sfer [...]. Jest ona zakorzeniona w konkretnym krajobrazie i konkretnej historii, a jednocześnie jest podróżą ku naszemu przeznaczeniu.

*Należę do tych, którzy – podobnie jak zapomniany dziś poeta Jan Kaspro-  
wicz – wyznają: „rzadko na moich wargach najdroższy wyraz ojczyzna”.  
Prośba redakcji „Ethosu” o refleksję na temat ojczyzny onieśmiela mnie. Jakże  
czynić intymne wyznania publicznie? To, co napiszę, nie może być niczym  
więcej niż rozmową z samym sobą, poszukiwaniem prawdy o ojczyźnie po-  
przez medytację z perspektywy własnego ograniczonego doświadczenia. Pozo-  
staje żywić nadzieję, że poprzez redukcję rzeczywistości tak ogromnej jak  
ojczyzna do cząstek elementarnych, może się odsłonić to, co w tej rzeczywisto-  
ści pozostaje nieredukowalne.*

*Gdzie znajduje się moja ojczyzna? Geografia nie udziela prostej odpowie-  
dzi na to pytanie. Kraj pomiędzy Odrą i Bugiem. Jest to odpowiedź poprawna,  
ale nie wystarczająca. Urodziłem się na Lubelszczyźnie, ponieważ rodzina  
przybyła do Lublina w 1945 roku, jak mówili wszyscy nasi sąsiedzi, z za Bu-  
ga. Mój ojciec, urodzony przed wojną, mówi do dzisiaj z lekkim akcentem  
wileńskim. Coraz częściej myślę o swych korzeniach i jednocześnie o wykorze-  
nieniu mojej rodziny spowodowanym wolą wielkich mocarstw w Jałcie. Na  
Jałtę nie mogę patrzeć inaczej jak poprzez tragedię rodzinną. Oznaczała ona  
nie tylko przesiedlenie rodziny ze wschodu na zachód, lecz zadała śmierć.  
Dziadek Hieronim aresztowany przez NKWD w 1944 roku zmarł w drodze  
do łagrów; ciało jego spoczywa w nieznanym miejscu za Uralem. Tak zakoń-  
czył się pobyt rodziny na Litwie, gdzie w ciągu kilku stuleci moi przodkowie  
znajdowali i tworzyli swą ojczyznę.*

*W XIX wieku jedni z nich opierali się rusyfikacji, inni natomiast jej ulegali,  
tak iż różni członkowie tej samej rodziny mieli dwie różne ojczyzny. Kilku  
Wierzbickich zdobywszy wykształcenie w Rosji zamieszkało w Moskwie. Jak  
słyszałem, ich potomkowie mieszkają tam do dzisiaj uważając się za Rosjan.  
Trudno mi zrozumieć, w jaki sposób dokonywało się wynarodowienie. Wpły-  
wało na nie niewątpliwie środowisko, w którym żyli, wymagające przystowania  
się, ale na pewno były to również osobiste wybory, aby żyć jak Rosjanie,*



określające w końcu ich tożsamość. Cóż, za mało wiem o nich, abym mógł zdawać sobie do końca sprawę z ich świata wewnętrznego.

Przypuszczam, że zachowali katolicyzm. O jednym z nich, który po 1917 roku został bolszewikiem i zrobił jakąś partyjną karierę, przetrwała wśród mych krewnych w Polsce dobra pamięć. Pomógł on wielu Polakom w Moskwie uzyskać fałszywe papiery ułatwiające wyjazd do Polski w latach dwudziestych. W ten sposób niektórzy moi krewni powrócili na Wileńszczyznę. Nie wiem, jak godził swój komunizm z niewątpliwą słabością do rodziny i do rodaków. Mam prawo dostrzegać w jego postawie głęboko wyryty ślad kultury polskiej, rdzenny, może nawet nieświadomy personalizm i zachowanie więzi rodzinnych – charakterystyczne dla całej kultury łacińskiej. Wolno sądzić, iż dziedzictwo dawnej ojczyzny przetrwało nawet pomimo wynaturzenia charakterów, jakie powodowała przynależność do nowej wiary, bezwzględnej w niszczeniu tradycji.

Odyseja rodziny wiąże się nie tylko z obszarem Rosji. Rodzeństwo wspomnianego dziadka Hieronima już przed rokiem 1914 opuściło ojczyznę wyjeżdżając do Ameryki. Przyczyną było zubożenie rodziny nagle osieroconej przez ojca. Zdeklasowany szlachcic był rządcą w cudzym majątku, nie zostawił więc żadnego materialnego zabezpieczenia dla swych dzieci. Najpierw wyjechały do Ameryki obydwie najstarsze wiekiem córki, a potem wyjeżdżali, chyba nie wiedząc, że na zawsze, kolejno dorastający trzej synowie. Gdyby mój dziadek również wyemigrował, wówczas nikt z tej linii rodziny, z której pochodzę, nie pozostałby w Polsce. Nie wiem dokładnie, jakie motywy nim powodowały, że postanowił radzić sobie jakoś na miejscu, zamiast wyjechać do obcego kraju. Jakikolwiek one były, pozostaję mu wdzięczny, że dzięki jego decyzji sporo lat potem mogłem urodzić się w Polsce.

Mogę sobie wyobrazić, że mógłbym być Rosjaninem albo Amerykaninem. Być może byłbym nawet świadomy swego pochodzenia. Może byłbym z niego dumny. A może bym się go wstydził. Może uważałbym za dar losu bycie Rosjaninem albo Amerykaninem. A może widziałbym w tym przekleństwo.

Daremna praca wyobraźni – trzeba oswoić się z tą dziwnością faktu, że jestem, kim jestem. Ojczyzna, która określa mą świadomość, niosąc zarówno nadzieję, jak i ból, jest darem, tak jak życie przekazane poprzez tajemnicze spotkanie tylko tej jednej kobiety i tylko tego jednego mężczyzny, którzy są moimi rodzicami. Dokładniej mówiąc: ojczyzna, w której się urodziłem i wzrastałem, jest darem życia we wspólnocie przekraczającej moją jednostkowość i czas mego pokolenia. Rozciąga się ona w czasie jako wspólnota pokoleń. Dziedziczymy tak wiele. Odziedziczony język ojczysty staje się własnym językiem, w którym wyrażam siebie.

Język zdaje się być tu czynnikiem bardziej decydującym o przynależności do danej ojczyzny aniżeli krew i ziemia. Ojczyzna może rodzić swe dzieci, ale może je także przygarniać. Ojczyzna, jako kulturowa sfera życia narodu, jest



rzeczywistością dynamiczną i ze swej istoty płodną. Kładę nacisk na język, dostrzegając w nim oś, wokół której konstytuuje się ojczyzna. Nie wynika z tego, czemu przeczyłaby rzeczywistość empiryczna, że na gruncie tego samego języka może ukształtować się wyłącznie jedna ojczyzna. Należy wziąć pod uwagę inne czynniki dyferencjacji: terytorium, różne doświadczenia historyczne, religię. W każdym przypadku język zdaje się być owym principium individuationis, dzięki któremu ojczyzna otrzymuje swe realne rysy duchowe.

Ojczyzna, jako wspólnota osób tego samego języka, sama nie stanowi jeszcze uniwersalności, ale jest konieczną poprzez swoją konkretność drogą realizowania wartości uniwersalnych i niezniszczalnych. Dar ojczyzny to z jednej strony wyzwolenie z samotności indywidualizmu, a z drugiej – ochrona przed abstrakcyjnym, bezcielesnym niejako, uniwersalizmem. Bliska mi jest myśl G. B. Vico, który w istnieniu narodów i ich ojczyzn dostrzegał sposób ustanawiania porządku Opatrzności w historii. Działania ludzkie są wolne, nie są zdeterminowane wolą Bożą ani immanentną racją dziejów, stąd historia może popłynąć przeciwko prawu Bożemu, co stanowi jej dramat, ale człowiek nie ma ostatecznej i tak przemożnej władzy nad dziejami, aby mógł udaremnić w nich Bożą obecność. Zdaniem Vico wartości absolutne realizują się w ograniczeniu konkretności, a duchowe mają swój substrat cielesny. Włoski realista pisze: „Ten świat narodów stworzyli sami ludzie. [...] Ale temu światu patronował bez wątpienia rozum, którego zamierzenia często były odmienne, nieraz przeciwstawne, a zawsze wyższe od tych konkretnych celów, jakie ludzie sobie zakładali. Te cele ograniczone stają się zawsze środkiem do celów rozleglejszych: mają one zachować rodzaj ludzki na ziemi. Ludzie pragną folgować zwierzącym namiętnościom i nie troszczą się o swe potomstwo, a tymczasem tworzą czyste więzy małżeństwa, stanowiące podstawę rodziny” (Nauka nowa, Warszawa 1966, s. 587-588).

Ojczyzna żyje, dopóki trwa naród rodzący się z rodzin; staje się ona duchową przestrzenią, w której naród rozwija się; jest kulturą tworzoną wspólnym wysiłkiem wszystkich pokoleń. Kultura zdaje się być bardziej podstawowa i konstytutywna dla bytu narodu aniżeli jego polityczna państwowość. Państwo czerpie bowiem swą moc z dojrzałości kultury narodu. Sprawia to, że racją jego bytu jest służba ojczyźnie uwzględniająca całościowo jej aspekty osobowe i rzeczowe stanowiące o wspólnym dobru. Naród może utracić swą państwowość, może ona być mu zabrana przez inne państwo, może również wejść w unię z inną państwowością. Obydwa przypadki: unia i zabory były udziałem historii Polski.

Dzięki unii z Litwą nasza ojczyzna przetrwała i wspaniale się rozwinęła. Unia stwarza idealne warunki do współistnienia kilku ojczyzn w obrębie tego samego państwa i bynajmniej ojczyzna nie pozostaje tylko rzeczywistością terytorialną, ale przede wszystkim ma wymiar duchowy jako niepowtarzalna quasi-osobowość kulturowa. Faktycznie unia Polski z Litwą dawała taką szan-



sę zbudowania kilku ojczyzn Polaków, Litwinów i Rusinów w jednym organizmie państwowym. Niestety ta szansa nie została w pełni wykorzystana i należy z pokorą przyjmować żale naszych sąsiadów. Świadomy swej historii Polak może z zazdrością patrzeć na Szwajcarię, której przez stulecia udało się utrzymać konfederację kantonów i wielokulturowość wyznaczoną przez obecność czterech języków pielęgnowanych z wielką pieczołowitością również w swych licznych odmianach dialektowych.

Doświadczenie zaborów jest przypadkiem granicznym, podobnie jak choroba, w której toczy się walka pomiędzy śmiercią a życiem. Pogwałcony w swych prawach naród ocalił swoją suwerenność w kulturze. Kiedy znikło państwo unicestwione przez zaborców, nie przestała istnieć ojczyzna. Nasz hymn narodowy pochodzi właśnie z tej epoki i głosi prawdę wciąż aktualną: „Jeszcze Polska nie zginęła, póki my żyjemy”. Wiek XIX jest dla Polaków wiekiem Ojczyzny. Jej pojęcie zostało wówczas oczyszczone, uszlachetnione i uniwersalizowane. Twórczość Mickiewicza i Norwida, a u schyłku epoki zaborów – Sienkiewicza, Wyspiańskiego i Żeromskiego, jest wymownym świadectwem duchowego wysiłku zmierzającego do ocalenia ojczyzny w wymiarze moralnym i do jej politycznego wskrzeszenia. Los ojczyzny w tej dramatycznej fazie zawisł nie tyle od woli zaborców czy od sprzyjającej koniunktury politycznej, ale przede wszystkim od samoświadomości narodu i jego woli autonomicznego istnienia. Zdanie z dramatu Wyspiańskiego: „ino oni nie chcą chcieć”, jest chyba najboleśniejszym stwierdzeniem faktycznej możliwości końca ojczyzny.

Pojęcie ojczyzny nie przedstawia się jako pojęcie jednoznaczne. Wiąże się to z jego bogatą i złożoną treścią. Ojczyzna jest formą życia, a życia nie można zdefiniować – należy je afirmować. Ojczyznę łatwiej pokazać. Tu, nad brzegiem tej rzeki, albo pomiędzy tymi górami, albo w tej, a nie innej dolinie. Ale czy zobaczymy wszystko, co stanowi ojczyznę? Można opisać sposób życia inny po tej stronie góry aniżeli po tamtej, można wyjaśnić instytucje regulujące wspólnotę życia. Nie wystarczy to jednak, aby w pełni odkryć wartość ojczyzny. Ojczyzna ma najwyższą wartość egzystencjalną, dlatego że związane są z nią losy wszystkich pokoleń we wspólnocie ludzkiego losu. Myśleć o ojczyźnie to myśleć o każdej osobie i jednocześnie o całej wspólnocie narodowej jako powołanych do uczestniczenia w najwyższych dobrach ludzkiej egzystencji. Wartość ojczyzny pochodzi stąd, że to dzięki niej ucę się człowieczeństwa w sposób konkretny i niepowtarzalny. Arcytrafne jest zdanie Norwida o geniuszu muzyki Chopina, która podniosła ludowe do ludzkości. Ojczyzna nie utożsamia się z ludzkością, ale nie jest w żaden sposób rzeczywistością z nią sprzeczną, jest ona bowiem tym kręgiem ludzkości, w którym spełniam się jako człowiek w niszy kultury narodowej.

Nisza jest wszakże pojęciem przyrodniczym, toteż należałoby mówić tu raczej o domu. Dom bowiem to element ojczyzny. Przyjrzyjmy się jego isto-



cie. Zbudowany przez człowieka dom respektuje wszystkie dane przyrody, a jednocześnie przekracza jej pierwotność, przemieniając jej surowość w warunki sprzyjające człowiekowi. W trosce o dom przejawia się ludzka troska o człowieka, gdyż wyraża się w niej ludzka opatrność rozumiana jako zdolność do humanizowania natury.

Dom oddziela nas od przyrody i stanowi granicę w stosunku do innych domów, ale właśnie poprzez to swoje „wydzielenie” umożliwia skupienie się w ognisku rodzinnym. Są obszary życia domu dla obcych nieprzekraczalne. Całkowitość i wyłączość związku małżonków nakazuje absolutną nieprzekraczalność przez obcych ich sypialni jako miejsca małżeńskiej komunii. Dom wyposażony jest wszakże jeszcze w stół, przy którym dokonuje się komunikacja wewnątrzrodzinna. Pokarmem jest chleb i słowo. Jest to zaiste naturalna prefiguracja Eucharystii! I właśnie do stołu zaprasza się gości. Dom staje się otwarty nie tylko przez to, że posiada okna i drzwi, które są postrzegalne już z zewnątrz jako zaproszenie do wejścia do środka, ale w swej najbardziej intymnej wewnętrznej strukturze dzięki obecności stołu staje się on otwarty dla przyjaciół. Głęboki sens ma polska wieczerza wigilijna, podczas której pozostawia się wolne miejsce przy stole. Zwyczaj ten posiada wielorakie interpretacje co do swej genezy. Myślę, że można w nim dopatrywać się świadomości więzi rodziny z innymi rodzinami, z całą ojczyzną, wręcz ze wszystkimi ludźmi. Obecność wcielonego Boga czyni bowiem wszystkich ludzi bliskimi. Nie niszczy ona porządku naturalnego, ale go podnosi do wymiarów mistycznych.

Łaska daje obietnicę życia wiecznego domom, które z natury są zniszczalne. Udziałem życia rodzin jest nieunikniona śmierć ich członków. Śmierć kogokolwiek z rodziny, a w sposób szczególny rodziców, oznacza dekompozycję domu jako duchowej formy życia. Dom w porządku naturalnym kończy się grobem. Porządek ten zostaje przekroczony poprzez łaskę wiary. Wiele tekstów Nowego Testamentu posługuje się obrazem domu dla wyrażenia tajemnicy zmartwychwstania. Mówi Pan Jezus podczas Ostatniej Wieczerzy: „Niech się nie trwoży serce wasze. Wierzycie w Boga? I we Mnie wierzcie! W domu Ojca mego jest mieszkań wiele. Gdyby tak nie było, to bym wam powiedział. Idę przecież przygotować wam miejsce” (J 14, 1-2). Desakralizacja życia domowego dotykająca dziś wiele rodzin stanowi groźne zakłamanie prawdy o człowieku, o nadprzyrodzonym sensie naszej egzystencji. Rzuca ogromny cień na trwałość wspólnoty rodzinnej, ojczystej i ogólnoludzkiej.

Poświęcam więcej uwagi misterium domu, gdyż jawi mi się on tym elementem nieredukowalnym ojczyzny, którego likwidacja pociąga za sobą również podważenie bytu ojczyzny. Dom jednak, o czym wiedział doskonale Arystoteles, jest samowystarczalny tylko na pewnym poziomie. Arystoteles, biorąc pod uwagę ówczesny rodzinny system produkcji, uważał, że dom jest samodzielną jednostką gospodarczą i pozostaje jakby na przedpolu kultury. Stąd nazwa ekonomii jako nauki o gospodarce pochodzi od greckiego słowa „oikos”, które



znaczy „dom”. Myśl Arystotelesa znajduje nadal potwierdzenie w tezie o primacie własności prywatnej, która zabezpiecza byt rodziny, ale z pewnością myśl ta utraciła swą aktualność, jeśli chodzi o osadzenie ekonomii wyłącznie w życiu rodziny. Ekonomia jest dziś ekonomią narodową, społeczną, międzynarodową i wreszcie globalną. Z drugiej strony sens rodziny, wbrew przekonaniu Arystotelesa, nie wyczerpuje się w sferze gospodarczej, rodzina bowiem ma głębszy sens personalistyczny. W opisaney wyżej strukturze domu daje się odczytać fundująca go struktura osoby jako podmiotu i wspólnoty – wedle precyzyjnego określenia kardynała Karola Wojtyły. Znaczy to, że osoba spełnia się jako osoba poprzez dar z siebie dla innych osób. W tę logikę daru jest wpisana także praca ludzka, na drodze której człowiek zdobywa środki niezbędne do utrzymania siebie i swej rodziny, ale jest rzeczą oczywistą, iż wymiar ekonomiczny daru z siebie, chociaż jest wymiarem podstawowym, nie wyczerpuje personalistycznego bogactwa rodziny, co więcej: celowość ekonomiczna daje się w pełni zrozumieć dopiero poprzez swe odniesienie do dobra osoby.

Dom w tej mierze, w jakiej jest elementarnym ośrodkiem miłości, nie zamyka się w sobie, ale pozostaje z istoty swej otwarty na potrzeby ojczyzny. Kiedyś w dawnej polszczyźnie potrzebą nazywano stan zagrożenia ojczyzny wojną. Pamiętam, jak jeszcze ojciec Bocheński, którego w latach osiemdziesiątych spotykałem we Fryburgu, ucząc nas młodych patriotyzmu mówił z dumą, iż w ciągu swego życia uczestniczył w trzech potrzebach. Zgoda, potrzeba to wojna – ale nie tylko. Ojczyzna znajduje się stale w potrzebie! Stale oczekuje naszej czynnej miłości. Tę potrzebę widać doskonale z perspektywy domu. „Szczęścia w domu nie znalazł, bo go nie było w ojczyźnie” (A. Mickiewicz, Konrad Wallenrod). Owszem słowa wieszczka ewokują sytuację nadzwyczajną z okresu zaborów, która wszakże weryfikowała się tak często w historii Polski, iż nie można nie rozpoznać obecnego w niej prawa wymagającej miłości ojczyzny. Imperatyw miłości jest stały, zmieniają się natomiast formy odpowiedzi na jej wezwanie w zależności od okoliczności historycznych.

Są różne fazy w życiu narodu, kiedy ojczyzna jest „bliżej” i kiedy jest „dalej”. Ta względność zależy od natężenia potrzeby i ma ona głównie naturę emocjonalną. Więcej uczuć budzi duch walki i oporu aniżeli duch pracy organicznej, potrzeba zbudowania instytucji, respektu dla prawa, wysiłku, cierpliwości, długomyślności i znoju. Ethos walki, żywotnie nieodzowny dla obrony zagrożonych wartości, może ulec wypaczeniu i wtedy cały patriotyzm zamienia się w dość śmieszne wymachiwanie sztandarami. Gorzko będzie zawsze brzmieć prawda wypowiedziana przez Norwida, iż jako naród jesteśmy pierwszym na świecie sztandarem, ale ostatnim społeczeństwem, gdyż z powodu zmistyfikowanego patriotyzmu, staliśmy się nieczuli na swe autentyczne potrzeby. Nie jestem zdania, iż najlepszym miejscem na sztandary są muzea. Podzielim trzeźwą wstrzeźliwość w sięganiu po nie, ale wiem, że byłoby naiwnością zaliczać je jedynie do czcigodnych pamiątek. Należy sądzić, iż potrzeba



obrony ojczyzny, aż do oddania za nią swego życia, pozostanie tak długo naszym obowiązkiem, jak długo jeszcze będzie trwał świat ojczyzn i ludzka historia, w której dobro walczy ze złem. Czyż niezdolność i niechęć do obrony ojczyzny nie byłaby moralnie samobójcza na równi z jej czynną zdradą?

Dialektyka „przybliżania” i „oddalania” ojczyzny wiąże się z jej spiralną strukturą. Bliższa jest nam na co dzień mała ojczyzna. Nie wolno jej przeciwstawiać ojczyźnie jako duchowej całości integrującej wszystkich Polaków. Nie można przecież autentycznie uczestniczyć w życiu Ojczyzny bez zakorzenienia w małej ojczyźnie, która zaczyna się od ulicy albo od wioski, ogarnia miasto i region. Nie jest ona dziełem samej tylko geografii. Niestety, są miejsca na świecie, są takie miejsca w Polsce, gdzie nie ma małej ojczyzny. Rozbicie wspólnot lokalnych dokonano się w Polsce w okresie komunizmu i obecna odbudowa ojczyzny nie może nie zaczynać się od odbudowy małych ojczyzn. Istnienie małej ojczyzny sprawia, że to konkretne miejsce otrzymuje swój własny *genius loci*. Tworzy go historia, ale także napięcie duchowe, jakie wnoszą żyjący tu ludzie.

Myśląc mała ojczyzna myślę najpierw z racji biograficznej bliskości o Lublinie i Lubelszczyźnie, o miejscach mego życia, studiów i pracy. Lublin, mimo że jest największym miastem po wschodniej stronie Wisły, pozostaje pod wieloma względami upośledzony. Nie jest jednak miastem skazanym na ospałość. Jego potencjał określają: położenie, przeszłość i młodzież studiująca na dwu uniwersytetach. Wielu młodych ludzi, którzy przybyli do Lublina na studia, tu właśnie odnajduje swą małą ojczyznę, którą sami twórczo współkształtują.

Proces ów ma już pewną tradycję. Dwadzieścia lat temu (w 1976 roku) powstało w Lublinie pierwsze katolickie pismo drugiego obiegu „Spotkania”. W tym samym czasie rozpoczęła się tu odnowa katolickiego harcerstwa w drużynach zawiszackich. Obydwie inicjatywy wyszły z kręgów absolwentów Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. Impulsem do kształtowania się świadomości małej ojczyzny w drugiej połowie lat siedemdziesiątych była niewątpliwie obecność dwu duszpasterzy akademickich: o. Ludwika Wiśniewskiego OP i księdza Mieczysława Brzozowskiego nazywanego Ojcem. Nie mogę nie przywołać czasu, kiedy wspólnie z księdzem Brzozowskim grupa studentów porządkowała zaniedbany cmentarz żydowski. Dla wielu z nas było to odkrycie tragicznej przeszłości naszego miasta, w którym z licznej wspólnoty żydowskiej prawie nikt nie ocalał. Było to także odkrycie realnej powinności pamięci o tych, którzy jako dzieci narodu żydowskiego przez stulecia tworzyli z nami wspólną ojczyznę. Duszpasterstwo księdza Brzozowskiego skupiało się przy kościele powiżytkowskim, który dla wielu stał się małą ojczyzną. Tam odbywały się Msze za Ojczyznę gromadzące pokolenie akowców i młodzież urodzoną po wojnie. Później, w okresie stanu wojennego, kościół ten stał się miejscem udzielania pomocy internowanym i więźniom politycznym oraz ich rodzinom, a ksiądz Wacław Oszejca, kontynuujący w tym ośrodku pracę księdza Brzo-



zowskiego, osobowy węzeł tych wszystkich trudnych spraw, był oblegany w dzień i w nocy przez mnóstwo dotkniętych nieszczęściem osób. „Wizytki” dla wielu stały się wówczas nie tylko w przerośni domem i ojczyzną. Zapraszano tam głodnych do stołu, w razie potrzeby dawano łóżko i szukano nadziei na przyszłość.

W tę już dwudziestoletnią tradycję nowej małej ojczyzny, której kontury próbuję naszkicować, wpisuje się ostatnio szereg nowych przedsięwzięć kulturalnych, które są dziełem czy to absolwentów KUL, czy UMCS. Wymienię jedynie te, które są mi bliżej znane: Orkiestra pod Wezwaniem Świętego Mikołaja, Galeria na Prowincji, Ośrodek Brama Grodzka, Fundacja Szczęśliwe Dzieciństwo, LOS, czyli Lubelski Ośrodek Samopomocy, Fundacja Nasza Tradycja. Nie należy zapominać, że w Lublinie powstało kilka teatrów eksperymentalnych, spośród których Scena Plastyczna KUL zdobyła międzynarodowe uznanie. Ponadto wychodzą dwa liczące się w całym kraju pisma literackie: „Akcent” i „Kresy”. Wszystko to razem zaczyna współtworzyć klimat małej ojczyzny, która być może dopiero odstłoni swe oblicze. Genius loci, jak wielkie drzewa, potrzebuje czasu, aby móc się głęboko zakorzenić.

Bliskie i dalekie. Te kategorie, choć jakoś tłumaczą nasze wrastanie w ojczyznę, nie wystarczają jeszcze do określenia porządku miłości ojczyzny. Miłość ojczyzny bowiem jest miłością ludzi. Czyż trzeba jeszcze pytać – kto jest moim bliźnim? Chrześcijaństwo położyło fundamenty pod ethos polskiego patriotyzmu. Nadal z głębokim wzruszeniem przypominają mi się słowa Ojca Świętego Jana Pawła II wypowiedziane na początku jego pierwszej pielgrzymki do ojczyzny: „Nie można zrozumieć dziejów narodu bez Chrystusa”. Chrystus bowiem jest kluczem do zrozumienia człowieka i narodu – wyjaśniał Jan Paweł II w Warszawie na placu Zwycięstwa. Usłyszawszy tę dobrą nowinę o narodzie, poczuliśmy się wówczas bardziej narodem, odzyskiwaliśmy naszą ludzką i narodową godność. Już to, że mogliśmy wspólnie w kilkuset tysięcznej rzeszy odpowiedzieć Ojcu Świętemu oklaskami, pozwoliło nam niejako zobaczyć siebie jako obecny naród i przeżyć tę na nowo odkrywaną realność w duchu wiary.

Ethos miłości ojczyzny jest ethosem miłości człowieka: w ten oto sposób chrześcijański patriotyzm nie wyklucza nikogo z porządku miłości. W tak rozumianym patriotyzmie odnajduję ontyczne i aksjologiczne źródła solidarności. Wielki ruch „Solidarność”, który zrodził się na ziemi polskiej w proteście przeciwko komunistycznemu totalitaryzmowi, jawi się przede wszystkim jako moment „ojczyzny idealnej”, czyli takiej, jaka jest naszym stałym zadaniem wyptywającym z prawdy o człowieku. Po obaleniu komunizmu ideał, rzeczywistość, sięgnął bruku. Ale to nie może oznaczać jego dezaktualizacji. W bezwarunkowej zasadzie solidarności widzę wypełnienie się chrześcijańskiego ethosu i pełni humanizmu. Użyte tu słowo „ethos” w swych rdzennych znaczeniach odnosi się w sposób oczywisty do myśli o ojczyźnie. Oznacza ono



siedzibę i sposób postępowania. Obydwa znaczenia mają głęboki związek wewnętrzny, albowiem ludzki dom i ludzka ojczyzna są dziełem między-ludzkiej solidarności. Może w obecnym momencie kryzysu trzeba wrócić do medytacji nad dziedzictwem naszej europejskiej cywilizacji – do mądrości Biblii, Greków i Rzymian, abyśmy nie zlekceważyli ogólnoludzkiej doniosłości zasady solidarności i aby szpetota naszej sytuacji zamętu i egoizmu nie przestroniła porywającego piękna solidarności. Byłoby żalosne, gdybyśmy tę wielką zasadę potraktowali czysto instrumentalnie, jako przydatną tylko do wyzwolenia się spod komunizmu. Czyż nie należy dostrzegać świadomości tej zasady w kulturze na przykład Rzymian z epoki ich dziejowego wznoszenia, w ich *ethosie*, na którym oparło się ich prawo – istotny fundament całej cywilizacji europejskiej. Warto przypomnieć, iż zasadę solidarności pojmowali oni jako troskę o najślabszych, z czego wyływała prawna ochrona nienarodzonego i cudzoziemca.

Ojczyzna to przedziwna rzeczywistość – zarazem realna i idealna. Nie należy ściągać jej do jednej tylko z tych sfer. Czyniąc tak, fałszujemy prawdę o niej. Jest ona zakorzenieniem w konkretnym krajobrazie i konkretnej historii, a jednocześnie jest podróżą ku naszemu przeznaczeniu. Podoba mi się wizja ojczyzny wyrażona przez poetę z Aleksandrii i ponieważ uznaję ją również za swoją, pragnę na zakończenie przytoczyć fragment jego wiersza.

Przez cały ten czas pamiętaj o Itace.  
Przybycie do niej – twoim przeznaczeniem.  
Ale bynajmniej nie spiesz się w podróż.  
Lepiej, by trwała ona wiele lat,  
abyś stary już był, gdy dobijesz do tej wyspy,  
bogaty we wszystko, co zyskałeś po drodze,  
nie oczekując wcale, by ci dała bogactwo Itaka.

Itaka dała ci tę piękną podróż.  
Bez Itaki nie wyruszyłbyś w drogę.  
Niczego więcej już ci dać nie może.

A jeżeli ją znajdziesz ubogą, Itaka cię nie oszukała.  
Stawszy się tak mądry po tylu doświadczeniach,  
już zrozumiałeś, co znaczą te Itaki.

(K. Kawafis, Itaka, tłum. Z. Kubiak)







Małgorzata KOWALEWSKA

## AUTORYTET I MOC TRADYCJI

W 1994 roku w Bibliotece Politycznej Fundacji Aletheia ukazała się książka Hannah Arendt zatytułowana *Między czasem minionym a przyszłym*, którą autorka opatrzyła podtytułem *Osiem ćwiczeń z myśli politycznej*<sup>1</sup>. Książka jest zbiorem esejów. W dwóch pierwszych „ćwiczeniach” mowa jest o tradycji i nowoczesności: o zaniku głębi życia ludzkiego, co jest konsekwencją zerwania nici łączącej przeszłość i przyszłość, a także o nowożytnej koncepcji historii, która przyczyniła się do upadku tradycji, powodując zanik obiektywizmu i dewaluację szeregu pojęć, w tym – zdaniem Hannah Arendt – kluczowych pojęć politycznych, a mianowicie pojęcia wolności i autorytetu. Pytania o autorytet i o wolność postawione zostały w kolejnych dwóch esejach. Autorka uważa, że mogły się one pojawić tylko wtedy, gdy nie ma już żadnych dostępnych i prawomocnych odpowiedzi przekazywanych przez tradycję. Należy zatem na nowo odkryć rzeczywiste źródła podstawowych pojęć i podjąć zadanie

wydobycia ich pierwotnego ducha, który – jak pisze Arendt – „niestety ulotnił się z kluczowych terminów języka politycznego [...] pozostawiając po sobie puste skorupy tych pojęć, przy pomocy których usiłuje się wyjaśniać niemal wszystko, nie bacząc na leżące u ich podstaw rzeczywiste zjawiska” (s. 27). Cztery ostatnie eseje poświęcone są kryzysowi kultury i edukacji, związkowi prawdy i polityki oraz konsekwencjom, jakie przynieść może podbój przestrzeni kosmicznej.

Omawiana książka została skomponowana tak, że choć stanowi jedność, to jednak „nie jest jednością całości, lecz jednością poszczególnych sekwencji utworu, które, jak w suicie muzycznej, napisane zostały w tej samej lub zbliżonej tonacji” (s. 28). To z kolei pozwala skoncentrować uwagę na wybranej części książki, bo każdy z zamieszczonych w tym zbiorze esejów, choć związany logicznie z esejami poprzednimi i następującymi po nim, jest zarazem sam w sobie autonomiczną całością. Chciałabym bliżej przedstawić to, co Hannah Arendt pisze o pojęciu autorytetu.

Powodem, dla którego Arendt podejmuje niniejsze rozważania, jest fakt zaniku autorytetu we współczesnym

<sup>1</sup> H. Arendt, *Między czasem minionym a przyszłym. Osiem ćwiczeń z myśli politycznej*, tłum. M. Godyń, W. Madej, Warszawa 1994, ss. 326, Fundacja Aletheia.



świecie, będący końcowym etapem długotrwałego procesu podkopywania podstaw kultury, czyli religii i tradycji. Kryzys dzisiejszego świata – „zmierzch Zachodu” – ma, zdaniem Arendt, charakter przede wszystkim polityczny, a polega właśnie na upadku (powiązanych ze sobą) tradycji, religii i autorytetu. Autorytet jest gwarantem trwałości i stabilności świata, czego ludzie potrzebują ze względu na swą własną kruchość, niestałość i śmiertelność. „Zanik autorytetu jest równoznaczny ze zrujnowaniem podstaw tego świata, który od tej pory zaczyna dryfować, zmieniać się, przeobrażać z jednej postaci w drugą z coraz większą gwałtownością, tak jakby nasze życie polegało na zmaganiu się z jakimś Proteuszowym uniwersum, gdzie wszystko może w każdej chwili stać się czymś innym” (s. 117).

W poświęconym autorytetowi „ćwiczeniu z myśli politycznej” Arendt nie stara się podać jakiejś definicji, która określałaby naturę czy istotę „autorytetu w ogóle”, ponieważ utraconym przez kulturę Zachodu autorytetem nie jest „autorytet w ogóle”, lecz ta jego forma, która w tej kulturze przez długi czas obowiązywała. Dlatego też sednem rozważań na ten temat jest pytanie o to, czym autorytet był w dziejach kultury zachodniej oraz skąd brała się jego siła i znaczenie.

Ze względu na panujące obecnie w tej kwestii (i w wielu innych) pomieszanie pojęć Hannah Arendt poprzedza odpowiedzi na postawione wyżej pytania ustaleniem, czym autorytet nigdy nie był, co pozwala precyzyjniej określić przedmiot rozważań: autorytet zawsze bowiem wymaga posłuszeństwa i z tego powodu bywa nagminnie mylony z różnymi formami przemocy i siły.

Na przykład liberalna myśl polityczna, w sposób szczególnie zainteresowana wolnością, niekiedy mylnie utożsamia autorytet z totalitaryzmem (u podstaw tego utożsamienia leży, jej zdaniem, pomieszanie autorytetu z tyranią, a legalnej władzy – podlegającej ograniczeniu przez prawo – z przemocą). Należytemu rozjaśnieniu tych kwestii służy wskazanie różnic pomiędzy następującymi formami władzy: władzą autorytarną, tyrańską i totalitarną. By opisać model władzy autorytarnej, Hannah Arendt posługuje się znanym już w tradycyjnej myśli politycznej obrazem piramidy. Jest to model struktury ustrojowej, w której źródło autorytetu leży poza samą strukturą, siedziba władzy mieści się na szczycie, skąd autorytet i władza przenikają w dół, tak że wszystkie poziomy posiadają pewien (proporcjonalny) autorytet, tworząc zintegrowaną, związaną wzajemnie całość. Źródło autorytetu władzy jest bądź to transcendentne (w chrześcijańskim typie władzy autorytarnej), bądź to spoczywa w przeszłości (jak ma to miejsce w rzymskim pojęciu autorytetu władzy, który fundowany jest w akcie założenia miasta i wielkich czynach antenatów). Model piramidy nadaje się też do przedstawienia struktury władzy tyrańskiej, przy czym jest to piramida, w której zniszczone są wszystkie stopnie pośrednie między górą a dołem: wspomagany aparatem przemocy tyran, zwany przez Platona „wilkiem w ludzkiej postaci”, rządzi sam przeciw tym wszystkim, których równość jest równością rozproszonych, odizolowanych od siebie i zrównanych w bezsilności jednostek. Struktura władzy totalitarnej, którą opisała Hannah Arendt w swojej wcześniejszej książce *Korzenie totalitaryzmu* (rozdział *Totali-*



tarna organizacja), najlepiej daje się opisać jako system złożony z wielu warstw, z których każda stanowi świat zewnętrzny w stosunku do poprzedniej, a ośrodek władzy ulokowany jest w warstwie centralnej, wewnętrznej. Przykład cebuli, którym posługuje się autorka, doskonale oddaje istotę takiej struktury: „Ogromna zaleta owego systemu polega na tym, że tak skonstruowany mechanizm [...] daje każdej z warstw złudzenie normalnego świata zewnętrznego wraz ze świadomością, że się jest od tego świata odmiennym i ważniejszym [...] Pod względem organizacyjnym struktura cebuli znakomicie zabezpiecza ów system przed wstrząsami ze strony realnego świata” (s. 121n.). System taki opiera się na złudzeniach realności i posługuje aparatem przemocy. Arendt wskazuje na upadek systemu klasowego, atomizację społeczeństwa oraz wkroczenie na arenę polityczną mas nie zakorzenionych w żadnym tradycyjnym systemie wartości – jako na źródła ruchów totalitarnych w Europie.

Hannah Arendt pisze, że częste nadawanie współczesnym systemom totalitarnym lub dyktatorskim miana systemów „autorytarnych” spowodowane jest nieuprawnionym utożsamianiem autorytetu z przemocą. Źródłem tego błędu jest rozpatrywanie wszystkiego w kontekście funkcjonalnym: wszystko, co spełnia te same funkcje, można tak samo nazywać. Jeżeli więc przemoc spełnia te same funkcje, co autorytet (sprawia, że ludzie stają się posłuszni), to przemoc jest autorytetem. Autorka dostrzega niebezpieczeństwo takiego rozumowania, którego źródłem jest pomieszanie pojęć, a skutkiem niemal całkowity zanik autorytetu we współczesnym świecie.

Autorytet wyklucza używanie zewnętrznych środków przymusu – uciekając się do przemocy autorytet jako taki ponosi fiasko. Nie można go jednak kojarzyć z perswazją, ponieważ zakłada ona równość i działa za pomocą argumentacji. „Tam, gdzie używa się argumentów, tam autorytet pozostaje w stanie zawieszenia, ponieważ jego porządek – zawsze hierarchiczny – kłóci się z egalitarnym porządkiem perswazji” – pisze Arendt. Podając jakieś określenie autorytetu, należy przeciwstawić go tak przymusowi, opartemu na przemocy, jak i perswazji, opartej na argumentacji: „Autorytarna relacja między dwiema osobami [...] nie opiera się ani na przemawianiu do rozsądku, ani na stosowaniu przemocy; decyduje natomiast o niej sama hierarchia, w której obie osoby mają swoje stałe, wyznaczone miejsce, a przy tym zgodnie uznają jej słuszność i prawowitość”. Ma to, jak podkreśla autorka, ważne znaczenie historyczne, ponieważ jeden z aspektów pojęcia autorytetu wywodzi się ze źródeł platońskich: z rozważanej przez Platona możliwości wprowadzania autorytetu do rozstrzygania spraw publicznych jako alternatywy dla perswazji (sposobu, w jaki rozstrzygali Grecy sprawy wewnętrzne) oraz siły i przemocy (stosowanych przez nich w kwestiach zewnętrznych).

By nadać właściwe, zapomniane już znaczenie słowu „autorytet” Arendt pyta o doświadczenia, jakie odpowiadały w przeszłości rozumieniu autorytetu (z jakich doświadczeń pojęcie to wyrosło), oraz o to, co należy do istoty świata opartego na autorytecie.

Mimo długich dziejów autorytetu nie zawsze kierował on, jak pisze Arendt, życiem ludzkich społeczności.



Tak nazwa, jak i pojęcie autorytetu są pochodzenia rzymskiego. Starożytni Grecy nie znali autorytetu ani oparte go na nim typu władzy. Próby wprowadzenia czegoś pokrewnego do życia greckiej polis podejmowane w naukach Platona i Arystotelesa fakt ten – wedle Arendt – potwierdzają. Jednak grecka myśl polityczna miała decydujący wpływ na kształtowanie pojęcia autorytetu, który Rzymianie uczynili częścią tradycji politycznej Zachodu. Z tego powodu Arendt przedstawia i analizuje te fragmenty politycznej myśli greckiej, w których myśl ta była najbliższa odnalezienia pojęcia autorytetu. Przede wszystkim *Państwo*, w którym Platon odchodzi od idei perswazji (perswazja wydaje mu się bowiem niewystarczająca do kierowania ludźmi); za silniejsze niż perswazja i argumentacja uznaje zniewalające umysł prawdy, które nazywamy oczywistymi; przemyśliwuje nad środkami, które bez stosowania przemocy (ta zniweczyłaby życie polityczne w greckim sensie tego słowa), sprawią, że większość tworząca ciało polityczne podporządkuje się tej samej prawdzie (dyktatowi rozumu ulegają przecież nieliczni); wprowadza w świat polityki pojęcie eksperta – polityka kompetentnego w dziedzinie spraw międzyludzkich, czerpiącego autorytet ze sfery transcendentnej wobec samej władzy.

Obok fragmentów dzieł Platona Arendt omawia myśl polityczną Arystotelesa, będącą kolejną próbą wprowadzenia autorytetu określającego stosunki między rządzącymi a rządzonymi. Mimo odmiennego podejścia okazała się ona równie doniosła dla tradycji myśli politycznej jak Platońska. Arystoteles nie przyznał rozumowi praw dyktator-

skich; definiował państwo zarówno jako „współtworzone przez rządzących i rządzonych”, jak i „wspólnotę równych sobie mającą na celu doskonałe życie“; wprowadził dystynkcję pomiędzy dwiema sferami życia, mianowicie prywatną i publiczną. W sferze prywatnej każdy obywatel polis jest „monarchą”, w sferze publicznej należy do wspólnoty równych. Arystoteles zamierzał, wedle Arendt, wprowadzić do życia publicznego coś na kształt autorytetu, by uzasadnić wprowadzenie do polityki podziału na władców i tych, którzy są posłuszni. Podział taki wyprowadza on (np. w *Polityce*) z naturalnej różnicy pomiędzy młodszymi i starszą. Hannah Arendt krytycznie odnosi się do zastosowania Arystotelesowskiego rozwiązania w polityce. (Autorytet może, jej zdaniem, przybrać charakter edukacji jedynie wówczas, gdy – wzorem Rzymian – przyjmie się, że „przodkowie stanowią dla każdego kolejnego pokolenia przykład wielkości i są maiores, więksi, z danej definicji. Wszędzie tam, gdzie z pominięciem tego fundamentalnego przekonania narzucano światu polityki model wychowania za pośrednictwem autorytetu [...] tam model służył w pierwszym rzędzie do zamaskowania roszczeń władzy [...] i stwarzał pozory wychowania, podczas gdy w istocie wyrażał pragnienie dominacji” s. 147). Autorka przyznaje mu jednak wielką doniosłość: dziedzina wychowania jest tą, w której konieczność istnienia autorytetu jest szczególnie widoczna, a jego brak szczególnie dotkliwy. (Metodom i konsekwencjom procesu rugowania autorytetu ze współczesnego wychowania poświęcony jest kolejny z esejów zatytułowany *Kryzys edukacji*. Zawiera on szereg niezwykle ważnych uwag, szczup-



łość miejsca nie pozwala mi jednak na ich prezentację.)

Podsumowując rozważania poświęcone greckim próbom wypracowania pojęcia autorytetu, Arendt stwierdza, że nie powiodły się one (mimo wielkiego historycznego znaczenia), ponieważ w greckim życiu politycznym zabrakło bezpośredniego doświadczenia politycznego, które uświadamiałoby sens autorytetu. Brak owego doświadczenia zdecydował o utopijnym charakterze greckiej filozofii politycznej, którego pozbyła się ona jedynie dzięki Rzymianom. Dokonali oni integracji greckiej myśli politycznej z obecnym i ważnym w republice rzymskiej doświadczeniem tradycji i autorytetu. Rzymianie stopili w jedno swoje instytucje polityczne i greckie idee filozoficzno-polityczne.

Przekonanie o sakralnym charakterze aktu założenia miasta i związana z tym zasada, że to, co raz ustanowiono w przeszłości, pozostaje wiążące dla wszystkich przyszłych pokoleń, stanowi – co podkreśla Arendt – jądro polityki rzymskiej. Natomiast wszelka aktywność polityczna oznaczała przede wszystkim ochronę podstaw miasta Rzymu oraz długotrwałe umacnianie tego pierwotnego fundamentu, aż cały zachodni świat zostanie zjednoczony przez Rzym. Od początku do końca jednak Rzymianie trwali w przywiązaniu do konkretnej lokalizacji tego jedyne-go miasta, wrastając w rodzinną ziemię, która nazywana patria, jest czymś znacznie więcej niż miejscem pobytu. Arendt podkreśla, jak wielkiego znaczenia nabiera dla politycznej myśli rzymskiej owo wydarzenie: założenie nowego miasta, doświadczenie centralne, wyznaczające całą historię, wydarzenie jedyne, całkowicie niepowtarzalne. Zało-

żenie grodu i idące w ślad za nim przywiązanie do tradycji, do przeszłości oraz przekonanie o świętości ogniska domowego – tworzą najgłębszą polityczną treść rzymskiej religii. Hannah Arendt w omawianym tu eseju poświęca uwagę wielu wartościom, które tworzyły „rzymską duszę” szanowane przez każdego Rzymianina, ożywione i wzbogacone przez chrześcijaństwo, stały się na długi czas wartościami uniwersalnymi, fundamentami cywilizacji łacińskiej. Najważniejsze z nich to: szacunek wobec woli bogów (*pietas*); umiłowanie tradycji, która obejmuje dorobek poprzednich pokoleń (*mores*); szacunek dla autorytetu, wynikający z wiary w mądrość przekazywaną przez tradycję (*auctoritas*); szacunek dla jednostki i relacji międzyludzkich (*humanitas*); umiłowanie i obrona wolności (*libertas*); zaufanie i wierność (*fides*); docenianie roli wychowania (*disciplina*) i kształtowania charakteru (*severitas*); męstwo (*virtus*); łagodność (*clementia*); odpowiedzialność i powaga (*gravitas*); wytrwałość (*constantia*) oraz pogoda ducha i uprzejmość (*comitas*). Swe rozważania koncentruje wokół tych spośród wartości, których zanikanie we współczesnym świecie zdaje się wieść całą kulturę Zachodu ku upadkowi. Słowo „*auctoritas*”, pochodzące od czasownika „*augere*” (znaczącego: „powiększać”, „umacniać”, „rozszerzać”), kieruje ku tradycji, ku temu, co stanowi podwaliny wszystkich przyszłych rzeczy, a tym samym ku wielkim przodkom (zwanym *maiores*). Autorytet żyjących był dla Rzymian czymś pochodnym, opierającym się na autorytecie założycieli: „autorytet sięgał korzeniami odległej przeszłości, ale owa przeszłość była obecna w bieżącym życiu miasta



równie namacalnie jak władza i siła żyjących” (s. 150). Autorytet nie jest w żadnym razie utożsamiany z władzą, jest on – Arendt cytuje tu T. Mommsena – „czymś więcej niż poradą i mniej niż rozkazem; jest to porada, której nie można zignorować bez obaw. Albowiem wola i uczynki ludu – tak jak wola i uczynki dzieci – są narażone na błędy i omyłki, toteż potrzebują «wzmocnienia» i potwierdzenia przez radę starszych” (s. 151). Autorytatywność takiego potwierdzenia ze strony starszych polega na tym, iż nie musi ono przybierać postaci rozkazu ani też stosować zewnętrzznego przymusu, by być dosłyszonym. Wyraża ono jedynie aprobatę lub dezaprobatę dla ludzkich decyzji, ich zgodności lub niezgodności z leżącymi u podstaw wartościami, dlatego „państwo rzymskie stoi starymi obyczajami i mężami”.

Moc rzymskiego autorytetu, integrująca przyszłość i przeszłość, jest związana z religijną siłą auspices, które objawiają boską aprobatę lub dezaprobatę dla decyzji podejmowanych przez ludzi. Dlatego religia potwierdza, że bogowie obdarzyli Romulusa autorytetem potrzebnym do założenia miasta, a wszelki autorytet w przyszłości wywodzi się z samego aktu założenia. Zatem każdy czyn posiada odniesienie do (świętego) początku rzymskich dziejów, a każda z poszczególnych chwil zawiera w sobie także ciężar przeszłości. Wszystko, co już zaszło, czyni przodków i wywodzący się z nich obyczaj, przekształcało się we wzorzec, auctoritas maiorum utożsamiał się zaś ze wzorcami postępowania, z wiążącym przykładem moralno-politycznym. Przeszłość ochraniała była przez tradycję, która przekazywała każdemu pokoleniu

dziedzictwo przodków: świadków i twórców świętego początku. Arendt pisze: „Dopóki owa tradycja biegła nieprzerwanie, autorytetowi obca była przemoc, a podejmowanie działań poza autorytetem i tradycją, poza uświęconymi przez czas wzorcami i przykładami, bez pomocy mądrości ojców założycieli, byłoby czymś niepojętym. Co prawda, pojęcie tradycji duchowej i duchowego autorytetu w dziedzinie myśli i idei wywodziło się w Rzymie ze świata polityki i dlatego w gruncie rzeczy jest czymś wtórnym [...]. Jest jednak faktem, i to nadzwyczaj ważnym z historycznego punktu widzenia, że Rzymianie odczuwali potrzebę posiadania ojców założycieli i autorytatywnych wzorców także w dziedzinie myśli i idei, wobec czego uznali wielkich «przodków» greckich za swoje własne autorytety w nauce, filozofii i poezji [...] wtórność autorytetu i tradycji w dziedzinie ducha nie zmieniła faktu, że autorytet i tradycja stanowiły dominujące cechy zachodniej myśli filozoficznej przez większą część naszych dziejów” (s. 153).

Siła tradycji, mająca źródło w integrującym ludzi autorytatywnym początku, z którym ludzie czuli się (byli) złączeni więzami „religijnymi”, stanowiła o trwałości i mocy rzymskiego ducha. Duchowi owemu udało się przetrwać upadek świetności Cesarstwa Rzymskiego, a rzymska trójca: religia – tradycja – autorytet, zachowała ważność (mimo zmiany treści) także w epoce chrześcijaństwa (ustanowienie Kościoła autorka nazywa „powtórzeniem założenia miasta Rzymu”). Fakt ten świadczy o wytrzymałości stworzonej w Rzymie fundamentalnej zasady pozwalającej tworzyć ciała polityczne. Za wydarzenia mające najdonioślejsze konse-



kwencje Arendt uważa połączenie rzymskiego pojęcia autorytetu z grecką ideą transcendentnych mierników i reguł, którą Kościół katolicki wcielił w obręb swych dogmatów: „I chyba właśnie samo to połączenie rzymskiego pojęcia autorytetu z grecką myślą filozoficzną okazało się ostatecznie czymś najbardziej «autorytatywnym» i posiadającym najdonioślejsze konsekwencje” (s. 157).

Zachodnia cywilizacja – wedle Arendt – nie może ostać się, gdy którykolwiek z tych trzech elementów: tradycja, religia, czy autorytet zostanie zakwestionowany: „Mylił się tedy i Luter sądząc, że zakwestionowanie ziemskiego autorytetu Kościoła i odwołanie się do nieskrępowanego osądu jednostki pozostawi tradycję i religię w stanie nie-

naruszonym. Mylił się zatem i Hobbes, a także siedemnastowieczni teoretycy polityki, żywiący nadzieję, że autorytet i religię można ocalić bez zachowania tradycji. Mylili się wreszcie humaniści, mniemając, że tradycja zachodniej cywilizacji może pozostać nietknięta bez religii i autorytetu” (s. 157).

Autorka swoje rozważania na temat autorytetu kończy uwagą, że we współczesnym świecie pozbawionym tak autorytetu (płynącego z transcendentnego źródła), jak i religijnej ufności w porządek, wobec braku ochrony ze strony tradycyjnych wzorców postępowania, znajdujemy się niejako na nowo w punkcie wyjścia wobec problemów życia we wspólnocie ludzkiej.



Piotr SKÓRZYŃSKI

## WAŻNY KROK W KIERUNKU PRAWDY O „POGROMIE KIELECKIM”<sup>1</sup>

Jest rzeczą charakterystyczną to, że różne ważne sprawy z czasów komunistycznego czterdziestopięcioletnia badane są u nas najczęściej przez reporterów niż historyków. Trudności w dotarciu do dokumentów, ciągle utrzymywana tajność wielu zbiorów archiwalnych – to wszystko odstrasza naukowców, otwiera natomiast pole dla reportaży, przyzwyczajonych szukać prawdy w pamięci świadków wydarzeń. Na te trudności nakłada się oczywiście coś, co wielu historyków paraliżuje jeszcze bardziej – to polityka. Jeśli nawet przyjąć, że PRL rzeczywiście odeszła, to pozostawiła po sobie nader liczne zmarzliny i lokalne lodowce, najwięcej zaś spotykamy ich w tak zwanej sferze nadbudowy, do której przecież należy także środowisko historyków. Rehabilitacja okresu komunistycznej tyranii podejmowana jest nieustannie, na różnych polach, cała zaś polska scena polityczna podzielona jest na tych, którzy temu przeciwdziałają, i tych, którzy patrzą na tę próbę moralnej rekonkwisty życzliwie jako że sami zwykle to i owo

władzom komunistycznym zawdzięczają.

Przed wojną mieliśmy w Polsce jawny antysemityzm, ale nie było pogromów. Po wojnie antysemityzm był oficjalnie przestępstwem, za to zdarzyły się co najmniej trzy pogromy. Ten trzeci – pogrom kielecki – kładzie się do dziś cieniem na stosunki polskożydowskie. Krzysztof Kąkolewski, najlepszy – według wielu opinii – polski reporter, postanowił dojść prawdy, kto był organizatorem tego pogromu, w książce zatytułowanej *Umarły cmentarz*.

Książka ta jest zbyt ważna, żeby ją streszczać – trzeba ją przeczytać. Pogrom opisany jest na tle ogólnej sytuacji Polski, która znalazła się właśnie pod nową, czerwoną okupacją. Autor korzystał z pomocy innych – głównie Jerzego R. Nowaka, ale jest oczywiste, że sam nie mógł naukowo opracować sprawy, która zasługuje na kilka habilitacji i tyleż doktoratów z historii najnowszej. Pamiętajmy jednak, że nie chodziło o zebranie wszystkich dostępnych świadectw, ale po prostu tylu, ile trzeba, by kwestię odpowiedzialności rozstrzygnąć. Historykowi może zabrakło tu paru świadectw – na przykład Racheli Grunglas, które zostało prze-

<sup>1</sup> K. Kąkolewski, *Umarły cmentarz*, Warszawa 1996, Wydawnictwo „von Borowiecky”.



słane przez Centralny Komitet Żydów Polskich ówczesnemu PSL-owi (L.dz. 7183-46-ITmk). Wedle jej relacji co najmniej od południa 4 lipca 1946 roku żołnierze szukali Żydów w pociągach, zatrzymując ich lub zabijając na miejscu. Powtórzmy jednak, gdyż jest to nagminny obecnie błąd sędziów i prokuratorów prowadzących sprawy zbrodniarzy komunistycznych: chodzi nie o to, by zebrać wszelkie możliwe dowody, ale tyle, ile potrzeba dla wydania wyroku.

Moim zdaniem tylko ktoś, kto na wzór azjatyckich małpek zaciska oczy i zasłania uszy, może odrzucić konkluzję autora. Mord kielecki został pomyślany, zorganizowany, wykonany i wykorzystany politycznie przez komunistów, dla których wtedy ich pochodzenie narodowe nie było istotne – każdy komunistą był przede wszystkim żołnierzem Józefa Stalina, a dopiero potem Rosjaninem, Żydem czy Polakiem. Patrząc od tej strony minister D. Rosati mógł przeproszać wyłącznie w imieniu komunistów – podobnie jak Izraelczycy odrzucają polskie oskarżenia pod adresem komunistów pochodzenia żydowskiego, argumentując, że będąc komunistami automatycznie wyparli się oni żydostwa.

Czy jednak możemy przyjąć, że wśród ludzi, którzy grozili Żydom kieleckim tego dnia, nie było żadnego katolika? Czy mamy pewność, że wśród tych, którzy podnieśli na nich rękę, kij lub kamień, nie było żadnego zwyczajnego Polaka, nie-komunisty? Wyznaję, że nie mam tej pewności – i dlatego sądzę, że zawsze lepiej przesadzić w pokorze niż w dumie.

*Umarty cmentarz* to nie tylko książka o zdarzeniu sprzed półwiecza. W isto-

cie jest to kolejna bitwa, jaką Kąkolewski wydaje komunistom i ich dzisiejszym obrońcom. Jego odwaga i to, jak nieliczna jest grupa jego zwolenników wśród dzisiejszej postpeerelowskiej inteligencji, czyni wrażenie – nie waham się tego napisać – czegoś na kształt powtórki afery Dreyfusa. Choć – jak na razie – Kąkolewski nie musi, jak Zola, wyjeżdżać z kraju, to jednak ci, którzy stają po jego stronie, muszą się liczyć z konsekwencjami: piszący te słowa przeżył własną przygodę z redakcją „Nowych Książek”, która po mojej pochwalnej recenzji poprzedniej książki Kąkolewskiego o Andrzejewskim i prawdziwej historii Maćka Chełmickiego, zastraszona przez establishment podjęła kroki, które zmusiły mnie do zakończenia współpracy. Podobne doświadczenia miał dr Leszek Żebrowski.

W tym miejscu otwiera się wielki temat obecnych stosunków między Polakami a Żydami, między Żydami amerykańskimi a Izraelczykami, między Polakami pochodzenia żydowskiego a Żydami amerykańskimi i jeszcze parę innych. Jak przypomina Kąkolewski, „postmarksistowski historyk Bronisław Geremek w książce autorstwa Jacka Żakowskiego stwierdza, że od faktów ważniejsza jest interpretacja tychże”. Innymi słowy: nie chodzi o prawdę, tylko o „ideowo słuszne naświetlenie”. Tego uczono na szkoleniach partyjnych – i to służy dziś, gdy komunizm się zawalił, kampanii w obronie pozycji społecznej, którą za komunizmu i (częściowo) dzięki komunizmowi się zajęło.

Pogrom kielecki służy dziś do rozniecania nienawiści między narodami – działalności nielegalnej z punktu widzenia polskiego prawa. Uprawiają ją izraelscy przewodnicy wycieczek mło-



dzieży z tego kraju, którzy opowiadają swoim podopiecznym w czasie zwiedzania Oświęcimia, że Polacy pomagali ze wszystkich sił Niemcom w czasie holocaustu. Musi budzić zdumienie to, że w sytuacji, gdy Izraelczycy odmawiają przyjęcia polskich przewodników – rząd naszego, podobno suwerennego kraju, godzi się na przyjazd tej młodzieży po to, by była ona tutaj świadomie zatruwana nienawiścią.

Jest znamienne, że obrońcy – mówiąc ogólnie – dobrego imienia PRL o pogromie kieleckim, podobnie jak o innych tego typu zbrodniach komunistycznych, mówią niechętnie, za to bardzo chętnie wdają się w różne dywagacje ogólnohistoryczne i polityczne, które mają rozwodnić odpowiedzialność skrajnej lewicy za doprowadzenie do demograficznego, materialnego, duchowego i ekologicznego upadku na jednej piątej kuli ziemskiej. Ponieważ nie wiadać z ich strony – mam na myśli byłych konstruktorów i beneficjentów komunistycznego totalitaryzmu – chęci nie tyle nawet pokuty, co najzwyczajszego usunięcia się w cień, trzeba pogodzić się z myślą, że ten spór głęboko dzielący polskie społeczeństwo nie tylko nie zaniknie, ale będzie się zaostrzał, gdy wejdą weń roczniki młodsze, nieprzyzwyczajone do spokojnego przyjmowania oszczerstw, do czego nas – Kąkolewskiego, Herberta, Żebrowskiego, Rymkiewicza, mnie i jeszcze paru innych – przyzwyczały lata spędzone pod komunistycznym despotyzmem. My na widok miedzianego czoła ministra Wiatra krzywimy się tylko z odrazą – oni sięgają po jajka.

Książka Kąkolewskiego ma już swoją historię, ale opisując ją weszlibyśmy na zaminowany teren bieżącej polityki. I to nie tylko polskiej: by wspomnieć tylko o historycznym antypolonizmie pewnych kręgów Żydów francuskich, a zwłaszcza amerykańskich. Zostawmy to.

Chciałbym na koniec podzielić się pewną refleksją już nie polityczną ani historyczną, ale – metafizyczną. Otóż w całej historii najnowszych stosunków żydowsko-polskich jest coś, co przejmuje dreszczem: coś diabelskiego. Oto dwa najbardziej na naszej planecie pokrzywdzone narody, które tak długo opierały się ciemności, które zaznały tylu oszczerstw i poniżeń, które w czasie ostatniej wojny były skazane przez wspólnego wroga na unicestwienie – zostają ustawione przeciwko sobie, jakby nie dość jeszcze było bólu, jakby nie dość było nienawiści.

To, co naziści zrobili w Polsce z Żydami, było możliwe dzięki temu przecież, że Żydzi mieli tu niemal własne państwo, tyle że pozbawione policji i wojska: kultura żydowska, jaką Izrael odziedziczył po osiemnastu wiekach diaspory, kultywowana była głównie w Polsce i dzięki Polsce mogła przetrwać. I gdy ten skazany na zagładę naród, który dał światu Dekalog i Matkę Bożą, został za to wystawiony na zemstę Nieprzyjaciela Ludzkości – to głównie dzięki Polsce udało mu się tę zemstę przetrwać. I zaiste za dzieło szatańskiej perfidii można uznać niepojęty fakt, iż zwraca się teraz przeciw temu właśnie krajowi, który tak długo udzielał mu gościny.



Jan JACHYMEK

## WINCENTY WITOS – MAŻ STANU<sup>1</sup>

Jest to dzieło monumentalne. Jego wydawca zwraca się do „Szanownego Czytelnika” tymi między innymi słowy: „Ważne są dla nas także opinie o książce i uwagi krytyczne”. Spełniając to życzenie kreślę słowa, jakie nasunęła mi lektura tego niezwykłego wydawnictwa.

Najpierw trzeba stwierdzić, że książka została bardzo starannie przygotowana pod względem edytorskim: w twardej i pięknej obwolucie, w albumowym formacie, wyraźna trzcionka na wysokiej klasy papierze, opatrzona licznymi fotografiami bohatera.

Książki tej nie byłoby, gdyby nie Wiktor Kulerski jr. Jak sam pisze w „Przedmowie”, w czasie jego pobytu w Stanach Zjednoczonych gubernator stanu Nowy Jork Mario M. Cuomo któregoś lipcowego dnia 1990 roku zapytał, „co mógłby zrobić dla Polski, dla pol-

skiej oświaty, uczniów i nauczycieli”. Odpowiedź brzmiała: „ofiarować wybór pism Abrahama Lincolna o demokracji”. M. M. Cuomo napisał więc wstęp do wyboru pism Lincolna, który ukazał się pt. *Lincoln o demokracji*<sup>2</sup>.

Kulerski jr marzył jednak o podobnym wyborze pism Wincentego Witosy. Wychodził wszak ze słusznego założenia, że obaj politycy i mężowie stanu wiele zrobili dla demokracji: Lincoln obalając instytucję niewolnictwa uczynił obywatelami amerykańskimi rzesze Murzynów, Witos zaś „uczynił obywatelami i przywrócił narodowi polskiemu rzesze chłopów, niejako przypieczętuwując zniesienie instytucji poddaństwa” (s. 10).

Interesujące jest stwierdzenie Kulerskiego jr., że Witos nie cieszy się nawet małą częścią tej „popularności” co Lincoln w USA. „U podłoża tego tkwią – jak pisze – nie tylko uprzedzenia i arogancja wynikająca z przesiąkniętej szlachecką, by użyć określenia samego Witosy, mentalności”. Witos nie poddał się partykularyzmowi, był oddany dobru publicznemu, a interes państwa i narodu polskiego uznawał za nadrzędny. Był trzykrotnym premierem (1920/21, 1923, 1926), „człowiekiem za-

<sup>1</sup> *Witos o demokracji. Wybór przemówień, pism i rozmów Wincentego Witosy*, opracował i poprzedził wstępem, esejem o Witosie oraz wprowadzeniami i komentarzami Jan Borkowski przy współpracy Wiktora Kulerskiego jr, Fundacja „Edukacja dla Demokracji”, Warszawa 1995, ss. 439.

<sup>2</sup> *Lincoln o demokracji*, Warszawa 1990, Wydawnictwo Nowa.



sad i celu”, niezależnym, „wielkim samotnikiem przerastającym otoczenie”.

„Wstęp” do książki napisał znawca i miłośnik Wincentego Witosa Jan Borkowski, który opublikował wiele książek o ruchu ludowym, zwłaszcza okresu II Rzeczypospolitej. Przytacza wiele podobieństw obu mężów stanu: obaj wyszli z rodzin ubogich, wiedzę osiągnęli własnym wysiłkiem, w młodości pracowali na wsi, wyznawali zasadę „rządu ludu, przez lud” – jako demokraci z przekonania, doszli do najwyższych stanowisk państwowych.

Dzieło poprzedza nota redakcyjna Zbigniewa Kobylińskiego objaśniająca podział materiału na pięć rozdziałów ułożonych w ciągu chronologicznym: 1. „Zniknie niewola” (1895-1918); 2. „Mamy państwo republikańskie” (1918-1926); 3. „Jestem przeciwnikiem dyktatury i rządów jednostki z głębokiego mojego przekonania” (1926-1933); 4. „Los mój niech nikogo z was nie zraża do państwa” (1933-1939); 5. „Stańcie razem do pracy wytrwałej” (1939-1945).

Jak czytelnik łatwo się domyśli, tytuły są fragmentami wypowiedzi Witosa i oddają „ducha” poszczególnych okresów jego życia i działalności. Każdy z rozdziałów jest poprzedzony wprowadzeniem pióra Jana Borkowskiego, objaśniającym najistotniejsze problemy okresu.

W istocie całe dzieło jest pomyślane jako wybór tego, co pozostawił po sobie Wincenty Witos, a związane jest to tematycznie z demokracją. Dodajmy, że teksty źródłowe tu publikowane są różnorodnej proveniencji: mowy sejmowe, przemówienia na kongresach i innych gremiach partyjnych, oświadczenia, artykuły prasowe, deklaracje, wywiady, ulotki, odezwy, fragmenty wspomnień,

listy do polityków i osób prywatnych, fragmenty przemówień wiecowych, dzienników osobistych, wystąpień przed sądem, wreszcie listy do kół, Rady Naczelnej i Kongresów Stronnictwa Ludowego. Ta różnorodność materiałów „wytworzonych” przez Witosa daje znakomitą podstawę źródłową zarówno do studiów nad poglądami samego polityka, jak i losami demokracji na ziemiach polskich i w Polsce od przełomu XIX i XX wieku aż po rok 1945 – rok jego śmierci. Jest to bardzo cenne wydawnictwo źródłowe, po które musi sięgnąć każdy, kto będzie pisał o Witosie i kolejach demokracji polskiej.

Z grupy tekstów poprzedzających rozdziały – czyli publikacje źródeł – zwraca uwagę refleksyjnie napisany przez Borkowskiego i Kulerskiego jr. szkic „Wincenty Witos mąż stanu” (s. 17-32). Autorzy ukazują Witosa jako „człowieka”, „przywódcę” oraz „ideologa i polityka”. Bodaj po raz pierwszy Autorzy użyli określenia „ideolog”. I słusznie. Dotąd w Witosie widziano tylko polityka, praktyka czy tułacza. Był on jednak nie tylko politykiem, ale także w pewnym sensie ideologiem, gdyż stał na gruncie określonego systemu wartości. Miał również konkretną wizję przyszłej Polski – właśnie jako państwa demokratycznego.

Witos – czego dowodzą publikowane tu teksty – wyrażał poglądy na całokształt problemów państwowych. W ludzie, którego rdzeniem byli chłopci, upatrywał suwerena – czyli źródło władzy państwowej; państwo traktował jako dobro wspólne i wartość najwyższą; podkreślał konieczność poszanowania prawa i równości wobec prawa. Był legalistą i uważał, że prawo stojące na straży godności człowieka ma stanowić



ład społeczny. Uczył, jak łączyć, tworzyć i budować – a nie dzielić, niszczyć i burzyć. Sporo uwagi poświęcał wolnościom obywatelskim, prawu narodów do wyboru własnej drogi rozwoju, współpracy z mniejszościami narodowymi, międzynarodowemu systemowi bezpieczeństwa, walce z dyktaturą, polityką imperialną i zaborczą.

Należne miejsce w jego myśli politycznej zajmowało wojsko, administracja, wymiar sprawiedliwości, organy władzy – parlament, rząd, problemy związane z moralnością w stosunkach prywatnych, publicznych i międzynarodowych.

Przestrzegał przed tym, by Polska w swym rozwoju nie szła ani na prawo, ani na lewo, a drogą środkową, „swoją drogą”, która byłaby trzecią drogą – między marksistowskim kolektywizmem i wybujałym kapitalistycznym liberalizmem.

Obowiązkiem recenzenta jest nie tylko wskazanie na niewątpliwe zalety dzieła, ale również krytyczna analiza tekstu, która być może pozwoli w następnej edycji uniknąć drobnych pomyłek czy nieścisłości.

I tak mało ściśle jest sformułowanie: „po dziś dzień tak mało kto jest zainte-

resowany w kultywowaniu pamięci o nim [W. Witosie – J. J.] i popularyzowaniu spuścizny, jaką pozostawił” (s. 11). Przypomnijmy, że najwięcej dla tej sprawy uczyniła Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza. W 1967 roku jej nakładem ukazała się *Moja tułaczka*<sup>3</sup>. W jedenaście lat później, czyli w 1978 roku, również nakładem LSW ukazały się *Moje wspomnienia*<sup>4</sup>. Wreszcie z inicjatywy profesora J. R. Szaflika wydawnictwo to podjęło trud wydania dzieł wszystkich Wincentego Witosa<sup>5</sup>.

Z pozostałych nieścisłości wskażę tylko tę na stronie 44: Stanisław Potoczek nie był twórcą Związku Stronnictwa Ludowego w 1893 roku, a Związku Stronnictwa Chłopskiego.

Na końcu książki zamieszczony jest indeks rzeczowy. Mniemam, że Czytelnik chętniej widziałby indeks osób, którego tu brak.

Wydaje się ze wszech miar uzasadnione, by informację o książce zakończyć mottem, które je otwiera: „Mamy wiele powodów do smutków i żalów, ale nie brak ich na szczęście także do zadowolenia i radości. W rękach naszych znajdują się znowu losy nasze i przyszłość nasza, od nas zależy, jak się urządzimy. Biada nam, gdyby w Polsce odrodzonej na nowo górę wzięły koteria, małostkowość, nieuctwo, pycha, samolubstwo i zaślepienie, owe symptomy zwiastujące słabość i upadek. Polska nie może co jakiś czas kłaść się do grobu i z niego wstawać. Nie może dokonywać prób ze swoją siłą i wytrzymałością. Musi zejść z obłoków i chodzić po ziemi. Musi działać rozumnie i zgodnie, aby sobie pozyskać poważanie i cele swoje osiągnąć”.

Te słowa biją jak dzwon – obecnie, gdy Polska jest w okresie przebudowy

<sup>3</sup> Przygotował do druku, biografią Wincentego Witosa poprzedził J. R. Szaflik.

<sup>4</sup> Przedmowa i opracowanie: A. Czubiński, Z. Hemmerling, S. Lato, W. Stankiewicz.

<sup>5</sup> Do tej pory ukazały się: *Dzieła wybrane*: T. 1: *Moje wspomnienia*, cz. I, do druku przygotowali, przedmową i przypisami opatrzyli E. Karczewski, J. R. Szaflik, Warszawa 1988; T. 2: *Moje wspomnienia*, cz. II, Warszawa 1990; T. 3: *Moja tułaczka w Czechosłowacji*, Warszawa 1995. W zapowiedziach są tomy: 4 – *Publicystyka* i 5 – *Przemówienia*.



ustrojowej po półwiekowych rządach realnego socjalizmu, gdy szuka drogi rozwoju na przyszłość. Jest to ważna

konstatacja Witosy – ważna na dziś i na przyszłość. Jeśli historia ma być nauczycielką życia, to niech nie uczy na darmo.



PROPOZYCJE „ETHOSU”<sup>1</sup>

Karol Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Lublin 1994, ss. 543, Towarzystwo Naukowe KUL.

Najbardziej znanym dziełem filozoficznym kardynała Karola Wojtyły jest monografia *Osoba i czyn*. Jej Autor jest – jak wiadomo – etykiem, jednak książka ta ma charakter preetyczny, ściśle filozoficzno-antropologiczny. Stanowi próbę ukazania tych wszystkich elementów struktury osoby i jej działania, które warunkują i umożliwiają rozpatrywanie ludzkich czynów w aspekcie ściśle etycznym; analiza moralnej wartości czynu musi – w przekonaniu Autora – zostać poprzedzona analizą „personalistycznej” wartości czynu. Korzystając z metody fenomenologicznej Karol Wojtyła poddaje gruntownej analizie takie „momenty” ludzkiego działania, jak: świadomość, sprawczość, samostanowienie, ukazując przez nie, iż człowiek poprzez swój czyn spełnia się jako osoba, a zarazem czyn osoby odsłania nam głębszą, obiektywną, ontologiczną strukturę osoby.

Ostatnia część dzieła – „Uczestnictwo” – umiejscawia wyniki dotychczasowych badań w kontekście odpowiedzialności osoby ludzkiej za „drugiego”, otwierając perspektywę etyczną i równocześnie społeczną dalszych poszukiwań. Ich wyrazem jest niewielka książeczka (projekt większej całości, której zrealizowaniu „przeszkodził” wybór Autora na Stolicę Piotrową) zatytułowana *Człowiek w polu odpowiedzialności*.

Najnowsze wydanie *Osoby i czynu* uzupełnione jest publikacją dyskusji, jaka miała miejsce w środowisku filozofów chrześcijańskich po pierwszym wydaniu dzieła, innymi pismami Wojtyły z zakresu antropologii filozoficznej; zaopatrzone jest także w indeks osobowy i rzeczowy. Całości dopełniają dwa komentarze autorstwa R. Buttiglione i T. Stycznia SDS. Tak zaprojektowany tom zawdzięczamy redaktorskiej trosce Wojciecha Chudego.

C.R.

<sup>1</sup> Kolportaż publikacji RW KUL: ul. Konstantynów 1, 20-708 Lublin, tel. (0-81) 525-71-66. Kolportaż publikacji TN KUL: ul. Gliniana 21, 20-616 Lublin, tel. (0-81) 525-01-93; 524-31-77.



Rocco Buttiglione, *Myśl Karola Wojtyły*, przekł. J. Merecki SDS, wprowadzenie W. Chudy, Lublin 1996, ss. 421, Towarzystwo Naukowe KUL.

Mamy w Polsce już sporo biografii Karola Wojtyły, a jeszcze więcej publikacji rejestrujących przebieg pontyfikatu Jana Pawła II. Brakowało jednak książki ukazującej intelektualno-duchową sylwetkę Karola Wojtyły: księdza – z czasem biskupa i kardynała, filozofa i teologa, poety. Buttiglione w sposób bardzo żywy i sugestywny ukazuje proces dojrzewania osobowości i myśli obecnego Papieża, wskazując równocześnie na jej głęboką wewnętrzną spójność. Zarówno bowiem wówczas, gdy poznajemy twórczość Karola Wojtyły w różnych jej okresach, jak i wtedy, gdy poznajemy różne jej dziedziny, łatwo odnajdziemy coś, co ją wewnątrznie scala. To „coś” możemy odnaleźć w uwagach kończących rozdział dotyczący badań młodego księdza Karola Wojtyły nad mistyką św. Jana od Krzyża: „Naszą analizę myśli św. Jana od Krzyża i jej interpretacji przeprowadzonej przez Wojtyłę można bezpośrednio odnieść do normy personalistycznej, którą da się sformułować również jako zakaz lekceważenia tajemnicy osoby w sobie i w innych, co implikuje zakaz traktowania osoby jako przedmiotu. [...] Konfrontacja z myślą św. Jana od Krzyża umacnia w Wojtyłe przekonanie o personalistycznym charakterze wiary chrześcijańskiej. Nie rodzi się ona z obejmującej wszystko teorii, lecz z wewnętrznego doświadczenia osoby”.

Respekt dla tajemnicy osoby i próba wyjaśnienia „wewnętrznego doświadczenia osoby” będą odtąd stale obecne w twórczości i działalności Karola Wojtyły. Z tego zrodzą się dzieła filozoficzne, jak *Miłość i odpowiedzialność* czy *Osoba i czyn*; aktywny udział w pracach Soboru Watykańskiego II i prace nad wcieleniem jego zasad w archidiecezji krakowskiej (dla tych potrzeb powstała książka *U podstaw odnowy*); tu ma swoje źródło twórczość poetycka. Buttiglione jest nie tylko świetnym przewodnikiem po wszystkich tych obszarach, lecz zarazem komentatorem, który myśl Karola Wojtyły konfrontuje z różnymi nurtami obecnymi we współczesnej kulturze. Dlatego jest to książka tyleż o Karolu Wojtyśle, co i o duchowym obliczu naszych czasów. Jak pisze Wojciech Chudy we „Wprowadzeniu” do książki: „Personalistyczna rewolucja myślowa Karola Wojtyły ciągle czeka na recepcję oraz wcielenie w czyn w życiu ludzi i narodów”.

C.R.

Rocco Buttiglione, Jarosław Merecki SDS, *Europa jako pojęcie filozoficzne*, Lublin 1996, ss. 210, Towarzystwo Naukowe KUL.

Autorzy stawiają pytanie o naturę i treść pojęcia Europy. Ich rozważania ukazują Europę jako pojęcie nie tyle geograficzne, co kulturowe. Dzieje tego pojęcia rozpoczynają się w starożytnej Grecji, pełny zaś kształt uzyskuje ono w spotkaniu kultury grecko-rzymskiej z chrześcijańską wizją człowieka. Właśnie w chrześcijaństwie autorzy widzą zasadę, która stanowi o jedności dziejów



kultury europejskiej, zasadę, która pozwalała na włączanie się do tej swoistej kulturowej syntezy coraz to nowych narodów. Śledząc drogi, na których kształtowała się swoistość kultury europejskiej, autorzy stawiają sobie również pytanie o jej stan obecny i perspektywy na przyszłość. Tytułowy esej uzupełniają dwa teksty Rocco Buttiglione: *Suverenność osoby przez kulturę* oraz *Suverenność narodu przez kulturę*. Książka zawiera ponadto bibliografię adnotowaną wypowiedzi Jana Pawła II z lat 1978-1995 na temat Europy.

J. M.

Andrzej Szostek MIC, *Wokół godności, prawdy i miłości*, Lublin 1995, ss. 412, Redakcja Wydawnictw KUL.

Książka prof. Andrzeja Szostka, kierownika Katedry Etyki Szczegółowej w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim, obejmuje dwadzieścia jeden artykułów, które w różnych aspektach poruszają główne problemy personalizmu etycznego (Autor nawiązuje zwłaszcza do koncepcji etyki Karola Wojtyły). Artykuły podzielone są na cztery grupy tematyczne: podstawy personalizmu, istota i funkcje sumienia, wybrane problemy z etyki życia, miłości i zaangażowania społecznego oraz relacja między etyką personalistyczną i moralnym wezwaniem zawartym w objawieniu chrześcijańskim. Zwornikiem rozważań Autora jest przekonanie, że dla zrozumienia problematyki etycznej kluczowe znaczenie ma zobaczenie i uznanie w działaniu godności przysługującej każdej osobie. Z punktu widzenia tej podstawowej zasady Autor analizuje między innymi problem kary śmierci, zagadnienie moralnej oceny pornografii, etykę żołnierza. Ostatnia część książki zawiera rozważania dotyczące głównych idei moralnego nauczania Jana Pawła II.

J. M.







Andrzej ZIELIŃSKI

**WOLNOŚĆ W KULTURZE WSPÓŁCZESNEJ**  
**Sprawozdanie z V Światowego Kongresu Filozofii Chrześcijańskiej**  
**(Lublin 20-25 VIII 1996)**

W dniach 20-25 sierpnia 1996 roku odbył się w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim V Światowy Kongres Filozofii Chrześcijańskiej dotyczący „Wolności w kulturze współczesnej”. Stanowił on kontynuację tradycyjnych spotkań filozofów chrześcijańskich – poprzednie odbyło się w Limie (Peru) w 1992 roku. Tegoroczne obrady były uhonorowaniem i swoistym zwieńczeniem obchodów jubileuszu pięćdziesięciolecia Wydziału Filozofii Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. W skład Komitetu Honorowego Kongresu weszli m.in. Prymas Polski Kardynał Józef Glemp oraz Nuncjusz Apostolski abp Józef Kowalczyk. Słowa refleksji i zachęty przesłał na ręce uczestników Kongresu Jan Paweł II. Udział w Kongresie zadeklarowało 167 prelegentów z całego świata.

Struktura prac Kongresu, którego zadaniem – według deklaracji jego twórców – miała stać się „refleksja nad podstawowym wymiarem działania ludzkiego – wolnością, realizowaną we wszystkich obszarach kultury”, stanowiła oczywiste odzwierciedlenie zasadniczych nurtów problemowych obecnych w namyśle nad fenomenem ludzkiej wolności. Obok posiedzeń w ramach sesji ogólnych, podejmujących krytyczną

prezentację i dyskusję nad głównymi koncepcjami wolności oraz fundamentalnymi zagadnieniami związanymi z jej realizacją, prace toczyły się również w sześciu grupach problemowych omawiających bardziej szczegółowe kwestie związane z rozumieniem wolności oraz jej związkiem z podstawowymi obszarami ludzkiego doświadczenia: moralnością, religią, prawem, życiem społecznym, polityką, nauką i edukacją.

Problematyka wolności należy do obszaru zagadnień, które w dziejach myśli filozoficznej akcentowano z niejednakową mocą i wyrazistością. Na fakt ten zwrócił uwagę w swym wystąpieniu Battista Mondin (Pontificia Università Urbaniana – Watykan), podkreślając, iż szczególnie słabym echem i na marginesie niejako głównego nurtu rozważań pojawia się ona w dziełach myślicieli starożytnych dzieląc wówczas w tym względzie los ogólnie pojętej problematyki antropologicznej, której stanowi w sposób oczywisty istotną składową. Dla starożytnych autorów – i dla starożytnych w ogóle – wolność stanowiła wartość niekwestionowaną, pojmowali ją oni jednak zazwyczaj jako – jak powiedzielibyśmy dziś – „wolność od”, wolność zewnętrzną, polityczną –



wolność działania, stąd stanowiła ona częściej przedmiot praktycznych zabiegów niż teoretycznych rozważań. Już Hegel zwracał uwagę, że: „Całe części świata, Afryka i Wschód, nigdy nie miały i wciąż jeszcze nie mają tej idei (tj. idei wolności). Nie mieli jej Grecy i Rzymianie, Platon i Arystoteles, ani też stoicy. [...] Świat otrzymał tę ideę dzięki chrześcijaństwu, według którego jednostka jako taka ma nieskończoną wartość, jako że jest ona przedmiotem i celem miłości Boga i tym samym jej przeznaczeniem jest to, by pozostać w absolutnym stosunku do Boga jako ducha i pozwolić temu duchowi zamieszkać w sobie, co znaczy, że człowiek jest sam w sobie powołany do najwyższej wolności”<sup>1</sup>. Potwierdzili to również inni filozofowie, a w szczególności E. Gilson. W starożytnej myśli pogańskiej możemy natrafić na istotne wyjątki od tej zasady. Zwrócił na to uwagę Horst Seidl (Pontificia Università Lateranense – Watykan), stwierdzając ich obecność – w postaci pojęcia wolności woli (wyboru) rozumianej nie tylko w sensie negatywnym, jako brak gwałtu, ale i pozytywnie, jako jej istotne przyporządkowanie do dobra moralnego – w stoicyzmie i neoplatonizmie, nade wszystko zaś u samego Platona, u którego pojawia się twierdzenie, że nikt nie popełnia złych czynów dobrowolnie. Istotnym rozwinięciem kluczowych elementów platońskiej koncepcji wolności było niewątpliwie wystąpienie Giovanniego Reale (Università Cattolica di Milano – Włochy), ukazujące jej specyficzny charakter związany ze sposobem, w jaki Platon podjął i potraktował zagadnienie wolności. Najistotniejsze elementy swego stanowiska w tym względzie Platon wyraził bowiem za pomocą

obrazu oraz poetyckiego mitu i metafory. Fenomen wolności, jako istotnie związany z przenikniętą dynamiczną zmiennością, obdarzoną życiem i swoją historycznością duszą, domaga się zatem szczególnych, mito-logicznych właśnie środków rozumienia i wyrazu. Znajduje ono wyraz w micie o „Równinie Prawdy” oraz micie „Era”. Mity te ukazują – przeniknięte duchem sokratejskim – przekonanie Platona, iż prawdziwe człowieczeństwo konstytuuje się w stanowiącym najwznioślejsze spełnienie ludzkiej wolności życiu cnotliwym, w którym człowiek, mocą wolnego, nieprzymuszonego wyboru, wstępuje na drogę bezinteresownego poznania i czystej kontemplacji Dobra i Piękną utożsamiających się ostatecznie z Prawdą. Opis zabiegów, jakich na „Równinie Prawdy” dokonują mające się narodzić dusze, które starają się w jak najwyższym stopniu oglądać i kontemplować znajdującą się tam Prawdę (czego efekty pociągają za sobą zresztą określone konsekwencje – w skrajnych przypadkach narodziny jako tyrana bądź też filozofa), oraz metaforyczny obraz wyboru jednego z możliwych do realizacji „modeli” życia, jakiego muszą dokonać dusze mające się narodzić ponownie – streszcza zawarta w micie „Era” sentencja wypowiedziana przez sługę córki Konieczności: „Dzielność [cnota] nie jest u nikogo w niewoli. Kto ją ceni więcej lub mniej, ten jej dostanie więcej albo mniej. Winien ten, co wybiera. Bóg nie winien”<sup>2</sup>. Te poetyckie obrazy zrywają zdecydowanie – jak podkreśla sam Rea-

<sup>1</sup> G. W. F. Hegel, *Encyklopedia nauk filozoficznych*, Warszawa 1990, s. 493.

<sup>2</sup> Platon, *Państwo*, X, 617 d-e, tłum. W. Witwicki.



le – z zakorzenionym głęboko w myśli greckiej egzystencjalnym fatalizmem, kierując naszą uwagę ku dramatowi „metafizycznego aktu owego wyboru, od którego zależy to, że jest się człowiekiem”.

Mimo poczynionych powyżej zastrzeżeń trudno jednak nie przyznać racji twierdzeniom takim jak przywołane już tezy Hegla czy Gilsona – że swój niewątpliwy rozkwit problematyka wolności przeżywa dopiero u kresu pogańskiej starożytności: w momencie pojawienia się fenomenu filozofii inspirowanej chrześcijańskim Objawieniem, oraz w obrębie całej myśli średniowiecznej. W sposób szczególny zaważył na tym procesie autorytet św. Augustyna, który u samych początków myśli chrześcijańskiej dokonał w niej istotnego, woluntarystycznego zwrotu, dostrzegając w koncepcji wolnego wyboru (*liberum arbitrium*) istotny klucz do rozstrzygnięcia problemu zła. Jego stanowisko w tej kwestii w sposób znaczący wpłynęło na dalszy rozwój i kształtowanie się kultury chrześcijańskiej.

Czasy nowożytne w filozofii otwiera myśl Descartes’a wprowadzającego sferę podmiotowości (intencjonalną sferę świadomości – *cogito*) w centrum refleksji filozoficznej, wbrew jej dotychczasowemu, przedmiotowemu (bytowemu) odniesieniu. To przeorientowanie filozofii doprowadziło do pojawienia się w niej zagadnień dotychczas istniejących jedynie na marginesie dociekań, takich jak autonomia i moce twórcze jednostkowego podmiotu, co w konsekwencji doprowadziło do rozwoju i utrwalenia na terenie myśli filozoficznej tendencji woluntarystycznych, w ramach zaś refleksji politycznej zawoocowało akcentowaniem negatyw-

nie pojętej (jako „wolność od”) wolności zewnętrznej, upatrującej swe jedyne ograniczenie w wolności i swobodzie innych podmiotów życia społecznego. Procesom tym, co oczywiste, towarzyszył zanik refleksji ujmującej wolność w sposób pozytywny – w tradycyjnej perspektywie jej istotnego przyporządkowania do dobra (sub specie boni). U źródeł ówczesnego kryzysu pojęcia wolności, zapowiadającego w istocie poważny kryzys samej antropologii, tkwiło niewątpliwe załamanie całej tradycyjnie pojętej metafizyki – filozofii bytu poddanej surowej i według wielu druzgocącej krytyce zarówno przez sceptyczny empiryzm, jak i przez racjonalizm nowożytny. Jego zwielokrotnione echa trwają po dziś dzień w koncepcjach niektórych myślicieli współczesnych (np. Nietzschego, Sartre’a czy Heideggera), którzy czynią z negatywnie i absolutystycznie pojmowanej wolności centrum swej ontologii i antropologii kwestionującej istnienie jakiegokolwiek obiektywnie danej natury człowieka (egzystencjalistyczny prymat egzystencji nad esencją) i ujmującej ludzką egzystencję w perspektywach nieskończonego projektu, całkowitej nieokreśloności i skrajnie pojętej historyczności. Tego rodzaju antropologiczne konsekwencje – z punktu widzenia myśli chrześcijańskiej jawnie nihilistyczne i agnostyczne – zdają się również wynikać z istotnych tez głoszonych w ramach przyciągającego obecnie uwagę nurtu myśli postmodernistycznej. Mimo, że problematyka człowieka i ludzkiej wolności stoi niewątpliwie w centrum zainteresowania dwudziestowiecznej filozofii, trudno nie zgodzić się z uwagą B. Mondina, że obecnie samo zagadnienie wolności „stało się trudniejsze do roz-



strzygnięcia niż kiedykolwiek przedtem”.

Sygnalizowane powyżej silnie zakorzenione w dwudziestowiecznej antropologii wątki myślowe, świadczące o jej głębokim kryzysie, swe źródło posiadają z pewnością w myśli nowożytnej, którą jej krytycy obwiniają o zerwanie więzi łączących ludzką osobę pojętą jako realnie istniejący podmiot poznania i działania z równie realną rzeczywistością bytu ujmowanego w perspektywie swych transcendentalnych własności aksjologicznych – Prawdy, Dobra i Piękna wiążących i aktywizujących ludzką aktywność poznawczą i wolitywną. Nowożytny idealizm koncentrujący się wokół filozofii podmiotu rozbudowany został przez takich autorów, jak Descartes, Malebranche, Spinoza, Leibniz, Hume, Kant, swoistą zaś jego kulminację odnaleźć można w filozofii Hegla, którego idealistyczny system panlogicznego ewolucjonizmu nie tylko inspirował liczne prądy dwudziestowiecznej myśli humanistycznej i ściśle filozoficznej, ale wniósł również swój istotny wkład w ukonstytuowanie się zbrodniczych i destrukcyjnych dla dwudziestowiecznej kultury ideologii. W swym kongresowym wystąpieniu, Michel Schooyans wymienił trzy ich zasadnicze formy: faszyzm (nazizm), komunizm i neoliberalizm. Dobrze obrazuje to pewną paradoksalność zawartą w niektórych interpretacjach myśli Hegla, w których okazuje się on zarówno ojcem duchowym najbardziej zbrodniczych w dziejach ludzkości form totalitaryzmu, jak i naczelnym ideologiem najbardziej skrajnych form współczesnego liberalizmu.

Ten interpretacyjny paradoks stał się punktem wyjścia referatu Wojcie-

cha Chudego (KUL), który dostrzegł w nim echo dwóch różnych koncepcji wolności zawartych w spekulatywnym systemie Heglowskim. W swym wystąpieniu Chudy ukazuje Hegla jako ostateczne – przygotowane w paradoksalny sposób przez głównego krytyka myślenia metafizycznego, Kanta, widzącego w intelekcie (zgodnie z konsekwencjami płynącymi z nowożytnej metody filozofowania) czystą wolność narzucającą światu swoje intelektualne prawa – metafizyczne wypełnienie dominującego w myśli nowożytnej nurtu filozofii podmiotu. Według Chudego „Hegel jest filozofem, który postawił metafizyczną kropkę nad «i» w tym nurcie filozofowania”, jest „metafizykiem nurtu cogito”, który „nie operuje, tak jak Kant, pojęciem umysłu w porządku subiektywnym, w porządku teorii poznania, ale w porządku bytu. U Hegla – jak to powiedział Jean Hypolite – byt nie jest ujęty jako myślany, lecz myślenie jest ujęte jako byt”, co w konsekwencji skłania go do tezy o tożsamości Bytu i myślenia. Byt pozbawiony jakichkolwiek determinacji, „przezroczysta”, bezpostaciowa „czysta bezpośredniość”, co do określeń tożsama jest z Niczym. Stanowiący dynamiczny punkt wyjścia Heglowskiego systemu oraz samej rzeczywistości tak pojęty Absolut utożsamia się – zgodnie z Heglowską zasadą tożsamości Bytu i myślenia (wyrażoną w słynnym zdaniu z *Fenomenologii ducha*: „Byt jest myśleniem”) – z czystą myślą, co pozwala o nim, jako nie podlegającym jakiegokolwiek determinacji, orzekać atrybuty rozumności oraz wolności. Jako rozumny, absolutnie nieskończony, nieuwarunkowany i wolny Byt-Absolut jest (tożsamy z) Pojęciem (der Be-



griff) pojmowanym jako – stanowiąca przejaw absolutnego intelektu (Vernunft) – struktura metafizyczna, racjonalna zasada rozwoju niczym nie zdeteterminowanego Bytu, niczym „z zewnątrz” nie ograniczone i nie zdeteterminowane myślenie, w sposób absolutnie wolny i nieskrępowany projektujące kierunki rozwoju świata. Atrybutem tak rozumianego Pojęcia, będącego – jak obrazowo zauważa Chudy – „jedną z Janusowych twarzy Bytu (drugą stanowi czyste bycie, bezpośredniość)” – jest również, obok wolności, totalność: w swej wolnej, twórczej projekcji rozwijającej się dynamicznie rzeczywistości Byt – Pojęcie przenika i obejmuje całość universum, sytuując się u podstaw każdej rzeczy i stanowiąc swoistą zasadę – arché jej racjonalnego i dynamicznego rozwoju. Taka koncepcja Absolutu, jako w sposób wolny i niczym nie ograniczony rozwijającego się Bytu – Pojęcia stanowiącego zasadę istnienia i racjonalnego rozwoju każdej rzeczy, stanowi podstawę sformułowania pierwszej, pozbawionej jakichkolwiek antropologicznych, moralnych czy psychologicznych odniesień, metafizycznej definicji wolności pojętej jako „Bycie u siebie w innym” („bei-sich-Selbst-Sein in einem Andere”), to znaczy – jak rozwija to Chudy – jako „wolność Bytu będącego sobą (Selbst) w każdej rzeczy i konstytuującego każdą rzecz według swojej «sobości»”.

U Hegla znaleźć można jednak również – co wcześniej sygnalizowano – inną, z pozoru przeciwstawną wobec pierwszej, koncepcję wolności, związaną ściśle z rzeczywistością człowieka, jego miejscem we wszechogarniającym, pankosmicznym procesie stawania się Bytu (Ducha Absolutnego). O ile kon-

cepcja pierwsza – metafizyczna – formułowana jest u samych początków Hegłowskiego systemu, obejmując sobą fundamentalne, metafizyczne principia rzeczywistości i wyrażając absolutną wolność tkwiącą u samych jej źródeł, o tyle druga – antropologiczna – pojawia się na etapie rozwiniętego już systemu spekulatywnego (na poziomie fenomenologii ducha), ukazując wolność jako prawdę konieczności – rządzącej w obszarze bytu skończonego, do którego należy człowiek i otaczająca go materialna przyroda („wolność prawdziwa”). Jest ona związana z uznaniem niższości porządku subiektywnego, do którego przynależy pojedyncza istota ludzka wraz ze swymi pragnieniami, namiętnościami i odruchami „woli arbitralnej”, wobec obiektywnego, koniecznego porządku świata wyrażającego teleologię dążącego do pełni absolutnej jedności ducha. Tylko w ten sposób: poprzez zrozumienie konieczności człowiek jest w stanie spełnić swe najgłębsze pragnienie pełnego pojednania z samym sobą. Być naprawdę „u siebie” w wypadku człowieka oznacza „być w ogólności”, wyrzec się własnej subiektywności i szczególności, włączając się w obiektywny porządek zmierzających w ściśle określonym kierunku dziejów.

Podsumowując swe analizy, Chudy stwierdza, iż mniej lub bardziej dalekie echa obydwu – metafizycznej i antropologicznej – Hegłowskich koncepcji wolności, które zwykło się identyfikować przez wskazanie na określone fenomeny z dziejów dwudziestowiecznej kultury oraz myśli i (niestety) praktyki politycznej: nihilizm, skrajny liberalizm, permissywizm, postmodernizm oraz faszyzm, marksizm-leninizm czy odwołu-



jący się do autorytetu nauki socjologiczny i psychologiczny determinizm – jawią się jako zafałszowanie pierwotnych intencji samego Hegla, stanowiąc jedynie efekt mniej lub bardziej udanych i rzetelnych interpretacji koncepcji autora *Fenomenologii ducha*.

Wiele wnoszącym do uporządkowania i ukierunkowania systematycznej dyskusji dotyczącej natury wolności był z pewnością referat Mieczysława A. Krąpca (KUL), podejmujący – w perspektywie rozstrzygnięć proponowanych w ramach metafizyki tomizmu egzystencjalnego – najbardziej fundamentalne kwestie wchodzące w skład tej problematyki. Stwierdzając fakt różnorodności i bogactwa form i przejawów, poprzez które manifestuje się w ludzkim doświadczeniu indywidualnym i zbiorowym fenomen wolności – jako wolność społeczno-polityczna, religijna, osobista, artystyczna, naukowa itd. – Krąpiec zapytuje o jego naturę, poszukując swoistego „przed-rozumienia” samej istoty ludzkiej wolności. Za punkt wyjścia swych rozważań obiera najpierwotniejsze, wewnętrzne doświadczenie wolności, jakim jest sama jej świadomość. Doświadczeniu podejmowanym przez nas działań towarzyszy bowiem właśnie świadomość, iż podejmujemy je w sposób wolny i nieprzymuszony, że – działając – możemy i chcemy tak właśnie działać, że nie jesteśmy do tego działania zmuszeni. Chodzi tu przy tym, oczywiście, o działania w pełni „ludzkie”, osobowe (actus humanus), podejmowane właśnie „przeze mnie”, jako ich świadome, samo-determinujące się źródło i przyczyna sprawcza. Owa świadomość wolności towarzysząca dokonywanym przeze mnie aktom i działaniom jest odmianą

towarzyszącej wszelkim aktom naszego poznania i działania świadomości (refleksji) nieaktowej (nieprzedmiotowej) (reflexio in actu exercito). Próba filozoficznego (metafizycznego) wyjaśnienia tych danych doświadczenia wewnętrznego wykraczać musi poza propozycje oferowane w ramach stanowisk indeterminizmu i determinizmu. Fenomenowi ludzkiego wolnego działania nie może z całą pewnością wyjaśnić indeterminizm, który interpretuje je jako właśnie przypadkowe, a więc pozbawione jakiegokolwiek ścisłego zdeterminowania co do swego charakteru i źródła. Brak zaś źródła działania oznacza – wedle Krąpca – brak samego działania, co przeczy w oczywisty sposób elementarnym danym doświadczenia. Przeczą im również – zdaniem Krąpca – próby deterministycznej redukcji doświadczanego faktu ludzkiej (rzekomej) wolności do efektu (skutku, wypadkowej) działania, podlegających ściśle określonym prawidłowościom zjawisk i procesów natury fizycznej, psycho-biologicznej lub socjo-kulturowej. Stanowią one bowiem jedynie swoiste „podłoże” i „środowisko”, z którego wyłaniają się akty wolnych i świadomych, osobowych decyzji.

Wykazawszy niewystarczalność i błędność niektórych interpretacji ludzkiej wolności (deterministycznych, indeterministycznych, psycho-biologicznych oraz socjo-biologicznych), Krąpiec formułuje własną jej koncepcję, nawiązując przy tym do analiz zawartych w *Sumie teologicznej* św. Tomasza. Ludzka wolność – osiągnąca swe szczytowe spełnienie w akcie świadomej, wolnej decyzji – jawi się w tych perspektywach jako swoiste sprzężenie (jedność) czynności intelektualnego poznania oraz



aktów wolnego wyboru, które swe ostateczne, metafizyczne (bytowe) uzasadnienie zyskują w złożonej – racjonalnej (intelekt), pożądawczej (wola) – strukturze osobowego bytu człowieka. Intelkt w wyłanianych przez siebie działaniach poznawczych (których właściwym, formalnym przedmiotem jest byt pojęty analogicznie, celem zaś prawda) dostarcza woli – w postaci zespołu tak zwanych sądów praktycznych – wiedzę dotyczącą określonego dobra (celu) i możliwości (środków) jego osiągnięcia (realizacji). W ten sposób pojawiają się warunki umożliwiające pojawienie się aktu decyzji – aktu wolnej woli dokonującej wyboru jednego sądu praktycznego dotyczącego dobra, które wola (osoba) chce osiągnąć (zrealizować). Wola jest wolna, ponieważ nie determinuje jej żadne z konkretnych, skończonych dóbr. Zarówno bowiem wola, jak i intelekt otwarte są na ten sam nieskończony horyzont bytu, ujmując go jedynie w odmiennych, w sensie transcendentálnym, realnie zaś tożsamyh ze sobą aspektach bytu i dobra. Wola dąży zawsze z konieczności do (tożsamego z bytem) dobra, gdyż nie może pożądać nicości (której – jako „nie-bytu” – nie ma). Zachowuje ona jednak – jak zostało to już powiedziane – swą wewnętrzną, nie podlegającą jakimukolwiek przymusowi, wolność decydowania o wyborze określonych, skończonych dóbr konkretnych. Rzeczywistość świadomej, wolnej decyzji stanowi zatem – wedle wyrażenia Krąpieca – swoiste dialektyczne sprzężenie i splot wzajemnie się warunkujących aktów intelektu i woli, poprzez które człowiek konstytuuje siebie jako przyczynę sprawczą i źródło w pełni ludzkiego, świadomego i wolnego działania. Ową swoistą – wspartą na fundamencie

ludzkiego aktu decyzyjnego – autodeterminację do działania (nie mieszczącą się w schemacie „determinizm – indeterminizm”) Krąpiec określa – idąc w tym względzie za Karolem Wojtyłą – mianem „samostanowienia” siebie jako autora czynu, ludzkiej moralnej aktywności, obejmującym proces poznawczej interioryzacji treściowej zawartości dobra-bytu (tzw. „samoposiadanie”) oraz doświadczenie wewnętrznej wolności woli wobec konkretnego dobra, które nie jest dobrem nieskończonym (moment tzw. „samopanowania”). Tak pojęty akt decyzji stanowi najwyższy przejaw oraz ostateczne potwierdzenie i wypełnienie ludzkiej wolności i człowieczeństwa.

Na tle zreferowanego powyżej, utrzymującego się jednoznacznie w tradycji tomistycznej metafizyki i antropologii, wystąpienia Krąpieca wyraźnie odcinały się – często zdecydowanie polemiczne, wpływające z odmiennych, inspirowanych współczesnością nurtów i tendencji myślowych – głosy innych uczestników kongresowych dysput. Na szczególną uwagę zasługuje tu m.in. referat Johna Crosby’ego (Franciscan University of Steubenville – USA), złożony w materiałach Kongresu (sam autor nie przybył do Lublina), jednoznacznie i zdecydowanie odrzucającego tomistyczną koncepcję woli z konieczności przyporządkowanej dobru jako swemu przedmiotowi formalnemu. Koncepcja ta stanowi uszczegółowienie metafizycznej zasady, zgodnie z którą żadna władza działająca nie może być obojętna wobec swego przedmiotu formalnego. W takim ujęciu „wszelkie akty woli zmierzają do swojego przedmiotu pod kątem i w perspektywie dobra, nawet wówczas, gdy pełniimy obiektywne zło” (Krąpiec). Crosby, de-



klarując iż, uważa za „niezaprzeczalny fakt to, że osoby ludzkie są całkowicie zdolne do popełniania zła z pełną świadomością, że jest to zło”, odrzuca – jako niezgodną z elementarnym ludzkim doświadczeniem – tomistyczną perspektywę, w której jest miejsce dla intelektualistycznie pojętego (jako efekt błędu poznawczego) „zła obiektywnego”, nie może być natomiast mowy o „złu subiektywnym”, rozumianym jako świadome i wolne upodobanie oraz wybór zła. „Zadaniem filozofii – zauważa Crosby, nawiązując do słynnej augustyńskiej relacji o kradzieży gruszek zawartej w *Wyznaniach II* – jest wyjaśnić, jak takie rozmyślne czynienie zła jest możliwe”. Rozstrzygnięcie tej kwestii nie jest, jego zdaniem, możliwe w kategoriach *philosophiae perennis*, w której istnieje zdecydowana tendencja do traktowania zła w kategoriach błędu poznawczego, nie tylko fałszująca ludzkie doświadczenie świadomego wyboru zła, ale i – w związku z tym – niezdolna do oddania pełnej sprawiedliwości aktom wolnego i świadomego wyboru dobra. Propozycji takiego rozstrzygnięcia Crosby dopatruje się natomiast w fenomenologicznych analizach Dietricha von Hildebranda, który równie zdecydowanie przeciwstawia się intelektualistycznemu pojmowaniu ludzkiej wolności eliminującemu realność faktu świadomego czynienia zła.

W nurt polemicznej dyskusji z klasyczną (tomistyczną) koncepcją osoby ludzkiej i jej wolności – ściśle zaś ze stojącym u jej podstaw rozumieniem procedur metafizycznego wyjaśniania i uzasadniania – wpisało się również wystąpienie Antonio Liviego (Pontificio Ateneo della Santa Croce – Włochy). W ramach swych epistemologicz-

nych analiz poszukuje on ostatecznych podstaw twierdzenia, że człowiek w dokonywanych przez siebie wyborach jest z natury wolny. Liczne ujęcia wolności dopuszczają się, według niego, „błędnego koła”, dowodząc niepodważalnego charakteru doświadczenia wolności przez odwołanie się do ogólnych twierdzeń dotyczących charakteru ludzkiej natury, a sformułowanych – i tu tkwi istota popełnianego błędu – w oparciu o to właśnie doświadczenie. Prowadząca niejako „od góry” – bo obierająca za punkt wyjścia zespół ogólnych, systemowych twierdzeń metafizycznych – droga proponowanych zazwyczaj w kwestii wolności uzasadnień wiedzy zatem, według Liviego, donikąd. Jedyną wobec niej alternatywą jest odwołanie się w rozważanej kwestii do fenomenologicznego punktu wyjścia, który swój wyraz znajduje w niekwestionowanym i – jak pokazują na przykład przeprowadzone przez Schelera studia nad świadomością moralną – uniwersalnym doświadczeniu osobistej wolności i związanej z nią moralnej odpowiedzialności. Jako uniwersalne właśnie – a więc nieuwarunkowane i pozbawione „okazjonalnych” ograniczeń – stanowi ono naprawdę „wspólne” (common) doświadczenie ludzi wszystkich czasów i kultur, ujawniające z siłą zdroworozsądkowej (common sense) oczywistości niepodważalny charakter ludzkiej wolnej woli.

Z zupełnie odmiennych – związanych z tradycją szkoły analitycznej – perspektyw filozoficznego myślenia zdaje się wynikać stanowisko dotyczące kwestii ludzkiej wolności zawarte w wystąpieniu Petera van Inwagena (University of Notre Dame – USA). Opierając się na tradycyjnym



określeniu wolności, zgodnie z którym podmiot działający jest wolny zarówno, gdy jest zdolny do wykonania jakiegoś zamierzonego aktu (bądź powstrzymania się od jego wykonania), jak i wówczas, gdy ma możliwość wyboru, czy wykonać (czy też nie wykonać) zamierzony akt – Inwagen dochodzi do wniosku, iż koncepcja ta rodzi nieprzezwyciężalne trudności i problemy filozoficzne. Dowodzi on, iż bez względu na prawdziwość czy też fałszywość głównej tezy determinizmu nikt nigdy nie ma możliwości wyboru tego, co czyni. A nawet więcej: jako pozbawiony możliwości wyboru nikt nigdy nie jest również moralnie odpowiedzialny za to, co czyni. Teza ta ujawnia zatem nieprzezwyciężalny paradoks tkwiący u samych korzeni naszego pojęcia wolności i skłania nas – wedle Inwagena – do wyciągnięcia agnostycznego w swej wymowie wniosku, „że w pojęciu wolności zawiera się coś, czego nie rozumiemy, coś, od czego zrozumienia faktycznie jesteśmy bardzo daleko. Sądzę – stwierdza Inwagen – że na tyle daleko, iż powinniśmy przyznać, że wolność jest tajemnicą”. Analizy dotyczące wolności w kontekście zagadnienia determinizmu stanowią również punkt wyjścia rozważań Jana van der Vekena (Katholieke Universiteit Leuven – Belgia). Prowadzą go one jednak – o czym decyduje z pewnością wpływ rozwiązań sugerowanych przez tradycję myśli procesualistycznej, której autor jest przedstawicielem – do odmiennych wniosków. Van der Veken przyznaje, iż deterministyczny pogląd, zgodnie z którym „wszystko, co zdarza się obecnie, powinno być rozpatrywane jako konsekwencja uprzednich warunków oraz praw”, stanowi fundament naukowego

spojrzenia na rzeczywistość oraz źródło niezaprzeczalnych sukcesów nauki w przewidywaniu przyszłych zjawisk, opartym na zespołach sformułowanych praw i teorii. Z drugiej jednak strony van der Veken podziela tu zdecydowanie tezę Inwagena (która tego ostatniego doprowadziła do agnostycznych wniosków): fenomeny wolności i moralnej odpowiedzialności stanowią fundamentalny i nieredukowalny – jak się zdaje element ludzkiego doświadczenia, czego dowodził już Kant. Jako zagadnienie kluczowe staje tu pytanie o możliwość pojawienia się oraz współistnienia tych dwóch tak różnych „światów”, sfer rzeczywistości: obszaru działania deterministycznych praw przyrody oraz zachowującej wobec nich autonomię wolności. Odpowiedzi na to pytanie należałoby się dopatrywać zdaniem van der Vekena w nurcie filozofii procesu (której jest on znanym rzecznikiem). Niektóre z zawartych w jej ramach tez wskazują jednoznacznie na możliwość obecności owych dwóch „kantowskich światów” – determinizmu i wolności – „na wszystkich poziomach świata” (Merleau-Ponty), na każdym – nie tylko specyficznie ludzkim, ale nawet sub-atomowym – poziomie istnienia. W ten sposób „determinizm i wolność łączą się w samej strukturze każdego bytu”. Wolności tak pojętej nie należy jednak rozumieć w prostym przeciwstawieniu jej determinizmowi: jako w jakimś sensie „indeterministycznej”. W grę wchodzi tu raczej rodzaj specyficznie pojętej „auto-determinacji”, która – pozostając na każdym poziomie istnienia w swoiście dialektycznym sprzężeniu ze sferą tego, co zdeterminowane – sprawia, iż „zupełne zdeterminowanie pewnego



zdarzenia przez zdarzenia poprzedzające je jest przypadkiem granicznym, sytuacją wyidealizowaną, która nigdy w pełni nie ma miejsca”. Jedynie przyjmując tego rodzaju perspektywę widzenia problemu wolności będziemy w stanie w pełni zrozumieć fenomen ludzkiej wolności i podmiotowości.

W nurt rozważań podejmujących – podobnie jak dwa ostatnie z omówionych wyżej wystąpień – zagadnienie wolności w ramach ściśle ontologicznych analiz koncentrujących się wokół kategorii konieczności (determinizmu) i przypadku (indeterminizmu) wpisał się również referat Stanisława Judyckiego (KUL). Wyróżnia on wśród rodzajów determinacji organizujących systemy elementów należące do „naszego świata” – tj. determinacji kauzalnej oraz (wbrew tendencjom redukcjonistycznym) teleologicznej i logiczno-matematycznej – radykalnie różną od nich autodeterminację, cechującą w sposób istotny ludzką wolną wolę. Zdaniem Judyckiego liczne, fenomenalnie dane własności tej ostatniej pozwalają na formułowanie zasadnych argumentów przeciwko traktowaniu jej jako – pozbawionego ontologicznych podstaw – złudzenia.

Odmienną dziedzinę zagadnień poruszanych w ramach obrad Kongresu stanowiły kwestie związane z realizacją wolności w różnych obszarach ludzkiej aktywności – głównie w obrębie szeroko pojętej działalności politycznej i społecznej, ale również w ramach życia religijnego oraz działalności naukowej, artystycznej, pedagogicznej i gospodarczej. Wszystkie głosy w tej kwestii (choć zróżnicowane i często niejednoznaczne) zawierały element krytycznej polemiki z dominującą współcześnie

myślą (neo)liberalną. Najjaskrawszym przykładem opinii jednoznacznie odrzucającej dorobek oraz same fundamenty ideologii liberalnej było z pewnością wystąpienie Michela Schooyansa (Université de Louvain-la-Neuve – Belgia). Postrzegając współczesny neoliberalizm jako jedną z trzech – obok nazizmu (faszyzmu) i komunizmu – form dwudziestowiecznego totalitaryzmu stanowiących owoc zgubnych wpływów myśli heglowskiej, Schooyans dostrzega również historyczne korzenie tej – tak obecnie żywej i aktualnej – ideologii. Tkwią one, jego zdaniem, niewątpliwie w poprzedzających jej pojawienie się etapach rozwoju myśli liberalnej, której zasadnicze elementy – postulat nieograniczonej wolności ekonomicznej (Smith), utylitarystyczna i hedonistyczna koncepcja człowieka (m.in. Bentham) oraz koncepcja umowy społecznej – ulegają we współczesnym neoliberalizmie szczególnemu natężeniu i radykalizacji. Zjawisko to, zdaniem Schooyansa, znajduje swój wyraz w neoliberalnym żądaniu pełnej, niczym nie skrupowanej wolności, absolutnej, osobistej autonomii każdej jednostki, która – poprzez rozciągnięcie owego postulatu na dziedzinę norm moralnych staje się jedynym, absolutnym prawodawcą, a także sędzią i stwórcą (katem?) decydującym (dowodzą tego liczne obowiązujące współcześnie rozstrzygnięcia prawne w kwestii aborcji i eutanazji) o wartości egzystencji innych ludzi. Absolutyzacja i maksymalizacja zasad ekonomicznego zysku oraz przyjemności czyni człowieka przedmiotem manipulacji, czego ostatecznym przejawem jest „ucieczka w śmierć” przed bólem i cierpieniem. Neoliberalny consensus odrzuca wszel-



kie odniesienia do Transcendencji, a więc do obiektywnego dobra, prawdy i sprawiedliwości w aktach prawnych. Sytuacja ta sprawia, iż wszystko może być (i jest rzeczywiście) w jego ramach przedmiotem nieustających negocjacji i pertraktacji, co stanowi ostateczną podstawę formułowania pozytywistycznie rozumianych norm prawnych. Tego rodzaju strategia rozwiązywania kwestii moralnie i społecznie kontrowersyjnych wyraża zasadnicze elementy „etyki proceduralnej” (Rawls), będącej podstawą prac większości działających obecnie komisji etycznych. Stanowi ona, zdaniem Schooyansa, bezpośrednio zagrożenie dla podstawowych praw człowieka, otwiera bowiem pole do nieustających dyskusji oraz ciągłych zmian definicji warunków ich respektowania. Do zakwestionowania wartości dotychczasowych ocen i rozwiązań prawnych konieczne jest jedynie stworzenie godzącego w nie precedensu, co umożliwia stosowana współcześnie nagminnie taktyka naruszania prawa.

Powyższa charakterystyka ideologii neoliberalnej – domagającej się absolutnej autonomii i niezależności jednostki i uzależniającej wszelki porządek moralny od jej arbitralnej woli i formalistycznie pojętego sumienia (w dalszym planie zaś od określonego kontekstu kulturowego, którego jednostka – jej świadomość – jest wyrazicielem), znajdującego swój społeczny wyraz w utopijnej idei etyki proceduralnej – pozwala, zdaniem Schooyansa, uznać ją za bezpośrednią spadkobierczynię tradycji nihilistycznej i nietzscheańskiej, która prowadzi do rozprzestrzeniania się „kultury śmierci”.

Tak pojętej myśli i praktyce neoliberalnej Schooyans przeciwstawia kul-

tureę zakorzeniającą wszelką ludzką aktywność – również polityczną i społeczną – w Bogu, który stwarzając rozumnego i wolnego człowieka jako istotę społeczną, stanowi fundamentalne i jedynie rzeczywiste usprawiedliwienie dla wszelkiej: ekonomicznej, społecznej czy politycznej władzy, powołanej przez siebie – i to stanowi jedyny jej mandat i kryterium oceny – do koordynowania i harmonizowania działań członków określonej społeczności w celu osiągnięcia ich wspólnego dobra. Władza tożsama jest z pełnomocnictwem, z odpowiedzialnością zleconą ludziom za racjonalną, zgodną z Bożym planem organizację i rozwój świata. Tylko takie jej rozumienie stwarza racjonalne podstawy do moralnie usprawiedliwionego wypowiedzenia jej posłuszeństwa.

U korzeni współczesnych totalitaryzmów tkwią natomiast immanentystyczne koncepcje władzy, które niosą z sobą moralny i religijny agnostycyzm. Gdy zaś nieobecny jest transcendentny horyzont polityki, władza staje się czystą wolą panowania.

W kontekście poruszanych powyżej zagadnień na uwagę zasługują również te wystąpienia uczestników Kongresu, które sygnalizowały początek dokonującej się w ostatnim czasie w ramach współczesnej myśli neoliberalnej znaczącej ewolucji poglądów, które dotyczą istotnego rozumienia wolności. Wskazuje na to wyraźnie treść referatu *Andrè van de Putte* (Katholieke Universiteit Leuven – Belgia) odwołującego się do ostatnich prac wspomnianego tu już Rawlsa, które jasno ukazują, iż w środowiskach liberalnych coraz pełniejsza staje się świadomość, że koncepcja wolności pojętej negatywnie (jako „wolność od”) nie jest jedyną koncep-



cją możliwą do utrzymania w ramach filozofii liberalnej. Rawls sugeruje w nich, iż wprowadzone przez niego pojęcie moralnego obowiązku „postawy obywatelskiej” oraz postulat kierowania się rozsądkiem w życiu publicznym, stanowiące istotny wyraz koncepcji wolności pozytywnej, winny prowadzić do uznania faktu, że elementy „republikańskie” należą nieuchronnie do dziedzictwa zachodniej myśli liberalnej.

Pojawienie się w ostatnim czasie w obrębie myśli liberalnej zjawisk zwiastujących możliwość istotnych przemian w ramach dominującej w niej koncepcji wolności sygnalizował również w swym wystąpieniu Frans de Wachter (Katholieke Universiteit Leuven – Belgia). Nawiązał on do dyskusji dotyczącej stosunku państwa wobec grup mniejszościowych o charakterze narodowościowym, jak i ideologicznym, które niejednokrotnie stanowią wyzwanie, a nawet zagrożenie dla chcącej kultywować swą moralną i kulturową tożsamość społecznej większości. Pojawia się tu problem, czy państwo winno czynnie wspierać określoną wizję dobra i rozwoju człowieka, czy też pozostać bezstronną i neutralną instytucją. To drugie stanowisko zauważa de Wachter – trudno pogodzić z pojęciem moralnego zaangażowania obywateli na rzecz dobra wspólnego.

Do dyskusji, jakie toczą się wokół problemu wolności między przedstawicielami myśli konserwatywnej a zwolennikami koncepcji liberalnych – zarówno w ich klasycznym, jak i współczesnym, libertariańskim oraz lewicowo-liberalnym wydaniu – nawiązuje również referat Piotra Boltuca (Bowling Green State University – USA). Ukazuje on ubóstwo liberalnej

koncepcji osoby pojętej jako wolny, nie skrępowany żadnymi istotnymi więzami podmiot działania. Taki sposób rozumienia człowieka oraz jego rozumnego, świadomego i wolnego działania jest, zdaniem Boltuca, głęboko nierealistyczny, nie uwzględnia bowiem naturalnego osadzenia ludzkiej osoby we wspólnocie innych ludzi: w rodzinie, narodzie czy wspólnocie religijnej – która z istoty swej jest zawsze wspólnotą moralną.

Mimo pozytywnego charakteru przemian dokonujących się w ramach współczesnych teorii liberalizmu praktyki liberalnych społeczeństw, opierających na nich swój system organizacji często, niestety, dają podstawy do pesymizmu. Przejmującym głosem sprzeciwu wobec – gwarantowanego wolą większości wyborców i rozpowszechnionego w systemach legislacyjnych Zachodu – fenomenu „prawa przeciwko życiu” było wystąpienie Tadeusza Stycznia (KUL). Podejmuje on w tym kontekście zagadnienie współczesnej sytuacji etyka stojącego wobec szczególnie jaskrawych przykładów „nieskuteczności prawdy”, wyraźnego rozdźwięku pomiędzy jej uniwersalną ważnością a powszechnością jej uznania. Styczeń wykazuje jasno, iż samo określenie „prawo przeciwko życiu” zawiera w sobie – w świetle fundamentalnego rozumienia prawa jako „ochrony dobra, którym jest człowiek”, niemożliwej wszak bez zdecydowanej i bezwarunkowej afirmacji jego życia, faktu jego istnienia – jawną sprzeczność i fałsz w swej najjaskrawszej postaci absurd. „Prawo przeciwko życiu” to po prostu „antyprawo”, które jednak – mimo swej logicznej, moralnej i jurydycznej absurdalności – stało się prawnym (!)



i kulturowym faktem zatwierdzonym i chronionym przez instytucje wielu demokratycznych państw świata. Legalizacja aborcji – bo o nią tu przede wszystkim chodzi – jest zatem legalizacją „rzeczywistego bezprawia pod osłoną rzeczywistej instytucji prawa”, znajdującą wsparcie na samych kulturowo-politycznych szczytach współczesnego świata. Sytuacja ta prowadzi do zafałszowania istoty prawa oraz państwa, a tym samym do moralnego samobójstwa uczestniczących w tym w jakiegokolwiek formie obywateli. Wszelka akceptacja absurdu jest bowiem aktem godzącym w tożsamość osoby, aktem dobrowolnego – dokonanego mocą własnej wolności – zniewolenia. Według powyższej diagnozy mamy zatem w tej sytuacji do czynienia ze śmiercią instytucji prawa, śmiercią instytucji państwa oraz śmiercią moralną jego obywateli, która oznacza ostatecznie moralną śmierć ich samych jako ludzi. To właśnie zjawisko Jan Paweł II nazywa w *Evangelium vitae* kulturą śmierci, objawiającą realne zagrożenie zmierzchu – śmierci – kultury. Aby przeciwdziałać jej niszczącym skutkom, nie wystarczy jednak tylko tego rodzaju – kulturowa i antropologiczna – analiza wykazująca w sposób niezbity i niepodważalny destrukcyjny charakter wszelkich działań urzeczywistniających absurd – w tym również (a może przede wszystkim) tych, które mają miejsce w wypadku działań legalizujących „spisek przeciwko życiu”. Świadomość oczywistego rozdzwiewku pomiędzy możliwościami racjonalnego wykazania bezsprzecznej prawomocności i zasadności twierdzeń etycznych a ludzką skłonnością do pełnej akceptacji uniwersalnej wagi tych twierdzeń winna skłaniać ety-

ka do poszukiwania wciąż nowych i wzbogacanych środków terapeutycznego dialogu i perswazji, uwzględniających zróżnicowaną diagnozę poszczególnych przypadków. W zależności od tego, czy w grę wchodzi przede wszystkim brak wiedzy i niedostatek refleksji, czy słabość woli niezdolnej do uniesienia ciężaru prawdy, czy też wreszcie fundamentalna odmienność akceptowanej wizji świata, winien on stosować terapię uzupełniania wiedzy i budzenia świadomości, odwołującej się do performatywnych funkcji języka cierpliwej, mobilizującej perswazji lub też fundamentalnej – antropologicznej i moralnej – refleksji połączonej z gotowością do przyjęcia wszystkich wpływających z niej praktycznych konsekwencji. Co robić jeśli środki te zawiodą bądź też gdy sama propozycja owego terapeutycznego dialogu zostanie zdecydowanie i jednoznacznie odrzucona? Wtedy – podkreśla Styczeń – po wyczerpaniu wszelkich możliwości języka etyki pozostaje etykowi argument ostateczny: czyn pojęty jako świadectwo „solidarności z człowiekiem najsłabszym, skazanym w imieniu prawa i państwa na śmierć przez mocnych tego świata”. W tym świadectwie, będącym najgłębszym przejawem i potwierdzeniem człowieczego ethosu „wolności kierującej się prawdą [...] leży szansa przetrwania kultury”.

Spośród wygłoszonych w trakcie obrad omawianego Kongresu referatów wyróżnić należy również – sygnalizowane tu jedynie z braku miejsca – interesujące wystąpienia poruszające kwestie związane z istotnym rozumieniem oraz historycznymi uwarunkowaniami wolności religijnej (Zdybicka, Rauscher, Kłoczowski, Legutko, Łyko), właściwym rozumieniem oraz głównymi za-



grozzeniami wolności w nauce i poznaniu filozoficznym (Dec, Hałaczek, Capelle, Marciszewski), wzajemnymi uwarunkowaniami wiążącymi wolność i sztukę (Cruysberghs, Kiereś), sensem i znaczeniem wolności w procesie wychowawczym (Olbrycht, Gałkowski, Pasterniak) oraz rolą i uwarunkowaniami wolności w ramach procesów gospodarczych (Biela, Kampka, Sweet). Z satysfakcją odnotować można obecność na Kongresie przedstawicieli myśli chrześcijańskiej z krajów byłego bloku wschodniego: z Rosji, Litwy, Czech, Słowacji oraz z Rumunii, a także – co warto szczególnie podkreślić – przedstawiciela Chin (na stałe mieszkającego w USA), który miał okazję zarysować obraz religijnych prześladowań, jakich w ChRL doświadczają jego rodacy.

Przebieg obrad Kongresu ujawnił – obok sygnalizowanego powyżej bogactwa kontekstów, w jakich pojawia się problematyka wolności, oraz niewątpliwego dorobku analizującej je od wieków refleksji chrześcijańskiej – wyraźne zróżnicowanie w łonie tej ostatniej, będące efektem (zapoczątkowanych przemianami soborowymi) kilkudziesięciu ostatnich lat jej rozwoju i niewątpliwego otwarcia na myśl współczesną. Podczas obrad kongresowych – obok tradycyjnych, związanych z myślą tomistyczną ujęć dyskutowanej problematyki – pojawił się bogato reprezentowany nurt refleksji nawiązującej (mniej lub bardziej bezpośrednio) do analiz współczesnej fenomenologii, fenomenologii egzystencjalnej, postfenomenologicznej filozofii dialogu oraz hermeneutyki, filozofii analitycznej, a nawet neokantyzmu czy też filozofii życia. Ujawniły się również (sugerowane zresztą nieco w samej nazwie

Kongresu!) propozycje świadomie zacierające różnice dzielące płaszczyzny filozoficznego i teologicznego dyskursu.

Nie podejmując się pogłębionej – z pewnością niejednoznacznej – oceny przemian, jakie dokonały się w ostatnich latach w ramach myśli chrześcijańskiej (tak znaczącej przecież dla refleksji teologicznej oraz szeroko pojętej chrześcijańskiej kultury), należy podkreślić – czego V Światowy Kongres Filozofii Chrześcijańskiej dowiódł niezbicie – iż stały się one obecnie faktem domagającym się pogłębionej analizy oraz próby odpowiedzi na niektóre pytania: Jakiej filozofii potrzebuje (współczesne) chrześcijaństwo? Czy i jaką wartość posiada dlań dotychczasowy – kwestionowany przecież przez niektórych myślicieli i teologów chrześcijańskich – dorobek klasycznej myśli filozoficznej? Czy relacje pomiędzy refleksją filozoficzną a dociekaniem teologów opierają się nadal na tradycyjnym wzorcu ścisłej, służebnej uległości filozofii względem teologii? Jaki kształt winny one przybrać wspólnie? Pytania te wydają się szczególnie aktualne obecnie, kiedy nie sposób oprzeć się wrażeniu, iż zdecydowana większość teologów doby posoborowego otwarcia – zagubionych być może w bogactwie przedkładanych im filozoficznych propozycji – zdaje się uciekać od filozofii, często ją lekceważąc lub wręcz kwestionując jej rolę i znaczenie jako istotnego składnika chrześcijańskiej kultury. Przestrzeń dyskusji, jaką otworzą kolejne edycje ogólnościowych spotkań filozofów chrześcijańskich, stanowić będzie z pewnością najlepsze forum dla podjęcia tego typu istotnych kwestii.



I zupełnie na marginesie: z perspektywy zewnętrznego obserwatora – co najważniejsze zaś z punktu widzenia wielu czynnych uczestników Kongresu – jego organizacja była bardzo udana. Oczywista w tym zasługa komitetu organizacyjnego. Szkoda jedynie, że obradom towarzyszył czasami nie zawsze usprawiedliwiony i nie do końca zrozu-

miały pośpiech przekształcający je w ciągu następujących po sobie monologów. Szkoda również, iż organizatorzy nie zdecydowali się na symultaniczne tłumaczenie przynajmniej niektórych – na przykład wygłaszanych w ramach posiedzeń sesji ogólnych – referatów i wystąpień.



Patrycja MIKULSKA

## OWOCE JEDNOŚCI

Uroczystość wręczenia doktoratu honoris causa Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Chiarze Lubich, założycielce Ruchu Focolari, miała wszelkie znamiona radosnego święta. Zebrani 19 czerwca 1996 roku w auli uniwersyteckiej członkowie i sympatycy ruchu z różnych krajów świata (najwięcej, oczywiście, było Polaków oraz Włochów) stworzyli atmosferę ożywienia i życzliwości, która ujęła nieco „ciężaru” akademickiemu rytuałowi. Łatwiej było włączyć się we współprzeżywanie tego wydarzenia i dzielić wzruszenie osób, dla których Chiara Lubich jest bliska, niż zachować dystans – nawet jeśli uczestniczyło się w uroczystościach po części „służbowo”, jak na przykład ja – jako dziennikarz. Jeszcze bardziej serdeczna atmosfera panowała następnego dnia podczas spotkania Chiary ze społecznością kulowską i dziennikarzami. Spotkanie to poprzedzone zostało pokazem filmów: jeden z nich wyjaśniał, czym jest Ruch Focolari i opowiadał jego historię, drugi tłumaczył natomiast ideę ekonomii opartej na komunii dóbr, która była jednym z motywów przyznania Chiarze Lubich doktoratu honorowego kulowskiego Wydziału Nauk Społecznych.

### „ABY WSZYSCY STANOWILI JEDNO”

Rok 1943, wojna, bombardowania. Chiara Lubich, wówczas 23-letnia kobieta, i jej przyjaciółki uciekając przed bombami zabrały ze sobą do schronów Ewangelię, którą wspólnie czytały. Z tej lektury i modlitwy narodził się 53 lata temu Ruch Focolari. Chiara Lubich wspomniała o tych wydarzeniach w swoim przemówieniu: „Choć cała Ewangelia budziła nasz zachwyt, poruszyły nas szczególnie niektóre słowa Jezusa podkreślające właśnie miłość: kochać Boga, kochać bliźniego, kochać się wzajemnie, otwierać się na duchową obecność Chrystusa między nami, którą on sam obiecał; gdzie dwaj lub trzej jednoczą się w Jego imię [...] budować jedność będącą rezultatem miłości wzajemnej, i to nie tylko z tymi, którzy przewodzą Kościołowi, lecz ze wszystkimi, «aby wszyscy stanowili jedno» (J 17, 21), budować tę jedność, gdyż jako chrześcijanie wszyscy jesteśmy powołani do życia jednością na wzór Trójcy Świętej”.

Z grupy młodych kobiet skupionych wokół Chiary rozwinął się ruch, który dzisiaj liczy cztery miliony członków i współpracowników na całym świecie, ma szesnaście odgałęzień, do których



należy młodzież, starsze i młodsze dzieci oraz dorośli: małżonkowie i osoby konsekrowane, księża, zakonnicy i zakonnice oraz wielu biskupów – przyjaciół ruchu. Oprócz tego kontakt z ruchem utrzymuje około pięćdziesięciu tysięcy z trzystu chrześcijańskich Kościołów i wspólnot kościelnych. Ponadto focolarini prowadzą dialog z wyznawcami innych religii: między innymi z żydami, muzułmanami, buddystami, szintoistami, taoistami, sikhami, zoroastrianami...

Ruch Focolari, choć korzeniami tkwi w niebie, jest jednak mocno osadzony na ziemi. Jego członkowie i przyjaciele znajdują oparcie i miejsce zamieszkania w miasteczkach ruchu. Inspiracją do ich tworzenia było sanktuarium Maryjne i opactwo benedyktyńskie w Szwajcarii, które wznosi się nad miejscowością Einsiedeln. Focolarińskie „cittadele” to normalne miasta, tyle że bardzo małe – z domami, szkołami, sklepami, zakładami przemysłowymi. Członkowie ruchu mówią, że mają one pokazywać, jak wyglądałby świat, gdyby ludzie żyli zgodnie z Ewangelią. Są miejscami formacji, wspólnej pracy i twórczości. Każde z nich ma swoją specjalność. W brazylijskim Araceli narodziły się pierwsze inicjatywy gospodarcze, które wcielały w życie ekonomię opartą na komunii dóbr. Focolarini nazywają je „Mariapoli” – miastami Maryi.

Pierwsze miasteczko ruchu, Loppiano, powstało w latach sześćdziesiątych we Włoszech. Dziś, po trzydziestu latach istnienia, ma siedmiuset mieszkańców. Wszystkich Mariapoli jest dwadzieścia – w Niemczech, Kamerunie, Kenii, Brazylii, na Filipinach, Półwyspie Iberyjskim, w Szwajcarii, Belgii, Holandii, Australii, USA, a także w Chorwacji i Libanie. Najmłodsze po-

wstało w Polsce, w Trzciance w województwie siedleckim i nazywa się Mariapoli Fiore, czyli Kwiat. Jego narodziny Chiara Lubich zapowiedziała w 1991 roku podczas Międzynarodowego Dnia Młodzieży w Częstochowie. Jego żoną była ziemia i zabudowania oddane w użytkowanie Ruchowi Focolari przez KUL. Pierwsi mieszkańcy osiedlili się w nim w maju ubiegłego roku, a wkrótce, 24 czerwca (po uroczystościach wręczenia doktoratu honoris causa Chiarze Lubich), odbyło się jego uroczyste otwarcie.

#### „WSZYSTKO MIELI WSPÓLNE”

Bardzo bogata jest „ziemska” – społeczna – rzeczywistość Ruchu Focolari. Profesor Adam Biela, dziekan Wydziału Nauk Społecznych KUL i promotor doktoratu, podając motywy jego nadania Chiarze Lubich, określił ruch jako „nowy fenomen społeczny, który może odegrać doniosłą rolę inspirującą poprzez wskazywanie na możliwości aplikacyjne dla nowego paradygmatu jedności, który [...] ma szansę zaistnieć na gruncie nauk społecznych i znaczyć tyle co przewrót kopernikański w naukach przyrodniczych”. Ten paradygmat jedności potrzebny jest zwłaszcza w Polsce i w krajach Europy Środkowej i Wschodniej, które tylko częściowo wyzwoliły się „z mentalności komunistycznej opartej na iluzjach, braku poszanowania dla podmiotowości człowieka, własności prywatnej i uciekania od odpowiedzialności za życie społeczne i gospodarcze”. Następnego dnia, podczas spotkania ze społecznością akademicką KUL, Adam Biela powiedział krótko: „Przesłanie Chiary Lubich skierowane jest do tych, którzy mają



chaos w głowach po upadku komunizmu”.

Praktyczną częścią tego przesłania jest wspomniana już „ekonomia oparta na komunii dóbr”, czyli po prostu „ekonomia komunii”. Pomysł jest właściwie bardzo stary: chodzi o to, aby dzielić się dobrami z tymi, którzy ich potrzebują, aby w naszych wspólnotach, podobnie jak w pierwszych wspólnotach chrześcijańskich, nie było potrzebujących. Natomiast realizacja tej idei w Ruchu Focolari jest stosunkowo nowa: zaczęła się od wizyty Chiary Lubich w Brazylii w 1991 roku. Społeczne i ekonomiczne kontrasty tego kraju, koegzystencja przepychu i nędzy, rozwoju i upośledzenia, skryształizowały ideę ekonomii komunii. „Wydawało mi się – mówiła na KUL-u Chiara Lubich – że Bóg wzywa nasz ruch w Brazylii – około dwustu tysięcy osób – do zaprowadzenia wspólnoty dóbr na szeroką skalę, angażującej cały ruch. [...] pomyślałam, że należałoby podjąć inicjatywę założenia jakichś przedsiębiorstw, czy fabryk. Zarządzanie nimi winno być powierzone ludziom zdolnym i kompetentnym, aby funkcjonowały wydajnie i przynosiły zyski. Zyski te – i tu jest właśnie owa nowość – powinny być przekazywane do wspólnoty. Na jakie cele? Takie, jak w pierwszej wspólnotcie chrześcijańskiej: pomagać tym, którzy tego potrzebują, dać im środki do życia, aż uda im się znaleźć pracę. Poza tym, oczywiście, na rozwój przedsiębiorstwa. I wreszcie na tworzenie struktur kształtujących «nowych ludzi», ludzi ożywionych miłością chrześcijańską, tych nowych ludzi, bez których nie zbuduje się nowego społeczeństwa”.

Utopia? Wydaje się, że nie: w listopadzie 1995 roku istniały na świecie 544

przedsiębiorstwa pracujące według zasad ekonomii komunii, w tym 333 w Europie. Zaczynają one powstawać również u nas. Miałam okazję spotkać się z właścicielami takiego przedsiębiorstwa – firmy komputerowej z Rzeszowa. Najwięcej chyba rozmawialiśmy o owocach, o skutkach przyjęcia ekonomii komunii, tej – jak powiedział jeden z nich – „decyzji w sercu, że zysk nie będzie nasz”. Podjęcie tej decyzji – wspólnie z żonami i dziećmi – wymagało długiego namysłu i również dzisiaj nie traktują tego jako sprawy zamkniętej. Podkreślali, że jest to dla nich duchowe doświadczenie, które się rozwija. Mówili o tym, jak zmieniła się ich motywacja do pracy, gdy uświadomili sobie, że pracują nie tylko dla siebie; o tym, że lepiej znoszą stres związany z ryzykiem prowadzenia firmy, że łatwiej jest im podzielić czas między rodzinę i pracę, że lepsze są ich relacje z klientami. A świadomość, że zarabiają „pieniądze Pana Boga” zmusza do uczciwego działania. Chodzi tu nie tylko o to, że nie wolno ich zarabiać nieuczciwie i na rzeczach niegodziwych, lecz także o stosunek do własnych pracowników, którzy muszą mieć zapewnione takie warunki pracy i taką płacę, aby praca zapewniała im zaspokojenie podstawowych potrzeb oraz dawała możliwości rozwoju.

Wielokrotnie podczas spotkań z Chiara Lubich padały słowa: „kultura dawania”. Pomyślałam, że do propozycji założycielki Ruchu Focolari trafniej można by odnieść sformułowanie „kultura dzielenia się”. Jedną z zasad ekonomii komunii – jak powiedzieli mi moi rozmówcy – jest „odejście od mentalności jałmużny”. Chodzi o to, by ludziom potrzebującym nie tyle doraźnie pomagać, uzależniając ich tym samym od po-



mocy, lecz aby umożliwić im przezwyciężenie trudnej sytuacji, pomóc „stać na własnych nogach”. Takie wsparcie nie ustawia biorącego „niżej” od dawcy, zakłada w ubogim brata i chroni go przed biernością, bezradnością i upokorzeniem, które wiąże się z przyjmowaniem pomocy wypływającej z litości. Nie litość i nie „chrześcijański obowiązek” ani szukanie własnej chwały mają powodować tymi, którzy dają (czy też dzielą się dobrami) – lecz ludzka solidarność.

Ta propozycja sposobu dzielenia się, która została skonkretyzowana w idei ekonomii komunii, jest wyrazem tego, co Adam Biela nazwał w swej laudacji „konkretnym i naturalnym personalizmem”. I mimo iż ten personalizm był wielokrotnie podawany jako jedna z cech charakterystycznych Ruchu Focolari, również jako uzasadnienie przyznania doktoratu, nigdy nie został zdefiniowany inaczej niż poprzez przykłady. A przykłady były bardzo proste: przyjaźń, życzliwość i szacunek w kontaktach z własną rodziną, sąsiadami i współpracownikami.

#### CHRZEŚCIJAŃSTWO ATRAKCYJNE

Niezwykle interesujące było spotkanie Chiary Lubich ze społecznością KUL-u. Atmosfera z podniosłej zmieniła się w ciepłą i serdeczną. Było wielu chętnych do zadawania pytań – sprawnie i życzliwie pomagał w tym prowadzący spotkanie Adam Biela oraz tłumacze. Nie każdy jednak uzyskał odpowiedź w ciągu przeznaczonych na tę rozmowę 45 minut. Pytano Chiare Lubich o wszystko: od chrześcijańskiego sensu wyników badań w pewnej wyspecjalizowanej dziedzinie nauki, po sprawy bar-

dzo osobiste. Miałam wrażenie, jakby po dniu spędzonym z Chiara (tak podczas tego spotkania o niej mówiono – po prostu Chiara) i po prezentacji jej dzieła publiczność spontanicznie przypisała jej rolę autorytetu we wszystkich sprawach. W pytaniach pobrzmiewała nadzieja, że – być może – jeśli Chiara Lubich znalazła rozwiązanie tylu problemów, rozwiąże i ten konkretny, mój. Wydaje się, że bohaterka spotkania znalazła sposób, aby w pewnym sensie sprostać oczekiwaniom zebranych: przyjmowała życzliwość i podziw, było jednak jasne, że odnosi je do dzieła, nie do siebie, nie przyjmowała natomiast roli wszechwiedzącego autorytetu. Nie mogąc odpowiedzieć na wszystkie pytania, wskazywała jednak na źródła odpowiedzi, z których sama czerpie: na Ewangelię, modlitwę, miłość.

Na spotkaniu w auli mówiono o wielu sprawach: o samym ruchu, o roli kobiety w Kościele i w świecie, o ogólnej „duchowej sytuacji czasu”, o środkach masowego przekazu, o walce ze złem. Ja zapamiętałam z tego dwie rzeczy: jedna – to wrażenie, druga – to wypowiedziana myśl.

Uderzył mnie mianowicie kontrast między nami, którzy zadawaliśmy pytania (niech wybaczą mi uogólnienie ci, którzy czuli inaczej), i Chiara Lubich. Do mikrofonu podchodzili młodzi ludzie, którzy mówili o tym, jak we współczesnej kulturze narzuca się chrześcijanom obce im wartości, o zabijaniu nie narodzonych, o natrętnie obecnej pornografii. Mówili ze smutkiem i lękiem. Dawali wyraz oburzeniu. Wydawało mi się, że gdyby nie pewna dyscyplina narzucona przez organizatorów, słyszeliśmy znane przygnębiające narzekanie, które być może jest uzasadnione,



lecz nie przynosi owoców. Naprzeciw tych młodych zatroskanych siedziała Chiara Lubich, starsza od wielu z nich o przynajmniej pięćdziesiąt lat. Emanowała z niej pogoda, spokojna energia i – można by rzec – optymizm, lecz pewnie lepiej jest powiedzieć: nadzieja. Pomyślałam wtedy, że ta jej pogoda wypływa z pewności naocznego świadka, który widział dzieła Tego, komu uwierzył. Myślałam również, że już sama jej obecność, nawet bez słów, pomaga leczyć nasz lęk.

Padają oczywiście również pytania: jak zachowywać się wobec zła? Jak chrześcijanin ma być obecny w kulturze, która proponuje mu niechrześcijański styl życia? Jak kochać tych, którzy ten styl proponują – naszych nieprzyjaciół?

Chiara Lubich mówiła z jednej strony o proteście: skoro już jesteśmy zorganizowani, skoro istnieją społeczne mechanizmy umożliwiające protest – podejmujmy go. Jednak nacisk nie został położony na protest. Chiara nie zalecała również „frontalnego starcia ze złem”. Mówiła raczej o tym, żeby zmieniać siebie, a skutkiem tego będzie zmiana w świecie wokół nas, żeby wypełniać świat pozytywnymi wartościami, do-

brem. Nienowa to myśl, ale niezwykle świeżo zabrzmiała wówczas w kulowskiej auli.

Było to zresztą charakterystyczne dla całego spotkania: mówiono o rzeczach dobrze znanych, słuchanych co tydzień podczas niedzielnych Mszy św. Nabrały wielkiej mocy przyciągania i przekonywania dzięki doświadczeniu, którym dzieliła się Chiara Lubich i jej ruch.

Podczas uroczystości przeżywanie spraw duchowych ułatwione było przez dbałość o sprawy „ziemskie”: na przykład o dobrą organizację, czy o takie ułożenie programu, aby publiczności nie znużyć.

Gdy dziś myślę o tym wydarzeniu, powraca do mnie wrażenie atrakcyjności chrześcijaństwa. Chiara i jej ruch pokazują, że to, czym żyją, jest autentycznym źródłem siły i radości i przynosi konkretne, dotykalne owoce na co dzień. Pokazują, że realizacja głębokich pragnień człowieka: pragnienia jedności – jest możliwa, i to dla zwykłych ludzi; może jeszcze niedoskonała, ale już nadaje sens działaniom i pozwala każdemu znaleźć dla siebie miejsce wśród innych.



Agnieszka KIJEWSKA

## ITE AD ANSELMUM!

Czy osoba i dzieło świętego Anzelm z Canterbury może jeszcze fascynować i ożywiać nie tylko naukowe badania, ale i współczesną kulturę? Głębokie przekonanie, że jest to postać wciąż intrygująca i aktualna, przyświecało organizatorom i uczestnikom sympozjum „Święty Anzelm – biskup i myśliciel”. Sympozjum to, przygotowane przez Zakład Historii Filozofii KUL oraz Międzynarodowy Komitet Studiów Anzelmiańskich (International Committee for Anselm Studies), odbyło się w dniach 24-26 września 1996 roku w Lublinie w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim i było kolejnym już spotkaniem miłośników myśli biskupa Canterbury.

Obrady otworzył Rektor KUL ks. prof. Stanisław Wielgus, podkreślając w swoim wystąpieniu zatytułowanym „Współtwórca przeszłości i przewodnik na dziś” znaczenie świętego Anzelm dla myśli oraz kultury wieków średnich, a jednocześnie dla całej kultury europejskiej. Wystąpienie to zakończone zostało niezwykle wymownym stwierdzeniem, będącym parafrazą słów Leona XIII: „Ite ad Anselmum! Ite ad rationem!” („Podążajcie za Anselmem! Podążajcie za rozumem!”) Po-

zostaje tylko żywić nadzieję, że słowa te istotnie staną się zacznym nowym ruchem kulturowego.

Następnie zabrał głos prof. David Luscombe z Uniwersytetu w Sheffield, prezentując materiały z ostatniego spotkania poświęconego świętemu Anzelmowi, które miało miejsce w 1993 roku w Canterbury dla uczczenia 900. rocznicy objęcia przez świętego Anzelm tamtejszego arcybiskupstwa. Materiały z tego sympozjum, pod redakcją prof. D. Luscomba oraz prof. Gillian Evans, właśnie ukazały się drukiem i są wymownym świadectwem ciągłości spotkań anzelmiańskich.

Ten właśnie moment ciągłości badań nad myślą świętego Anzelm podkreślił również dr Helmut Kohlenberger przemawiając w imieniu Międzynarodowego Komitetu Studiów Anzelmiańskich. Zwrócił on uwagę, iż temat tegorocznego sympozjum „Święty Anzelm – biskup i myśliciel” podejmuje analizę istotnego fragmentu historii idei na tle dziejów instytucji, w tym przypadku – Kościoła, a postać i dzieło świętego Anzelm jest wymownym świadectwem tego, że bycie biskupem oraz myślicielem nie jest czymś sprzecznym. Podobnie jak wcześniej uczynił to



Rektor KUL, tak i dr Kohlenberger wskazywał na świętego Anzelma jako na tego, który był fundatorem racjonalnego myślenia o wierze, zapoczątkowując tym samym tradycję nowej racjonalności, nowy język, kładąc nowe fundamenty teologii. Święty Anzelm inicjując nowe podejście do problemu wiary był otwarty zarówno na religię żydowską, jak i na islam, dając wzór dyskusji z tymi, którzy wyznają inną wiarę. Fakt ten, zdaniem dr Kohlenbergera, jest szczególnie wymowny w Lublinie, mieście, na którego peryferiach znajduje się Majdanek.

Po tej serii wstępnych wystąpień siostra prof. Urszula Borkowska, z Wydziału Humanistycznego KUL, zainaugurowała sesję wykładową. Jej wykład zatytułowany „Anselm's England” poświęcony był historii, kulturze, gospodarce oraz strukturze etnicznej, a także historiografii Anglii pod koniec XI wieku. W ten sposób zarysowane zostało bardzo szerokie dziejowe tło, które powoli było wypełniane przez kolejne wystąpienia.

Takim szczegółowym problemem, a mianowicie burzliwymi dziejami wzajemnych kontaktów świętego Anzelma z królem Wilhelmem Rudym, zajął się dr Walter Fröhlich z Monachium. Dr Fröhlich zdecydowanie odrzuca lansowany przez niektórych historyków obraz świętego Anzelma, myśliciela i mnicha, który niechętnie miesza się w sprawy tego świata, przedkładając nad zaszczyty klasztorną celę. Pokazuje on, że święty Anzelm był wybitnym myślicielem, ale i nieskazitelnym mężem stanu, politykiem oraz człowiekiem Kościoła w pełnym tego słowa znaczeniu, nie ustępując pod względem politycznego zmysłu swemu mistrzowi i poprzed-

nikowi na arcybiskupstwie Canterbury, Lanfrancowi. Dr Fröhlich z imponującą erudycją ilustrował swoje wystąpienie cytatami z obfitej korespondencji świętego Anzelma. (Sam jest wydawcą oraz tłumaczem listów Anzelma, które niedawno zostały opublikowane dzięki staraniom cysterskich wydawców – Cisterian Publications).

Święty Anzelm, już jako biskup Canterbury, dwukrotnie opuszczał Anglię udając się na wygnanie. Problem motywów oraz oceny tych faktów w świetle historiograficznych źródeł został podjęty w wykładzie dr Michaela Stauntona z Cambridge. Niestety, autor był na sympozjum nieobecny, a jego wystąpienie zostało odczytane przez jednego z uczestników sympozjum.

Tę typowo historyczną część sympozjum zakończyła burzliwa dyskusja, a następną, bardziej systematyczną serię wykładów zainicjował wykład prof. Bronisława Burlikowskiego z Katowic pt. „Idea «fides quaerens intellectum» – sens i problem aktualności” oraz wystąpienie dra Pawła Milcarka z Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie poświęcone interpretacji Anzelmiańskiego dowodu ontologicznego przez Mieczysława Gogacza.

Pierwszy dzień obrad zakończyły wykłady poświęcone Anzelmiańskim *Rozmyśleniom* i *Modlitwom* dra Helmuta Kohlenbergera z Salzburga oraz prof. Thomasa Bestula z Chicago. Pisma pobożnościowe świętego Anzelma, jakimi są właśnie *Rozmyślenia* i *Modlitwy* inicjują nową formę duchowości. Profesor Bestul uważa, że dla jej zrozumienia i eksplikacji kluczowe znaczenie mają pojęcia jaźni oraz subiektywności, które można owocnie zinterpretować za pomocą metod dostarcza-



nych przez teksty Bartha, Foucaulta czy Lacana.

Drugi dzień obrad rozpoczął wykład prof. Thomasa Losoncy z Wydziału Filozofii Uniwersytetu w Villanova, poświęcony Anzelmiańskiemu *Proslogionowi*. Święty Anzelm w Przedmowie do *Proslogionu* twierdzi, że w dziele tym zamierzał przedstawić jeden prosty argument przemawiający za istnieniem Boga, przeciwstawiając go serii argumentów z *Monologium*. Profesor Losoncy uważa, że święty Anzelm postawił w istocie w *Proslogionie* trzy pytania: na jedno z nich odpowiedział, na drugie odpowiedział niewłaściwie, a na trzecie nie odpowiedział wcale.

Na Anzelmiańskim *Proslogionie* skupiała się uwaga i innych wykładowców. Ks. Tadeusz Grzesik z Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie zaprezentował referat: „Nowe spojrzenie na «ratio Anselmi» w *Proslogionie*”, a prof. Helen Lang z Hartfordu wygłosiła niezwykle ciekawy wykład zatytułowany „Język jako partycypacja”. W swoim wystąpieniu prof. Lang zwróciła uwagę przede wszystkim na Platonię korzenie myśli świętego Anzelmia. Zaproponowała ona nieco odmienne podejście do „ratio Anselmi”, a mianowicie potraktowanie tego elementu myśli Anzelmiańskiej nie jako dowodu, argumentu, ale jako prośby o zrozumienie. Święty Anzelm, jej zdaniem, pragnie podkreślić, że Bóg jest zawsze obecny dla każdego człowieka, nawet dla głupca, aczkolwiek nie każdy to odkrywa, nie każdy podejmuje wysiłek medytacji. Problematyka związana z Anzelmiańskim argumentem ontologicznym powróciła jeszcze raz w wykładzie prof. Jana Czerkawskiego z Wydziału Filozoficznego KUL czy o. prof. Edwar-

da Zielińskiego. Profesor Czerkawski pokazał wpływ dowodu Anzelmia na myśl Malebranche'a, a przede wszystkim na jego *preuve de la simple vue*. Natomiast o. prof. Zieliński przedstawił dwie formy *coloratio argumentu* Anzelmia przez Jana Dunsza Szkota.

Dr Agnieszka Kijewska z KUL-u podjęła zagadnienie relacji rozumu do wiary w myśli świętego Augustyna, Eriugeny i Anzelmia, przy czym analiza tej problematyki była wyznaczona właściwą każdemu z tych myślicieli interpretacją wersu z księgi proroka Izajasa: „Nisi credideritis, non intelligetis”.

Następni prelegenci skoncentrowali swoją uwagę przede wszystkim na tekście *Cur Deus homo*. Ks. dr Stanisław Bafia z Krakowa podjął się rekonstrukcji Anzelmiańskiej teorii człowieka implikowanej przez ten traktat, natomiast prof. Klaus Kienzler z Wydziału Teologii w Augsburgu starał się pokazać na podstawie dzieła *Cur Deus homo* oraz *Proslogionu*, iż dla świętego Anzelmia Bóg „największy”, czyli ten, od którego niczego większego nie można pomyśleć, to Bóg miłosierny. Problematyka ta znalazła swego rodzaju kontynuację w wystąpieniu ks. Adama Wójcikowskiego z ATK, który nakreślił sens pojęcia „satisfactio” w soteriologii Anzelmiańskiej. Natomiast o. prof. Celestyn Napiórkowski, kierownik Katedry Mariologii na KUL-u, zaprezentował materiały z Kongresu Mariologicznego, który miał miejsce w roku 1971 w Zagrzebiu. Kongres ten, zdaniem prelegenta, w sposób szczególny ukazał doniosłą rolę i znaczenie dzieła świętego Anzelmia w obszarze myśli teologicznej.

Bardzo ciekawy wykład zaprezentował prof. Burcht Pranger z Amsterdamu. Prelegent wyszedł od ustaleń B. Stocka



zawartych w jego najnowszej pracy: *Augustine the Reader* (Cambridge Ma. 1966). B. Stock pokazał, w jaki sposób w myśli świętego Augustyna poprzez medytację nad czytany tekstem zostaje ustalona więź pomiędzy reflektującym „ja” a jego ostatecznym celem oraz wzorem – Bogiem-Trójcą. Czytanie, a przede wszystkim czytanie Pisma świętego, to przechodzenie od „zewnątrznych” do „wewnętrznych” słów, od słów, które wypowiadamy do Słowa-Boga. Zwracając się ku sobie umysł człowieka odczuwa presję Bożej pamięci, intelektu i woli, na obraz których został stworzony, od których pochodzi. Czy i w przypadku świętego Anzelma czytanie oraz medytacja mogą stać się drogą do Boga? Faktem jest, że święty Anzelm opiera się mocno na świętym Augustynie, a monastyczna praktyka medytacji miała bardzo silny związek z tekstem. *Monologion*, mimo że z założenia odrzuca wszelkie odwoływanie się do autorytetów, kreśli w istocie dokładną drogę duszy do Boga, a *Monologion* i *Proslogion* nieprzypadkowo mają formę medytacji.

Następny cykl wykładów obracał się w kręgu polskich reminiscencji anzelmiańskich. Profesor Mieczysław Markowski z Krakowa nakreślił, w świetle współczesnego stanu badań, wpływ Anzelma na polskie Średniowiecze. Natomiast Roman Majeran z KUL-u omówił polską powojenną literaturę anzelmiańską.

Ostatnia grupa wykładów poświęcona była problemowi wpływu myśli świętego Anzelma na autorów późniejszych. Dr Joanna Judycka z KUL-u przedstawiła wykład zatytułowany „Echa Anzelmiańskie w myśli Rajmunda Lulla”, a o. prof. Edward Zieliński

zaprezentował świętego Anzelma jako poprzednika teorii jednoznaczności transcendentnej sformułowanej przez Dunsza Szkota. Odczytany został także głos w dyskusji nadesłany przez Tadeusza Włodarczyka poświęcony zagadnieniu dwóch modeli filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich, a mianowicie modelowi sformułowanemu przez świętego Anzelma oraz przez Rogera Bacona.

W imieniu gospodarzy kongresu obrady podsumował o. prof. E. Zieliński, a dr H. Kohlenberger dokonał tego w imieniu Komitetu Studiów Anzelmiańskich.

Kongresowe obrady odbywały się w bardzo kameralnym gronie. Przysłuchiwała się im garstka zaproszonych gości, wśród których między innymi znalazła się prof. Zofia Włodek z Krakowa oraz prof. D. Luscombe z Shefiled. Spotkanie tak znakomitych mediewistów stało się zatem doskonałą okazją do wymiany myśli i stanowisk, dzięki czemu dyskusje po wykładach miały niezwykle dynamiczny przebieg. Spotkania kulturalowe zdominowane zostały przez problematykę fachową i przeciągały się często, mimo przeładowanego programu obrad, do późna. Goście opuszczali Lublin zadowoleni z przebiegu obrad oraz z niezwykle gościnnego, jak twierdzili, przyjęcia. Gospodarze myślą już o publikacji materiałów z sympozjum, mając nadzieję, że tego typu spotkania zainicjują zarówno nowe, głębsze podejście do myśli wieków średnich, wychodzące poza garść sloganów, jak i nowe, głębsze podejście do wiary, która idąc za wskazaniem Anzelma: *fides quaerens intellectum*, nie będzie brała rozbratu z rozumem. *Ite ad Anselmum! Ite ad rationem!*



Jadwiga MIZIŃSKA

**NAD „POSTMODERNISTYCZNYM” NUMEREM „ETHOSU”**  
Sprawozdanie z dyskusji panelowej zorganizowanej przez Lubelski  
Oddział PTF oraz Redakcję „Ethosu” 30 X 1996

Numer „Ethosu” zatytułowany „Wobec postmodernizmu” (nr 33-34, 1996) rozszedł się błyskawicznie – nie tylko dlatego, że sam postmodernizm jest ciągle jeszcze tematem „gorącym”, ale zapewne i z tego względu, że czytelnicy spodziewali się znaleźć w nim wyraźnie wypowiedziane stanowisko filozofów katolickich w stosunku do postmodernizmu. Nie spotkał ich zawód, jakkolwiek okazało się, iż zasadniczo negatywna ocena tego zjawiska funkcjonująca wśród autorów reprezentujących orientację chrześcijańską nie jest – bynajmniej i na szczęście – jednolita. Wykazał to w swej „recenzji” T. Szkołut, zabierając głos bezpośrednio po wprowadzającej wypowiedzi W. Chudego, inicjatora i redaktora „Ethosu” poświęconego postmodernizmowi. Omawiając rozkład sympatii i antypatii oraz natężenie tej ostatniej, T. Szkołut podzielił opublikowane w „Ethosie” artykuły na analityczne i oceniające, będące wyrazem krytycznego namysłu i ekspresji osobistych emocji. Za przykład pierwszej postawy uznał artykuł A. Bronka (nawiasem mówiąc, z ducha i metody zbliżony do rozprawy A. Szahaja), nato-

miast za ilustrację postawy drugiej – wypowiedź A. Grzegorzcyka. W ujęciu T. Szkołuta – „znawcy ale nie wyznawcy postmodernizmu” (co sam podkreślał) – momentem, w którym skupia się dyskusja i rodzą opcje pro- i antypostmodernistyczne, jest kwestia relacji między kategoriami prawdy i wolności. Opcja postmodernistyczna akcentuje prawo do wolności we wszystkich sferach ludzkiego życia, tym samym godząc się na relatywistyczne tego konsekwencje – co wcale nie oznacza aprobaty dla nihilizmu, zwłaszcza moralnego. Opcja przeciwna, podzielana przez środowisko filozofów chrześcijańskich oraz – co trzeba koniecznie od siebie dodać – spadkobierców szkoły lwowsko-warszawskiej, z troską o wartość prawdy, nierzadko oskarża postmodernistów o nadmierny liberalizm w płaszczyźnie epistemologicznej, a zwłaszcza! – etycznej.

Jednakże dyskusja, jaka nastąpiła po tych dwóch wprowadzeniach, nie ograniczyła się do owej „linii granicznej”, co niechybnie prowadziło do beznadziejnego sporu o „wyższość” wolności nad prawdą bądź odwrotnie.



Stało się tak dzięki obecności na sali zarówno profesjonalnych filozofów, jak też przedstawicieli innych dyscyplin oraz osób związanych – by tak rzec – z postmodernistyczną praktyką obecnego, realnego życia. Jako że w rozmowie wzięło udział około dwudziestu uczestników (m. in. W. Chudy, T. Szkołut, S. Symotiuk, P. Bytniewski, J. P. Pleszczyński, A. Bronk, T. Pękala, A. Krawczyk, R. Pukar, C. Ritter, J. Merecki, J. Janowski, J. Mizińska – w kolejności wystąpień), nie sposób tutaj choćby w największym skrócie oddać treści poszczególnych głosów. Sensowniejsze wydaje się przekazanie tonu dyskusji, która zresztą przekształciła się w rozmowę. Oscylując zasadniczo wokół centralnej kwestii: prawda-wolność, wniosła również nowe, dodatkowe wątki. Przede wszystkim przypomniano, że postmodernizm zrodził się najpierw na terenie sztuki, i to ściśle – jak to ma miejsce z architekturą – powiązanej z Lebensweltem, po prostu z codziennym życiem. W dziedzinie sztuki wolność nie tylko nie koliduje z prawdą, ale jest warunkiem sine qua non docierania do prawdy artystycznej, zarazem subiektywnej i obiektywnej.

Często – ale w zgoła nieuprawniony sposób – krytycy postmodernizmu przenoszą jego postawę wobec sztuki na postmodernistyczną etykę. Ta ostatnio utrzymuje, iż wyrzekając się wszelkiego fundamentalizmu i absolutyzmu, kładzie wielki nacisk na uaktywnienie i uwrażliwienie indywidualnego sumienia. W gruncie rzeczy – twierdzą postmoderniści – powinno to zbliżyć obydwie opcje, gdyby próbowały z większą uwagą i bez negatywnych uprzedzeń wsłuchiwać się w siebie. Co najwyżej różniłyby się wówczas między sobą w kwestii istnienia ostatecznej, ponad-

ludzkiej instancji – Boga, ale to już jest kwestia wiary, prywatna sprawa każdego człowieka, w tym i filozofa. Z kolei rzecznicy klasycznej filozofii zwracają uwagę na utrudnienia rzeczowego porozumienia z formacją, która kwestionuje istnienie wartości obiektywnej (a więc uniwersalnej) prawdy, stanowiącej warunek konieczny wszelkiej komunikacji.

Poruszono też problem wielopłaszczyznowości i wieloaspektowości fenomenu nazywanego „postmodernizmem”, powołując się na apele S. Morawskiego, by odróżniać jego wymiar jako zjawiska kulturowego, estetycznego i filozoficznego. Nade wszystko jednak liczne głosy (m. in. A. Bronka, T. Szkołuta, mój także) dopominały się, by nie przeoczyć rzeczywistości, do której odnoszą się te teoretyczne próby konceptualizacji. Zebrani nie protestowali przeciwko określeniu jej jako *ponowoczesności*, która ma swoje, oprócz przyjaznych człowiekowi, mroczne i bolesne strony. Rozchwiewając orientację w świecie, w którym jest coraz więcej środków, narzędzi, możliwości działania, i coraz mniej oczywistych dla wszystkich, wspólnych celów, rodzi ona dwie skrajne tendencje: albo do rozpierzchnięcia się owych celów aż po anarchizm, albo do wtórnego niejako fundamentalizmu w imię utrzymania jedności wspólnoty.

Obecność historyków (A. Krawczyk) i filozofów kultury (S. Symotiuk) pozwoliła nam wszystkim dostrzec, iż – po pierwsze – współczesny postmodernizm miał swoje precedensy w przeszłości w postaci tendencji eklektycznych, ale też i „koncyliacyjnych”, po wtóre – że stanowi on tylko przejściowe stadium do kolejnej fazy – jakiegoś „post-postmodernizmu”. Z tej perspe-



ktywy dzisiejsze ostre spory i zatargi stanowią nieunikniony, ale i niezbędny proces „wietrzenia”, rewaloryzacji wszelkich wartości. Idzie w nim o to, by sprawdzić, które z nich w istocie się zużyły i wyczerpały, a które jedynie „ugorują” i są (być może tylko chwilowo) bezrobotne. Rzecz zresztą nie w tym, by opracować nowy ich katalog i hierarchię, ale w tym, by uczynić je funkcjonalnymi, urzeczywistnianymi przez zwykłych ludzi w ich codziennych zajęciach – co nie leży już w kompetencjach filozofów.

O tym problemie oddalenia teoretyków – zarówno aprobujących, jak i kontestujących postmodernizm – od „praxis ponowoczesności” mówił R. Pukar. Chociaż tytuł pozycji książkowej *Postmodernistyczne zarządzanie przedsiębiorstwem* wzbudza ironiczne uśmiechy filozofów, faktycznie jednak to życie, a nie oni, zadecyduje, jakie wartości wybiorą ludzie nie wiedzący w ogóle, jak teoretycy nazywają i oceniają ich praktyki. Zacietrzewienie na poziomie „bitwy o słowa” może sprawić, iż filozofii wymknie się sama materia życia.

Ponadto (co starałam się zasygnalizować) spory o postmodernizm pochłaniają głównie tę generację, która doświadczyła – i ma żywo w pamięci – traumatyzującego przejścia z totalitaryzmu do posttotalitaryzmu, z paradygmatu kulturowego monocentryzmu do paradygmatu kulturowego pluralizmu. Dla tego pokolenia było to szokowym i urazowym doświadczeniem domagającym się intelektualnej obróbki i opowiedzenia się po stronie tradycyjnych, mo-

dernistycznych bądź postmodernistycznych kanonów wartości. Funkcjonujemy bowiem ciągle w stereotypie „albo – albo”, spuściźnie okresu ostrych walk politycznych i ideologicznych. Należy wszakże mieć na uwadze to, że przyszłość jest już w rękach dorastających dzieci: uczniów i studentów, dla których ponowoczesność jest codziennością, a nie – jak dla starszego pokolenia – obczyzną, której obyczajów i języka trzeba się dopiero z trudem uczyć. Trwające spory i kłótnie, opcje już to za prawdą, już to za wolnością, mogą się dla nich stać nieciekawe lub zgoła niezrozumiałe. Oni bowiem, zrodzeni w wolności, nie mają problemu jej zdobywania, lecz korzystania z niej. Jest dla nich raczej komfortem niż ciężarem. (Inna sprawa, że pytanie, jak z tej wolności korzystać, przywołuje nasz „stary” problem stosunku wolności do prawdy.)

Sądze, że największym osiągnięciem naszego spotkania i rozmowy była ogólna zgoda co do treści konkluzji, którą A. Bronk zakończył swój artykuł „Krajobraz postmodernistyczny”: „Bez skrajnych, histerycznych reakcji należy przyjąć, że postmodernizm jest również naszym «wspaniałym światem», w którym przypadło nam żyć, gdyż żaden inny nie będzie nam już na tej ziemi dany”.

Wymiana zdań podczas naszego spotkania dobrze się przysłużyła dojrzeniu belki w swoim oku. Słomkę w oku bliźniego widzieliśmy – w powiększeniu – już wcześniej. Wierzę, że następne takie dyskusje będą się bardziej koncentrowały na przedmiocie niż na „wadach przeciwnika”.







Joanna PIETRZAK-THEBAULT

## NADZIEJA I WYZWANIE Pielgrzymka do Francji papieża Jana Pawła II 19-22 września 1996\*

### PONAD WSZELKIE OCZEKIWANIA

Choć dzisiaj wydaje nam się to niemal nieprawdopodobne, przybycia Ojca Świętego do Francji oczekiwano z niepokojem. Z jednej strony obawa przed manifestacjami i demonstracjami wrogości, z drugiej strony lęk, czy Papież udźwignie trud czterodniowej pielgrzymki, jej napięty program, liczne przejazdy. Dzisiaj wiemy już, że obawy te okazały się niepotrzebne. Wszyscy chyba zrozumieli, że wszelkie polemiki poprzedzające wizytę były sztucznie wyolbrzymiane i w gruncie rzeczy bezpodstawne, co wielokrotnie potwierdzał arcybiskup Paryża, kardynał Jean-Marie Lustiger. Niech liczby mówią same za siebie: oto sto tysięcy wiernych na Mszy św. w Tours i dziesięć tysięcy witających Papieża na ulicach miasta, a z drugiej strony tysiąc pięciuset manifestantów. Nazajutrz – dwieście tysięcy pielgrzymów zgromadzonych na lotnisku wojskowym w Reims i cztery czy pięć tysięcy demonstrujących na ulicach Paryża. Nie do takich „wątlu-

tkich” demonstracji przyzwyczajona jest francuska stolica!

Siłę papieskiego przesłania wspiera siła jego świadectwa – świadectwa obecności tam, gdzie jest potrzebny oraz świadectwa człowieka cierpiącego wśród cierpiących.

### PIELGRZYM

Od pierwszej chwili Papież nadał swej wizycie jasną wymowę: „Przybyłem tutaj jako pielgrzym” – powiedział podczas powitania z prezydentem Jacques Chiracem w prefekturze w Tours. Przyjechał jako pielgrzym wykonywać, jak sam mówi, swój „zawód” papieża, spotkać się z katolikami, wspólnie z nimi modlić się w miejscach ważnych dla historii religijnej kraju. Już pierwszy dzień wizyty pozwolił dostrzec dwa wątki, które obecne będą we wszystkich homiliach i przemówieniach Papieża: wątek chrztu świętego i wątek wierności wierze, Kościołowi. Ta wierność wyrażać się ma w tym, czego świat współczesny najbardziej potrzebuje i oczekuje od Kościoła, a więc w służbie najbardziej potrzebującym i w pracy misjonarskiej.

Powołanie Kościoła do obecności w świecie, a zarazem jego zakotwicze-

\* Artykuł ukazał się pierwotnie w „Voix Catholique” („Głos Katolicki”), Paryż 17 X 1996.



nie w tradycji obrazowały postacie przywoływane przez Papieża: ewangelizator św. Ludwik Maria Grignon de Montfort, biskup Tours św. Marcin, król Franków Chlodwig. O pragnieniu zachowania tej wierności, przedmiocie dumy katolików Wandei, mówił Ojciec Święty do mieszkańców Saint-Laurent-sur-Sevre: „Odczuwali oni [mieszkańcy Wandei] prawdziwy głód Eucharystii; narażając własne życie pragnęli uczestniczyć we Mszy św. i przyjmować Chleb życia. [...] Pozostańcie przywiązani do Chrystusa [...] Dajcie przeniknąć się miłości, która pochodzi od Boga! Wówczas, dalecy od żywienia bezpłodnych tęsknot, będziecie godni waszych ojców i będziecie [...] żywymi kamieniami Kościoła [...]”. Papież wzywa zgromadzonych w ulewnym deszczu uczniów katolickich i publicznych szkół miasteczka: „Wiem, że odczuwacie czasem prawdziwe trudności w potwierdzaniu waszej wiary i waszej przynależności do Kościoła. Mówię wam więc: odwagi! [...] Nie ulegajcie wpływom tych, którzy odrzucają wymagania wiary chrześcijańskiej albo wyśmiewają ją. [...] Jeśli pójdziecie do szkoły Chrystusa, rozwinięcie to, co w was najlepsze, nauczycie się zarówno dawać, jak i otrzymywać”. Ten etap wizyty, który chciano wykorzystać dla celów politycznych, a potem także zwyczajnie traktując jako okazję do sensacji, przerodził się w intymne niemal spotkanie Pasterza z Rzymu z lokalną wspólnotą wiernych, przybyłych mimo nie ustającego deszczu i zimna. Właśnie w Saint-Laurent Papież uśmiechnął się – po raz pierwszy w czasie tej pielgrzymki – modląc się u grobu św. Ludwika Marii Grignon de Montfort. Spełniło się oto marzenie młodego seminarzysty Karola Wojtyły, aby odwiedzić grób świętego

odnowiciela ruchu misyjnego i propagatora pobożności maryjnej. To właśnie jego słowa stały się papieską dewizą kardynała Wojtyły: *Totus Tuus*.

Drugi temat przewodni pielgrzymki – chrzest święty, pojawił się po raz pierwszy w tekście wygłoszonym podczas wspólnych nieczynów Papieża z przedstawicielami zgromadzeń zakonnych i kongregacji w bazylice nad grobem św. Ludwika Marii Grignon. Wybór życia zakonnego wypływa z pragnienia pełniejszego, głębszego wypełnienia obietnic chrztu świętego: „dajcie świadectwo, którego świat potrzebuje; [...] jesteście żywymi znakami Boga w świecie”, powiedział Papież. Mówił zarówno o codziennej, cichej pracy zakonników i zakonnicek, jak i o ich wierności w „godzinie Krzyża”, wspominając siedmiu „najświeższych” męczenników – trapiistów z gór Atlasu. Tę wartość i potrzebę życia konsekrowanego pięknie wyraził również gospodarz diecezji Luçon, biskup François Garnier: „[Ten wybór] jest prowokacją bez słów w stosunku do naszego, jakże światowego [...] sposobu postrzegania tego, co zwykliśmy nazywać «sukcesem». [...] Jest swoistą «busolą» w błędzącym świecie”. To dobrze, że Ojciec Święty rozpoczął francuską pielgrzymkę od spotkania z tymi, którzy wybrali życie konsekrowane: „Należało choć raz przyznać im pierwsze miejsce. Oni sami nigdy go nie zajmują”.

Pierwszy dzień wizyty ukazał Papieża zmęczonego, chwilami mówiącego z trudem. Obserwatorzy i wierni z obawą oczekiwali dalszego ciągu. Tymczasem nazajutrz okazało się, że jesteśmy oto świadkami kolejnego ważnego wydarzenia tego pontyfikatu. Piątkowa Msza św. w Sainte-Anne d'Auray i popołudniowe spotkanie z rodzinami uka-



zały bowiem, jak bardzo mylili się wątpiący. Obecność Jana Pawła II niezmiennie wywoływała entuzjazm, jego postać emanowała coraz większą siłą, a temperatura spotkań nieustannie rosła. Również ton komentarzy prasowych uległ radykalnej zmianie.

### „WY JESTEŚCIE SOLĄ ZIEMI...”

Podczas całej wizyty nieodmiennie zaskakiwał fakt, że na pozór banalnie zapowiadające się spotkania: z zakonnikami – a więc ze „swoimi”, z rodzinami – a więc z „konserwatystami”, ze zranionymi przez życie – a więc tam, gdzie Kościół ma jakoby poszukiwać „usprawiedliwienia” wobec nieumiejętności znalezienia pozytywnych rozwiązań globalnych, w końcu spotkanie z diecezją Reims – czyli kurtuazyjna wizyta duszpasterska w Kościele lokalnym, Papież potrafi uczynić spotkaniem ważkim, zapadającym w pamięć nie tylko z racji niepowtarzalnej atmosfery, ale i wypowiedzianych słów.

Rodziny zasłużyły zatem na miano „soli ziemi i światłości świata”. Być „solą ziemi i światłością świata” oznacza bycie świadkami i misjonarzami. Mówi o tym, że Kościół pokłada w rodzinie nadzieję, szczególnie w kwestii przekazania młodym pokoleniom znajomości Chrystusa. Popołudniowe spotkanie z rodzinami było zaiste zaskakujące. Tam, gdzie spodziewano się dyskursu moralizatorskiego, „konserwatywnego”, skierowanego do „najposłuszniejszych”, usłyszano słowa o wyborze najlepszej drogi, nikogo nie wykluczające, nie potępiające, pokazujące, co najlepsze. Papież mówił o samej istocie sakramentu małżeństwa i wzajemnej relacji małżonków. Nie ma mał-

żeństwa, które nie znalazłyby trudnych, a nawet bolesnych chwil. Samo uczucie miłości nie wystarczy, by stworzyć trwałą rodzinę potrzebne jest jeszcze wyraźne pragnienie budowania tej wspólnoty. Chęć i umiejętność przebaczenia stanowią nieodłączny element tego pragnienia. Sam sakrament małżeństwa ma strukturę paschalną: po bolesnych momentach Wielkiego Piątku przychodzi radość, niczym w Wielkanocny poranek. Życie małżeńskie i rodzinne jest zatem również drogą rozwoju duchowego. W tej perspektywie „stosunki cielesne w małżeństwie są znakiem i wyrazem jedności między osobami”. Przemówienie, które dotyczyło, jak można było się spodziewać, poszanowania każdego poczętego życia, rodzin dźwigających ciężar wychowania dzieci niepełnosprawnych i upośledzonych, ale także odpowiedzialności wszystkich członków rodziny, tak rodziców, jak i dzieci, wskazywało na niezastąpioną rolę dziadków, mówiło o rodzinach „zranionych”: rozbitych przez separację czy rozwód – gęsto przerywane było oklaskami i spontanicznymi owacjami: „Vive le Pape!” – „Niech żyje Papież!”

Podczas całego spotkania powracało słowo „nadzieja” – „espérance”. Wydawać się mogło, że Ojciec Święty przyjechał, by wesprzeć chrześcijańskie rodziny we Francji, tymczasem to one, a szczególnie bardzo liczne na spotkaniu dzieci, wlały w serce Papieża nadzieję. Sam o tym wspominał pod koniec spotkania i wyraźnie widać było, jaką radością promieniowała jego twarz.

### CIERPIĄCY WŚRÓD CIERPIĄCYCH

Spotkanie ze „zranionymi przez życie” – „les blessés de la vie” było chyba



najmocniejszym akcentem pielgrzymki. Nie sposób oprzeć się tu wrażeniu, że Papież „odpowiedział” tym, którzy tak chętnie wysyłają go na „zasłużoną emeryturę” (opinie takie wcale częste są także wśród katolików!): tak jakby Jan Paweł II już wystarczająco „nabył” się papieżem. U grobu św. Marcina w Tours zobaczyliśmy zatem wśród chorych, upośledzonych i sparaliżowanych kogoś, komu cierpienie i choroba nie są bynajmniej obce, kogoś, kogo tak zwana „opinia” chętnie wyrzuciłaby na margines, odepchnęła od życia publicznego – wśród tych, z którymi społeczeństwo tak właśnie się obeszło, których głosu nie słucha: wśród bezdomnych, bezrobotnych, oraz wśród tych, którzy pogubili się i dlatego zostali odrzuceni: wśród więźniów, prostytutek i homoseksualistów.

Spotkanie, które mogłoby wydawać się aktem wielkiej odwagi, było „tylko” wypełnieniem tego powołania do miłosierdzia, o którym Papież mówił w porannej homilii w Tours. Uwiarygodniając swoim widocznym cierpieniem, chorobą wypowiedane słowa, był on równocześnie tak niezwykle, intensywnie „obecny”, obdarzony nieprawdopodobnym darem słuchania drugiego. Ewangelia błogosławieństw z Kazania na Górze nadała temu spotkaniu ton. Nie można być nieszczęśliwym słysząc „Błogosławieni jesteście...” i wiedząc, że słowa te właśnie do nas się odnoszą. Ci, którzy mieli szczęście w spotkaniu uczestniczyć lub choćby mu się przyglądać, nie zobaczyli, pomimo nagromadzenia ludzkiego nieszczęścia, obrazu przygnębiającego. Na wszystkich twarzach rysowała się pogoda, a ze słów papieskich płynęła nadzieja. Zmartwychwstanie Chrystusa radykalnie

zmieniło perspektywę, w której postrzegać należy ludzkie cierpienie: „Chrystus ośmielał się głosić, że ci, którzy płaczą, zostaną pocieszeni (por. Mt 5, 4). Potwierdza, że są oni powołani do szczęścia bez końca. [...] Cóż może być zatem ważniejszego, niż być kochanym i uznanym ze względu na siebie samego, ze względu na piękno wewnętrzne, które nie zależy ani od pozorów, ani od bezpośredniej korzyści, jaką możemy przedstawiać dla drugiego człowieka? [...] śmierć i cierpienie nie mają już nad człowiekiem ostatecznej władzy, przyszłość zawsze jest możliwa. Istnienie, które w skali ludzkiej może wydawać się drogą bez wyjścia, staje się jedynie etapem. Tak, drodzy przyjaciele, wy, którym tak ciąży cierpienie, jesteście w pierwszych szeregach tych, których Bóg kocha. [...] jego miłości nigdy wam nie zabraknie [...] w Kościele, Ciele Chrystusa, zajmujecie miejsca wybrańców. [...] Chcę powiedzieć naszemu światu: dzielenie się jest źródłem szczęścia! Radość jest możliwa!” Papież mówi naturalnie o obowiązku każdego chrześcijanina niesienia pomocy: „Miłosierni dostąpią miłosierdzia”, ale nie waha się apelować o radykalne zmiany sposobu życia całego społeczeństwa – tak by bardziej sprawiedliwie dzielić się dobrami, by węższe stały się marginesy, na które tak łatwo wyrzuca się „nieprzystosowanych”, innych, słabszych.

#### CHLÓDWIG – OCHRZCZONY JAK MY

Obchody 1500. rocznicy chrztu Chlodwiga, króla Franków, męża św. Klotyldy, wywoływały od miesięcy fale polemik. Nie miejsce tu i czas na ich przypominanie, tym bardziej że jednym z pierwszych zdań homilii w Reims Pa-



pież niejako „zamknął usta” polemikom. Otóż, chrzest Chlodwiga nie miał znaczenia innego niż czykolwiek chrzest... W podobnym zresztą duchu pragnęli przygotować tę rocznicę biskupi francuscy, widząc oto przed francuskimi chrześcijanami okazję do refleksji nad własnym chrztem. Biskupów nikt specjalnie nie słuchał, zdanie papieskie tymczasem obiegiło prasę francuską, wprawiając w zakłopotanie wielu komentatorów. Papież pragnie zatem wykorzystać tę rocznicę, wydarzenie będące zaledwie początkiem procesu tworzenia się tej rzeczywistości historycznej, która stanie się Francją, a nie „narodzinami Francji” czy „chrztem narodu”, jako okazję do przypomnienia nam o naszym własnym chrzcie i wynikającej z niego odpowiedzialności za teraźniejszość i przyszłość Kościoła i wspólnoty narodowej. Mówi przy tym o konieczności działania w duchu otwarcia na „przedstawicieli innych wyznań i duchowości”, daleki jest od wszelkiego „triumfalizmu katolickiego”, a więc nie ma praktycznie z czym polemizować...

To prawda, my, katolicy, w 1996 roku jesteśmy dziedzicami Chlodwiga. Jesteśmy jego dziedzicami w tym sensie, w jakim każdy nowo ochrzczony wchodzi do wspólnoty ludu Nowego Przymierza. Ten lud składa się z wielu narodów, z których każdy ma własną historię naznaczoną obecnością Chrystusa poprzez kolejne pokolenia ochrzczonych. Postacie świętych, począwszy od męczenników Ireneusza, Bładyny, poprzez biskupów Marcina, Remigiusza, Eugeniusza de Mazenod, bohaterską Joannę d’Arc, wychowawców François de Sales czy Jean-Baptiste de La Salle, aż do Teresy z Lisieux („świętej na trzecie tysiąclecie”) są wyrazami tej obecności.

Świadomość piętnastu wieków historii i tradycja obecności chrześcijan w historii narodu powinny dawać nam siłę do działania w Kościele obecnym w świecie dzisiejszym, otwartym na potrzeby społeczeństwa. Wszyscy ochrzczeni są „solą ziemi” – chrześcijanie stają przed wyborem przekazania dalej przesłania ewangelicznego, „oświecania innych światłem”, albo zagubienia go. Powraca wątek konieczności rozpoznania własnego powołania i podjęcia zadań w Kościele, do wypełnienia których każdy ochrzczony jest wezwany. Powraca wątek radości z wyboru przynależności do Chrystusa, dokonywanej na ziemi francuskiej nieustannie od 1500 lat z górą. Powraca wątek nadziei, opowiedziany tym razem słowami zaczerpniętymi z prozy Bernanosa...

Homilią w Reims Papież zamknął niejako cykl wystąpień, których tematem przewodnim był właśnie sakrament chrztu, cykl zainicjowany podczas nieszporów w Saint-Laurent-sur-Sevre cztery dni wcześniej. W pamięci uczestników uroczystości pozostanie papieskie wezwanie: „Katolicy Francji, w jedności wiary, w nadziei i miłości z braćmi z całego świata, bądźcie dzisiaj żywym odbiciem twarzy Chrystusa, [...] jakim jest Kościół!”

#### POLSKA OBECNOŚĆ

Polacy byli obecni na wszystkich niemal uroczystościach: do Sainte-Anne d’Auray przyjechała wspólnota polonijna spod Nantes: na ekranach telewizorów, wśród bretońskich koronkowych czepców i okrągłych kapeluszy, okazale prezentował się Krakowiak w rogatywce z pawim piórem. W Tours obecna była miejscowa Polonia, raz na miesiąc gro-



madząca się na polskiej Mszy św. wokół kapłana przyjeżdżającego z Orleanu. „Dzisiaj jest wielkie święto i dlatego założyłam sukienkę” – powiedziała jedna z Polek ubrana w strój łowicki. Przy wyjściu z bazyliki św. Marcina w Tours dwie dziewczynki nieoczekiwanie pozdrowiły Papieża po polsku. Zareagował natychmiast, poprosił, by podeszły. Coś im powiedział, ucałował, obdarował różańcami. W Reims polskie flagi powiewały gęsto nad zgromadzonym tłumem. Pod nimi stali rodacy z Lille i regionu Nord, z Paryża, na pewno i z innych miejsc. Ta obecność świadczy chyba nie tylko o dumie z Papieża Polaka, do którego to faktu zdążyliśmy się przecież już przez minione 18 lat pontyfikatu przyzwyczaić. Świadczy także o tym, że Papież, mówiąc do wszystkich, mówi jednocześnie do nas, że to, co narodowe, potrafi połączyć z tym, co uniwersalne. Fakt, że była to wizyta „francuska”, nie znaczy, abyśmy nie mieli i my wiele z przesłania papieskiego skorzystać. Choćby słowa: „apeluję o prawdziwą solidarność między wszystkimi” czy: „niech każdy ochrzczony, w każdym wieku, weźmie na siebie część odpowiedzialności i służby w [...] otwartych, przyjaznych wspólnotach Kościoła” – odnoszą się tyleż do Kościoła francuskiego, co do każdego katolika. A i my przecież, mieszkający na ziemi francuskiej, stanowimy część tutejszego Kościoła.

#### KOŚCIÓŁ FRANCUSKI WEDŁUG JANA PAWŁA II

Z lektury wszystkich papieskich tekstów wygłoszonych podczas tej wizyty wyłania się pewien obraz Kościoła francuskiego. Myliłby się jednak ten,

kto myślałby, że jest to Kościół zajęty wyłącznie własnymi trudnościami i problemami. One istnieją, nikt tego nie ukrywa, ale tematykę obecnej wizyty wyznaczyły same miejsca, które Papież nawiedził. Wielu niepokojących spraw Papież w ogóle nie poruszył – nie przyjechał bowiem ukazywać „bilansu strat i zysków”. Kościół francuski na pewno przechodzi przez „czas próby”, ale „próba nie jest końcem wszystkiego” – mówi Jan Paweł II.

Kościół francuski to dla Papieża przede wszystkim nadzieja. To słowo powtarzało się często podczas homilii w Sainte-Anne d'Auray, w Tours, w Reims w popołudniowych przemówieniach, w spontanicznych zdaniach Ojca Świętego, które padały na zakończenie spotkań. Ta nadzieja niesiona jest przez wiele setek lat chrześcijaństwa – Papież zainaugurował wszak obchody 1600-lecia śmierci św. Marcina, biskupa Tours. Nie na próżno Papież woła: „Szczęśliwi jesteście, chrześcijanie Francji, że zasłużyliście na takiego patrona u zarania waszej historii!” Ten czas próby stawia, zdaniem Papieża, dwojakie wymagania: pozostanie wiernym tradycji, przede wszystkim tradycji miłosierdzia (znowu św. Marcin niezastąpionym patronem...), i konieczność sprostania wyzwaniom czasów współczesnych poprzez znalezienie nowych form odpowiedzialności w Kościele, szczególnie ludzi świeckich, i obecności Kościoła w życiu społecznym. To również potrzeba znalezienia nowych form samego życia społecznego, koniecznych w dzisiejszych czasach kryzysu, rosnącego ubóstwa (spotkanie w bazylice św. Marcina w Tours). Swoimi homiliami Papież wcale nie odpowiada bezpośrednio na wczorajsze polemiki i zarzuty –



jak to sobie wyobraża część prasy i środków przekazu. Krótko mówiąc, Papież przyjeżdża do Francji i mówi to, co ma do powiedzenia Francuzom, francuskim chrześcijanom, katolikom, duchowieństwu, episkopatowi. Fakt, że homilie te mają siłę ukojenia wzbierających protestów, świadczy jedynie o niesłuchaniu trafnej intuicji Jana Pawła II, o znajomości odwiedzanego kraju, o zrozumieniu jego problemów i oczekiwań.

#### W OCZEKIWANIU NA PARYŻ 1997

O ile bezpodstawne okazały się obawy o zakłócenie wizyty przez demonstrantów czy o to, że stanowić ona będzie zbyt wielki trud dla Pielgrzyma, o tyle jedno niebezpieczeństwo położyło się realnym cieniem na pielgrzymce. Była to obojętność. Według wielu sondaży aż połowa mieszkańców Francji pozostała obojętna wobec papieskiej wizyty. Nie otwarta wrogość, ale właśnie obojętność jest chyba najniebezpieczniejsza. Rozumie to Papież dodając katolikom odwagi i nawołując do obecności w życiu społecznym, politycznym swego kraju. Dzięki ich aktywności choć część przesłania papieskiego ma szansę zaistnieć w życiu społecznym i trafić także do tych, dzisiaj jeszcze obojętnych na jego słowa. Chrześcijanie

muszą głośno i wyraźnie wypowiadać swe poglądy, nie mogą pozwolić, by ludzie religijnie obojętni całkowicie zdominowali życie społeczne, a co za tym idzie – obowiązujące rozwiązania prawne. Katolicy, którzy we Francji są „nową mniejszością”, mają takie same prawa jak reszta obywateli.

Ta wizyta nie była papieskim pożegnaniem z Francją. (Sam Papież ocenił ją zresztą jako „łatwą”: ponieważ był ciepło przyjmowany, samego programu nie uważa za zbyt przeciążony, wszystkie spotkania i uroczystości były interesujące, ważne i dobrze przygotowane.) Kilkakrotnie przypominał nam, że obecna wizyta powinna posłużyć lepszemu przygotowaniu Kościoła Francji na gościnne przyjęcie młodych ludzi z całego świata podczas Międzynarodowych Dni Młodzieży w Paryżu, w sierpniu przyszłego roku. Prace nad paryskim spotkaniem już trwają. Jeden z księży, koncelebujących papieską Eucharystię w Tours przyjechał z Paryża z grupą młodzieży pracującą nad tym spotkaniem. „Zanim Papież przyjedzie do nas, postanowiliśmy spotkać się z nim u źródeł naszej wiary” – powiedział. Wyjeżdżając Jan Paweł II powiedział: „Mam nadzieję, że zobaczymy się w Paryżu!” My też mamy nadzieję – to już za 47 tygodni!







Jarosław MERECKI SDS

## **NOWELIZACJA USTAWY O ABORCJI – NIEPOKÓJ I NADZIEJA**

Również w czasach pokoju polityka może być sprawą życia i śmierci. Po raz kolejny – i zapewne nie ostatni – przekonaliśmy się o tym podczas niedawnej batalii w Sejmie i Senacie o nowelizację ustawy zezwalającej na bezkarne zabijanie dzieci nie narodzonych. „Jeszcze nigdy życie tak wielu nie zależało od tak niewielu” – te słowa Churchilla, wypowiedziane w czasie bitwy o Anglię, trafnie charakteryzują naszą polską batalię o życie wielu, batalię, która nieprzerwanie toczy się – paradoksalnie – od czasu odzyskania przez nas politycznej wolności. Rzeczywiście, życie tak wielu zależało od tak niewielu, mniej nawet niż dziesięciu. Niestety, zabrakło tych kilku sprawiedliwych...

A jednak moje uwagi są nie tylko pesymistyczne. Fakt, że Senat odrzucił propozycję nowelizacji ustawy, że w Sejmie zabrakło tak niewielu głosów do przyjęcia senackiego weta jest pewnym osiągnięciem ruchu na rzecz obrony życia. Obradom Sejmu towarzyszyła największa chyba dotąd manifestacja w obronie życia, i nawet w prasie nie drukowano tradycyjnego zdjęcia starszej pani z różańcem w ręku, lecz pokazywano nastolatków, młode małżeństwa... (wierna dawnym schematom pozostała tylko postkomunistyczna „Trybuna”). I tak oto parlamentowi zdominowanemu przez tradycyjnie przychylną relatywizmowi moralnemu lewicę z najwyższym trudem udało się przeprowadzić nowelizację dotychczas obowiązującej ustawy (a że tamtej daleko było do doskonałości, o tym potem). Jeszcze trzy lata temu wielu z polityków, którzy teraz głosowali przeciw nowelizacji, było zwolennikami aborcji na życzenie. Dziś mówią, że po namyśle zmienili zdanie. Jeśli zaś weźmiemy pod uwagę to, że układ sił w następnym parlamencie będzie prawdopodobnie inny, że większą reprezentację uzyskają w nim siły polityczne przychylnie obronie życia (nadzieją napawa wyraźne opowiedzenie się za życiem Akcji Wyborczej „Solidarność” oraz czynne zaangażowanie w ruch obrony życia niektórych z jej przywódców), to istnieją powody do umiarkowanego optymizmu. Batalia o życie nie została jeszcze z pewnością rozstrzygnięta.

Po tej szczypcie optymizmu czas na wspomniany w tytule niepokój. Mam wrażenie – choć może się mylę – że pomimo pewnej zmiany na lepsze, w naszej zbiorowej świadomości wciąż mocno zakorzenione są różne dwuznaczności, a może nawet sprzeczności w odniesieniu do kwestii obrony życia. Warto się nad nimi zatrzymać, bo – jak przestrzegał św. Tomasz z Akwinu – „Facilius venitur ad veritatem ab errore quam ab confusione” („łatwiej dojść do prawdy od błędu niż od zamieszania”).

Po pierwsze, w ferworze dyskusji niejednokrotnie przywoływano argument, że zmiany obowiązującej ustawy nie życzy sobie większość narodu. Nie wiem, czy jest tak rzeczywiście. Zresztą jeśli wierzyć badaniom opinii publicznej, wolno w to wątpić: podział narodu na zwolenników i przeciwników dopuszczalności aborcji wydaje się w tej chwili przebiegać gdzieś w okolicach połowy. Ostatecznie nie to jest najważniejsze, ponieważ nie ilość jest tu argumentem. Choćby za



dopuszczalnością aborcji była zdecydowana większość społeczeństwa, to i tak parlamentarzyście nie wolno się na nią zgodzić, jeśli swoją misję pojmują jako zadanie obrony praworządności państwa. Na taką ustawę nie wolno zgodzić się również prezydentowi, jeśli rzeczywiście (tak jak deklaruje) chce być prezydentem wszystkich Polaków, a nie tylko Polaków dostatecznie silnych, by samodzielnie występować w obronie swych praw. Demokratyczna reguła większości nie ma w tym przypadku zastosowania. Jeśli bowiem raz uznało się, że prawo do życia jest naturalnym prawem człowieka, to dopuszczanie jakichkolwiek wyjątków logicznie i moralnie stało się odtąd nie do usprawiedliwienia.

Oczywiście dobrze się stało, że zbierano podpisy pod protestami przeciw nowelizacji ustawy, dobrze, że organizowano manifestacje. Zobaczyliśmy, jak wielu ludzi tę prawdę widzi; byliśmy solidarni z najsłabszymi; modliliśmy się wspólnie o obronę ich życia. Ale robiliśmy to wszystko chyba po to, by przypomnieć o prawdzie, która obowiązuje niezależnie od tego, ile osób rozpoznało ją i uznało. W przeciwnym wypadku trzeba by się zgodzić z tymi, którzy sprawę obrony życia chcą rozstrzygnąć w ogólnonarodowym referendum.

Po drugie (i znacznie istotniejsze), w czasie niedawnej debaty można było niekiedy odnieść wrażenie, że poprzednio obowiązująca ustawa była dobra, a przynajmniej była możliwym do przyjęcia kompromisem (choćby dlatego, że nie wolno wymagać heroizmu od matki). Tak nie jest. Również poprzednia ustawa była niesprawiedliwa. Dyskryminowała całe kategorie dzieci (tych, u których stwierdzono wady genetyczne, poczętych w wyniku gwałtu), odmawiając im prawnej ochrony ich życia (pomijam tu przypadek konfliktu życia matki i życia dziecka, który jest bardziej złożony, jako że w grę wchodzi tu konflikt dóbr tej samej rangi). Podważała tym samym naturalny charakter prawa do życia i czyniła to prawo czymś przypadkowym. Jest bowiem rzeczą przypadku, czy ktoś spełnia kryteria włączające go we wspólnotę ludzi chronionych prawem, czy ich nie spełnia. Dlatego ustanawianie jakichkolwiek kryteriów innych niż biologiczna przynależność do gatunku ludzkiego (to kryterium spełnia zaś każda poczęta istota ludzka) godzi w samą ideę praw człowieka. Jeśli mają to być prawa naturalne, przez nikogo nie nadane, przysługujące człowiekowi z racji tego, że jest człowiekiem, to nie mogą być one przypadkowe, zależne od kryteriów ustanowionych przez innych ludzi. Stąd żadnego kompromisu w sprawie ochrony życia nie można uznać za racjonalny. A z drugiej strony: czy wolno wymagać heroizmu od dziecka, żądając od niego poświęcenia życia dlatego, by nie narazić na uszczerbek jakości życia jego rodziców?

Jakby o tym nieco zapomniano. Tymczasem nasuwa się spostrzeżenie, że obecna nowelizacja wpisana już była w logikę poprzedniej ustawy. Zgoda na jeden wyjątek pociąga za sobą, mocą swej własnej logiki, możliwość dołączenia kolejnych wyjątków. Jak mawiali średniowieczni, „plus vel minus non mutant speciem” (co można by przetłumaczyć: „mniej lub więcej nie powoduje zmiany istoty rzeczy”). Jeśli wolno zabijać dzieci kalekie, to dlaczego nie wolno czynić – zapytają zwolennicy aborcji na życzenie – tego samego w stosunku do dzieci nie chcianych z innych powodów?

Jak najbardziej słuszny jest zamysł zaskarżenia obecnej nowelizacji do Trybunału Konstytucyjnego. Powinno ono jednak obejmować wszystkie przypadki pozbawienia ochrony prawnej dzieci poczętych, a nie tylko włączone ostatnio do ustawy racje społeczne i osobiste. Jeśli bowiem przystalibyśmy na to, że poprzednia regulacja takiego zaskarżenia nie wymagała, to zgodzilibyśmy się tym samym na dyskryminację w majestacie prawa.

To prawda, nie wolno zapominać o tym, że w wyniku wprowadzenia poprzedniej ustawy zmniejszyła się liczba aborcji. To na pewno postęp w stosunku do ustawy z czasów stalinizmu. Było lepiej, ale to wcale nie znaczy, że było dobrze. Nie wolno o tym zapominać. Przypomnijmy słowa św. Pawła: „jeśli trąba brzmi niepewnie, któż będzie się przygotowywał do bitwy?” (1 Kor 14, 8).

Ostatni powód mego niepokoju jest już innej natury i ma innego adresata. Otóż wypowiedzi polityków lewicy w dyskusji nad nowelizacją ustawy o aborcji wzbudziły we mnie obawę o naszą suwerenność, a ściślej – o naszą duchową niepodległość. Pobrzmiwał w nich bowiem dobrze nam



znany serwilizm, tylko tym razem zwrócony w innym kierunku. Kiedyś dla komunistów słuszne było to, co myślano w Moskwie, dziś dla postkomunistów słuszne jest to, co myśli się w tak zwanej Europie (w obu przypadkach skutek jest ten sam, to znaczy sprawowanie władzy). „Wróciliśmy do Europy” – powiedział z ulgą po odrzuceniu senackiego weta Marek Borowski (nie pamiętając czy nie chcąc pamiętać o tym, że to właśnie ta Europa, do której mamy „wracać”, we wprowadzaniu ustaw dopuszczających zabijanie dzieci nie narodzonych szła za ustawodawstwem obowiązującym wcześniej w krajach komunistycznych). Stwierdzenie „tak jest w Europie” zwolennicy tej opcji politycznej uznają za argument na tyle silny, że nawet nie próbują obalać argumentów przeciwnych. Nie wydaje się, by dopuszczali możliwość, iż Europa może się mylić. Chciałoby się zapytać: czy nie jest to przypadkiem kolejna wersja zniewolonego umysłu?

Niech mi będzie wolno przypomnieć na koniec słowa Zygmunta Kubiaka, który w roku 1990 w eseju *Wieża z kości słoniowej* pisał, iż po czterdziestu pięciu latach naporu ideologii *Manifestu komunistycznego* nacierają na nas nowe fale i bałwany: „we wszystkich dziedzinach jest dziś najwyższym prawem dostosowanie się w każdej rzeczy do tego, co jest w tej chwili modne w zachodniej Europie”. A przecież „sprzeciw jest często konieczny, bo w dzisiejszej Europie, obok ważnych osiągnięć cywilizacyjnych, jest także wiele elementów głębokiej dekadencji moralnej, tak we wschodniej, jak i w zachodniej części Europy”.

Europa to coś więcej niż samoświadomość nawet większości jej dzisiejszych mieszkańców. Europa to kształtująca jej tożsamość ponad dwutysiącletnia tradycja. Tradycja greckiego umiłowania prawdy, rzymskiego prawa, chrześcijańskiej miłości bliźniego. Europa to również ci, którzy tę tradycję pielęgnują i pragną przekazać następnym pokoleniom. I myślę, że ta Europa oczekuje od nas czegoś więcej niż tylko powrotu do syndromu papugi.

1 listopada 1996 r.







Maria FILIPIAK

OSIEMNASTY ROK PONTYFIKATU JANA PAWŁA II\*  
16 X 1995 – 15 X 1996 r.

1995

PAŹDZIERNIK

- 17 X** – Przemówienie do biskupów z byłej Jugosławii *Szukajmy drogi braterstwa, pojednania i pokoju.*
- 18 X** – Audiencja generalna po podróży do Stanów Zjednoczonych *Ku trzeciemu tysiącleciu w wierności Chrystusowi i Jego Ewangelii.*
- 19 X** – Audiencja dla 250 włoskich kapelanów wojskowych.
- 20 X** – Homilia w czasie Mszy św. na rozpoczęcie roku akademickiego *Chrystus naszym Nauczycielem.*
- 22 X** – Wizyta duszpasterska w rzymskiej parafii św. Romana Męczennika *Modlitwa siłą duchową człowieka.*
- 23 X** – Audiencja dla uczestników XXVIII Konferencji Generalnej Organizacji Narodów Zjednoczonych do Spraw Wyżywienia i Rolnictwa (FAO) *Dobra stworzone są przeznaczone dla wszystkich ludzi.*
- 26 X** – Przemówienie do dobroczyńców i przyjaciół Fundacji Jana Pawła II *Z miłości Kościoła i Ojczyzny.*
- 27 X** – Przemówienie do uczestników sympozjum z okazji 30-lecia dekretu „Presbyterorum ordinis” *Kapłan jest człowiekiem modlitwy i Eucharystii.*
- Audiencja dla uczestników plenarnej sesji Papieskiej Rady „Cor Unum”.
- Audiencja dla uczestników 13. sesji plenarnej Papieskiej Rady do Spraw Duszpasterstwa Migrantów i Podróżnych.
- 29 X** – Homilia *Śladami Chrystusa* podczas Mszy św. beatyfikacyjnej. Beatyfikowane trzy Szwajcarki: Maria Teresa Scherer (1825-1888), Maria Bernarda Bütler (1848-1924) i Małgorzata Bays (1815-1879).

\* Kalendarium zostało opracowane na podstawie polskiej wersji „L'Osservatore Romano”.



## LISTOPAD

- 1 XI** – Msza św. podczas uroczystości Wszystkich Świętych *Światłość wieczna niech im świeci.*
- 3 XI** – Audiencja dla ministra spraw zagranicznych Władysława Bartoszewskiego.
- 5 XI** – Wizyta duszpasterska w rzymskiej parafii św. Mariusza i jego rodziny, męczenników.
- 8 XI** – Przemówienie z okazji 30. rocznicy konstytucji „Gaudium et spes” *Soborowa konstytucja „Gaudium et spes” po 30 latach.*
- 11 XI** – Audiencja dla ambasadora Brazylii przy Stolicy Apostolskiej Francisco Thompsona Floresa Netto.
- 12 XI** – List apostolski [...] na 400-lecie Unii Brzeskiej.  
– Wizyta w kościele św. Michała i Magnusa (rzymskiej wspólnoty holenderskiej) *Tajemnica świątyni i ołtarza.*
- 13 XI** – Audiencja dla ambasadora Francji przy Stolicy Apostolskiej Jeana Louisa Lucet.
- 17 XI** – Audiencja dla uczestników sesji plenarnej Papieskiej Rady do Spraw Popierania Jedności Chrześcijan.
- 19 XI** – Wizyta w rzymskiej parafii świętych Marcina i Antoniego Opata *Pan powróci w pełni swojej chwały.*
- 23 XI** – Podróż apostolska do Palermo: homilia w czasie Mszy św. z okazji III Kongresu Kościoła w Italii *Bóg będzie nas sądził z uczynków miłości.*
- 24 XI** – Przemówienie na zakończenie Synodu Biskupów ukraińskiego Kościoła grekokatolickiego *Nowa ewangelizacja i ekumenizm.*  
– Przemówienie do uczestników sesji plenarnej Kongregacji Nauki Wiary *W służbie Magisterium Kościoła.*  
– Audiencja dla biskupów grekokatolickich z Ukrainy i emigracji.
- 25 XI** – Przemówienie do uczestników X Międzynarodowej Konferencji zorganizowanej przez Papieską Radę do Spraw Duszpasterstwa Służby Zdrowia *Powołani do budowania cywilizacji miłości.*
- 26 XI** – Orędzie [...] na XI Światowy Dzień Młodzieży.  
– Homilia podczas Mszy św. na rozpoczęcie Synodu Biskupów poświęconego Libanowi *Królestwo Chrystusa jest nieprzemijające.*
- 30 XI** – Audiencja dla uczestników sesji plenarnej Kongregacji do Spraw Duchowieństwa.

## GRUDZIEŃ

- 2 XII** – Audiencja dla uczestników międzynarodowego kolokwium na temat sekularyzacji i przyszłości wiary zorganizowanego przez Papieską Radę do Spraw Kultury i Uniwersytet „Urbanianum”.



- 3 XII** – Homilia podczas kanonizacji: Karol Józef Eugeniusz de Mazenod (1782-1861), założyciel Zgromadzenia Oblatów Maryi Niepokalanej, Francuz *Spełnił swoje życie służąc Ewangelii.*
- 7 XII** – Orędzie [...] na XXXIII Światowy Dzień Modlitw o Powołania.
- 8 XII** – Homilia podczas Mszy św. w bazylice Matki Bożej Większej *Zadziwienie tajemnicą Bożego wybrania Maryi.*
- 11 XII** – Audiencja dla delegacji Ewangelicznego Kościoła Luterańskiego z Ameryki.
- 12 XII** – Msza św. dla studentów uczelni rzymskich *Dom rodzinny środowiskiem życia i miłości.*
- 13 XII** – Audiencja dla biskupów hinduskich.
- 14 XII** – Nawiązanie stosunków dyplomatycznych na szczeblu nuncjatury między Stolicą Apostolską a Republiką Mozambiku.  
– Homilia na zakończenie Synodu Biskupów poświęconego Libanowi *Liban potrzebuje pomocy wszystkich.*
- 15 XII** – Audiencja dla ambasadora Holandii przy Stolicy Apostolskiej.
- 17 XII** – Wizyta duszpasterska w parafii Matki Boskiej Królowej Apostołów *Bóg odpowiada na oczekiwania człowieka.*
- 18 XII** – Audiencja dla ambasadora Peru przy Stolicy Apostolskiej.
- 19 XII** – List [...] do katolików francuskich w związku z zaplanowaną na wrzesień podróżą do Francji.
- 20 XII** – Katecheza wygłoszona podczas audiencji generalnej *Boże Narodzenie w życiu chrześcijanina.*
- 21 XII** – Audiencja dla ambasadora Gwatemali przy Stolicy Apostolskiej.
- 22 XII** – Spotkanie z kardynałami i pracownikami Kurii Rzymskiej *Dobry Pasterz naszym wzorem w służbie Jego owczarni.*
- 23 XII** – Spotkanie opłatkowe z Polakami *Aby nasze chrześcijaństwo było dojrzałe.*
- 25 XII** – Homilia podczas Pasterki *W Nim objawia się miłość Boga do ludzkości.*  
– Orędzie „Urbi et Orbi” *Z nocy Bożego Narodzenia wylania się światłość.*
- 31 XII** – Nieszpory na zakończenie 1995 roku *Dziękujemy Panu za rok pracy w Jego Kościele.*

## 1996

## STYCZEŃ

- 1 I** – Orędzie [...] na XXIX Światowy Dzień Pokoju 1 stycznia 1996 roku (napisane 8 XII 1995) *Zapewnijmy dzieciom przyszłość w pokoju!*  
– Homilia podczas Mszy św. w uroczystość Świętej Bożej Rodzicielki *Imię Jezus znaczy: „Bóg, który zbawia“.*
- 4 I** – Przemówienie do rektorów uczelni akademickich w Polsce *W imię wspólnej miłości do prawdy.*



- 6 I** – Homilia podczas Mszy św., w czasie której Papież udzielił sakry biskupiej 14 kapłanom *W wędrówce wiary*.
- 12 I** – Audiencja dla członków delegacji prawosławnego patriarchatu Moskwy oraz Stolicy Apostolskiej.
- 13 I** – Przemówienie do korpusu dyplomatycznego akredytowanego przy Stolicy Apostolskiej *Światła i cienie współczesnego świata*.
- 20 I** – Audiencja dla prezydenta Francji Jacquesa Chiraca.
- 21 I** – Wizyta w rzymskiej parafii św. Antoniego Padewskiego *Kościół jest Chrystusowy*.
- 24 I** – Orędzie [...] na Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu 1996 r. *Współczesne środki przekazu w służbie postępu kobiety w społeczeństwie*.
- 25 I** – Homilia w czasie Mszy św. na zakończenie Tygodnia Modlitw o Jedność Chrześcijan *Szukajmy pilnie dróg zjednoczenia*.
- Orędzie [...] na Wielki Post.
- 28 I** – Wizyta w rzymskiej parafii św. Kleta *Przypatrzcie się powołaniu waszemu*.

## LUTY

- 1 II** – Audiencja dla prezydenta Meksyku Ernesto Zedillo Ponce de Leon.
- 4 II** – Wizyta w rzymskiej parafii św. Juliusza.
- 5-12 II** – Pielgrzymka do Ameryki Środkowej (Gwatemala, Nikaragua, Salwador i Wenezuela).
- 6 II** – Esquipulas (Gwatemala): homilia podczas Mszy św. w sanktuarium Czarnego Chrystusa *Na miłość Chrystusa trzeba odpowiedzieć miłością*.
- 7 II** – Managua (Nikaragua): homilia w czasie Mszy św. *Przyszłość narodów i kultur zaczyna się w rodzinie*.
- 8 II** – San Salwador (Salwador): homilia w czasie Mszy św. *Wspólnie budujcie pokój w waszej ojczyźnie*.
- 10 II** – Coromoto (Wenezuela): homilia w czasie Mszy św. *Maryja jest obecna wśród swojego ludu*.
- 11 II** – Caracas (Wenezuela): homilia w czasie Mszy św. *Odpowiedzialność chrześcijan za ewangelizację społeczeństwa*.
- Caracas (Wenezuela): spotkanie z młodzieżą *Chrystus nigdy was nie zawiedzie*.
- Orędzie [...] na IV Światowy Dzień Chorego 1996 r. (napisane 11 XI 1995).
- 14 II** – Audiencja generalna *Najważniejsze etapy pielgrzymki*.
- 16 II** – Przemówienie do uczestników spotkania poświęconego Wielkiemu Jubileuszowi Roku 2000 *Opatrznościowe wydarzenie w życiu Kościoła*.
- 17 II** – Audiencja dla uczestników kongresu poświęconego bioetyce *Na straży życia ludzkiego*.



- 18 II** – Wizyta w rzymskiej parafii św. Wincentego Pallottiego.
- 21 II** – Homilia podczas Mszy św. w bazylice św. Sabiny *Nawracajcie się i wierście Ewangelii.*
- 22 II** – Konstytucja apostolska *Universi dominici gregis* [...] o wakacie Stolicy Apostolskiej i wyborze Biskupa Rzymskiego.  
– Przemówienie do duchowieństwa diecezji rzymskiej *Świat patrzy na Rzym i wiele oczekuje od Rzymu.*
- 25 II** – Wizyta w rzymskiej parafii Najświętszej Maryi Panny Przyczyny Naszej Radości.

## MARZEC

- 3 III** – Wizyta w rzymskiej parafii św. Bibiany.
- 4 III** – Audiencja dla organizatorów akcji humanitarnej na rzecz dzieci chorych na AIDS bądź zagrożonych tą chorobą.
- 7 III** – Audiencja dla uczestników sesji plenarnej Papieskiej Rady do Spraw Środków Społecznego Przekazu *Ewangelizacja przez środki społecznego przekazu.*
- 8 III** – Do uczestników kongresu zorganizowanego przez Papieską Radę do Spraw Rodziny *Dobro rodziny a ekonomia.*
- 10 III** – Wizyta w rzymskiej parafii błogosławionego Josemarii Escrivy de Balaguera.
- 11 III** – Audiencja dla przedstawicieli międzynarodowej organizacji żydowskiej „Synowie Przymierza”.
- 13 III** – Telegram przesłany na ręce prezydenta Egiptu Hosni Mubaraka do uczestników międzynarodowego szczytu w Sharm-El-Sheikh na temat walki z terroryzmem.
- 17 III** – List [...] do kapłanów na Wielki Czwartek 1996 r.  
– Homilia podczas beatyfikacji: Daniel Comboni (1831-1881), Włoch, założyciel pierwszego włoskiego czasopisma misyjnego „Annali del Buon Pastore”, założyciel instytutów zakonnych (Misjonarze Kombonianie Serca Jezusowego i Siostry Misjonarki z Werony); Gwidon Maria Conforti (1865-1931), Włoch, biskup Parmy *Nieśli Ewangelię ludziom nie znającym Chrystusa.*
- 19 III** – Przesłanie do Kościoła w Rwandzie.
- 22 III** – Przesłanie do uczestników kursu zorganizowanego przez Penitencjarię Apostolską *Sakrament pokuty wielkim darem Bożego miłosierdzia.*  
– Przemówienie do uczestników drugiej sesji plenarnej Papieskiej Akademii Nauk Społecznych *Człowiek ma prawo do pracy.*
- 25 III** – Posynodalna adhortacja apostolska *Vita consecrata* [...] o życiu konsekrowanym i jego misji w Kościele i w świecie.
- 28 III** – Przemówienie do grupy polityków i burmistrzów z Bośni i Hercegowiny *Stolica Apostolska jest zawsze blisko was.*



- 30 III** – Wizyta w Colle di Val d'Elsa oraz Sienie (region Toskania).  
 – Colle di Val d'Elsa: spotkanie z pracownikami fabryki kryształów *O nową kulturę pracy*.  
 – Rozważania przed modlitwą Anioł Pański (Siena) *Maryja waszą matką*.  
 – Siena: homilia podczas Mszy św. *Nie lękajcie się przyjąć Chrystusa do waszych domów*.
- 31 III** – Homilia podczas Mszy św. (Niedziela Palmowa) w czasie obchodów XI Światowego Dnia Młodzieży *Chrystus wzywa młodych do głoszenia Ewangelii*.

## KWIECIEŃ

- 1 IV** – Audiencja dla czterech tysięcy studentów, uczestników XXIX Międzynarodowego Spotkania Uniwersyteckiego (UNIV '96).
- 2 IV** – Przemówienie do komendantów policji krajów należących do Unii Europejskiej *Ochroniać ład publiczny i prawa człowieka*.
- 4 IV** – Homilia podczas Mszy św. w Wielki Czwartek *Wybrani do świętej posługi Ludowi Bożemu*.  
 – Homilia podczas Mszy św. Wieczery Pańskiej w bazylice św. Jana na Lateranie *Eucharystia źródłem prawdziwego życia dla Kościoła i świata*.
- 7 IV** – Orędzie wielkanocne „Urbi et Orbi” [...] *Miłość zwyciężyła nienawiść*.
- 13 IV** – Audiencja dla Rodzin Katyńskich *Pamięć i przebaczenie*.
- 14 IV** – Podróż apostolska do Tunezji.  
 – Homilia podczas Mszy św. w katedrze w Tunisie *Bądźcie zaczynem jedności i solidarności*.  
 – Spotkanie z Konferencją Episkopatu Afryki Północnej (CERNA) *Dialog, świadectwo, współpraca*.  
 – Spotkanie z przedstawicielami środowisk politycznych, kulturalnych i religijnych *Razem tworzyć wspólne dobro*.
- 15 IV** – Przemówienie do głównego rabina Rzymu *W duchu przyjaźni i wzajemnego zrozumienia*.
- 17 IV** – Audiencja generalna po podróży do Tunezji *Na drodze do wielkiego jubileuszu*.
- 18 IV** – List apostolski [...] na 350-lecie Unii Użhorodzkiej.
- 19 IV** – Audiencja dla księcia Hassana Bin Talala, następcy tronu królestwa Jordanii.
- 20 IV** – Audiencja dla czterdziestu biskupów z Bliskiego Wschodu.  
 – Przesłanie do uczestników międzynarodowego kolokwium islamsko-chrześcijańskiego.
- 21 IV** – Wizyta w rzymskiej parafii św. Magdaleny z Canossy.
- 23 IV** – Przesłanie [...] do uczestników kongresu zorganizowanego z okazji pierwszej rocznicy ogłoszenia encykliki „Evangelium vitae” *Twórzmy kulturę życia*.



- 28 IV** – Udzielenie święceń kapłańskich trzydziestu ośmiu diakonom podczas obchodów Światowego Dnia Modlitw o Powołania Kapłańskie *Idźcie w ślady Dobrego Pasterza*.

## M A J

- 3 V** – Przemówienie do uczestników plenarnej sesji Kongregacji do Spraw Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów *Prawdziwa i głęboka odnowa liturgiczna*.
- 4-5 V** – Wizyta duszpasterska w diecezji Como.
- 5 V** – Como: przemówienie do świata pracy *Praca integralną częścią powołania i misji człowieka*.
- Como: spotkanie z młodzieżą *Bądźcie nieugięci, gdy trzeba bronić prawdy*.
- Como: homilia w czasie Mszy św. dla regionu Lombardii *Nowa ewangelizacja i świadectwo wiary*.
- 7 V** – Audiencja dla przedstawicieli mieszkańców Warszawy *To miasto żyło zawsze wiarą*.
- 8 V** – List [...] do kardynała Eduardo F. Pironio z okazji seminarium zorganizowanego w dniach 13-16 maja w Częstochowie *Znaczenie Światowych Dni Młodzieży*.
- 9 V** – Przemówienie do uczestników kongresu zorganizowanego przez Papieską Radę do Spraw Rodziny i Instytut Studiów nad Małżeństwem i Rodziną *Duszpasterstwo rodzin wielką troską Kościoła*.
- Telegram [...] do prezydenta Lecha Wałęsy z okazji otrzymania nagrody „Path to Peace”.
- 11 V** – Przemówienie do uczestników zgromadzenia ogólnego Naczelnej Rady Papieskich Dzieł Misyjnych *Świat pragnie Chrystusa i Jego miłości*.
- 12 V** – Homilia podczas Mszy św. beatyfikacyjnej sześciorga sług Bożych: kard. Alfred Ildefons Schuster (1880-1954), Bawarczyk; ks. Filip Smaldone (1848-1923), Włoch, założyciel domu dla głuchoniemych; o. January Maria Sarnelli (1702-1744), Włoch; s. Maria Rafaela Cimatti (1861-1945), Włoszka; s. Kandyda Maria od Jezusa Cipitria y Barriola (1845-1912), Hiszpanka; s. Maria Antonina Bandrés y Elósegui (1898-1919), Hiszpanka *Świętość to pełnia życia*.
- 17-19 V** – Podróż apostolska do Słowenii.
- 18 V** – Stažice (Lublana): homilia podczas Mszy św. *Nie lękajcie się Chrystusa, nie lękajcie się Kościoła*.
- Postojna k. Lublany: przemówienie do młodzieży *Trwajcie w wierze, nadziei i miłości*.
- 19 V** – Maribor: homilia podczas Mszy św. *Nasza epoka domaga się ludzi świętych*.
- Maribor: przemówienie do przedstawicieli świata nauki i sztuki *Dialog chrześcijaństwa z kulturą*.



- 22 V** – Watykan: przemówienie podczas audiencji generalnej po podróży do Słowenii *Wydarzenie doniosłe dla historii całego narodu.*
- 23 V** – Homilia podczas Mszy św. dla pielgrzymów z diecezji bielsko-żywieckiej *Sprawa Boża winna jednoczyć wspólnotę Kościoła.*
- 24 V** – Przemówienie do uczestników międzynarodowego sympozjum nt. „«Evangelium vitae» a prawo” *Nienaruszalne prawa istoty ludzkiej.*
- 25 V** – Homilia podczas Mszy św. na placu Świętego Piotra w wigilię Zesłania Ducha Świętego *Misje ewangelizacyjne Rzymu.*
- 28 V** – Orędzie [...] na Światowy Dzień Misyjny 1996 roku *Wiara i działalność misyjna Kościoła.*
- List [...] do biskupa Liège Alberta Houssiau z okazji 750-lecia święta Bożego Ciała.
- 31 V** – Utworzenie w Polsce metropolii obrządku bizantyjsko-ukraińskiego (grekokatolickiego) – nadanie jej nazwy przemysko-warszawska oraz diecezji wrocławsko-gdańskiej.

## CZERWIEC

- 2 VI** – Homilia podczas Mszy św. kanonizacyjnej: Jan Gabriel Perboyre (1802-1840), Francuz, kapłan ze Zgromadzenia Księża Misjonarzy św. Wincentego à Paulo; Idzi Maria od św. Józefa Pontillo (1729-1812), Włoch, brat Zakonu Braci Mniejszych; Jan Grande Román (1546-1600), Hiszpan, brat z Zakonu Szpitalnego św. Jana Bożego *Chwałą Boga żywy człowiek.*
- 4 VI** – Spotkanie z członkami Głównego Komitetu Wielkiego Jubileuszu Roku 2000 *Jezus Chrystus jest sercem Kościoła.*
- 8 VI** – Wizyta duszpasterska w instytucie Villa Nazareth.
- 10 VI** – Przyjęcie „Księgi zgonów z Auschwitz”.
- 15 VI** – Przesłanie na IX Międzynarodowy Dzień Walki z Narkomanią i Nielegalnym Handlem Narkotykami *Dramat narkomanii.*
- 18 VI** – Ogłoszenie tematu XXIX Światowego Dnia Pokoju „Przebacz, a znasz pokój”.
- Przemówienie do przybyłych z Czech *Otwarcie i bez lęku dawajcie świadectwo waszej wierze.*
- 21-23 VI** – Podróż apostolska do Niemiec.
- 21 VI** – Paderborn: przemówienie na lotnisku *Nie pozwólcie zgasnąć Bożemu światłu w swoich sumieniach.*
- 22 VI** – Paderborn: homilia podczas Mszy św. na lotnisku wojskowym *Wiara chrześcijańska duszą Europy.*
- Paderborn: przemówienie do przedstawicieli Kościołów ewangelickich *Musimy usuwać bariery i dążyć do pełniejszej komunii.*
- Paderborn: ekumeniczna Liturgia Słowa *Obowiązek ewangelizacji spoczywa na wszystkich chrześcijanach.*



- Paderborn: spotkanie z Niemiecką Konferencją Episkopatu *Konieczny jest rozwój ducha misjonarskiego.*
- 23 VI** – Berlin: homilia podczas beatyfikacji dwóch niemieckich męczenników hitleryzmu: ks. Bernhard Lichtenberg (1875-1943) oraz Karl Leisner (1915-1945) *Odnieśli zwycięstwo przez wiarę.*
- Berlin: spotkanie z Centralną Radą Żydów *Żydzi i chrześcijanie muszą bronić godności wszystkich ludzi.*
- Berlin: ceremonia pożegnalna przed Bramą Brandenburską *Człowiek jest powołany do wolności.*
- 26 VI** – Audiencja generalna po podróży *W kierunku porozumienia i zbratania narodów.*
- 28 VI** – Przemówienie do uczestników sympozjum zorganizowanego przez Watykańskie Obserwatorium Astronomiczne *Zrozumieć wszechświat i człowieka.*
- 29 VI** – Homilia podczas Mszy św., w czasie której Papież nałożył paliusze trzydziestu nowym metropolitom *U źródeł wiary Kościoła.*
- Przemówienie do delegacji ekumenicznego patriarchatu Konstantynopola *Duchowa pielgrzymka katolików i prawosławnych ku jubileuszowi.*

## LIPIEC

- 6 VII** – Homilia wygłoszona z okazji 400-lecia Unii Brzeskiej podczas nabożeństwa moleben w bazylice watykańskiej *Jedność Wschodu i Zachodu sprawą całego Kościoła.*
- 7 VII** – Homilia podczas obchodów 400-lecia Unii Brzeskiej *Chrystus pragnie, aby wszyscy stanowili jedno.*
- Rozważania przed modlitwą Anioł Pański *Bogactwo Kościoła Wschodu i Zachodu.*

## SIERPIEŃ

- 1 VIII** – Przesłanie z okazji V Światowego Kongresu Filozofii Chrześcijańskiej.
- 10 VIII** – Przemówienie do uczestników międzynarodowego kolokwium nt. „Oświecenie dzisiaj” *Nowe spojrzenie na zjawisko oświecenia.*
- 15 VIII** – Orędzie [...] na XII Światowy Dzień Młodzieży 1997.
- Przesłanie [...] na XII Międzynarodowy Kongres Mariologiczny na Jasnej Górze w Częstochowie.
- Przesłanie [...] na XIX Międzynarodowy Kongres Maryjny na Jasnej Górze w Częstochowie.
- 20 VIII** – Do uczestników sympozjum slawistów nt. „Współcześni Słowianie wobec własnych tradycji, mitów i fobii kulturowych“.
- 30 VIII** – Przemówienie do delegacji Związku Harcerstwa Polskiego *Harcerska odpowiedzialność.*



## WRZESIEŃ

- 1 IX** – Przemówienie do polskich pielgrzymów *Nie wolno zabijać bezbronnych dzieci.*
- 3 IX** – Orędzie [...] na Światowy Dzień Migranta 1997 r. *Wiara człowieka powinna działać przez miłość* (napisane 21 VIII).
- 6-7 IX** – Pielgrzymka apostolska na Węgry.
- 6 IX** – Pannonhalma: uroczyste nieszpory z okazji 1000-lecia opactwa *Aby Bóg był uwielbiony we wszystkim.*
- 7 IX** – Győr: homilia *Patrzcie z ufnością w przyszłość.*  
– Győr: spotkanie z Episkopatem Węgier *Bądźcie odważnymi głosicielami Bożej Ewangelii.*
- 11 IX** – Audiencja generalna po podróży na Węgry *Po ścieżkach „czasu Kościoła”.*
- 13 IX** – Spotkanie z grupą biskupów indonezyjskich.
- 17 IX** – Audiencja dla członków Wyższego Instytutu Sztabu Generalnego Sił Obronnych Wspólnoty Europejskiej.
- 19-22 IX** – Podróż apostolska do Francji.
- 19 IX** – Tours: spotkanie z przedstawicielami władz państwowych *Wartości, które Kościół głosi, są fundamentem społeczeństwa.*  
– Saint-Laurent-sur-Sèvre: spotkanie z młodzieżą i mieszkańcami miasta *Pozostańcie wierni Chrystusowi.*  
– Saint-Laurent-sur-Sèvre: nieszpory *Życie konsekrowane darem dla Kościoła.*
- 20 IX** – Sainte-Anne d’Auray: homilia *Bądźcie budowniczymi Kościoła wśród nowych pokoleń.*  
– Sainte-Anne d’Auray: spotkanie z młodymi małżeństwami z dziećmi *Życie małżeńskie i rodzinne dzisiaj.*
- 21 IX** – Tours: homilia podczas Mszy św. z okazji 1600. rocznicy śmierci św. Marcina *Służba bliźnim drogą do Boga.*  
– Tours: spotkanie z ludźmi „zranionymi przez życie” *Ubodzy i cierpiący wizerunkiem Chrystusa.*
- 22 IX** – Reims: homilia podczas Mszy św. z okazji 1500. rocznicy chrztu króla Chlodwiga *Przypatrzcie się powołaniu waszemu.*  
– Reims: spotkanie z Konferencją Episkopatu Francji *Jubileusz roku 2000 nagłym wezwaniem do ewangelizacji.*  
– Reims: spotkanie z osobami pracującymi w duszpasterstwie *Ku pogłębieniu i wzbogaceniu wiary.*  
– Reims: ceremonia pożegnania na lotnisku *Umacniajcie ideały wolności, równości i braterstwa.*
- 25 IX** – Audiencja generalna po podróży do Francji *Śladami chrześcijaństwa Europy.*
- 26 IX** – Przesłanie do uczestników II Konferencji Międzywyznaniowej w Mińsku *Usiłujcie zachować jedność.*



## PAŹDZIERNIK

- 6 X** – Homilia podczas beatyfikacji szesnastu sług Bożych: Maria Anna Moggas Fontcuberta (1827-1886), Hiszpanka, założycielka Zgromadzenia Sióstr Franciszkanek Tercjarek Matki Boskiego Pasterza; Marcelina Darowska (1827-1911), Polka, współzałożycielka Zgromadzenia Sióstr Niepokalanego Poczęcia Najświętszej Maryi Panny; Edmund Ignacy Rice (1762-1844), Irlandczyk; Wincenty Lewoniuk i dwunastu towarzyszy, Polacy (męczennicy podlascy, unicy zabici przez Kozaków w 1874 r.)  
*Naśladujmy ich wierność i odwagę.*
- 6-15 X** – Ojciec Święty przebywa w Klinice im. Agostino Gemelli.
- 15 X** – Ogłoszenie tematu XXXI Światowego Dnia Środków Społecznego Przekazu „Głosić Jezusa – Drogę, Prawdę i Życie”.







Maria FILIPIAK

## WZORY OSOBOWE

### Bibliografia wypowiedzi Jana Pawła II z lat 1978-1996

#### Wykaz skrótów

IGP – *Insegnamenti di Giovanni Paolo II* [Città del Vaticano]

I (1978), ss. 477	IX (1986) t. 1, ss. 2204
II (1979) [t. 1], ss. 1729	IX (1986) t. 2, ss. 2242
II (1979) t. 2, ss. 1574	X (1987) t. 1, ss. 1482
III (1980) t. 1, ss. 1983	X (1987) t. 2, ss. 2582
III (1980) t. 2, ss. 1869	X (1987) t. 3, ss. 1812
IV (1981) t. 1, ss. 1292	XI (1988) t. 1, ss. 1073
IV (1981) t. 2, ss. 1313	XI (1988) t. 2, ss. 2625
V (1982) t. 1, ss. 1376	XI (1988) t. 3, ss. 1405
V (1982) t. 2, ss. 2497	XI (1988) t. 4, ss. 2317
V (1982) t. 3, ss. 1751	XII (1989) t. 1, ss. 1945
VI (1983) t. 1, ss. 1730	XII (1989) t. 2, ss. 1783
VI (1983) t. 2, ss. 1496	XIII (1990) t. 1, ss. 1885
VII (1984) t. 1, ss. 2016	XIII (1990) t. 2, ss. 1888
VII (1984) t. 2, ss. 1708	XIV (1991) t. 1, ss. 1983
VIII (1985) t. 1, ss. 2081	XIV (1991) t. 2, ss. 1619
VIII (1985) t. 2, ss. 1683	XV (1992) t. 1, ss. 2147
	XV (1992) t. 2, ss. 1119
	XVI (1993) t. 1, ss. 1855.
	XVI (1993) t. 2, ss. 1725.
	XVII (1994) t. 1, ss. 1367.

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 II, 2 – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, II (1979) t. 2, Poznań 1992, ss. 753

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. *Świetlany przykład św. Stanisława Kostki* (Do młodzieży, 15 XI), NP I, s. 71-72; toż: *Il luminoso esempio di San Stanislao Kostka*, IGP I, s. 156-158.

2. *Cnota męstwa* (Audiencja generalna, 15 XI), NP I, s. 72-75; toż: *La virtù della fortezza*, IGP I, s. 159-162.

3. *Siostry zakonne światłością Kościoła i ludzkości* (Do przełożonych generalnych, 16 XI), NP I, s. 75-77; toż: *Le religiose, luce per la Chiesa e per l'umanità*, IGP I, 165-168.

#### 1979

4. *Świadectwo wiary świętego Stanisława* (List apostolski do Kościoła w Polsce „Rutilans agmen”, 12 V), NP II, 1, s. 474-477; toż: *Lettera apostolica per il IX Centenario di San Stanislao*, IGP II, 1, s. 1095-1101.

5. *Aktualność orędzia św. Filipa Neri* (Homilia, 26 V), NP II, 1, s. 566-569; toż: *Attualità del messaggio di San Filippo Neri*, IGP II, 1, s. 1320-1324.

6. *Cenna spuścizna duchowa św. Jana Nepomucena* (List do arcybiskupa Pragi, 29 V), NP II, 1, s. 575-577; toż: *Preziosa eredità spirituale di San Giovanni Nepomuceno*, IGP II, 1, s. 1338-1342.

7. *Świadectwo ewangeliczne w postudze kapłańskiej* (Do kapłanów, 6 VI), NP II, 1, s. 659-664; toż: *La testimonianza evangelica nel ministero sacerdotale*, IGP II, 1, s. 1459-1463.

8. *Apostołowie Piotr i Paweł świadkami miłości Chrystusa* (Audiencja generalna, 27 VI), NP II, 1, s. 765-768; toż: *Gli apostoli Pietro e Paolo testimoni dell'amore di Cristo*, IGP II, 1, s. 1627-1630.

9. *W genialnej katechezie konsekwentne świadectwo wiary* (Homilia w czasie beatyfikacji Enrique de Ossó y Cervello, 14 X), NP II, 2, s. 373-376; toż: *In una geniale catechesi la coerente testimonianza della fede*, IGP II, 2, s. 748-753.

10. *„Podziękowanie” Kościoła powszechnego za waszą pracę ewangelizacyjną* (Do biskupów, 23 X), NP II, 2, s. 415-418; toż: *Il „grazie” della Chiesa universale per la vostra opera di evangelizzazione*, IGP II, 2, s. 832-837.



11. *Święty Karol wzorem biskupiego postugiwania* (Anioł Pański, 4 XI), NP II, 2, s. 500-502; toż: *Preghiamo per chi soffre persecuzioni a causa di Cristo*, IGP II, 2, s. 1036-1038.

1980

12. *Patres Ecclesiae* (List apostolski na 1600-lecie śmierci świętego Bazylego, 9 I), NP III, 1, s. 23-35; toż: *“Patres Ecclesiae”*, IGP III, 1, s. 51-87.

13. *Odnaleźć sens życia na miarę św. Benedykta* (Homilia, Nursja, 23 III), NP III, 1, s. 281-284; toż: *Ritrovare il senso della vita sul modello di san Benedetto*, IGP III, 1, s. 681-687.

14. *Świat potrzebuje świadków Ewangelii* (Do reprezentantów ugrupowań katolickich Wybrzeża Kości Słoniowej, 11 V), NP III, 1, s. 577-579; toż: *Il mondo ha bisogno di testimoni del Vangelo*, IGP III, 1, s. 1323-1327.

15. *Miłość i duch poświęcenia torują drogę Ewangelii* (Homilia ku czci bł. Ancheta, São Paulo, 3 VII), NP III, 2, s. 33-37; toż: *Amore e spirito di sacrificio fanno avanzare il Vangelo*, IGP III, 2, s. 63-69.

16. *Widzialni świadkowie Kościoła w świecie coraz bardziej pozbawionym sacram* (Do zakonnic w São Paulo, 3 VII), NP III, 2, s. 38-42; toż: *Testimoni visibili della Chiesa in un mondo sempre più dissacrato*, IGP III, 2, s. 72-79.

17. *Św. Bernardyn – wzór człowieka, zakonnika, apostoła* (Orędzie do biskupa i do wiernych w Massa Marittima, 7 IX), NP III, 2, s. 303-306; toż: *San Bernardino: un modello di uomo, di religioso, di apostolo*, IGP III, 2, s. 567-572.

18. *Wraz ze św. Benedyktem przeciwko każdej formie zniewolenia* (Subiaco, 28 IX), NP III, 2, s. 396-401; toż: *Operare come San Benedetto contro ogni forma di schiavitù*, IGP III, 2, s. 743[15]-743[23].

19. *Św. Benedykt – człowiek Boży na nowo ukazuje całość Ewangelii* (Homilia, 28 IX), NP III, 2, s. 404-407; toż: *San Benedetto, uomo di Dio, ripropone la totalità del Vangelo*, IGP III, 2, s. 743[29]-743[33].

20. *Kapłan, zakonnica i świecki potwierdzają, że wszyscy jesteśmy powołani do świętości* (Homilia podczas beatyfikacji księdza Luigi Orione, siostry Marii Anny Sala i Bartolo Longo, 26 X), NP III, 2, s. 524-527; toż: *Un sacerdote, una religiosa e un laico confermano che tutti siamo chiamati alla santità*, IGP III, 2, s. 986-992.

1981

21. *Patronowie wspólnego dziedzictwa kontynentu europejskiego* (Uroczystość świętych Cyryla i Metodego, 14 II), NP IV, 1, s. 145-147; toż: *L'Evangelizzazione è l'identità più profonda della Chiesa*, IGP IV, 1, s. 293-297.



22. *Beatyfikacja* (Homilia podczas beatyfikacji Lorenzo Ruiza i towarzyszy, 18 II), NP IV, 1, s. 183-187; toż: *Morire per la fede è un dono per alcuni, vivere di fede è una chiamata per tutti*, IGP IV, 1, s. 374-381.

23. *Przykład wierności Chrystusowi dla wszystkich* (Homilia, 26 II), NP IV, 1, s. 275-277; toż: *Un esempio per tutti di fedeltà a Cristo*, IGP IV, 1, s. 560-564.

24. *Św. Franciszek uczy nas miłości do Chrystusa i Kościoła* (Przemówienie radiowe, 2 X), NP IV, 2, s. 130-132; toż: *Frate Francesco ci insegna il grande amore per Cristo e per la Chiesa*, IGP IV, 2, s. 322-325.

25. *Świadkowie miłości Boga i braci* (Homilia podczas beatyfikacji: Alain de Solminihae, Luigi Scrosoppi, Erminio Filippo Pampuri, Claudine Thévenet, Maria Repetto, 4 X), NP IV, 2, s. 137-141; toż: *È messaggio di gioia cristiana l'amore verso Dio e verso i fratelli*, IGP IV, 2, s. 339-346.

1982

26. „*Biedaczyna*”, który obdarował nas najszczodrzej (Homilia, 12 III), ORpol. 3(1982) nr 4, s. 13; toż: *Francesco, impedisci la caduta del tuo popolo!*, IGP V, 1, s. 833-839.

27. *Lekcja życia Brata Antoniego* (Spotkanie ze wspólnotą franciszkańską, 12 V), ORpol. 3(1982) nr 5, s. 5-6; toż: *Continue l'opera di San'Antonio testimoniando ed annunciando il Vangelo*, IGP V, 2, s. 1508-1517.

28. *Nowy punkt odniesienia dla naszego świadectwa* (Homilia podczas Mszy św. beatyfikacyjnej: Maria Angela Astorch, Marie-Anne Rivier, Petrus Donders, Marie-Rose Durocher, André Bessette, 23 V), ORpol. 3(1982) nr 7-8, s. 15-16; toż: *Segni rivelatori della presenza di Dio tra gli uomini*, IGP V, 2, s. 1812-1819.

29. *Potrzebne jest wasze żywe świadectwo* (Do zakonników, Londyn, 29 V), ORpol. 3(1982) nr 6, s. 10; toż: *La città secolare ha bisogno della vostra testimonianza vivente*, IGP V, 2, s. 1922-1932.

30. *Święty Kryspin, pokorny brat kwestarz z Viterbo* (Homilia podczas kanonizacji, 20 VI), ORpol. 3(1982) nr 7-8, s. 17; toż: *Dalla vita umile nascosta di Crispino un messaggio per l'umanità di oggi*, IGP V, 2, s. 2370-2374.

31. *Męczennik miłości* (Homilia podczas kanonizacji Maksymiliana M. Kolbego, 10 X), ORpol. 3(1982) nr 9, s. 1, 4; toż: *Il sacrificio di tutta la sua vita sigillata con la morte di martire per un fratello*, IGP V, 3, s. 753-759.

32. *Ojciec Matteo Ricci – twórca pomostu pomiędzy Kościołem a chińską kulturą* (Przemówienie do uczestników sesji naukowej z okazji czterechsetlecia rozpoczęcia misji Matteo Ricci w Chinach, 25 X), ORpol. 3(1982) nr 10, s. 10; toż: *Padre Ricci stabilì tra la Chiesa e la cultura Cinese un ponte che appare ancora solido e sicuro*, IGP V, 3, s. 921-930.



33. *Akt ku czci świętego Jana od Krzyża* (Liturgia słowa, Segovia, 4 XI), ORpol. 4(1983) nr 2, s. 27; toż: *Grande maestro dei sentieri che conducono all'unione con Dio*, IGP V, 3, s. 1137-1144.

## 1983

34. *Jesteście tymi, którzy mają kształtować ludzi wolnych* (Do nauczycieli i wychowawców, León, 4 III), ORpol. 4(1983) nr 3, s. 27; toż: *Consideratevi continuatori di una secolare e feconda opera educativa*, IGP VI, 1, s. 561-566.

35. *Święty Józef, człowiek pracy i modlitwy* (Homilia, Termoli, 19 III), ORpol. 4(1983) nr 3, s. 5, 29; toż: *San Giuseppe lavoratore uomo di fede e di preghiera*, IGP VI, 1, s. 759-765.

36. *Był spowiednikiem* (Homilia podczas Mszy św. kanonizacyjnej o. Leopolda Mandicia, 16 X), ORpol. 4(1983) nr 10, s. 3; toż: *Testimoniare che Dio è amore nella storia dell'uomo e del mondo*, IGP VI, 2, s. 787-792.

37. *Błogosławiona z Galilei* (Homilia podczas beatyfikacji s. Marii od Jezusa Ukrzyżowanego, 13 XI), ORpol. 4(1983) nr 11, s. 3; toż: *La legge dell'amore e della fratellanza fondamento dei rapporti internazionali*, IGP VI, 2, s. 1071-1075.

## 1984

38. *Błogosławiony Fra Angelico – sztuka jako droga doskonałości* (Homilia, 18 II), ORpol. 5(1984) nr 3, s. 25; toż: *L'Angelico proclamato patrono degli artisti*, IGP VII, 1, s. 429-436.

39. *Żyła w cieniu Krzyża* (Homilia podczas kanonizacji Paoli Frassinetti, 11 III), ORpol. 5(1984) nr 3, s. 15; toż: *Il santo padre esalta Paola Frassinetti frutto maturo della redenzione di Cristo*, IGP VII, 1, s. 673-677.

40. *Pozostał ostoją i światłem* (Homilia, Arona (miejsce urodzenia św. Karola, 4 XI), ORpol. 5(1984) nr 11-12, s. 14; toż: *San Carlo Borromeo, grande pastore della Chiesa milanese, si è lasciato guidare da Cristo buon pastore del gregge*, IGP VII, 2, s. 1158-1164.

41. *Bóg – wszystkim we wszystkich* (Homilia podczas beatyfikacji Józefa Manyanet, o. Daniela Brattier, s. Elżbiety od Trójcy Świętej, 25 XI), ORpol. 5(1984) nr 11-12, s. 4; *I tre nuovi beati: guide sicure in un mondo di incertezze e di oscurità*, IGP VII, 2, s. 1300-1304.

## 1985

42. *Nieugięty papież, święty Grzegorz VII* (Homilia, Salerno, 26 V), ORpol. 6(1985) nr 4-5, s. 25-26; toż: *La riforma gregoriana, grandiosa opera di purificazione e di liberazione della Chiesa*, IGP VIII, 1, s. 1657-1663.



43. *Pierwsza beatyfikowana córka waszej ziemi* (Homilia podczas beatyfikacji zairskiej zakonnicy Klementyny Anwarite Nengapeta, Kinszasa, 15 VIII), ORpol. 6(1985) nr 9, s. 20-21; toż: *Suor Anuarite Nengapeta è il primo frutto perfetto della grazia del Battesimo nella terra zairese*, IGP VIII, 2, s. 405-412.

44. *Wierna aż do śmierci* (Homilia podczas Mszy św. o bł. Anwarite Nengapete, Lubumbashi, 16 VIII), ORpol. 6(1985) nr 9, s. 25-26; toż: *Il sangue di Anuarite ha fecondato la primo evangelizzazione la Beatificazione illumina il futuro cammino apostolico*, IGP VIII, 2, s. 436-444.

## 1986

45. *Zawsze trzeba bardziej słuchać Boga niż ludzi* (Homilia podczas kanonizacji Francesco Antonio Fasaniego, 13 IV), ORpol. 7(1986) nr 4, s. 23; toż: *Fedele all'integrità della dottrina, instancabile apostolo del confessionale*, IGP IX, 1, s. 1015-1019.

46. *Wasz święty założyciel Wincenty Pallotti* (Homilia podczas Mszy św. przy grobie Wincentego Pallottiego, Rzym, 22 VI), ORpol. 7(1986) nr 8, s. 16; toż: *Vincenzo Pallotti: un prete che si è aperto all'amore*, IGP IX, 1, s. 1894-1899.

47. *Wielki konwertyta* (Do uczestników Kongresu w 1600-lecie nawrócenia św. Augustyna, 17 IX), ORpol. 7(1986) nr 9, s. 11; toż: *Agostino d'Ippona: padre comune e maestro della civiltà cristiana*, IGP IX, 2, s. 640-646.

48. *Kapłan w duchu Ewangelii* (Homilia podczas beatyfikacji o. Antoniego Chevrier, Lyon, 4 X), ORpol. 7(1986) nr 10, s. 21-22; toż: *Il dramma universale della povertà rende attuale la grandezza del „piccolo” Antonio Chevrier*, IGP IX, 2, s. 808-819.

49. *Święty biskup – Franciszek Salezy* (Spotkanie z biskupami Francji, 6 X), ORpol. 7(1986) nr 11-12, s. 25-26; toż: *Di fronte ai troppi attentati alla vita e alla dignità dobbiamo essere, come Francesco di Sales, autori di pace*, IGP IX, 2, s. 928-933.

## 1987

50. *Powołaniem Chile jest porozumienie* (Homilia podczas beatyfikacji s. Teresy de los Andes, Santiago, 3 IV), ORpol. 8(1987) nr 4, s. 24-25; toż: *Il messaggio di riconciliazione di Suor Teresa de los Andes*, IGP X, 1, s. 1018-1027.

51. *Świadectwo błogosławionej Edyty Stein, siostry Teresy Benedykty od Krzyża – męczennicy* (Homilia podczas beatyfikacji Edyty Stein, Kolonia, 1 V), ORpol. 8(1987) nr 7, s. 22-23; toż: *Edith Stein: in lei la sintesi drammatica del nostro secolo ma anche la sintesi di una verità piena e al di sopra dell'uomo*, IGP X, 2, s. 1485-1494.

52. *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 predicativa*, IGP X, 2, s. 1507-1513.



53. *Odważny świadek prawdy i apostoł miłości* (Homilia podczas beatyfikacji o. Ruperta Mayera, Monachium, 3 V), ORpol. 8(1987) nr 8, s. 19-20; toż: *Rupert Mayer, un deciso ed impavido difensore della verità della fede e dei diritti della Chiesa*, IGP X, 2, s. 1552-1562.

54. *Chrystus stał się dla nich „bramą” świętości* (Homilia podczas beatyfikacji kard. C. Ferrari, L. Z. Moreau, o. P. F. Jameta, s. B. Frassinello, 10 V), ORpol. 8(1987) nr 6, s. 9; toż: *Cristo è la porta della santità*, IGP X, 2, s. 1647-1653.

55. *Bądźcie godni świadectwa, które zostawił ojciec Pio* (Homilia, 23 V), ORpol. 8(1987) nr 6, s. 10; toż: *Con la preghiera del Cenacolo portiamo nel mondo la testimonianza dello Spirito di verità e di amore*, IGP X, 2, s. 1759-1763.

56. *Przypatrzcie się, bracia, powołaniu waszemu* (Homilia podczas beatyfikacji Karoliny Kózkówny, Tarnów, 10 VI), ORpol. 8(1987) nr 5, s. 17-18; toż: *Carolina Kózka parla ai giovani della grande dignità della donna*, IGP X, 2, s. 2081-2090.

57. *Przyjmijcie proroka, jako proroka. Przyjmijcie sprawiedliwego, jako sprawiedliwego* (Homilia podczas beatyfikacji abpa Jerzego Matulewicza, 28 VI), ORpol. 8(1987) nr 7, s. 16-17; toż: *L'Arcivescovo Giorgio Matulaitis-Matulewicz è un dono per la Chiesa e per la Nazione Lituana nell'anno del giubileo*, IGP X, 2, s. 2344-2351.

58. *Spiritus Domini* (List apostolski [...] z okazji dwóchsetnej rocznicy śmierci św. Alfonsa de'Liguori, 1 VIII), ORpol. 8(1987) nr 8, s. 3-4; toż: *Spiritus Domini*, IGP X, 2, s. 140-151.

59. *Sekret świętego Wincentego* (Homilia podczas Mszy św. z okazji 250-lecia kanonizacji św. Wincentego à Paulo, 27 IX), ORpol. 8(1987) nr 9-10, s. 30, 32; toż: *Umile imitatore di Cristo visse la radicalità del Vangelo dei poveri*, IGP X, 2, s. 741-746.

60. *Marcel Callo, Pierina Morosini i Antonia Mesina – troje świeckich męczenników* (Homilia podczas beatyfikacji, 4 X), ORpol. 8(1987) nr 9-10, s. 5-6; toż: *„Marcel, Pierina, Antonia sono consegnati a voi laici e a voi giovani come testimoni di un amore in cammino”*, IGP X, 2, s. 796-803.

1988

61. *„Juvenum patris”* List [...] w setną rocznicę śmierci Jana Bosco (31 I), ORpol. 9(1988) nr 2, s. 13-15; toż: *Lettera „Juvenum patris”*, IGP XI, 1, s. 294-310.

62. *Oto dwaj świadkowie waszej wiary* (Homilia podczas beatyfikacji ks. Nascimbeni i ks. Calabria, Werona, 17 IV), ORpol. 9(1988) nr 3-4, s. 13-15; toż: *Giuseppe Nascimbeni: un parroco con spirito missionario. Giovanni Calabria: un testimone della carità verso i poveri*, IGP XI, 1, s. 943-949.

63. *Odpowiedzieli na dar miłości Dobrego Pasterza* (Homilia podczas beatyfikacji Pietro Bonilli i Francisco Palau y Quer, Kaspara Stanggassingera i Saviny



Petrilli, 24 IV), ORpol. 9(1988) nr 5, s. 11-12; toż: *Pietro, Francisco, Kaspar, Savina hanno risposto in modo particolare al dono del buon pastore*, IGP XI, 1, s. 1020-1027.

64. *Nie zamykajcie uszu na głos świętych* (Homilia podczas kanonizacji Rocha Gonzaleza de Santa Cruz, Alfonsa Rodriqueza i Jana del Castillo, Asución, 16 V), ORpol. 9(1988) nr 6, s. 18-19; toż: *L'amore a Dio e al prossimo abbatta le barriere di divisione e crei vera solidarietà nel Paraguay dei nostri giorni*, IGP XI, 2, s. 1471.

65. *Wasza nowa sycylijska święta* (Homilia podczas kanonizacji Eustochi Calafato, Mesyna, 11 VI), ORpol. 9(1988) nr 7, s. 16-17; toż: *Sant'Eustochia ci insegna la preziosità della consecrazione totale a Gesù Cristo*, IGP XI, 2, s. 1961-1967.

66. *Sanguis martyrum, semen christianorum* (Homilia podczas kanonizacji 117 męczenników wietnamskich, 19 VI), ORpol. 9(1988) nr 7, s. 30- 32; toż: *„Avete partecipato alla croce di Cristo, abbiate ora parte nella salvezza del mondo, da lui operata!”*, IGP XI, 2, s. 2058-2065.

67. *Ta beatyfikacja jest wyzwaniem* (Homilia podczas beatyfikacji Laury Vicuña, Cole don Bosco, 3 IX), ORpol. 9(1988) nr 9, s. 22-23; toż: *La beatificazione di Laura Vicuña è un richiamo alla società moderna perchè promuova l'istituto familiare e l'educazione dei giovani*, IGP XI, 3, s. 536-542.

68. *Uświęceni w prawdzie* (Homilia podczas beatyfikacji Michała A. Pro Juárez, Fryderyka Janssoone Bollengier, Junipero (Michał J. Serra), Franciszka Faà di Bruno, Józefa Benedykta Dusmet, Józefa Naval Girbés, 25 IX), ORpol. 9(1988) nr 9, s. 5, 28; toż: *La via della santità è sempre la via della „consecrazione nella vita”*, IGP XI, 3, s. 945-952.

69. *Dziś Pan przedłuża dni ich życia* (Homilia podczas beatyfikacji Bernarda M. Silvestrelli, Karola Houben, Honorata Koźmińskiego, 16 X), ORpol. 9(1988) nr 10-11, s. 16-17; toż: *Furono pronti a farsi servi di tutti*, IGP XI, 3, s. 1231-1238.

#### 1989

70. *Bóg został w nich otoczony chwałą* (Homilia podczas beatyfikacji Martina od św. Mikołaja, Melchiora od św. Augustyna, Marii Margherity Caiani, Marie-Catheriny od św. Augustyna, Franciszki Siedliskiej, 23 IV), ORpol. 10(1989) nr 4, s. 15-16; toż: *Cinque religiosi proclamati beati in Piazza San Pietro*, IGP XII, 1, s. 899-905.

71. *Pierwsza malgaska błogostawiona* (Homilia podczas beatyfikacji Wiktorii Rasoamanarivo, 30 IV), ORpol. 10(1989) nr 4, s. 14, 18; toż: *Vittoria Rasoamanarivo: nella vita matrimoniale, nella comunità ecclesiale nel servizio ai poveri testimoniò la sua passione per Cristo*, IGP XII, 1, s. 1002-1009.

72. *Objawiłeś im, że jesteś Miłością* (Homilia podczas kanonizacji Agnieszki Czeskiej i Brata Alberta Chmielowskiego, 12 XI), ORpol. 10(1989) nr 9, s. 16-17; toż: *Agnese di Boemia e Alberto Adamo Chmielowski*, IGP XII, 2, s. 1219-1223.



1990

73. *Pięciu błogostawionych na zawsze wpisanych w dzieje ewangelizacji Meksyku* (Homilia podczas beatyfikacji ks. José Maria de Yermo y Parres, Cristóbal, Antonio i Juan i Juan Diego, 6 V), ORpol. 11(1990) nr 5, s. 16-17, 32; toż: *Questi figli della Chiesa sono scritti in modo indelebile nella grande epopea dell'evangelizzazione del Messico*, IGP XIII, 1, s. 1124-1132.

74. *Człowiek Ośmiu Błogostawieństw* (Homilia podczas beatyfikacji Piotra Jęzowego Frassatiego, 20 V), ORpol. 11(1990) nr 5, s. 14; toż: *Pier Giorgio Frassati testimonia che solo la rivoluzione della carità può accendere nel cuore degli uomini la speranza di un futuro migliore*, IGP XIII, 1, s. 1358-1364.

75. *List [...] na 900-lecie urodzin św. Bernarda* (20 VIII), ORpol. 11(1990) nr 10-11, s. 10-11; toż: *Un maestro di amore incondizionato verso Cristo, la Vergine e la Chiesa*, IGP XIII, 2, s. 289-295.

76. *Ukazała wizję nowego świata* (Homilia podczas kanonizacji Marquerty d'Youville, 9 XII), ORpol. 11(1990) nr 12, s. 24; toż: *Margherita d'Youville ci dona una immagine del mondo nuovo dove regnano l'amore, la verità, la giustizia e la pace*, IGP XIII, 2, s. 1585-1589.

77. *List [...] z okazji 400-lecia śmierci św. Jana od Krzyża „Maestro en la fe”* (14 XII), ORpol. 11(1990) nr 12, s. 5-7; toż: *Maestro en la fe*, IGP XIII, 2, s. 1622-1639.

1991

78. *Protest błogostawionego o. Rafała* (Homilia podczas beatyfikacji Rafała Chylińskiego, 9 VI), ORpol. 12(1991) nr 6, s. 37-39; toż: *È davanti a noi l'esame della nostra libertà*, IGP XIV, 1, s. 1626-1634.

79. *Wartość poznania Jezusa Chrystusa* (Homilia podczas Mszy św. z okazji czterechsetlecia śmierci św. Alojzego Gonzagi, 23 VI), ORpol. 12(1991) nr 7, s. 54-56; toż: *L'umanità ha bisogno di gente dalla fede indomita, dalla speranza piena di gioia, dalla carità senza soste*, IGP XIV, 1, s. 1759-1764.

80. *Próby i zwycięstwa wiary naszego czasu* (Homilia podczas beatyfikacji Anieli Salawy, 13 VIII), ORpol. 12(1991) nr 8, s. 7-8; toż: *L'imperativo di un'Europa più riconciliata e fondata sul rispetto dei diritti di tutti gli uomini e delle Nazioni*, IGP XIV, 2, s. 218-225.

81. *Św. Maria Goretti – nauczycielka wiary i prawdziwej miłości* (Homilia, Latina, 29 IX), ORpol. 12(1991) nr 12, s. 36-38; toż: *Maria Goretti, con il suo silenzioso eroismo, è maestra di fede, di coerenza, di amore vero*, IGP XIV, 2, s. 694-699.

82. *Św. Brygida znakiem pojednania i nadziei* (Homilia, 6 X), ORpol. 12(1991) nr 12, s. 15-16; toż: *Brigida di Svezia, santa dalle dimensioni Europee, segno profetico di riconciliazione e di speranza*, IGP XIV, 2, s. 750-754.



83. *Święci ewangelizują Kościół* (Homilia podczas beatyfikacji matki Pauliny, 18 X), ORpol. 12(1991) nr 11, s. 23-25; toż: *La Beata Paulina ispiri a tutti una risposta decisa e generosa al richiamo di Cristo alla santità*, IGP XIV, 2, s. 914-919.

84. *Zwiastun społecznej nauki Kościoła* (Homilia podczas beatyfikacji Adolfa Kolpinga, 27 X), ORpol. 12(1991) nr 12, s. 17-19; toż: *Il sacerdote tedesco, servitore fedele e prudente „del Vangelo sociale”*, IGP XIV, 2, s. 1012-1016.

85. *Człowiek „zdobyty przez Chrystusa”* (Homilia podczas kanonizacji Rafała Kalinowskiego, 17 XI), ORpol. 12(1991) nr 12, s. 21-22; toż: *Una vita spesa per gli altri*, IGP XIV, 2, s. 1171-1174.

## 1992

86. *Przykazanie miłości Boga i człowieka – syntezą świętości* (Homilia podczas beatyfikacji Josemarii Escrivy de Balaguera i Giuseppiny Bakhity, 17 V), ORpol. 13(1992) nr 7, s. 5-7; toż: „*Un incontro che parla a tutto il mondo*”, IGP XV, 1, s. 1468-1473.

87. *Apostoł kultu Najświętszego Serca Jezusa* (Homilia podczas kanonizacji Klaudiusza la Colombière, 31 V), ORpol. 13(1992) nr 7, s. 11-13; toż: *Il Sacro Cuore: una sorgente di amore misericordioso*, IGP XV, 1, s. 1665-1666.

88. *Żyj, aby kochać i uczyć kochać Jezusa obecnego w Eucharystii* (Homilia podczas beatyfikacji Francesco Spinello, Caravaggio, 21 VI), ORpol. 13(1992) nr 10, s. 12-14; toż: *Amore a Cristo Eucaristico e servizio al povero, icona di Cristo: la sintesi di vita del nuovo beato*, IGP XV, 1, s. 1900-1905.

89. *Złożyli samych siebie w ofierze Bogu i bliźniemu* (Homilia podczas beatyfikacji Rafaela Arnáiz Barón, Léonie Aviat, Nazaria Ignacia March Mesa, Marii Josefy Sancho de Guerra i 17 męczenników irlandzkich, 27 IX), ORpol. 13(1992) nr 11, s. 7-8; toż: *I giovani sapiano imitare l'esempio dei nuovi beati*, IGP XV, 2, s. 194-198.

90. *Święci wzorem i natchnieniem dla głosicieli Ewangelii* (Homilia podczas kanonizacji Ezequiela Moreno, 11 X), ORpol. 13(1992) nr 12, s. 12-15; toż: *America, spalanca le porte a Cristo! Il seme piantato cinque secoli fa fecondi la tua vita*, IGP XV, 2, s. 282-289.

91. *Życiem przypieczętowali prawdę, którą wyznawali* (Homilia podczas beatyfikacji 122 męczenników i Narcisy de Jesús Martillo Moràn, 25 X), ORpol. 13(1992) nr 12, s. 45-47; toż: *Davanti alle crudeltà, ai gulag, alle carceri e ai campi di concentramento hanno reso testimonianza alla verità*, IGP XV, 2, s. 418-423.

92. *Uznali królewską władzę Chrystusa i oddali za Niego życie* (Homilia podczas beatyfikacji 25 męczenników meksykańskich, 22 XI), ORpol. 14(1993) nr 1, s. 12-14; toż: *I Martiri messicani hanno suggellato con la morte la verità della Croce e del Regno di Dio*, IGP XV, 2, s. 672-677.



1993

93. *Jako uczniowie Chrystusa oddali za Niego życie* (Homilia w sanktuarium świętych męczenników Ugandy, Namugongo, 7 II), ORpol. 14(1993) nr 4, s. 24-26; toż: *L'Uganda ha bisogno di sentire la voce di Dio*, IGP XVI, 1, s. 323-330.

94. *List [...] do Arcybiskupa Pragi z okazji 600-lecia śmierci św. Jana Nepomucena* (19 III), ORpol. 14(1993) nr 5-6, s. 5-6; toż: *Come il martirio di Giovanni il sacrificio di tanti confessori della fede produce molto frutto anche oggi*, IGP XVI, 1, s. 660-664.

95. *Nasza epoka potrzebuje świadków Ewangelii* (Homilia podczas beatyfikacji o. Jana Dunsza Szkota i s. Diny Bélanger, 20 III), ORpol. 14(1993) nr 5-6, s. 7-9; toż: *Confermazione del Beato Duns Scoto e proclamazione della Beata Dina Bélanger*, IGP XVI, 1, s. 708-713.

96. *Stały się światłością dla pokoleń* (Homilia podczas kanonizacji Klaudyny Thévenet i Teresy od Jezusa „de Los Andes”, 21 III), ORpol. 14(1993) nr 5-6, s. 10-11; toż: *„Queste figlie della luce si sono distinte come testimoni di Cristo nel mondo”*, IGP XVI, 1, s. 715-720.

97. *Kościół raduje się i dziękuje za wielkie dzieła Boże* (Homilia podczas beatyfikacji Stanisława Kazimierczyka, o. Ludwika z Casortii, s. Pauli Montal Fornés, s. Marii Angeli Truszkowskiej i s. Faustyny, 18 IV), ORpol. 14(1993) nr 5-6, s. 13-15; toż: *Cinque volti della Santità*, IGP XVI, 1, s. 914-920.

98. *Żyli pełnią miłości* (Homilia podczas beatyfikacji Maurycego Tornaya, Marii Ludwiki Trichet, Kolumby Gabriel i Floridy Cevoli, 16 V), ORpol. 14(1993) nr 7, s. 26-27; toż: *Solenne beatificazione nella Basilica Vaticana di un missionario martire e di tre religiose apostole dell'amore di Cristo*, IGP XVI, 1, s. 1235-1240.

99. *Nowa ewangelizacja musi owocować świętością* (Homilia podczas kanonizacji Henryka de Ossó y Cervelló, 16 VI), ORpol. 14(1993) nr 8-9, s. 22-24; toż: *La santità di Enrique parla alla Spagna d'oggi: „È l'ora di Dio. Non lasciarla passare”*, IGP XVI, 1, s. 1562-1568.

100. *Wszyscy są wezwani do pracy w winnicy Ojca* (Homilia podczas beatyfikacji Giuseppe Marello, 26 IX), ORpol. 15(1994) nr 1, s. 29-31; toż: *Sull'esempio di Giuseppe Marello non venga mai meno il coraggio di proclamare la vostra fede in Gesù Cristo*, IGP XVI, 2, s. 869-873.

101. *Mistrzowie wiary* (Homilia podczas beatyfikacji 13 sług Bożych, 10 X), ORpol. 15(1994) nr 1, s. 12-13; toż: *L'omelia della Santa Messa per le beatificazioni di tredici Servi di Dio*, IGP XVI, 2, s. 987-991.

1994

102. *Zawierzyli Bogu i Jego miłości* (Homilia podczas beatyfikacji Izydora Bakanji, Elżbiety Conori Mory i Joanny Beretty Molli, 24 IV), ORpol. 15(1994)



nr 6-7, s. 37-39; toż: *Nell'Anno della Famiglia, nel corso del Sinodo per l'Africa e nel contesto della grande Preghiera per l'Italia vengono offerti al mondo tre modelli di santità*, IGP XVII, 1, s. 996-1000.

103. *Przesłanie [...] z okazji 800-lecia narodzin św. Antoniego Padewskiego* (13 VI), ORpol. 15(1994) nr 11, s. 4-5.

104. *Ich świadectwo wiary i męczeństwa ożywia Kościół* (Homilia w uroczystość świętych Apostołów Piotra i Pawła, 29 VI), ORpol. 15(1994) nr 9-10, s. 15-16.

105. *Wybrali drogę służby na wzór Chrystusa* (Homilia podczas beatyfikacji Mikołaja Rolanda, Alberta Hurtado Cruchage, Józefiny Vannini, Marii Rafols i Petry od św. Józefa de la Montaa Pérez Florido, 16 X), ORpol. 15(1994) nr 12, s. 29-31.

106. *Jesteście wezwani do pracy w służbie dobra* (Homilia podczas beatyfikacji s. Magdaleny Morano, 5 XI), ORpol. 16(1995) nr 2, s. 27-29.

107. *Budowanie królestwa Chrystusa* (Homilia podczas beatyfikacji Jacka Marii Cormiera, Marii Poussepin, Agnieszki od Jezusa Galand de Langeac, Eugenii Joubert i Klaudiusza Gronzatto, 20 XI), ORpol. 16(1995) nr 2, s. 39-40.

108. *Świadectwo męczenników* (Rozważania przed modlitwą Anioł Pański, 26 XII), ORpol. 16(1995) nr 2, s. 17-19.

#### 1995

109. *Budujcie przyszłość na mocnej skale wiary* (Homilia podczas beatyfikacji Piotra To Rota, 17 I), ORpol. 16(1995) nr 3, s. 31-33.

110. *Przygotowywała drogę Panu na pustyni ludzkiego życia* (Homilia podczas beatyfikacji Marii MacKillop, 19 I), ORpol. 16(1995) nr 3, s. 35-37.

111. *Przebaczenie, pojednanie, pokój wezwaniem dla wszystkich* (Homilia podczas beatyfikacji Józefa Vaza, 21 I), ORpol. 16(1995) nr 3, s. 40-42.

112. *Głoszą wierność Boga i świadczą o Jego miłości* (Homilia podczas beatyfikacji Rafała Guizara Valencii, Genowefy Torres Morales, Modesta od Jezusa i Maryi, Grimoalda od Oczyszczenia Najświętszej Maryi Panny, 29 I), ORpol. 16(1995) nr 4, s. 51-53.

113. *List [...] z okazji 200. rocznicy św. Wincentego Pallottiego* (21 IV), ORpol. 16(1995) nr 7, s. 10-11.

114. *Zmartwychwstały Pan jest z wami i zawsze was wspiera* (Homilia podczas beatyfikacji bpa Jana Nepomucena de Tschiderera, 30 IV), ORpol. 16(1995) nr 7, s. 35-37.

115. *Śladami Dobrego Pasterza* (Homilia podczas beatyfikacji Augustyna Roscelli, Marii od św. Józefa Alvarado Cardozo, Marii Heleny Stollenwerk, Marii



Dominiki Brun Barbantini, Józefiny Gabrieli Bonino, 7 V), ORpol. 16(1995) nr 7, s. 42-44.

116. *Kto miłuje Chrystusa, żyje Jego Ewangelią* (Homilia podczas kanonizacji Jana Sarkandra i Zdzisławy z Lemberku, 21 V), ORpol. 16(1995) nr 7, s. 15-17.

117. *Stał się trędowatym wśród trędowatych i dla trędowatych* (Homilia podczas beatyfikacji Damiana de Venstera, 4 VI), ORpol. 16(1995) nr 8-9, s. 26-28.

118. *Męczeństwo łączy nas z wszystkimi chrześcijanami* (Homilia podczas kanonizacji Marka Kriża, Stefana Pongrącza, Melchiora Grodzieckiego, 2 VII), ORpol. 16(1995) nr 8-9, s. 37-39.

119. *Wyznawali wiarę aż do męczeństwa* (Homilia podczas beatyfikacji męczenników rewolucji francuskiej i hiszpańskiej wojny domowej oraz włoskiego zakonnika, 1 X), ORpol. 17(1996) nr 1, s. 23-24.

120. *Śladami Chrystusa* (Homilia podczas beatyfikacji Marii Teresy Scherer, Marii Bernardy Bütler i Małgorzaty Bays, 29 X), ORpol. 17(1996) nr 1, s. 27-29.

121. *Spełnił swoje życie służąc Ewangelii* (Homilia podczas kanonizacji Eugenia de Mazenod, 3 XII), ORpol. 17(1996) nr 2, s. 30-32.

#### 1996

122. *Nieśli Ewangelię ludziom nie znającym Chrystusa* (Homilia podczas beatyfikacji Daniela Comboniego, Gwidona Marii Confortiego, 17 III), ORpol. 17(1996) nr 5, s. 46-47.

123. *Świętość to pełnia życia* (Homilia podczas beatyfikacji Alfreda Ildefonsa Schustera, Filipa Smaldone, Januarego Marii Sarnelli, Marii Rafaeli Cimatti, Kandydy Marii od Jezusa Cipitria y Barriola, Marii Antonii Bandrés y Elósegui, 12 V), ORpol. 17(1996) nr 7-8, s. 28-29.

124. *Odnieśli zwycięstwo przez wiarę* (Homilia podczas beatyfikacji Bernarda Lichtenberga i Karola Leisnera, 23 VI), ORpol. 17(1996) nr 9, s. 22-24.







## NOTY O AUTORACH

**Ks. Zdzisław Chlewiński**, profesor, psycholog. Urodzony w 1929 r. w Waldkowie na Wileńszczyźnie. Studia psychologiczne na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim.

Od 1961 r. pracownik naukowo-dydaktyczny KUL. Od 1974 r. kierownik Katedry Psychologii Eksperymentalnej KUL. Od 1973 r. również profesor psychologii w Wyższym Seminarium Duchownym w Paradyżu.

Członek Prezydium Komitetu Nauk Psychologicznych PAN. Członek Polskiego Towarzystwa Psychologicznego, Towarzystwa Naukowego KUL, Polskiego Towarzystwa Ergonomicznego, Towarzystwa Popierania i Krzewienia Nauk.

Główne obszary badań: procesy poznawcze, szczególnie pojęcia, stereotypy; modele umysłu. Również zagadnienie psychologicznych aspektów manipulacji ludźmi.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Postawy a cechy osobowości* (1987); *Kształtowanie się umiejętności poznawczych. Identyfikacja pojęć* (1991); *Dojrzałość: osobowość, sumienie, religijność* (1991); *Urojeniowa wizja świata* (współautor, 1992); *Wnioskowanie przez analogię w procesach kategoryzacji* (współautor, 1995).

**Andrzej Delorme**, profesor, prawnik, socjolog. Urodzony w 1931 r. w Warszawie. Studia z zakresu prawa i socjologii na Uniwersytecie Jagiellońskim.

Po studiach asystent, następnie adiunkt na tym uniwersytecie, w 1968 r. zwolniony z przyczyn politycznych. Od 1969 r. pracownik naukowo-dydaktyczny na Uniwersytecie Śląskim w Katowicach, a następnie od 1974 r. do chwili obecnej w Instytucie Organizacji i Zarządzania Politechniki Wrocławskiej. Współpracownik Zakładu Prakseologii PAN.

Członek Polskiego Towarzystwa Socjologicznego i Polskiego Klubu Ekologicznego.

Główne obszary badań: prakseologia, teoria organizacji, filozofia prawa, społeczno-polityczne aspekty zagrożeń ekologicznych.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Nauka o normie prawnej* (współautor, 1962); *Dyrektywy celowościowe a normy społeczne* (1975); *Przewidywania. Analiza metodologiczna* (współautor, 1984); *Antyekologiczna spuścizna totalitaryzmu* (1995); oraz skrypt *Wprowadzenie do zagadnień polityki ekologicznej* (1988).

**Jan Wojciech Góra** OP, doktor teologii, duszpasterz młodzieży, rekolekcjonista, kaznodzieja i pisarz. Urodzony w 1948 r. w Prudniku na Opolszczyźnie. Studia w Kolegium Filozoficzno-Teologicznym oo. Dominikanów oraz w Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie.

Po studiach – duszpasterz w Warszawie. Od 1977 r. duszpasterz akademicki w Poznaniu. Twórca i animator ośrodków duszpasterstwa akademickiego w Ustroniu-Hermanicach, na Jamnej oraz na Lednicy.

Laureat Nagrody Literackiej im. Kościelskich nadawanej w Genewie.



Najważniejsze publikacje książkowe: *Mój dom* (1981); *Mój świat* (1983); *Dopokąd idę* (1983); *Sylwetka biskupa w XII- i XIII-wiecznej Polsce na podstawie kronik i żywotów świętych* (1984); *Pióro plebana* (1986); *Kasztan* (1987); *Na krańce świata* (1988); *Grabiąc ściernisko* (1989); *Gość wiecznego domu* (1990); *Spotkania z Ojcem...* (1991); *Dokąd ty nie chcesz* (1992); *Pijani Bogiem* (1994); *Wino dojrzewa powoli* (1996); *Narodzić się z Boga* (1996).

Maciej Tadeusz Iłowicki, dziennikarz, publicysta. Urodzony w 1935 r. w Szarleju-Piekarach Śląskich. Studia z zakresu biochemii na Uniwersytecie Warszawskim.

Od 1956 do 1961 r. asystent na UW. W latach 1959-1982 kierownik działu nauki i oświaty i członek kolegium redakcyjnego tygodnika „Polityka”. Od 1989 do 1993 r. redaktor naczelny tygodnika „Spotkania”. W latach 1992-1994 przewodniczący Rady Mediów i Informacji przy Prezydencie RP, 1993-1994 – wiceprzewodniczący Krajowej Rady Radiofonii i Telewizji. Następnie wykładowca w Studium Komunikowania Społecznego i Dziennikarstwa Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego (1994-1995), a obecnie w Wyższej Szkole Dziennikarskiej im. M. Wańkowicza w Warszawie.

Członek Stowarzyszenia Dziennikarzy Polskich (w latach 1989-1993 – prezes). Członek-założyciel Towarzystwa Popierania i Krzewienia Nauk.

Wyróżniony m. in. Nagrodą Klubu Dziennikarzy Naukowych SDP, Nagrodą PAN-u i nagrodą specjalną SDP im. S. Konarskiego „Za intelektualną odwagę”.

Główne obszary zainteresowań: problemy cywilizacji współczesnej, sprawy polskie, etyka dziennikarska.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Nasz wiek XX* (1967); *Nowy, niezbyt wspaniały świat* (1972); *Dzieje nauki polskiej* (1981); *Z drugiej strony lustra* (1987); *Niepokój dwutysięcznego roku* (1990); *Figle naszego świata* (1992).

Jadwiga Mizińska, profesor, pedagog, filozof. Urodzona w 1945 r. w Opolu Lubelskim. Studia z zakresu pedagogiki i filozofii na Uniwersytecie im. Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie.

Pracownik naukowo-dydaktyczny tej uczelni od 1970 r.

Wieloletni prezes lubelskiego oddziału Polskiego Towarzystwa Filozoficznego. Członek redakcji „Colloquia Communia”. Redaktor serii „Lubelskie Odczyty Filozoficzne”.

Główne obszary badań: socjologia wiedzy, teoria dialogu, aksjologia.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Obiektywność a społeczna i kulturowa determinacja wiedzy. Od epistemologii do doksologii* (1989); *Sztuka prowadzenia sporów. Aksjologiczne przesłanki dialogu* (1993); *Świadomość czasu zwichniętego. Filozoficzne troski współczesności* (1994).

Krzysztof Murawski, doktor, filozof. Urodzony w 1954 r. w Warszawie. Studia z zakresu archeologii na Uniwersytecie Warszawskim.

Od 1984 r. pracownik naukowy Instytutu Filozofii i Socjologii PAN.

Członek Polskiego Towarzystwa Filozoficznego i ZAIKS-u.

Główne obszary badań: etyka społeczna i antropologia filozoficzna.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Na krawędzi epoki. Rozwój duchowy i działanie człowieka* (współautor, 1985); *Piękno myślenia* (1987); *Jaźń i sumienie. Filozoficzne zagadnienia rozwoju duchowego w pracach A. Kępińskiego i C.G. Junga* (1987); *Sposoby istnienia. Działanie wobec siebie i innych* (współautor, 1988); *Wyzwanie etyki* (1991); *Filozofia polityki. Wybrane zagadnienia prakseologiczne* (1993).

Katarzyna Olbrycht, profesor, pedagog, aksjolog. Urodzona w 1949 r. w Rybniku. Studia pedagogiczne na Uniwersytecie Jagiellońskim.

Od 1975 r. pracownik naukowo-dydaktyczny Filii Uniwersytetu Śląskiego w Cieszynie. Konsultant szkół społecznych i wielu placówek wychowawczych. W latach 1992-1995 członek Rady do



Spraw Kultury przy Prezydencie RP. Do lat siedemdziesiątych instruktor ZHP (harc mistrz).

Członek polskiego oddziału JNSEA (Międzynarodowego Stowarzyszenia Wychowania przez Sztukę).

Główny obszar badań: edukacja aksjologiczna, szczególnie w zakresie wychowania estetycznego oraz moralnego.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Sztuka a działania pedagogów* (1987, wyróżniona nagrodą MEN); *Wychowawca estetyczny – kompetencje i kształcenie na poziomie wyższym* (red. i współautor, 1990); *Zarys systemu wychowania błogosławionej Urszuli Ledóchowskiej założycielki Zgromadzenia Sióstr Urszulanek Serca Jezusa Konającego* (1991); *Edukacja aksjologiczna* (red. i współautor, t. 1, 1994; t. 2-3, 1995).

Ks. Zdzisław Pawłowski, doktor, teolog. Urodzony w 1955 r. w Służewie w woj. wrocławskim. Studia teologiczne w Wyższym Seminarium Duchownym we Wrocławku, na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim oraz w Papieskim Instytucie Biblijnym w Rzymie.

Od 1990 r. wykładowca w WSD we Wrocławku, a obecnie także na Uniwersytecie im. Mikołaja Kopernika (od 1993 r.) oraz w WSD w Toruniu (od 1994 r.).

Główne obszary badań: hermeneutyka, najnowsze metody interpretacji biblijnej, teksty narracyjne Biblii.

Autor artykułów dotyczących hermeneutyki i teologii biblijnej, współautor książki *Osiem błogosławieństw* (w druku).

Joanna Petry Mroczkowska, doktor, filolog, publicystka. Urodzona w 1948 r. w Krakowie. Studia z zakresu filologii romańskiej na Uniwersytecie Jagiellońskim.

Od 1971 do 1978 r. redaktor w Wydawnictwie Literackim. W latach 1978-1985 adiunkt w Wyższej Szkole Pedagogicznej, 1970-1972 i 1977-1979 – na UJ w Krakowie. Wykładowca literatury francuskiej i hispanoamerykańskiej. Współpracownik czasopism „W drodze”, „Znak” i „Tygodnik Powszechny”. Obecnie zamieszkała w USA.

Członek Stowarzyszenia Tłumaczy Polskich i Polskiego Towarzystwa Wydawców Książek.

Wyróżniona dwukrotnie nagrodą tegoż Towarzystwa.

Autorka artykułów w języku polskim, angielskim i hiszpańskim, skryptu *Antologia poezji latynoamerykańskiej* (1982), tłumaczka książek Supervielle'a, Fuentes, Carpentiera i Asturiasa.

Anton Raucher SJ, profesor, teolog, filozof. Urodzony w 1928 r. w Monachium. Studia na Uniwersytecie Gregoriańskim w Rzymie.

Od 1963 r. dyrektor Katholischen Sozialwissenschaftlichen Zentralstelle w Mönchengladbach. Emerytowany profesor chrześcijańskiej nauki społecznej na Wydziale Teologii Katolickiej uniwersytetu w Augsburgu (w latach 1972-1975 prorektor tegoż uniwersytetu).

Członek Verein für Sozialpolitik.

Wyróżniony niemieckim Krzyżem Zasługi z Wstęgą i austriackim Krzyżem Honorowym dla Nauki i Sztuki.

Główne obszary badań: katolicka nauka społeczna, etyka gospodarcza (szczególnie problemy pracy, własności i związków między partnerami społecznymi), etyka polityki, problemy demokracji, partii politycznych, dobra ogólnego.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Subsidiarität und berufsständische Ordnung in „Quadragesimo Anno”* (1958); *Die soziale Rechtsidee und die Überwindung des wirtschaftsliberalen Denkens. Hermann Roesler und sein Beitrag zum Verständnis von Wirtschaft und Gesellschaft* (1969); *Die Eigenart des Kirchlichen Dienstes. Zur Entscheidung der katholischen Kirche für den „dritten Weg”* (1983); *Kirche in der Welt – Beiträge zur christlichen Gesellschaftsverantwortung* (1988). Redaktor licznych wydawnictw zbiorowych.



Alina Rynio, doktor, psycholog, teolog. Urodzona w 1954 r. w Kotarszynie w rejonie Gór Świętokrzyskich. Studia z zakresu teologii i psychologii na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim.

Od 1983 r. pracownik naukowo-dydaktyczny KUL.

Członek Towarzystwa Naukowego KUL. Wieloletni sekretarz redakcji „Roczników Nauk Społecznych. Zeszyt Pedagogiczny”. Czynna uczestniczka struktur NSZZ „Solidarność” Pracowników KUL.

Główne obszary badań: teologia, historia i psychologia wychowania (szczególnie religijno-moralnego i społecznego), ethos nauczyciela, pedagogia ruchów religijnych w Kościele, pedagogiczne aspekty nauczania Jana Pawła II, pedagogika wartości.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Zawsze miał nadzieję. Ksiądz M. Brzozowski. Świadczenia i wspomnienia* (współred., 1992); *Wychowanie młodzieży w nauczaniu Kardynała Stefana Wyszyńskiego* (1995).

Irena Sławińska, profesor, teatrolog, historyk literatury. Urodzona w 1913 r. w Wilnie. Studia na Uniwersytecie Stefana Batorego w Wilnie oraz na Sorbonie. W czasie wojny – praca w tajnym nauczaniu na Wileńszczyźnie.

Po wojnie pracownik naukowo-badawczy Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu, w 1949 r. wydalona z uczelni w „czystce” politycznej. Od 1949 r. współpracownik Komisji Historii Literatury Polskiej w Polskiej Akademii Umiejętności w Krakowie. Od 1950 r. adiunkt, a następnie profesor Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego (obecnie emerytowany). Kierownik Katedry Dramatu i Teatru oraz Katedry Literatury Porównawczej Wydziału Nauk Humanistycznych KUL.

Profesor wielu zagranicznych uczelni, m.in. w Providence, Urbana (USA), Louvain (Belgia), Fryburgu (Szwajcaria), Toronto, Montrealu (Kanada).

Członek Pen-Clubu oraz kilku towarzystw naukowych o zasięgu międzynarodowym; członek Rady Naukowej Instytutu Jana Pawła II KUL i Rady Naukowej Instytutu Sztuki PAN.

Wyróżniona m.in. medalem „Za wybitne osiągnięcia w dziele umacniania więzi Polonii z Macierzą”, Nagrodą im. Idziego Radziszewskiego, Nagrodą Fundacji A. Jurzykowskiego, Nagrodą Pen-Clubu za eseistykę, Nagrodą im. F. Karpińskiego przyznaną przez Stowarzyszenie „Civitas Christiana”.

Główne obszary badań: filozofia (szczególnie antropologia) teatru, nowe teorie teatru, dramat europejski, zwłaszcza poetycki (szczególnie Eliot, Claudel), współczesny teatr religijny w Polsce i na świecie.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Tragedia w epoce Młodej Polski* (1948); *O komediach Norwida* (1953); *Sceniczny gest poety. Zbiór studiów o dramacie* (1960); *Reżyserska ręka Norwida* (1971); *Współczesna refleksja o teatrze. Ku antropologii teatru* (1979, tłumaczona na jęz. franc.); *Wśród mitów teatralnych Młodej Polski* (red., 1983); *Moja gorzka europejska Ojczyzna* (1988); *Odczytanie dramatu* (1988). Autorka przekładów.

Robert Spaemann, profesor, filozof, teolog. Urodzony w 1927 r. w Berlinie. Studia z zakresu filozofii, historii, teologii i romanistyki na uniwersytetach w Münster, Monachium, Fryburgu szwajcarskim i w Paryżu.

Pracownik naukowy kolejno na uniwersytetach: w Münster (1956-1962), Stuttgarcie (1962-1969), Heidelbergu (1969-1973) i w Monachium (1973-1992). Obecnie emerytowany.

Członek Institut Internationale de Philosophie Politique (Paryż). Profesor wielu uczelni (Internationale Akademie für Philosophie – Liechtenstein, Uniwersytet Rio de Janeiro, Sorbona). Profesor honorowy Uniwersytetu w Salzburgu.

Doktor honoris causa Uniwersytetu Nawarry w Pamplonie.

Główne obszary badań: filozofia polityki, etyka, historia myśli społecznej w okresach przełomu, podstawy moralne formacji społecznych, refleksja nad teologią moralną.



Najważniejsze publikacje książkowe: *Der Ursprung der Soziologie aus dem Geist der Restauration – Studien zu L.G.A. de Bonald* (1959); *Reflexion und Spontaneität – Studien über Fénelon* (1963); *Einsprüche* (1977); *Zur Kritik der politischen Utopie* (1977); *Rousseau – Bürger ohne Vaterland* (1980); *Die Frage Wozu. Geschichte und Wiederentdeckung des teleologischen Denkens* (współautor, 1981); *Moralische Grundbegriffe* (1981, wyd. pol. *Podstawowe pojęcia moralne*, w druku); *Philosophische Essays* (1983); *Das Natürliche und das Vernünftige* (1987); *Glück und Wohlwollen. Versuch über Ethik* (1989, wyd. pol. *Szczęście i życzliwość*, w druku).

Krzysztof Stachewicz, magister historii i teologii. Urodzony w 1966 r. w Toruniu. Studia na Uniwersytecie Mikołaja Kopernika w Toruniu i w Prymasowskim Instytucie Kultury Chrześcijańskiej w Bydgoszczy (filia Papieskiego Wydziału Teologicznego w Poznaniu).

Od 1992 r. nauczyciel w I Katolickim Liceum Ogólnokształcącym w Bydgoszczy. Od 1993 r. wykładowca w Prymasowskim Instytucie Kultury Chrześcijańskiej i Wyższym Misyjnym Seminarium Duchownym Zgromadzenia Ducha Świętego w Bydgoszczy.

Główne obszary zainteresowań naukowych: podstawy etyki i antropologii filozoficznej, szczególnie zagadnienie prawa naturalnego.

Władysław Stróżewski, profesor, filozof. Urodzony w 1933 r. w Krotoszynie. Studia filozoficzne na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim.

Od 1957 r. pracownik naukowo-dydaktyczny Uniwersytetu Jagiellońskiego w Krakowie, a od 1973 r. również Akademii Muzycznej w Krakowie. Redaktor „Kwartalnika Filozoficznego”.

Członek czynny PAU, przewodniczący Polskiego Towarzystwa Filozoficznego. Członek m.in. Komitetu Nauk Filozoficznych PAN, Towarzystwa Naukowego KUL, Pen-Clubu, Société International pour l'Étude de la Philosophie Médiévale, International Society for Metaphysics, Council for Research in Value and Philosophy, Internationale Akademie für Philosophie (Liechtenstein).

Wyróżniony m. in. Nagrodą Fundacji A. Jurzykowskiego, Nagrodą Wojewody Krakowskiego.

Główne obszary badań: ontologia, filozofia wartości, estetyka, historia filozofii.

Najważniejsze publikacje: *Studia z teorii poznania i filozofii wartości* (red., 1978); *Historia filozofii średniowiecznej* (współautor, 1979); *Istnienie i wartość* (1981, Nagroda MSzWiT oraz Nagroda Wydziału Nauk Społecznych PAN); *Dialektyka twórczości* (1983); *Servo veritatis. Materiały sesji naukowej poświęconej myśli Karola Wojtyły – Jana Pawła II. Uniwersytet Jagielloński, Kraków 16-17 listopada 1984* (red., 1984); *Od Husserla do Lewinasa* (red., 1987); *W kręgu wartości* (1992); *Wykłady o Platonie. Ontologia* (1992); *Istnienie i sens* (1994); *Kunst und Ontologie. Für Roman Ingarden zum 100. Geburtstag* (współred., 1994); *Servo veritatis II. Spotkania naukowe poświęcone myśli Jana Pawła II* (współred., 1996).

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-założyciel Internationale Akademie für Philosophie (Dallas, USA, obecnie Liechtenstein), członek Towarzystwa Naukowego KUL, Polskiego Towarzystwa Filozoficznego. Konsultor Papieskiej Rady do Spraw Rodziny. Członek Rady Zarządzającej Papieskiej Akademii Życia. Redaktor „Roczników Filozoficznych KUL” (z. 2). Współpracownik czasopism: „Aletheia”, „Anthropotes” i „La Nuova Europa”.

Doktor honoris causa Uniwersytetu Nawarry w Pamplonie.



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, cz. I: Metaetyka* (1974); *Der Streit um den Menschen* (współautor, 1979); *Etyka niezależna?* (1980); *W drodze do etyki* (1984); *Jedynie prawda wyzwala. Rozmowy o Janie Pawle II* (współautor, 1986); *Miłości, gdzie jesteś? Medytacje rekolekcyjne* (współautor, 1986); *Wolność w prawdzie* (1988); *Nienarodzony miarą demokracji* (red., 1991); *Wprowadzenie do etyki* (1993); *Solidarność wyzwala* (1993); *Urodziłeś się, by kochać* (1993); *Życie jest święte* (współred. 1993); *Czytając „Przekroczyć próg nadziei”* (współred. 1995); *ABC etyki* (współautor, 1996).

Andrzej Szostek MIC, profesor, etyk. Urodzony w 1945 r. w Grudziądzu. Studia filozoficzne i teologiczne na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim.

Od 1971 r. pracownik naukowo-dydaktyczny KUL, od 1992 r. prorektor, od 1993 kierownik Katedry Etyki Szczegółowej.

Członek Międzynarodowej Komisji Teologicznej przy Kongregacji Nauki Wiary. Zastępca kierownika (i członek Rady Naukowej) Instytutu Jana Pawła II KUL, członek Internationale Akademie für Philosophie (Liechtenstein) oraz Towarzystwa Naukowego KUL. Ponadto członek zespołu redakcyjnego kwartalnika „Ethos”, współpracownik czasopisma „Anthropotes”.

Główne obszary badań: etyka, metaetyka, myśl Karola Wojtyły.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Der Streit um den Menschen* (współautor, 1979); *Normy i wyjątki* (1980); *Die Würde des Menschen* (współautor, 1986); *Miłości, gdzie jesteś? Medytacje rekolekcyjne* (współautor, 1986); *Sein und Handeln in Christus* (współautor, 1988); *Natura, rozum, wolność* (1989, wydanie niemieckie *Natur-Vernunft-Freiheit*, 1992); *Pogadanki z etyki* (1993); *Wokół godności, prawdy, miłości. Rozważania etyczne* (1995).

Grażyna Teusz, magister, pedagog. Urodzona w 1963 r. w Poznaniu.

Asystent na Uniwersytecie im. Adama Mickiewicza w Poznaniu (od 1990 r.). W latach 1992-1994 uczestniczka programu Tempus Redesign związanego z promocją nowoczesnej edukacji nauczycieli.

Główne obszary badań: diagnostyka i poradnictwo pedagogiczne, alternatywne koncepcje edukacyjne.

Autorka artykułów z powyższych dziedzin, współautorka książki *Edukacja poprzez język* (1996).

Leszek Teusz, magister, filolog. Urodzony w 1964 r. w Kunowie w woj. pilskim.

Od 1991 r. asystent na Uniwersytecie im. Adama Mickiewicza w Poznaniu. Stały współpracownik Forum Guardini w Berlinie.

Główne obszary badań: literatura staropolska, zjawiska kulturowe z pogranicza literatury, sztuki, filozofii i religii.

Autor artykułów publikowanych w czasopismach specjalistycznych i kulturalnych.

Ks. Alfred Wierzbicki, doktor, filozof, redaktor, poeta. Urodzony w 1957 r. w Maryninie na Lubelszczyźnie. Studia teologiczne i filozoficzne na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim oraz w Internationale Akademie für Philosophie w Liechtensteinie.

W latach 1982-1983 wikariusz w Nałęczowie, od roku 1983 do 1986 duszpasterz akademicki w Lublinie. W 1991 r. duszpasterz przy parafii Najświętszego Serca Jezusa w Lublinie. Od 1992 r. pracownik naukowo-dydaktyczny KUL i od tegoż roku redaktor programów katolickich w Telewizji Lublin.

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 tomiki poetyckie: *Jak ciemność w ciemności* (1991); *Inaczej każdej wiosny* (1993).

Janusz Zabłocki, publicysta. Urodzony w 1926 r. w Grodzisku Mazowieckim. Studia prawnicze na Uniwersytecie Jagiellońskim.

W czasie wojny członek Szarych Szeregów i żołnierz AK.

Założyciel i kierownik (od 1967 r.) Ośrodka Dokumentacji i Studiów Społecznych w Warszawie. W latach 1965-1985 poseł na Sejm PRL. Współpracownik wielu czasopism katolickich.

W latach 1963-1965 korespondent „Więzi” na Soborze Watykańskim II. Od 1975 do 1980 r. członek Komisji Episkopatu „Iustitia et Pax”. W stałym kontakcie z prymasem Polski Stefanem kard. Wyszyńskim od 1962 r. do śmierci Prymasa.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Kościół i świat współczesny* (1967); *Na polskim skrzyżowaniu dróg* (1972). Autor licznych artykułów.







## SUMMARY

The current issue of the „Ethos” is devoted to the question of the authority - it asks about its essence and about the attitudes towards the authority (authorities) in modern society. The text **From the Editors** refers to these questions by an analysis of the essence of any authority, on the example of the relationship between a disciple and a master. This relationship, which can also be found in the teaching of the Gospel on the example of the relationship between the apostles and Christ - the Master, shows that any true authority involves friendship and free service to truth. The common responsibility of masters and disciples for this service has given rise to the authority of such institutions of public life as science, art, morality or religion.

As John Paul II emphasizes in the extract from the encyclical *Veritatis splendor* quoted on the opening pages, the genuine source of any authority springs from the authority of truth, whose brilliance fascinates man, and simultaneously binds him morally. For a Christian, the authority of truth ultimately turns out to be the authority of God Himself, who reveals the truth of Himself, and the truth of man, in Christ.

The main articles are grouped into three parts, which are complemented with the opinions obtained in a survey made by the „Ethos” about the question of the crisis of authorities in the modern society. The first part: **The Authority and Truth** opens with an article by Tadeusz Styczeń, SDS, presenting Karol Wojtyła as an ethicist who considers it the duty of the moral philosopher to reveal the dignity of the human person. Władysław Stróżewski analyzes the essential elements of the phenomenon of the authority, pointing to the ultimate rootedness of any true authority in the authority of truth. The article by Robert Spaemann is devoted to the question of philosophy conceived of as a continual search for truth. Andrzej Szostek, MIC, in turn presents the social dimensions of the authority of truth, emphasizing that the conviction of the existence of the objective truth is a necessary condition of any genuine pluralism in social life. The same question is considered, though from another standpoint, by Maciej Iłowiecki, who concentrates above all on the role of the media in creating social authorities.

The next part of the issue is entitled **The Power of the Authority**. It opens with an article by Anton Rauscher, SJ, who addresses the problem of the necessity of lay society to ensure and respect freedom of conscience - that is - man's moral self-consciousness, which makes him respond to the duty-generating power of the authority of truth. In turn, Fr Zdzisław Pawłowski analyzes - on the example of the biblical character of King Saul - the conflict between the authority of the God of Israel and the personal ambitions of the ruler. The next two articles in this part show two personalities who are authorities in the post-war Poland: Katarzyna Olbrycht describes John Paul II as the educational authority, while Janusz Zabłocki presents Cardinal Stefan Wyszyński as an authority, in the context of the history of the Catholic Church in the communist Poland. Alina Rynio writes about the significance of meetings with persons whose way of life reveals the world of values, and their hierarchy, to man.



The succeeding set of articles bears the title *The Epoch of Revaluation or the Time of Doubt?* In the first article here, Krzysztof Murawski declares himself for the first part of the initial question, presenting the problems concerning authorities within the theory of sovereignty. While demonstrating the changes in the attitudes of young people towards authorities, Jan Góra, OP, warns against conformism, which is a result of the rejection of the traditional models of action, embodied by particular persons. Grażyna and Leszek Teusz see the causes of the crisis of the identity of contemporary man in his unwillingness to take the trouble to seek for the answers to the questions of the essence of man. Fr Zdzisław Chlewiński stresses that the contemporary crisis of the authority has also its positive aspects, as it leads to the rejection of false or overvalued authorities.

This set of texts is complemented by *The Survey of the „Ethos”*, in which some questions on the authority crisis posed by the editors were answered. Most of the authors express the conviction that today's epoch, which affirms pluralism, democracy and tolerance, has not made the human need for the authority weaken. This need is deeply rooted in the complexity of the entire domain of knowledge, and it also results from the growing axiological confusion, and from the lack of a moral stance of the contemporary world.

The concluding section of this part of the issue is entitled *Erosion of the Authorities*. It opens with Irena Sławińska's reflections on the elements constituting the teacher's authority, and on the attitudes that undermine this authority. The influence of the cultural changes, and of political events of the latest decades, upon authorities in different spheres of life is analyzed (on the example of the American society) by Joanna Petry Mroczkowska, and also by Jadwiga Mizińska. The history of the movement of priests cooperating with the communist regime has been presented by Krzysztof Stachewicz. The last article in this section, written by Andrzej Delorme, shows communism as a ruthless devastator of the natural environment.

In the standing column of the „Ethos”, entitled *Thinking about Fatherland*, Fr Alfred Wierzbicki presents his reflections on his „little” homeland: his family, the Lublin district, and on the „big” one: the Polish and European culture.

The section *Notes and Reviews* starts with a commentary by Małgorzata Kowalewska on Hannah Arendt's essay devoted to the history of the concept of authority. Piotr Skórzyński discusses the book in which Krzysztof Kąkolewski attempts to find out the truth about the so-called „Kielce pogrom”. Jan Jachymek presents a book devoted to the political activity of Wincenty Witos, the famous pre-war leader of the peasants' movement. The current issue of the „Ethos” introduces a new sub-section entitled „Proposals of the Ethos”, which will focus on the books published by the Institute of John Paul II, as well as on others which are considered as worth discussion. The present issue concentrates on some books concerning Karol Wojtyła and his philosophy.

The section *Reports* comprises a broad commentary (by Andrzej Zieliński) on the 5th World Congress of Christian Philosophy, which was held in Lublin between 20th and 25th August 1996; a report (by Patrycja Mikulska) on the celebration of conferring the title of Doctor Honoris Causa on Chiara Lubich, the foundress of the Focolari movement, in June 1996; a discussion of the scientific session devoted to St. Anselm which took place in Lublin between 24th and 26th September (by Agnieszka Kijewska); and the discussion of the issue of the „Ethos” concerning postmodernism, which was organized by Maria Curie-Skłodowska University in Lublin and the Editors of the „Ethos” (by Jadwiga Mizińska). The section *The Pontificate in the Eyes of the World* includes Joanna PietrzakThebault's commentary on John Paul II's pilgrimage to France in 1996.

The section *Through the Prism of the Ethos* presents the reflections of Jarosław Merecki, SDS, on the amendments made by Polish Parliament to the bill regarding abortion, which allow killing of an unborn child on the grounds of the so-called social conditions.

The present issue also comprises the *Calendar* of the eighteenth year of John Paul II's pontificate; the *Bibliography* of the Pope's addresses on personal paragons (by Maria Filipiak); and the *Notes on the Authors*.



**CONTENTS**  
**"Ethos" 10:1997 No. 1(37)**

**ACCEPTING AND CONTESTING THE AUTHORITY**

<b>From the Editors – "Do Not Fear the Power of Christ" .....</b>	<b>5</b>
<b>John Paul II – Christ is the Truth .....</b>	<b>11</b>

**THE AUTHORITY AND TRUTH**

<b>Tadeusz Styczeń, SDS – To Reveal the Person... Karol Wojtyła: the Ethicist Among Ethicists Bewildered by the Person (The Master in the Eyes of a Disciple) .....</b>	<b>17</b>
<b>Władysław Stróżewski – A Small Phenomenology of the Authority .....</b>	<b>32</b>
<b>Robert Spaemann – The Controversial Nature of Philosophy (transl. by J. Merecki, SDS) .....</b>	<b>36</b>
<b>Andrzej Szostek, MIC – Truth and Dialogue: Between Relativism and Pluralism .....</b>	<b>51</b>
<b>Maciej Hłowiecki – Wardens, Sailors and Clowns. Authorities and the Media .....</b>	<b>64</b>

**THE POWER OF THE AUTHORITY**

<b>Anton Rauscher, SJ – The Right to Religious Freedom in Lay Society (transl. by H. Tomaszewska-Ujma) .....</b>	<b>77</b>
<b>Fr Zdzisław Pawłowski – Obedience and Truth in the Rhetoric of the Political Discourse in the First Book of Samuel .....</b>	<b>86</b>
<b>Katarzyna Olbrycht – John Paul II as the Educational Authority. The Authority and Its Place in the Contemporary Culture .....</b>	<b>101</b>
<b>Janusz Zabłocki – On the Authority of the Primate of the Millennium .....</b>	<b>111</b>
<b>Alina Rynio – The Authority of Eminent Persons in Shaping Mature Personality .....</b>	<b>121</b>

**THE EPOCH OF REVALUATION OR THE TIME OF DOUBT?**

<b>Krzysztof Murawski – Do Authorities in Poland Decline? A Contribution to the Theory of Sovereignty .....</b>	<b>133</b>
<b>Jan Góra, OP – From the Culture of Guilt to the Culture of Shame. The Young Facing Authorities .....</b>	<b>144</b>
<b>Grażyna and Leszek Teusz – The Crisis of the Identity of Man and Society. The Very First Questions .....</b>	<b>150</b>
<b>Fr Zdzisław Chlewiński – An Authority Crisis? .....</b>	<b>160</b>



**THE SURVEY OF THE "ETHOS"  
IS THERE AN AUTHORITY CRISIS?**

- From the Editors, Paweł Bortkiewicz, TChr, Elżbieta Adamiak, Bohdan Pociąg,  
Fr Jerzy Szymik, Zygmunt Pierz, SJ, Norman Davies, Andrzej Grzegorzczak,  
Stefan Sawicki, Ewa Podrez, Jacek Wojtysiak, Elżbieta Sujak ..... 171

**EROSION OF THE AUTHORITIES**

- Irena Sławińska – The Authority of the Teacher? ..... 197  
Joanna Petry Mroczkowska – The Authority or Autonomy – from the American  
Perspective ..... 201  
Jadwiga Mizińska – The Authority: the Leader or the Guide? ..... 210  
Krzysztof Stachewicz – The History of the Movement of "Patriot Priests" in the  
People's Republic of Poland ..... 219  
Andrzej Delorme – Communism – an "Underestimated" Devastator of the Natural  
Environment ..... 232

**THINKING ABOUT FATHERLAND**

- Fr Alfred Wierzbicki – During the Trip to Ithaca ..... 243

**NOTES AND REVIEWS**

- Małgorzata Kowalewska – The Authority and the Power of Tradition (rev. of  
H. Arendt, *Między czasem minionym a przyszłym*, Warszawa 1994, pp. 326) ..... 253  
Piotr Skórzyński – An Important Step Towards the Truth About the "Kielce Pogrom"  
(rev. of K. Kąkolewski, *Umarty cmentarz*, Warszawa 1996, pp. 215) ..... 260  
Jan Jachymek – Wincenty Witos – a Statesman (rev. of *Witos o demokracji*,  
J. Borkowski (ed), Warszawa 1995, pp. 439) ..... 263  
Proposals of the "Ethos" ..... 267

**REPORTS**

- Andrzej Zieliński – Freedom in Contemporary Culture (report from the 5th World  
Congress of Christian Philosophy, Lublin, KUL, August 20-25, 1996) ..... 271  
Patrycja Mikulska – The Fruit of Unity (report from the celebration of conferring the  
title of Doctor Honoris Causa on Chiara Lubich, Lublin, KUL, June 19, 1996) ..... 286  
Agnieszka Kijewska – *Ite ad Anselmum* (report from the scientific session  
"St. Anselm a Bishop and a Thinker", Lublin, KUL, September 24-26, 1996) ..... 291  
Jadwiga Mizińska – On the "Postmodernist" Issue of the "Ethos" (report from the  
discussion organized by the Lublin Branch of the Polish Scientific Society and  
the Editors of the "Ethos", Lublin, October 30, 1996) ..... 295

**THE PONTIFICATE IN THE EYES OF THE WORLD**

- Joanna Pietrzak-Thebault – A Hope and a Challenge. Pope John Paul II's  
Pilgrimage to France, September 19-22, 1996 ..... 299



---

THROUGH THE PRISM OF THE ETHOS

Jarosław Merecki, SDS – Ammendments to the Bill Concerning Abortion – Concern and Hope ..... 307

CALENDAR

The Eighteenth Year of the Pontificate of John Paul II (by Maria Filipiak) ..... 311

BIBLIOGRAPHY

Pope John Paul II's Addresses from Years 1978-1996 Concerning Personal Paragons (by Maria Filipiak) ..... 323  
Notes about Authors ..... 337  
Summary ..... 345







**Wydawcy:** INSTYTUT JANA PAWŁA II KUL, Al. Raclawickie 14, 20-950 Lublin, telefon i fax: 0-81 53-325-30

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. Stefan Wylęzek.

**Kolportaż:** Redakcja kwartalnika „ETHOS”  
Al. Raclawickie 14, 20-950 Lublin  
telex 0643235 KUL PL; telefon i fax: 0-81 53-325-30;  
e-mail: pat@zeus.kul.lublin.pl  
oraz  
Redakcja Wydawnictw KUL  
ul. Konstantynów 1, 20-708 Lublin  
tel. 524-18-09 (centrala), 525-71-66 (kolportaż)



## **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)  
Człowiek w strukturach zniewolenia (17)  
Drugie „Przedwiośnie” (18/19)  
Norwid dziś (20)  
Zum Ethos der Freiheit (Sonderausgabe 1)  
O ethos demokracji (21/22)  
O ethos młodych (23)  
Ethos mass mediów (24)  
Wokół problemów bioetyki (25/26)  
O ethos małżeństwa i rodziny (27)  
Jana Pawła II wizja Europy (28)  
Kobieta w rodzinie i społeczeństwie (29)  
Polacy i Rosjanie – ku pojednaniu (30/31)  
Praca i płaca (32)  
John Paul II's Vision of Europe (Special Edition 2)  
Wobec postmodernizmu (33/34)  
Klasyczne korzenie kultury współczesnej (35/36)

---

## **W najbliższych numerach:**

- \* Kapłan w końcu wieku
  - \* Sztuka na rozdrożu
  - \* Ethos miłości: eros i agape
-